

Inquietações e reflexões sobre a antropologia no Japão: uma perspectiva crítica, histórica e autobiográfica

Regina Yoshie Matsue

Com base em uma etnografia realizada no Japão por quase uma década, descrevo alguns episódios, fatos e estranhamentos que se tornaram profícuos para pensar a antropologia produzida naquele país. Parto da perspectiva de uma antropologia *halfie*, ao problematizar a relação entre biopoder e a tradição antropológica japonesa. Neste sentido, discuto o viés nacionalista presente nos primórdios da antropologia japonesa. Em seguida, aponto como se deu a construção da alteridade na visão hegemônica do Estado, o que resultou na supressão das minorias que compõem o país. Por fim, ressalto a importância de uma perspectiva histórica e crítica ao pensar a antropologia japonesa que, apesar de já ter sido revelada, insiste na repetição da exclusão, agora dos migrantes.

PALAVRAS-CHAVE: antropologia japonesa, antropologia *halfie*, minorias, saberes localizados.

Disquietudes and reflections on anthropology in Japan: A critical, historical and autobiographic perspective ♦ Based on an ethnography conducted in Japan over nearly a decade, I describe some episodes, facts, and estrangements that proved helpful in thinking about the anthropology produced in that country. I begin from the perspective of a *halfie* anthropology, problematizing the relationship between biopower and the Japanese anthropological tradition. In this context, I examine the nationalistic bias prevalent in early Japanese anthropology. Then, I point out how the construction of otherness occurred in the hegemonic vision of the state, resulting in the suppression of the minorities that make up the country. Finally, I would like to emphasize the importance of a historical and critical perspective when considering Japanese anthropology, which, despite having already been revealed, continues to perpetuate the exclusion of migrants today.

KEYWORDS: Japanese anthropology, *halfie* anthropology, minorities, localized knowledge.

MATSUE, Regina Yoshie (rymatsue08@unifesp.br) – Departamento de Medicina Preventiva, Universidade Federal de São Paulo – Unifesp, Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5552-7051>. CRedít: concetualização, curadoria dos dados, análise formal, aquisição de financiamento, investigação, metodologia, administração do projeto, supervisão, visualização, redação do rascunho original, redação – revisão e edição.

INTRODUÇÃO

Este artigo é fruto de inquietações e reflexões acerca da antropologia japonesa, suscitadas a partir de uma experiência etnográfica realizada ao longo de quase uma década no país. Neste processo, a reflexão é permeada pelas afeções e afetos (Favret-Saada 2005) vividos enquanto estudante de pós-graduação e no período da pesquisa etnográfica entre os migrantes brasileiros no Japão.¹ Como pude apontar em outro momento (Matsue e Pereira 2017), questões que eram intrínsecas e que me afetavam profundamente naquela época ficaram caladas, só puderam ser acessadas e ressignificadas depois de muitos anos. Compartilho a ideia de que o campo está presente em nós, independente do lugar geográfico e do tempo, uma vez que ele representa uma maneira criativa de explorarmos epistemologicamente os lugares políticos (Gupta e Ferguson 1998; Ryang 2006, 2008).

A memória etnográfica pode então ser reinterpretada e revisada constantemente, seja pelo estranhamento de fatos vividos no campo há anos, ou a partir de uma ampliação dos olhares com o burilar do tempo. Como já apontou Peirano (2008, 2014; ver também Ryang 2006, 2008), a etnografia, além de implicar em uma teoria, propicia também uma forma de ser, estar e se posicionar no mundo, compondo uma teoria vivida. O campo não está lá, fora de nós, mas sim interiorizado ou incorporado, pois não se trata de uma interioridade apenas intelectual ou de conceitos, mas de afeções e afetos que se manifestam no corpo e no viver cotidiano. Precisamos aprender com nossos corpos dotados de sentidos como vincular o sensorial aos instrumentos teóricos, políticos e históricos, construindo saberes não duais, mas sim localizados e responsáveis pelo que aprendemos a ver e a questionar (Haraway 1995; Ryang 2008, 2021).

Destarte, este artigo busca refletir sobre a antropologia japonesa a partir de uma visão posicionada no limiar entre duas culturas, como mulher e filha de imigrantes japoneses. Parto da perspectiva de uma antropologia “*halfie*” (Abu-Lughod 1991), de quem não é de dentro nem de fora, mas que destoava por ser “incompleta” ou “inadequada” à imagem que teciam de mim (Anzaldúa 1987). Portanto, assim como Haraway (1995) e Ryang (2008, 2021), argumento a favor de uma prática de fazer ciência que privilegie a contestação, a desconstrução, as conexões em rede e a esperança na transformação de sistemas de conhecimento e nas maneiras de ver o outro.

Nesta perspectiva, este olhar localizado sobre a antropologia japonesa assinala as relações de poder e bipoder que historicamente estão envolvidas no

1 Revisito, assim, a etnografia que realizei entre os migrantes brasileiros e em suas comunidades espalhadas pela região de Kanto, circunvizinha a Tóquio. A pesquisa de campo teve início em outubro de 1998, alongando-se até 2006, por quase uma década, ininterruptamente. Ademais, de 2007 a 2008 realizei visitas esporádicas a estas comunidades.

processo intelectual e que moldam o conhecimento (Abu-Lughod 1991; Ryang 2021). Assim, o corpo está imerso em um campo político, sendo invariavelmente sujeito a técnicas de manipulações cotidianas e diversas (Foucault 1987; Ryang 2021), de tal modo que as posições ocupadas pelo corpo são múltiplas e discursivamente construídas, baseadas em determinados momentos históricos, mas que acabam sendo naturalizadas socialmente. Neste processo, muitas vozes são silenciadas e outras enaltecidas. É neste interstício do silêncio, em uma zona de desconforto e expiação, que vozes dissonantes emergem. Como a alteridade é elaborada ou suprimida cotidianamente no discurso oficial da nação? E como tal discurso influenciou a construção do pensamento antropológico japonês ao longo da história? Estas são algumas das questões que irei tratar neste ensaio.

Assinalo, então, o silenciamento daqueles que não foram reconhecidos historicamente, mas que representam um conhecimento potente para a construção de um mundo menos organizado por eixos de dominação. Esse conhecimento transformador estimula uma firme avaliação crítica de dentro, recorrendo a uma nova ontologia que não só desfaz a dicotomia sujeito-objeto, mas inaugura também novas possibilidades de identidades e autoidentidades biográficas que se posicionam criticamente (Ryang, 2008). Para que isso ocorra é preciso que haja um “distanciamento apaixonado” (Haraway 1995) que requer mais do que parcialidade reconhecida e autocrítica, mas também uma perspectiva de dentro, de total envolvimento.

A seguir, apresento algumas de minhas vivências, fatos e estranhamentos, enquanto aluna de pós-graduação e antropóloga “*halfie*” (Abu-Lughod 1991), que se tornaram seminais para pensar o contexto da produção do saber antropológico no Japão. Logo após, contextualizo brevemente alguns dos principais aspectos da história da antropologia japonesa, reconhecendo e problematizando as relações de biopoder inerentes a ela (Ryang 2008, 2021). Na sequência, assinalo como o mito da homogeneidade racial e cultural, presente no ideal da construção da nação, refletiu no pensamento japonês, particularmente em relação à alteridade e na consequente supressão das diferenças. Mas, sobretudo, assinalo como os grupos que foram previamente excluídos ou oprimidos apontam para oblitterações existentes, indagando hierarquias hegemônicas naturalizadas. Logo, aponto os mecanismos de biopoder do Estado como forma de regulação de quem pode ou não pertencer à nação.

VIVÊNCIA COMO PÓS-GRADUANDA EM ANTROPOLOGIA NO JAPÃO

A dissonância sempre fez parte da minha posição no mundo. Enquanto filha de imigrantes japoneses, sempre destoei da imagem de mulher que teciam de mim. Posteriormente, ao chegar no Japão, como estudante de pós-graduação na

Universidade de Tsukuba,² o destoar torna-se mais evidente e pulsante, já que desta vez implicava em um vir a ser ideal, essencializado, de “niponicidade”.³ Parecia que havia uma conspiração entre todos com os quais eu convivía para moldar-me e tornar-me menos dissonante (Matsue e Pereira 2017). O desconforto em destoar, a pressão e o vigiar dos colegas, dos professores e das pessoas ao meu redor levou-me a uma busca atroz por me adequar. É neste ponto que o poder disciplinador se revela bem-sucedido. O exercício de tal poder acontece a partir de um “vínculo apaixonado”, possibilitado pelo trabalho prévio do poder, pois somos convencidos a melhorar nossas ações e a moldar nosso corpo na medida em que desejamos ser aceitos e incluídos (Butler 1997).

Todavia, com o tempo percebi que tal vir a ser era inalcançável, pois minhas tentativas eram sempre frustradas, já que, além do precário domínio da língua japonesa, meus gestos, expressões corporais, vestimentas e acessórios me denunciavam enquanto “latina”. Como já apontei em outro ensaio, várias vezes fui repreendida por ser “inadequada” (Anzaldúa 1987), seja ao expressar-me em sala de aula ou em momentos de descontração. “É mesmo uma latina!” (*Yappari raten dakara*).

Durante o tempo que estudei no Japão, lidei diariamente com essa sensação de incompletude. Porém, ao longo dos anos, fui desenvolvendo um tipo de maleabilidade necessária para viver em traduções (Anzaldúa 1987; Matsue e Pereira 2017). Tive de ser complacente, aprendendo a atuar e a movimentar-me de acordo com a expectativa das pessoas com as quais eu convivía. Mas, ao deixar-me afetar, experimentei também as disjunções e os desconfortos desse domínio. Foi assim que ao ser afetada pude também vislumbrar interpelações e formas de resistência. Segundo Butler (1997), a agência excede o poder que lhe possibilita agir, nem sempre os propósitos do poder são os propósitos da agência. E na medida em que diverge, pode operar em uma relação de contingência inversa ao do poder que a faz possível. Portanto, a “sujeição” representa também um tensionamento, pois é uma repetição que não se repete. O esforço em reproduzir o irreproduzível gera cópias fraturadas, que a todo o instante subvertem a norma, mesmo na tentativa de afirmá-la.

Destarte, a experiência etnográfica permitiu que eu questionasse não somente o ideal essencializado de “niponicidade” e as noções de gênero e

2 A cidade de Tsukuba é uma cidade nova, planejada com arquitetura moderna e avenidas largas, diferentemente da maioria das cidades japonesas, sendo construída na década de 1970. Além disso, a Universidade de Tsukuba é considerada uma das universidades mais internacionais do país, particularmente pelo grande número de estudantes estrangeiros (mais de 1500) e professores estrangeiros (Ogasavara 2007).

3 De acordo com as teorias sobre a niponicidade, o ser japonês é definido por quatro critérios: raça, sangue, cultura e língua. Esta definição é baseada nas teorias do *nihonjinron* (niponicidade) que, em distintos momentos históricos, debateram acerca das “particularidades genuínas” do “ser japonês” (Befu 2001).

hierarquia implícita nas relações sociais e no discurso oficial do Estado. Como *nissei* (segunda geração de japoneses), a minha posição no mundo foi construída a partir de relações familiares e de gênero pautadas em vínculos com valores e ideologias ditas japonesas com forte apelo emocional e simbólico de ligação com a “terra dos ancestrais” (Roth 2002; Tsuda 2006). Entretanto, a experiência etnográfica no Japão me fez questionar e contextualizar, sobretudo, o vínculo dos *nikkeis*⁴ com aquele país. No decorrer deste trabalho, busco apontar e refletir sobre os mecanismos de ação do biopoder do Estado sobre os *nikkeis* brasileiros no Japão. Tais temas, apesar de não terem sido o cerne de minhas pesquisas, interpelavam-me o tempo todo. Como o subalterno, mesmo sem perceber, subverte a norma e reconstrói seu corpo, negociando sentidos em espaços de tensão cultural?

Enquanto estudante de pós-graduação fui exposta e inquietei-me com uma forma de produzir um saber antropológico que silenciava as vozes dissonantes. Esta experiência repercutiu de várias formas no corpo e na minha forma de me posicionar e pensar o mundo. Um exemplo disso se deu quando fui interpelada severamente pelo meu orientador pelo fato de eu “estar perfumada” ao adentrar a sala de entrevista da seleção do doutorado em antropologia (Matsue e Pereira 2017). Tal fato anódino poderia ter sido motivo para minha reprovação, pois muitos professores, principalmente as mulheres, consideravam que o uso de perfume denotava “futilidade” ao invés de “seriedade”. Todavia, fui aprovada no doutorado devido o aval do meu orientador que era um professor sênior. Mas fui criticada por meu suposto “comportamento latino”, que jamais deveria ser repetido em contexto acadêmico.

Obviamente tal fato causou-me um terrível constrangimento. Entretanto, tal afetação como o passar dos anos tornou-se em uma fonte alegórica de análise (Matsue e Pereira 2017). Neste sentido, o ato de testemunhar constituiu uma maneira de entender a relação, entre tal hostilidade e as subjetividades, subjacente a ela (Das 2007). Qual seria o significado da palavra “latina/o” neste contexto? Certamente havia um certo prejuízo por parte dos meus pares ao insistir na minha “latinidade”. A imagem de uma mulher nipo-brasileira, fútil e não séria, parte do Sul global (Matsue e Pereira 2017). Era como se eu cometesse um erro de conduta ao me posicionar enquanto tal.

Todavia, o que mais me intrigou na época foi o fato de que o veto ou aver-são ao meu comportamento emanava da ala feminina, visto que as professoras japonesas não admitiam tal comportamento. Como uma pesquisadora “*halfie*” poderia ganhar credibilidade dos professores se comportando de maneira considerada “frívola”? Elas mesmas padeciam sob o regime patriarcal ainda vigente no Japão. Para as mulheres conquistarem posições na academia, muitas delas

4 O termo *nikkei* doravante será utilizado para designar os descendentes de japoneses de gerações variadas que nasceram no exterior e que, em sua maioria, não possuem a nacionalidade japonesa.

abdicavam do “papel desejado” para a mulher japonesa, ficando à margem da sociedade.⁵ Ademais, a disparidade entre os salários é maior dentre todos os países desenvolvidos, sendo cerca de um terço menor do que os homens (Shuto 2009). Raramente as mulheres ocupam posição de destaque na sociedade ou cargos de chefia.⁶ Tal sistema hierárquico, balizado pelas relações assimétricas de gênero, manifestava-se também em sala de aula. Recordo-me que mesmo nos seminários, as professoras japonesas, apesar de serem sêniores, eram as últimas a falar.

E assim aprendi que nas “discussões” de sala de aula, eu (enquanto mulher e *halfie*) não podia emitir minha opinião espontaneamente, a menos que fosse demandada, questionar o professor ou tocar em “assuntos controversos”, então causava um profundo mal-estar entre os colegas e professores. Tais assuntos diziam respeito não somente ao passado nacionalista e colonialista do Japão,⁷ mas também incluíam demandas históricas e atuais das diversas minorias que compõem o país.

No entanto, havia ocasiões em que fatos históricos “polêmicos” emergiam na fala de alunos estrangeiros. Certa vez, em um seminário de apresentação de projetos dos alunos de pós-graduação, um colega da Indonésia comentou sobre as atrocidades cometidas pelo exército japonês no Sudeste Asiático durante a Segunda Guerra Mundial.⁸ Todavia, uma professora japonesa de Ciências

5 No modelo patriarcal, vigente desde o período Meiji, a relação de gênero é assimétrica, delimitando comportamentos e condutas nos quais a dominação masculina é produzida. Esta prática é justificada pela ideologia de Estado que enaltece o papel produtor e provedor do homem na família. O moto do Estado pregava que as mulheres deveriam ser “boas esposas e mães sábias” (*good wives, wise mothers*) (Hirao 2001). Tal modelo está no cerne do crescimento econômico do Japão, no qual a unidade familiar se torna uma empresa produtiva. Como consequência, as mulheres japonesas são desencorajadas de seguirem uma carreira profissional após o casamento (Shuto 2009; Sekiguchi 2010). Atualmente, porém, muitas mulheres têm questionado esta norma, adiando o casamento ou mesmo permanecendo solteiras, mas são criticadas e denominadas pejorativamente de “*parasite singles*”.

6 Na década de 1980 foi promulgada a lei de “Oportunidades Iguais de Emprego”, sendo revisada em 1999. Entretanto, na prática o Estado e as empresas continuam seguindo o mesmo modelo baseado na iniquidade de gênero (Hirao 2001).

7 Em resumo, é sabido que historicamente, desde o período feudal, o Japão iniciou a conquista de vários territórios adjacentes. Posteriormente, já no final do século XIX até meados do século XX, o país expandiu suas fronteiras imperialistas conquistando também vários países vizinhos; dentre eles Taiwan, Coreia, parte da China, Hong Kong e, durante a Segunda Guerra Mundial, invadiu e ocupou países do Sudeste Asiático; tais como Malásia, Indonésia, Indochina, Myanmar (então Birmânia), Filipinas, dentre outros (Tanaka 2017).

8 Os crimes de guerra do Japão dizem respeito às atrocidades e violação dos direitos humanos cometidas pelo exército japonês durante o período imperialista. Alguns destes eventos ocorreram majoritariamente no século XX; na guerra sino-japonesa, e no início do Período Showa (reinado do imperador Hirohito) até a derrota militar dos japoneses, em 1945, na Segunda Guerra Mundial. Dentre eles, destacam-se o massacre de Nanquim, “mulheres de conforto” e vários outros massacres ocorridos em países vizinhos; do Leste, do Sudeste Asiático e na região do Pacífico Ocidental. No pós-guerra, tais militares foram acusados e condenados pelo direito internacional por terem cometido uma [continua]

Políticas respondeu ao aluno dizendo: “na realidade o Japão prestou um grande serviço aos países do Sudeste Asiático, libertando-os do domínio europeu”. O aluno da Indonésia e todos nós, estrangeiros, ficamos perplexos com tal afirmação. Como uma professora de pós-graduação em Ciências Sociais ousaria declarar algo totalmente enviesado em sala de aula?

Tal convicção está arraigada na postura acrítica do Estado japonês em relação aos seus crimes de guerra. Primeiramente, por adotar livros nacionalistas, em particular de história, nas escolas de ensino fundamental e médio que não mencionam os crimes cometidos pelo exército imperial japonês antes e durante a Segunda Guerra Mundial. Denominada de *Kyokasho Mondai*,⁹ tal polêmica causa protestos e problemas diplomáticos com os países vizinhos, principalmente com a Coreia do Sul e China. Do mesmo modo, o Estado japonês mantém uma postura acrítica sobre seus crimes de guerra, sendo reticente em admiti-los. Tal postura política ressoa nas relações de poder que historicamente estão envolvidas na produção do conhecimento, inclusive do saber antropológico (Abu-Lughod 1991).

Nesta mesma lógica, quando apresentei o meu projeto de doutorado pela primeira vez em um seminário de antropologia, eu tinha grandes expectativas acerca dos comentários e *feedbacks* que iria receber dos professores e colegas. O projeto versava sobre as redes de apoio e religiosidade entre os imigrantes brasileiros no Japão. Após ser afetada pela situação dos brasileiros no Japão, eu acreditava que meu tema era bastante pertinente. Porém, o projeto não despertou interesse de meus professores e colegas, pois, segundo eles, meu tema era muito “banal” pelo fato de existir muitas pesquisas sobre os *decasségus*.¹⁰

série de violações de direitos humanos contra civis e prisioneiros de guerra. Entretanto, a lei japonesa não define aqueles condenados nos julgamentos pós-1945 como criminosos, pelo contrário, são considerados heróis de guerra (Tanaka 2017).

9 Este termo diz respeito à controvérsia dos livros didáticos de história do Japão que omitem os crimes de guerra cometidos pelo exército imperialista citados acima. Tais crimes deixaram profundas cicatrizes que ainda hoje geram querelas e conflitos diplomáticos entre o Japão e os países vizinhos. No entanto, tais livros referem-se aos soldados japoneses como homens valentes que enfrentaram a morte com honra. Tal versão é contestada veementemente pela Coreia e China que foram ocupadas pelo exército japonês antes e durante a Segunda Guerra Mundial, pois argumentam que os jovens japoneses estão recebendo uma educação equivocada, com fatos históricos distorcidos. Apesar da polêmica gerada, tais livros didáticos continuam sendo utilizados nas escolas japonesas (Nozaki 2008).

10 O termo *decasségui* em japonês é formado por dois ideogramas (*kanji*), *deru* (出る – sair) e *kassegu* (稼ぐ – trabalhar para ganhar dinheiro), sendo aplicado a qualquer pessoa que deixa sua terra natal para trabalhar, temporariamente, em outra região. Originalmente, este termo era aplicado aos trabalhadores sazonais, principalmente do norte do Japão, que no inverno procuravam trabalho mais ao sul. Hoje, no Japão, este termo é aplicado aos trabalhadores estrangeiros temporários que estão naquele país com o intuito de ganhar dinheiro (exclui os expatriados – trabalhadores de firmas estrangeiras). No Brasil, a apropriação do termo ganhou contornos mais específicos, referindo-se aos brasileiros de origem nipônica e suas famílias que emigram para o Japão em busca de trabalho – o chamado “fenômeno *decasségui*” (ver Beltrão e Sugahara 2006).

No entanto, ao apresentar a minha pesquisa etnográfica em congressos internacionais de Tóquio e Singapura, o tema despertou o interesse de vários pesquisadores estrangeiros, inclusive fui convidada a publicar um capítulo de livro. A partir de então, tive certeza de que meu tema não era tão “banal”. Assim, fui percebendo que a maioria dos professores japoneses não estava interessada em discutir questões relacionados aos grupos minoritários que, aliás, sempre existiram no Japão. Desta forma, considero que tais fatos vividos e autobiográficos se tornaram seminais para pensar o contexto da produção do saber antropológico no Japão. Já que a tradição antropológica naquele país oscilou entre a busca mítica de uma suposta origem essencializada do povo japonês ou a curiosidade sobre o outro longínquo: o “exótico”. A seguir, contextualizo brevemente alguns dos principais eventos que marcaram a história a antropologia no Japão, as suas principais tendências e limitações.

ANTROPOLOGIA JAPONESA: INDAGANDO A PERSPECTIVA HEGEMÔNICA

Recentemente, ao reler o texto do antropólogo japonês Shinji Yamashita (2006) sobre a antropologia japonesa e o contexto acadêmico mundial, publicado na coletânea *World Anthropologies* (Ribeiro e Escobar 2006), senti-me provocada a contextualizar alguns aspectos históricos da antropologia naquele país. Inicialmente, Yamashita faz um breve apanhado histórico, mencionando a influência marcante do nacionalismo e, posteriormente, do transnacionalismo nas primeiras incursões de antropólogos japoneses. Tal tendência predominou ao longo da primeira metade do século XX. Já no pós-guerra a antropologia japonesa reinventou-se, mas novamente os estudos antropológicos voltam-se para outras culturas e países. Em seguida, o autor posiciona-se dizendo que a antropologia japonesa, por suas características intrínsecas, tornou-se uma “antropologia periférica” em relação aos grandes centros mundiais de produção antropológica que irradiam da Europa e dos Estados Unidos. Porém, tal perspectiva é míope por não considerar as vozes de grupos minoritários que foram silenciados ao longo da história da nação.

Antes de a antropologia se firmar como ciência, ainda no século XVII, surgia no Japão o movimento *Kokugaku* (estudo dos clássicos nacionais ou estudos exegéticos) com caráter fortemente nacionalista, reverberando posteriormente na formação da antropologia daquele país. Tais estudos buscavam definir e afirmar a identidade e o caráter único da cultura e do povo japonês, tendo com representante máximo o pensador Motoori Norinaga (1730-1801). A partir do estudo da obra clássica *Kojiki* (*Crônica das Coisas Antigas*), o autor buscava os elementos autóctones e “puros” da cultura japonesa que, segundo ele, ainda não tinham sido “desvirtuados” pela influência posterior do budismo e do

confucionismo chinês. Este pensamento influenciou fortemente os intelectuais japoneses do pré-guerra (Yamashita 2006; Burns 2003).

Os primeiros antropólogos japoneses surgiram no final do século XIX, influenciados pelo movimento *Kokugaku*, devotaram-se aos estudos arqueológicos que buscavam a origem racial e cultural dos povos que habitavam as ilhas do Japão. Tais estudos começaram a ganhar reconhecimento acadêmico a partir da formação, em 1884, do primeiro grupo de pesquisa na área denominado *Jinruigaku no Tōmo* (Amigos da Antropologia). Vale ressaltar que este grupo de pesquisa deu origem à contemporânea Sociedade Japonesa de Antropologia Cultural. Dentre os jovens pesquisadores da época, destaca-se a figura de Tsuboi Shōgorō (1863-1913), que posteriormente passa três anos estudando na Inglaterra e, ao retornar em 1892, torna-se o primeiro professor de Antropologia na Universidade Imperial de Tóquio (Yamashita 2004, 2006).

Já no início do século XX, começaram a se desenvolver também os primeiros estudos sobre os países colonizados: Coreia, parte da China, Manchúria, Mongólia e Sudeste Asiático, dentre outros. Torii Ryuzō (1870-1953), discípulo de Tsuboi, foi o pioneiro em estudos etnográficos nas colônias japonesas, trazendo informações sobre culturas e povos desconhecidos e considerados “exóticos”. Ryuzō se tornou uma espécie de herói nacional ao aventurar-se entre os povos e terras recém-colonizados e ainda desconhecidos do governo japonês. Seus trabalhos etnográficos precederam em 20 anos o trabalho do antropólogo britânico Bronislaw Malinowski (1884-1942). Assim, na primeira metade do século XX, a antropologia japonesa seguiu a mesma tendência da antropologia europeia, particularmente da antropologia britânica que fazia de suas colônias o campo de pesquisas.

Yanagita Kunio (1875-1962), por sua vez, desenvolveu no final da década de 1920 um estilo de antropologia diferente da antropologia europeia, desenvolvendo estudos originais sobre o folclore japonês. O foco de investigação deste autor se concentrava nos costumes, rituais e crenças dos *jōmin* (pessoas comuns) pertencentes às diversas comunidades rurais longínquas do interior do Japão, principalmente da parte norte e nordeste do país. Desta forma, Yanagita se torna o pai do *Minzokugaku* ou estudos folcloristas japoneses. O livro mais conhecido do autor, *Tōno Monogatari*, foi publicado em 1910 e traduzido para o inglês em 1975 com o título *The Legends of Tono*. Alguns estudiosos apontam para um viés nacionalista nos trabalhos de Yanagita, pois este enfatizava que a constituição étnica do Japão era formada basicamente pelos *jōmin*, ignorando a heterogeneidade étnica que compunha o império japonês em expansão naquela época (Yamashita 2004).

Depois da Segunda Guerra Mundial, com o colapso do imperialismo japonês, os estudos antropológicos tomam novos rumos. A derrota na guerra e a ocupação americana fez ressurgir, entre os pensadores japoneses, a necessidade premente de se repensar a questão da identidade da nação e do povo japonês.

Assim, o rápido crescimento econômico e as transformações sociais ocorridas na sociedade japonesa do pós-guerra foram acompanhados por um *boom* de publicações de estudos que versavam sobre o caráter japonês.¹¹

Neste contexto, a obra da antropóloga americana Ruth Benedict (1989), *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*, publicada originalmente em 1946 e traduzida para o japonês no mesmo ano, despertou grande interesse do público. O livro discorre sobre os “padrões culturais” da sociedade japonesa e enfatiza a questão da “coesão e integração social harmônica”. Apesar de ter sido escrito a pedido do departamento de informação de guerra americano com o intuito de “conhecer o inimigo”, tornou-se um *best-seller* no Japão. Já na década de 1970, a antropóloga Chie Nakane (1977) publica o livro *Japanese Society*, no qual descreve as relações verticais e horizontais supostamente “harmônicas” no interior do grupo. O livro foi traduzido para 13 idiomas, tornando-se também um *best-seller* dentro e fora do Japão. Outros estudos do pós-guerra buscavam comparar a cultura japonesa às outras culturas da Ásia e do Sudeste Asiático, apontando as especificidades e semelhanças entre elas.

A década de 1960 e rápida recuperação econômica do Japão, por sua vez, proporcionaram condições para que os pesquisadores japoneses pudessem desenvolver estudos etnográficos em diversos países da Ásia, Oceania e África, inaugurando o ciclo pós-colonialista da antropologia japonesa. Os antropólogos que foram educados a partir dos anos 60 têm um perfil bem diferente de seus predecessores, optando por uma antropologia menos nacionalista e mais global inspirada em teorias e pesquisas produzidas no meio acadêmico europeu e norte-americano.

Contudo, apesar do esforço dos antropólogos japoneses em produzir estudos sobre outras culturas, todos estes escritos antropológicos foram produzidos em língua nativa para japoneses, limitado ao meio acadêmico doméstico. Desta forma, Yamashita assinala que a antropologia japonesa não produziu diálogos profícuos com os grandes centros mundiais de produção de saber antropológico, ficando à margem deste circuito (Yamashita 2006). Todavia, vale lembrar que não houve maiores interesses entre os antropólogos japoneses em desenvolver uma antropologia crítica voltada para as questões intrínsecas à sociedade, tais como a discriminação e marginalização de suas minorias.

11 Em geral, esta vasta literatura que versava sobre as especificidades do Japão é denominada de *nihonjinron*. A premissa básica é que os japoneses são um povo homogêneo (*tan'intsu minzoku*) que constitui uma nação racialmente unificada (*tan'intsu minzoku kokka*), cuja essência cultural é a mesma desde os primórdios do povo japonês até atualmente. A sociedade japonesa é singular e única, inigualável a nenhuma outra. Todavia, tais publicações não eram baseadas em pesquisas científicas ou evidências histórico-sociais, mas influenciaram profundamente o imaginário da nação (ver Dale 1986; Befu 2001).

Neste sentido, a maioria das pesquisas realizadas por estes antropólogos não consideraram a posição histórica de hegemonia do Japão na Ásia, reitereando a perspectiva prevalente na sociedade japonesa que exclui as diversas vozes dissonantes e marginais, sejam elas minorias históricas e/ou imigrantes (Befu 2001; Oguma 2002; Burns 2003; Burgess 2014; Ryang 2021). Pressuponho, assim, que a dificuldade de abertura para o diálogo com antropologias mais “globais” esteja também relacionada com esta visão êmica da antropologia japonesa. Pois, como aponta Ribeiro (2006), é necessário reconhecer e problematizar as relações de poder de uma perspectiva antropológica dominante em favor de uma visão mais dialógica e heteroglôssica. Acredito que tal afirmação é válida também para contextos domésticos. Neste sentido, é imprescindível que a antropologia japonesa repense questões políticas intrínsecas e, sobretudo, inclua as vozes dissonantes dos grupos “periféricos” que compõem o país. A seguir, assinalo a influência do mito da homogeneidade racial e cultural do Japão, na relação com a alteridade, e a consequente supressão das diferenças.

O MITO DA HOMOGENEIDADE ÉTNICA E A ALTERIDADE

A noção de alteridade no Japão nos remete ao ideal moderno de formação do Estado japonês que ganhou força após a derrota na Segunda Guerra Mundial (Oguma 2002). Tal ideal reifica a imagem do Japão como sendo uma sociedade “homogênea”, elegendo e estratificando quem deve pertencer à nação. Tal ideologia, juntamente com suas práticas discursivas, compõe um potente dispositivo de biopoder, implícito nos discursos oficiais do Estado, sendo disseminado por todos os setores da sociedade, pela mídia e inclusive no meio acadêmico (Befu 2001; Burgess 2014; Ryang 2004, 2005, 2021).

Todavia, estudos arqueológicos revelam que o contato do Japão com outros povos ocorreu desde os primórdios da história do país, a partir de levadas migratórias antigas que entraram por diversas localidades, principalmente nas ilhas do norte e do sul (Denoon 2001; Oguma 2002). Assim como historiadores apontam que mesmo durante o período de “seclusão” feudal (*Sakoku*) houve um intenso comércio com a China e a Coreia e com os portugueses que trouxeram o cristianismo para o Japão. Entretanto, neste discurso oficial do Estado, todos os grupos que por alguma forma subvertiam a norma foram excluídos e discriminados. O que sempre esteve em jogo foi a busca de controle da narrativa histórica na tentativa de o dominador silenciar ou apagar a versão do subalterno (Spivak 1994).

Nesta perspectiva, os governantes e a elite política japonesa, até a década de 1980, negavam a existência de diversos grupos minoritários que compõem o país, refletindo uma costumeira idealização do passado e supressão de fatos históricos e sociais (Befu 2001; Lie 2001; Weiner 2004; Ryang 2021).

No entanto, a partir dos anos 70 ocorreu um renascimento dos movimentos sociais, ativismo e lideranças comunitárias entre as diversas minorias que contestam o discurso do Estado japonês. De tal modo que pesquisas produzidas na época argumentaram que o Japão sempre foi o lar de diversas populações, a despeito de uma narrativa da homogeneidade racial e cultural que exclui a existência de minorias (Weiner e Hanami 1998; Lie 2001; Befu 2001; Oguma 2002; Weiner 2004; Ryang 2004, 2005; Burgess 2014; Ono e Ono 2015). A partir de então, ativistas, apoiados por uma nova geração de acadêmicos, muitos deles pertencentes às minorias, iniciaram movimentos isolados no país, ganharam certa visibilidade quando o Japão estava pleiteando uma vaga no Conselho de Segurança das Nações Unidas.

Neste contexto, os Ainu, após dois séculos de dominação japonesa, intensificaram a luta por direitos sobre a terra e de autonomia cultural. Eles são nativos da ilha de Hokkaido, ao norte do arquipélago, com cultura e traços físicos distintos dos japoneses. No entanto, a expansão e disputas por território, iniciadas ainda no período feudal, levaram à ocupação definitiva da ilha na era Meiji. Ao serem colonizados e anexados ao Japão, foram também agrupados em castas mais baixas e proibidos de possuir terras agrícolas. Assim, apesar da luta do povo Ainu em conservar seus direitos à terra e suas características culturais, ele gradualmente foi perdendo muito de sua cultura e da língua nativa. Mas foi somente em 2008, devido a pressões internas e externas, sobretudo à declaração da ONU sobre os direitos dos povos nativos, que o parlamento japonês reconheceu os Ainu como povo nativo com língua, religião e culturas distintas. Estima-se que há aproximadamente 200 mil descendentes deste grupo espalhados pelo Japão, muitos dos quais resistem em suas comunidades, lutando pelo reconhecimento de seus direitos (Siddle 2012).

O mesmo ocorreu com os habitantes das ilhas de Okinawa, que sofreram um intenso processo de “niponização” por mais de quatro séculos. Em 1609, uma expedição invadiu o reino de Ryûkyû (atual Okinawa), que passou a prestar tributo ao imperador japonês. Em 1879, o governo Meiji anunciou a anexação formal das ilhas. Okinawa tinha uma cultura própria, influenciada pela dinastia chinesa e uma história significativamente diferenciada do resto do Japão. A dominação do Japão sobre as ilhas levou a uma tentativa de apagamento e aniquilamento da diversidade cultural, linguística e de costumes que existiam entre eles. Ademais, durante a Segunda Guerra Mundial Okinawa foi palco da maior batalha marítimo-terrestre-aérea da história perpetrada pelos Estados Unidos em terras nipônicas, na qual muitos civis foram massacrados. Desde então, as bases americanas se instalaram nas ilhas do arquipélago, apesar dos protestos de seus habitantes (Oguma 2014; Tanji 2006).

Já a presença chinesa no Japão remonta a um passado remoto. Mesmo antes e durante o período feudal, houve uma intensa circulação de pessoas, conhecimento e comércio entre os dois países. Devido ao histórico de comércio com

o Japão, os chineses constituíram enclaves “*chinatowns*” em várias cidades portuárias do Japão, tais como Yokohama e Nagasaki, desde tempos imemoriais. No século XX, com o expansionismo nacionalista do Estado japonês que anexou parte do território chinês (Nanquim, Taiwan e Manchúria), o número de residentes no Japão aumentou. Muitas comunidades chinesas são prósperas e mantêm suas próprias escolas, são bilingues e preservam suas tradições culturais. Apesar de alguns descendentes de chineses optarem por naturalizar-se japoneses, a maioria prefere ter o visto de permanência, mantendo a cidadania chinesa (Liu-Farrer 2012). Atualmente, há uma nova categoria de imigrantes vindos da China, composta por jovens *trainees* ou estudantes que entram todos os anos no Japão.¹² Aproximadamente, 650 mil chineses possuem residência no Japão, no entanto a característica da comunidade chinesa no Japão é bastante diversa, variando entre as diversas formas de entrada ao longo da história.

A Coreia, por sua vez, foi colônia do império japonês por mais de três décadas. Neste período, muitos súditos do império, comerciantes, trabalhadores braçais, dentre outros, circulavam livremente entre os dois territórios. Porém, com a derrota do Japão na Segunda Guerra Mundial, muitos destes trabalhadores permaneceram no país tornando-se apátridas (Ryang 2005, 2008). Estima-se que aproximadamente 700 mil coreanos residem no Japão. A maioria deles nasceu no país e utilizam o japonês como primeira língua, porém oficialmente ainda são estrangeiros com visto de residência permanente (*Zainichi*). Nos últimos anos, um número crescente destes coreanos residentes tem-se naturalizado japonês, seja através do casamento ou por outras razões. A política do governo japonês em relação a esta minoria tem sofrido algumas mudanças desde o pós-guerra. Entretanto, há ainda uma atitude discriminatória na escola, no trabalho e no tratamento legal, remontando um passado de ex-súditos do império (Ryang 2005, 2021).

Há ainda outro tipo de minoria “invisível”, os *Burakumin*, que são discriminados não por representarem uma etnia diferente, mas pelo fato de pertencerem à base da estratificação social, estabelecida desde o período Tokugawa (1600-1867). Estes trabalhavam em profissões abjetas, tais como a lida de cadáveres (humanos ou de animais), algo considerado “impuro” de acordo com as filosofias xintoísta e budista, sendo estigmatizados ao longo da história. Apesar desta distinção social do sistema feudal ter sido legalmente extinta após a Restauração Meiji (1968), e de uma série de medidas e leis, no século XX, que buscaram introduzir melhorias para este grupo minoritário, ainda existe um tipo de discriminação velada que impede a incorporação e ascensão social

12 Em 1993, o governo criou também um “programa de treinamento” (*Technical Intern Training Program*) para jovens *trainees* de países em desenvolvimento, que permitia um visto de permanência renovável por três e no máximo cinco anos (Tian e Chung 2018).

do grupo como um todo. Estima-se que haja entre dois e três milhões de descendentes dos *Burakumin* em todo o Japão (Amos 2014).

Vale lembrar que, além dos grupos descritos acima, há outros grupos que também são historicamente marginalizados e discriminados no Japão, tais como os *Hibakusha* (vítimas das bombas atômicas), os “deslocados” (vítimas do *tsunami* e do acidente nuclear), minorias sexuais, refugiados, dentre outros.

Todavia, nas últimas décadas, a sociedade japonesa tem enfrentado o paradoxo do envelhecimento e da baixa taxa de natalidade que sinaliza não apenas o declínio populacional, mas também econômico. Logo, apesar deste cenário adverso às diferenças, o país urge de mão de obra manufatureira em várias áreas, desde a construção civil e naval, agricultura, indústrias de varejo e hotelaria, já que o governo e os empresários visam incrementar cada vez mais o turismo. As áreas de assistência domiciliar, enfermagem e de cuidadores de idosos institucionalizados também carecem de mão de obra, uma vez que são necessários mais trabalhadores para cuidar da crescente população idosa (Matsue 2022a).

A política migratória japonesa, contudo, é conhecida por ser bastante restritiva à entrada de trabalhadores estrangeiros. Até a década de 1990, o país não aceitava legalmente a vinda de migrantes do setor manufatureiro para trabalhar em seu território. Mas, devido à escassez de trabalhadores para este setor, o governo japonês mudou a lei nesse ano (Tsuda 2006). Desde então o Japão começou a permitir a entrada de estrangeiros descendentes de japoneses de alguns países da América Latina. Foi assim que muitos brasileiros descendentes e seus familiares iniciaram um processo migratório maciço. Entretanto, observamos que esta lei foi inspirada por um discurso nacionalista de “homogeneidade racial” controverso. Para muitos políticos conservadores a entrada destes migrantes representou uma forma de aliviar o problema da carência de mão de obra, ao mesmo tempo que se manteve o ideal racial. Contudo, é sabido que na prática tal crença foi equivocada, trazendo diversos problemas de adaptação e, consequentemente, a marginalização dos brasileiros na sociedade japonesa (Tsuda 2006; Matsue e Pereira 2017).

Ainda com o intuito de aliviar o problema de mão de obra e controlar a entrada de trabalhadores, o governo japonês criou, em 1993, um “programa de treinamento” (*Technical Intern Training Program*) para jovens “*trainees*”. Este é baseado na falácia de que estes jovens iriam fazer “treinamento” no Japão. A grande maioria destes “*trainees*”, no entanto, é submetida a condições abusivas e exploratórias de trabalho.

Atualmente, há aproximadamente 2.700.000 residentes estrangeiros no Japão, oriundos de diversos países, tais como China, Coreia, Vietnã, Filipinas, Indonésia, dentre outros. Além disso, há indicativo de que há 79 mil imigrantes indocumentados no país (Tian e Chung 2018). As condições de vida dos imigrantes são bastante adversas, principalmente para os *trainees* e para os ilegais (Ida 2019). Grupos em defesa dos direitos humanos têm denunciado

várias situações de violação destes direitos, seja por condições exploratórias e insalubres de trabalho, ou maus-tratos nos centros de detenção de imigrantes ilegais. Mesmo assim, nos últimos anos, o número de *trainees* que entraram no Japão dobrou, desafiando os cânones da homogeneidade étnica e racial (Befu 2001; Lie 2001; Weiner 2004).

Neste cenário, o debate sobre questões relativas à diversidade cultural e étnica e aos direitos das minorias no Japão ganhou força e visibilidade através do ativismo local e por meio de pesquisas acadêmicas mais críticas. Alguns dos pesquisadores são japoneses engajados com as causas dos grupos minoritários, outros são estrangeiros, sendo ambos com formação e/ou afiliação a centros de pesquisa ou universidades fora do Japão (Befu 2001; Lie 2001; Weiner 2004; Ryang 2005, 2008, 2021; Tsuda 2006; Shipper 2011; Burgess 2014; Oguma 2002, 2014).¹³ A maioria destas pesquisas é produzida em língua inglesa. São posteriormente divulgadas em congressos internacionais e publicadas em revistas internacionais, alcançando um público mais ampliado.

Ironicamente, os grupos marginalizados internamente tornam-se, assim, globais (Comaroff e Comaroff 2011), uma vez que os estudos sobre eles estão conectados e dialogam não somente com interesses locais, mas também com redes acadêmicas transnacionais, superando os limites domésticos. Portanto, apesar de estes grupos não serem reconhecidos internamente, definidos ou territorializados, eles oferecem um espaço profícuo para imaginar e praticar formas de epistemologias ecléticas ou “antropologias de interstícios” (Martínez 2020). Grupos marginalizados, como no caso do Japão, tornaram-se uma espécie de espaço epistemológico, permitindo um desvio criativo ou experiências metodológicas descentradas que produzem conhecimento e teorias à margem dos paradigmas dominantes. Ao evidenciar fatos, saberes e práticas que haviam sido previamente excluídos ou oprimidos, este tipo de conhecimento, além de questionar, busca também transformar visões dominantes. Afinal, uma disciplina que elogia a pluralidade e a diversidade precisa, antes de tudo, de ser coerente e promover dinâmicas em seu próprio meio.

Portanto, ao pensar a antropologia japonesa temos de problematizar os aspectos intrínsecos de sua própria formação, sua relação com geopolítica e com o ideal de construção da nação. Tal problematização torna-se útil não só para pensar as desigualdades existentes e as relações de poder e de biopoder que as acompanham, mas também põe em causa cânones disciplinares e seus preceitos de conhecimento (Ryang 2021). Assim, a antropologia deve considerar também a posicionalidade dos discursos, abrindo para lugares de significação não hegemônicos e saberes antropológicos localizados e, sobretudo, críticos.

13 Há exceções, tais como o sociólogo-historiador Eiji Oguma com formação na Universidade de Tóquio; atualmente é professor na Universidade de Keio, Tóquio.

DIÁLOGO DE “SURDOS” E MARGINALIZAÇÃO

Em trabalhos recentes de antropólogos brasileiros, a antropologia japonesa foi comparada à antropologia latino-americana ou brasileira em sua posição geopolítica na relação aos grandes centros globais produtores de conhecimento (Ribeiro 2006; Ribeiro e Escobar 2006; Aureliano 2010). Desta forma, além de viver uma situação de acentuado desequilíbrio entre produtores e consumidores de teorias antropológicas, produzimos também uma espécie de “diálogo bizarro de surdos” (Fry 2004) entre antropólogos que atuam em pontos distantes dos centros de produção intelectual. Seria necessário desenvolvermos diálogos mais profícuos entre nós que, por alguma razão, estamos à margem destes centros.

O antropólogo José Jorge de Carvalho, a partir de um viés mais filosófico e estético, propõe um “triálogo” de saberes ou de cosmologias. O autor faz um contraponto entre a noção de criação artística presente no pensamento da Escola de Quioto, derivada da teoria da arte e das relações entre seres humanos e natureza de Nishida e de Dogen, e a arte produzida pelos Wapixana e Makuxi do Roraima, na confecção da darruana (uma bolsa de palma de buriti). Segundo o autor, trata-se de um artefato excepcional, trançado com uma única folha, cuja realização é uma coautoria entre a palmeira e o artesão indígena tal qual muitos objetos de arte produzidos pelos artesãos japoneses (Carvalho 2019). Tal iniciativa é interessante, ao tentar criar diálogos inusitados entre diferentes tradições ou pensamentos que não estão localizados em zonas centrais, mas que de alguma forma tangenciam-se.

Todavia, assinalo que o pensamento da Escola de Quioto não inclui as pluralidades de pensamento de grupos que estão à margem da sociedade. Neste sentido, seria interessante incluir também tentativas de diálogos ou comparações criativas entre saberes de grupos que estão totalmente à margem em ambas as sociedades, tais como os artefatos produzidos pelos Ainu no Japão e dos povos nativos do Brasil. E, a partir daí, criar aberturas para diálogos entre “antropologias de interstícios” de vozes dissonantes (Martínez 2020).

Saliento que deveríamos conhecer mais a fundo as peculiaridades dos contextos internos à formação da disciplina no Japão antes de compararmos. Diferentemente da América Latina, o Japão não faz parte do “Sul global” e representou historicamente o poder colonial hegemônico na Ásia por mais de meio século, sendo ainda hoje um poderoso centro regional. Considero, portanto, que a ampliação dos horizontes para encontros e debates localizados entre a antropologia japonesa e a brasileira poderia contribuir para a superação de uma visão quase sempre estereotipada entre ambas, evitando o “diálogo de surdos” (Fry 2004) entre antropologias situadas à margem do eixo hegemônico global.

Ademais, assinalo que o Brasil foi o maior receptor de imigrantes japoneses ao longo da primeira metade do século XX, e conseqüentemente é o lar

da maior comunidade de descendentes de japoneses fora do Japão. Tal fato inaugurou um intercâmbio humano e cultural sem precedentes. Foram criados nas principais universidades brasileiras centros de estudos na área de letras e literatura, com inúmeros trabalhos importantes de tradução de obras literárias clássicas e contemporâneas, estudos na área de linguística aplicada, literatura, história, relações internacionais, estética, religião, educação física e artes marciais, dentre outros. No que tange ao campo da sociologia e da antropologia, nas décadas de 60 e 70 tivemos trabalhos pioneiros sobre “aculturação”, “assimilação” e “integração” dos japoneses no Brasil, bem como sobre a organização e estrutura familiar (Cardoso 1963; Saito e Maeyama 1973).

Recentemente, tivemos um *boom* de trabalhos sobre os decasségus e toda a problemática referente a esta comunidade no Japão (Lask 2000; Roth 2002; Tsuda 2006; Matsue e Pereira 2017; Matsue 2022a). Como apontei anteriormente, inspirados por um debate controverso, alguns políticos japoneses pressupunham que os imigrantes com ancestralidade japonesa não perturbariam a “homogeneidade mítica” do país (Roth 2002; Tsuda 2006). Todavia, a “niponicidade” é definida por três critérios: raça/sangue, cultura/língua e território (Befu 2001). E os *nikkeis*, apesar de serem “racialmente japoneses”, “pecam” por serem culturalmente “latinos” e por não terem o domínio da língua japonesa como esperado.

A maioria dos brasileiros são trabalhadores temporários e “descartáveis”, contratados por empreiteiras e sem os mesmos direitos que os cidadãos japoneses, tais como seguro-desemprego, pensão, dentre outros. Estes realizam um tipo de trabalho totalmente impessoal, mecânico e repetitivo que é desprezado e estigmatizado pelos japoneses. São considerados cidadãos de segunda categoria, privados de participação política e social efetiva. Apesar disso, muitos vivem no Japão com visto de permanência, incluindo a segunda geração de migrantes, nascidos no Japão, mas que não possuem a cidadania japonesa (Krogness 2014).

As pesquisas indicam que a maioria dos migrantes brasileiros no Japão vive em situação de liminaridade social ou diáspora dual, pois estão entre dois países sem efetivamente participar da vida social de nenhum (Lask 2000; Roth 2002; Tsuda 2006; Matsue e Pereira 2017). Em geral, eles são identificados como “japoneses” no Brasil, mas, uma vez no Japão, tornam-se “*burajirujin*” (brasileiros), organizando-se em comunidades brasileiras. Nestas comunidades existem redes de serviços, lojas e supermercados com produtos brasileiros, restaurantes, agências de turismo, salão de beleza, bancos, serviços de TV cabo e jornais em português. Se, por um lado, esta rede comunitária simplifica a vida dos brasileiros, por outro, os previne de interagir efetivamente com a sociedade local (Matsue e Pereira 2017; Matsue 2022a).

“Ao visitar a cidade de Oizumi (província de Gunma) circunvizinha a Tóquio pela primeira vez, recordo que tive a estranha sensação de estar em

um simulacro de uma cidade do interior do Brasil. Na rua principal, localizavam-se as lojas e o Plaza Shopping, com muitos restaurantes e pequenos quiosques, muitos deles decorados com a bandeira brasileira. Os comerciantes, a clientela e os transeuntes que circulavam eram em sua maioria brasileira. A forma de vestir, de mover e gesticular destes destoava da população local: as mulheres com seus cabelos longos, roupas que marcavam e delineavam o corpo, e os homens vestidos de forma descontraída, com bermudas e camisetas largas que colocavam à mostra o corpo tatuado, simbolizavam a diferença e a marginalização no Japão.” (Matsue 2022b: 7-8)

Muitos brasileiros estão no país por mais de três décadas, no entanto, mesmo os que nasceram no Japão tendem a viver no limite destas comunidades. Geralmente são trabalhadores temporários, contratados por empreiteiras, sem os mesmos direitos que os japoneses. Logo, são considerados cidadãos de segunda categoria, sem direitos políticos ou de participação social efetiva. Devido à barreira da língua e problemas de *bullying* na escola, muitas crianças e jovens brasileiros desistem prematuramente dos estudos. Tal fato os impede de ascenderem socialmente, repetindo o mesmo ciclo de seus pais (Riordan 2005).

Este estado de alienação social e trabalho exaustivo torna os migrantes vulneráveis a problemas de saúde, principalmente estresse e transtornos mentais. Estudos indicam que pelo menos 18% dos migrantes brasileiros sofrem de algum transtorno mental (Otsuka 2008; Asakura, Gee e Asakura 2015). Entretanto, as barreiras linguística e cultural, muitas vezes, os impedem de buscar ajuda profissional para seus problemas de saúde. Assim, muitos migrantes ficam com acesso restrito à saúde, buscando ajuda na própria comunidade (Matsue 2022a).

A saga destes migrantes, assim como a minha vivência no Japão, remete-nos à sensação de incompletude descrita por Glória Anzaldúa (1987), por sermos diferentes e por destoarmos da condição de normalidade. Essa afecção me impeliu a realizar esta reflexão autobiográfica (Ryang 2008). Consciente e inconscientemente, eu queria investigar como a construção de alteridade e do biopoder agia e manifestava-se nos corpos dos migrantes e em mim mesma. O fato de ser estudante colocava-me em um *status* diferenciado, porém, mesmo assim, eu era um corpo dissonante que deveria ser vigiado e moldado (Matsue e Pereira 2017). Ao pesquisar sobre a questão dos decasségus percebi que, apesar de o grupo ser heterogêneo, multifacetado e com nuances identitárias individuais, a situação de liminaridade era coletiva e comum a todos nós. Portanto, o que nos unia naquele momento era o nosso embate e negociações em prol de um espaço, um vir a ser em uma sociedade que dificilmente tolerava a diferença e sempre nos colocava em condição de anomalia subalterna. De certa forma, eu buscava apontar as possibilidades em formas dissonantes de ser nipo-brasileira.

Argumento, então, a favor de uma prática de fazer ciência que privilegie a contestação e a desconstrução de saberes hegemônicos em favor de vozes dissonantes, que falam a partir de zonas de interstícios, fraturadas, mas que são legítimas e pulsantes. Tais vozes representam uma potência que pode transformar não somente os sistemas de conhecimento, mas também as maneiras de ver o outro que vão além das imagens e lugares-comuns. Assim, devemos privilegiar, sobretudo, o ponto de vista dos que não são reconhecidos, mas que representam saberes localizados e um mundo menos organizado por sistemas duais e hegemônicos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste ensaio, a partir de uma antropologia “*halfie*” e posicionada, propus-me a problematizar o alinhamento da antropologia japonesa com uma perspectiva histórica acrítica na formação da disciplina. A experiência antropológica permitiu-me não somente estranhar e desnaturalizar o ideal de “niponicidade” e os mecanismos de biopoder, presentes nas ações e no discurso oficial do Estado, mas também apontar a influência deste ideal na própria formação do pensamento antropológico e a subsequente obliteração das diferenças naquele país.

Há um movimento contemporâneo na antropologia que incita o questionamento da noção convencional da etnografia como método, enfatizando a capacidade do estranhamento como ferramenta fundamental da antropologia. Nesta perspectiva, as teorias são corporificadas, ou seja, as experiências autobiográficas e corporais do pesquisador estão no centro do fazer etnográfico. No caso desta pesquisa, a experiência corpórea na vida cotidiana também foi importante. O campo, portanto, não está lá, mas ele está dentro de nós (Peirano 2008). Essa interioridade do campo é crucial para a reflexão antropológica. Não se trata de uma interioridade apenas intelectual ou dos conceitos, mas das afecções e dos afetos: ela manifesta-se no corpo (Favret-Saada 2005). Na verdade, segundo Tim Ingold (2010), a mente não é um órgão inerte, mas mistura-se despidoradamente com o corpo e com o mundo no conduto das operações. Portanto, as memórias, as narrações e as representações não são objetos, mas sim ações corporificadas no mundo.

Nesse processo, a reflexão distanciada sobre a experiência vivida no Japão revelou-me aspectos de uma antropologia autobiográfica e engajada. O sentido da minha experiência etnográfica deixou de ser pessoal para ser interpretada a partir das circunstâncias em que ela ocorreu, implicando também a posição do autor: quem estuda? O quê? Sobre quem? A definição explícita da situação do autor no jogo geopolítico pôde reconstruir e avaliar o exercício etnográfico. Neste ponto, buscava uma antropologia dos afetos que pudesse ir além da reificação e do poder. Se relações de poder sujeitam as pessoas aos mecanismos de biopoder e coerção, os afetos, em contrapartida, podem revelar hesitações

e lapsos. Em vez de focar naquilo que era reificado ao longo da história pelo Estado-nação, a antropologia dos afetos permitiu mostrar as realidades do biopoder do Estado e dos corpos abjetos que resistiam aos encontros complexos e à exclusão, com seus limites e traduções.

Este tipo de conhecimento transformador inaugura também uma nova ontologia que não só desfaz a dicotomia sujeito-objeto como também aponta para uma terceira via que possibilita o surgimento de diálogos críticos que não são pautados nas limitações e danos causados pela posição subalterna, mas que apontam, sobretudo, para formas de resistência criativas, marcadas por uma maleabilidade e uma necessidade de viver em traduções que extrapolam a condição de subalternidade, os estereótipos e as limitações impostas pelos eixos de dominação. Destarte, ressalto a importância de uma perspectiva história e crítica ao pensar a antropologia japonesa que, apesar de já ter sido revelada, insiste na repetição da exclusão, agora dos migrantes.

BIBLIOGRAFIA

- ABU-LUGHOD, Lila, 1991, "Writing against culture", in Richard Fox (org.), *Recapturing Anthropology*. Santa Fe, NM: School of American Research, 137-162.
- AMOS, Timothy, 2014, *Embodying Difference: The Making of Burakumin in Modern Japan*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- ANZALDÚA, Glória, 1987, *Bordelands / La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco, CA: Spinsters / Aunt Lute.
- ASAKURA, Takashi, Gilbert GEE, e Kyoko ASAKURA, 2015, "Assessing a culturally appropriate factor structure of the Center for Epidemiologic Studies Depression scale among Japanese Brazilians", *International Journal of Culture and Mental Health*, 4 (8): 426-445.
- AURELIANO, Waleska, 2010, "A antropologia brasileira: breves indagações sobre a história de um campo em expansão", *Boletín de Antropología*, 24 (41): 1-22.
- BEFU, Harumi, 2001, *Hegemony of Homogeneity: An Anthropological Analysis of Nihonjinron*. Tóquio: Transpacific Press.
- BELTRÃO, Kaizô, e Sonoe SUGAHARA, 2006, "Permanentemente temporário: dekassegus brasileiros no Japão", *Revista Brasileira de Estudos de População*, 23 (1). DOI: 10.1590/s0102-30982006000100005.
- BENEDICT, Ruth, 1989, *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*. Boston, MA: Houghton Mifflin.
- BURGESS, Chris, 2014, "Japão multicultural? O discurso e o mito da homogeneidade reexaminados", in Ronan Alves Pereira e Tae Suzuki (orgs.), *O Japão no Caleidoscópio: Estudos da Sociedade e da História Japonesa*. Campinas, SP: Pontes, 109-144.
- BURNS, Susan, 2003, *Before the Nation: Kokugaku and the Imagining of Community in Early Modern Japan*. Durham, NC: Duke University Press.

- BUTLER, Judith, 1997, *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- CARDOSO, Ruth, 1963, “Organização familiar entre os japoneses de São Paulo”, *Revista do Museu Paulista*, 14: 277-282.
- CARVALHO, José, 2019, “A Escola de Kyoto, a filosofia ocidental e as artes indígenas amazônicas: Triálogo para a construção de um encontro de saberes filosóficos”, *Modernos & Contemporâneos – International Journal of Philosophy*, 3 (5): 174-196.
- COMAROFF, John, e Jean COMAROFF, 2011, *Theory from the South: Or, How Euro-America Is Evolving Toward Africa*. Nova Iorque: Routledge.
- DALE, Peter, 1986, *The Myth of Japanese Uniqueness*. Nova Iorque: St. Martin’s Press.
- DAS, Veena, 2007, *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*. Berkeley, CA: University of California Press.
- DENOON, Donald, 2001, *Multicultural Japan: Paleolithic to Postmodern*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FAVRET-SAADA, Jean, 2005, “Ser afetado”, *Cadernos de Campo*, 13: 155-161.
- FOUCAULT, Michel, 1987, *Vigiar e Punir*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- FRY, Peter, 2004, “Internacionalização da disciplina”, in Wilson Trajano e Gustavo L. Ribeiro (orgs.), *O Campo da Antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro: Contracapa/ABA.
- GUPTA, Akhil, e James FERGUSON, 1998, *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley, CA: University of California Press.
- HARAWAY, Donna, 1995, “Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial”, *Cadernos Pagu*, 5: 07-41.
- HIRAO, Keiko, 2001, “Mothers as the best teachers: Japanese motherhood and early childhood education”, in Mary Brinton (org.), *Women’s Working Lives in East Asia*. Stanford, CA: Stanford University Press, 180-203.
- IDA, Jun, 2019, “Japan’s hidden darkness: Deaths, inhumane treatment rife at immigration centers”, *The Mainichi*. Disponível em: < <https://mainichi.jp/english/articles/20190709/p2a/00m/0fe/012000c> >.
- INGOLD, Tim, 2010, “Da transição de representações à educação da atenção”, *Educação*, 33 (1): 6-25.
- KROGNESS, Karl J., 2014, “Jus Koseki: household registration and Japanese citizenship”, *The Asia-Pacific Journal*, 12 (35-1): 2-24.
- LASK, Tomke, 2000, “Imigração brasileira no Japão: o mito da volta e a preservação da identidade”, *Horizontes Antropológicos*, 6 (14): 71-92.
- LIE, John, 2001, *Multithnic Japan*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- LIU-FARRER, Gracia, 2012, “Becoming new overseas Chinese: transnational practices and identity construction among the Chinese migrants in Japan”, in Kwok-bun Chan e Caroline Plüss (orgs.), *Living Intersections: Migrant Identifications in Asia*. Amesterdão: Springer, 167-190.
- MARTÍNEZ, Francisco, 2020, “Antropología periférica: los márgenes académicos como un espacio epistemológico”, *Revista Murciana de Antropología*, 27: 57-72.
- MATSUE, Regina, 2022a, “O ‘modelo japonês’ (*San Mitsu*) no combate à Covid 19: e os migrantes?”, *Revista Interdisciplinar de Mobilidade Humana*, 30 (65): 169-184.
- MATSUE, Regina, 2022b, “Corpos duplamente dissidentes: a condição da migrante brasileira no Japão”, *Cadernos Pagu*, 65: 1-17.

- MATSUE, Regina, e Pedro PEREIRA, 2017, “Quem se diferencia apanha (*deru kui ha wata-reru*): experiência etnográfica, afeto e antropologia no Japão”, *Mana*, 23 (2): 427-454.
- NAKANE, Chie, 1977, *Japanese Society*. Harmondsworth: Penguin Books.
- NOZAKI, Yoshiko, 2008, *War Memory, Nationalism and Education in Postwar Japan: The Japanese History Textbook Controversy and Ienaga Saburo's Court Challenges*. Abington: Routledge.
- OGASAVARA, Mário, 2007, “The experience of a foreigner student at the University of Tsukuba”, *Tsukuba Forum Booklets*, 74: 27-31.
- OGUMA, Eiji, 2002, *A Genealogy of 'Japanese' Self-Images*. Melbourne: Trans Pacific Press.
- OGUMA, Eiji, 2014, *The Boundaries of 'the Japanese'*, volume 1: *Okinawa 1818-1972 – Inclusion and Exclusion*. Melbourne: Trans Pacific Press.
- ONO, Hiroshi, e Hiromi ONO, 2015, “Race and ethnic relations in contemporary Japan”, in Rogelio Sáenz, David Embrick e Néstor Rodríguez (orgs.), *The International Handbook of the Demography of Race and Ethnicity*. Nova Iorque: Springer, 210-237.
- OTSUKA, Kazuhiro, 2008, “Mental health problems in Japanese Brazilians in Japan from the viewpoint of ‘transnational migrant community’ in a postmodern world”, *World Cultural Psychiatry Research Review*, 3 (4): 198-203.
- PEIRANO, Mariza, 2008, “Etnografia, ou a teoria vivida”, *Ponto Urbe*, 2: 2-9.
- PEIRANO, Mariza, 2014, “Etnografia não é método”, *Horizontes Antropológicos*, 20 (42): 377-391.
- RIBEIRO, Gustavo, 2006, “Antropologias mundiais: para um novo cenário global na antropologia”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 21 (60): 147-185.
- RIBEIRO, Gustavo, e Arturo ESCOBAR, 2006, *World Anthropologies: Disciplinary Transformations within Systems of Power*. Abington, MA: Routledge.
- RIORDAN, Brian, 2005, “Language policy for linguistic minority students in Japanese public schools and prospects for bilingualism: the Nikkei Brazilian case”, *IULC Working Papers*, 5: 1-33.
- ROTH, Josh, 2002, *Brokered Homeland: Japanese Brazilian Migrants in Japan*. Nova Iorque: Cornell University Press.
- RYANG, Sonia, 2004, *Japan and National Anthropology: A Critique*. Nova Iorque: Routledge.
- RYANG, Sonia, 2005, *Koreans in Japan: Critical Voices from the Margin*. Nova Iorque: Routledge.
- RYANG, Sonia, 2006, “Dilemma of a native: on location, authenticity, and reflexivity”, *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, 6 (2): 143-157.
- RYANG, Sonia, 2008, *Writing Selves in Diaspora: Ethnography of Autobiographies of Korean Women in Japan and the United States*. Lanham, MD: Lexington Books.
- RYANG, Sonia, 2021, “Toward a new anthropology of Japan: a national frame of study and its potential use in the study of Japan as biopower – with the focus on the figure of the Korean”, *Transnational Asia*, 4 (1): 1-45.
- SAITO, Hiroshi, e Takashi MAEYAMA, 1973, *Assimilação e Integração dos Japoneses no Brasil*. Rio de Janeiro: Vozes.
- SEKIGUCHI, Sumiko, 2010, “Confucian morals and the making of a good wife and wise mother: from between husband and wife there is distinction to as husbands and wives be harmonious”, *Social Science Japan Journal*, 13 (1): 95-113.
- SHIPPER, Apichai, 2011, *Fighting for Foreigners: Immigration and its Impact on Japanese Democracy*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

- SHUTO, Wakana, 2009, "Occupational sex segregation and the Japanese employment model: case studies of the railway and automobile industries", *Japan Labor Review*, 6 (1): 21-35.
- SIDDLE, Richard, 2012, *Race, Resistance, and the Ainu of Japan*. Nova Iorque: Routledge.
- SPIVAK, Gayatri, 1994, "Can the subaltern speak?", in Patrick Williams e Laura Chrisman (orgs.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*. Londres: Routledge, 66-111.
- TANAKA, Yuki, 2017, *Hidden Horrors: Japanese War Crimes in World War II*. Londres: Rowman and Littlefield.
- TANJI, Miyume, 2006, *Myth, Protest and Struggle in Okinawa*. Nova Iorque: Routledge.
- TIAN, Yunchen, e Erin A. CHUNG, 2018, "Is Japan becoming a country of immigration? Why more Foreign Labor doesn't imply liberalization", *Foreign Affairs*, 3: 1-2.
- TSUDA, Takeyuki, 2006, *Local Citizenship in Recent Countries of Immigration*. Nova Iorque: Lexington.
- WEINER, Michael, 2004, *Japan's Minorities: Illusion of Homogeneity*. Londres: Routledge.
- WEINER, Myron, e Tadashi HANAMI (orgs.), 1998, *Temporary Workers or Future Citizens? Japanese and U.S. Migration Policy*. Nova Iorque: New York University Press.
- YAMASHITA, Shinji, 2004, "Selves and others in Japanese anthropology: the case of Micronesia e Southeast Asian studies", in Shinji Yamashita, Joseph Bosco e Jeremy S. Eades (orgs.), *The Making of Anthropology in East and Southeast Asia*. Nova Iorque: Berghahn Books.
- YAMASHITA, Shinji, 2006, "Reshaping anthropology: a view from Japan", in Gustavo L. Ribeiro e Arturo Escobar, *World Anthropologies: Disciplinary Transformations within Systems of Power*. Abington, MA: Routledge.

Receção da versão original / Original version	2023/03/15
Receção da versão reformulada / Reformulated version	2023/10/25
Receção da versão revista / Revised version	2024/12/30
Aceitação / Accepted	2025/03/11
Pré-publicação online / Pre-published online	2025/09/15