

# Ser japonês, ser *nikkei*, ser dekassegui: contornando metáforas de parentesco e nação<sup>1</sup>

Victor Hugo Kebbe<sup>2</sup>

Pós-doutorando em Antropologia Social

Fapesp/Universidade Federal de São Carlos-UFSCar

## Resumo

O fluxo transnacional de brasileiros para o Japão trouxe várias disrupções dentro das comunidades *nikkei* espalhadas pelo Brasil, mas, mais do que isso: contorce e dobra planos hierárquicos seculares. Ancorado na lógica familiar do *ie* por vários séculos e aliando-se à incorporação dessa lógica com a fabricação da cidadania japonesa, temos no processo estatizante o exemplo máximo do empréstimo do idioma do parentesco para organizar outras lógicas sociais, a do Estado-nação. Ultrapassando fronteiras nacionais e adentrando no cotidiano das famílias de descendentes de japoneses em todo mundo, a lógica do *ie* precisa ser continuamente pensada e repensada para dar conta do fluxo migratório contemporâneo conhecido como “Fenômeno Dekassegui”. É proposta neste trabalho uma breve discussão sobre categorias clássicas como família, parentesco e Estado-nação, pelas maneiras como são moduladas quando precisam lidar com a migração internacional.

**Palavras-chave:** Família japonesa, Estado-nação, Dekassegui

## Abstract

The transnational flow of the Japanese Brazilians migrating to Japan brought several disruptions in the *nikkei* communities throughout Brazil, but more than that: it twists and bends secular hierarchical systems. Closely related to the definitions of Japanese citizenship, we can see an emblematic example of kinship as a way to organize other Social Logics, in this case, the Japanese nation-state. Crossing national borders and permeating

1 Trabalho apresentado na 28ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 02 e 05 de julho de 2012, em São Paulo-SP, Brasil.

2 Pós-doutorando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos, com pesquisa financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp). Foi Fellow do Programa de Estudos Japoneses da Japan Foundation em 2010-2011, Pesquisador Associado da Faculdade de Educação da Universidade de Shizuoka e Pesquisador Associado do Instituto de Antropologia da Universidade Nanzan de Nagoya, Japão.

the daily lives of several families of Japanese descent all over the world, the Japanese kinship system known as *ie* continually needs to be investigated and re-investigated when confronted with the migratory flow known as “Dekasegi Phenomenon”. The aim of this paper is to shed light on the discussion of classic categories such as family, kinship and nation-state, especially in the ways when they need to deal with international migration.

**Keywords:** Japanese family, nation-state, Dekasegi

## Introdução

Nos dias 27 e 28 de julho de 2009, São Carlos recebeu uma comitiva do Consulado Geral do Japão em São Paulo, que veio à cidade para prestar serviços consulares das mais variadas ordens, em especial a regularização dos documentos com o governo japonês. Nessa visita, os imigrantes e descendentes de japoneses em São Carlos teriam a oportunidade de requerer a obtenção do título de eleitor japonês, assim como atualizar os seus dados no Registro Civil ou Familiar<sup>3</sup> com relação à comunicação de casamentos, óbitos, naturalização e outros, procedimento indispensável para descendentes que almejam trabalhar no Japão como dekassegui e também para garantir a dupla nacionalidade<sup>4</sup> dos seus filhos.

Para essa ocasião, fui convidado pela presidente do *kaikan*<sup>5</sup> de São Carlos para fazer parte da recepção à comitiva consular no dia 28, almoçando e passando o dia com ela e os adidos consulares em seus afazeres pela cidade. Para aquele dia, eles deveriam completar o procedimento de atualização do Registro Civil de aproximadamente 25 famílias das 51<sup>6</sup> contatadas, sendo obrigatório comparecer à Fundação Pró-Memória de São Carlos<sup>7</sup> munidos de certidões de casamento, óbito, nascimento, etc.; todavia, não esperava encontrar naquele momento várias surpresas diante desses procedimentos que, para mim, inicialmente eram meramente burocráticos.

3 É importante saber que, como apontado nas regras e disposições do Consulado Geral do Japão em São Paulo, todos os japoneses e descendentes de japoneses vivendo no exterior têm o “dever” de comunicar ao consulado mais próximo a sua permanência nesse país receptor, procedimento conhecido como *zairyutodoke*. Para além da permanência, outras modalidades devem ser imediatamente comunicadas ao consulado para a atualização do Registro Civil ou *Koseki Tohon*, como a comunicação por nascimento (*Shussho todoke*, *Nihon kokuseki ryuhono todoke*, comunicação de nascimento com nacionalidade japonesa), naturalização no Brasil (*Kokuseki soshitsu todoke*), casamento (*Kon-in todoke*), óbito (*Shibo todoke*), mudança de endereço (*Tenkyo todoke*), etc. Deve-se notar que para obter todos os direitos legais para trabalhar no Japão como dekassegui é imprescindível a retirada e/ou atualização do *Koseki tohon*, uma vez que de acordo com a reforma da Lei de Controle da Imigração de 1991 é necessário ser *nikkei*, descendente de japoneses nascidos fora do Japão.

4 Aceita no Japão apenas para filhos de descendentes cujo pedido é feito até antes dos 20 anos.

5 Designação geral para associação, clube. No Brasil, os *kaikan* designam as associações de japoneses municipais, como Associação Cultural e Esportiva Nipo-Brasileira de São Carlos, Associação Cultural e Esportiva de Pereira Barreto, Associação Cultural Nipo-Brasileira de Araraquara, Associação Cultural Nipo-Brasileira de Araçatuba, etc., podendo haver mais de uma associação por cidade/distrito. No estado de São Paulo, algumas dessas associações são integradas por duas Federações, a Noroeste e a Sudoeste, finalmente reportando-se à Associação Brasileira de Cultura Japonesa, ou *Bunkyo*, na capital.

6 Deve-se ressaltar que São Carlos possui atualmente 207 famílias de imigrantes e descendentes de japoneses, sendo registrados no *kaikan* até o ano passado 498 indivíduos. Segundo Akita-san, um dos membros da comitiva consular, a grande maioria dos imigrantes contatados na cidade achou que era algum tipo de trote ou logro, não comparecendo ou colaborando com as atividades consulares.

7 Organização cultural da prefeitura local que visa a preservação de documentos históricos da cidade.

Durante o horário de atendimento demarcado pela comitiva, surgiram várias pessoas com os mais variados casos, como um brasileiro viúvo que fora casado com uma descendente, perguntando aos adidos se poderia requerer a nacionalidade japonesa e em como isso afetaria seus filhos, um outro rapaz que descobriu naquele momento que o pai falecido era japonês, e não brasileiro (diferentemente do que pensava até então, deixando de ser *sansei* – descendente de terceira geração – para *nissei* – descendente de segunda geração),<sup>8</sup> e, o mais inquietante, o caso de algumas senhoras que vieram comunicar o óbito de seus falecidos esposos, imigrantes japoneses.

O primeiro caso desse tipo foi mediado pelo telefone, quando Akita<sup>9</sup>-san, o único membro da comitiva consular falante da língua portuguesa, ligou para a casa de uma imigrante japonesa viúva que estava desconfiada para comparecer. Ele diz, como último recurso para convencer a mulher, na minha interpretação, primeiramente, “por favor, venha e traga a certidão de óbito dele, porque só assim ele poderá descansar em paz”. Seguiram-se dois outros casos similares que me fizeram notar que essa afirmação não poderia ser leviana. Uma não descendente e uma descendente, ambas viúvas de imigrantes japoneses, ouviram a mesma frase de Akita-san logo após o término da atualização dos documentos – “*agora o seu esposo finalmente vai poder descansar em paz*”.

Confrontado-se com inúmeros casos de não comparecimento por “desconfiança”, de pessoas que suspeitavam que as ligações telefônicas eram um *trote*, Akita-san, longe de se mostrar irritado, dizia que, com relação à atualização do Registro Civil e aos benefícios legais no governo japonês para a emissão de visto para *dekasseguis*, os imigrantes e seus descendentes possuem o *dever* de colaborar com tais procedimentos: “a gente sabe que os descendentes de japoneses têm vários direitos no Japão, mas eles também têm deveres”, estes que atravessam diretamente a família e são transpostos, como podemos ver, até aos mortos.

Se mesmo falecido o imigrante ou descendente com naturalidade ou nacionalidade japonesa deve se reportar ao Estado japonês como forma de manter pelo Registro Civil o seu estatuto legal de japonês e/ou *nikkei* e assim transmiti-lo para todos os seus descendentes, podia ver naquele momento que, ao contrário de “meros procedimentos burocráticos”, entender como opera a lógica do Registro Civil ou *Koseki Tohon* seria a chave para compreender também como o Estado japonês vê os indivíduos e a família japonesa, afetando imediatamente o que se entende por *nikkei* e Fenômeno Dekassegui.

## ***Ie* e família japonesa**

Como percebem vários autores (Nakane 1970; Kumagai 1992; Bhappu 2000), o ideograma chinês pra *ie* apresenta a junção de dois radicais, o superior representando *teto*, e o inferior *pessoas*, indicando, portanto, a proteção de determinadas pessoas sob determinado teto. Possuindo como pronúncias *ka*, *ke*, *ie*, *ya*, o ideograma chinês para *ie* é traduzido

8 Pela Reforma da Lei de Controle de Imigração de 1991, os *sansei* possuiriam direito de migrar para o Japão como *dekassegui*, dada a necessidade da mão de obra nas indústrias japonesas. Verifica-se, no entanto, que descendentes de quarta geração para frente ainda possuem problemas legais quanto à nacionalização/naturalização.

9 O nome é fictício para preservar a identidade do informante.

como *Casa*, mas é amplamente utilizado em outras palavras que denotam família (*kazoku*, *kasan*, *kachō*, *konke*, *bunke*, etc.), mostrando-nos uma particular associação entre Casa e Família que ultrapassa a noção de propriedade material ou mesmo uma construção física e transcende, por conta de sua transmissão através de gerações, presente, passado e futuro (Connor 1974). A palavra *ie* seria então indicador de um sistema familiar distinto com dois significados, um a) *tangível*, que representa as possessões de um grupo de pessoas, os bens materiais da família, e um b) *intangível*, como uma organização a qual as pessoas pertencem, além de atrelar a ela *prestígio*, *classe* e *status social* (Bhappu 2000).

O *ie*, portanto, não é uma noção física de “Casa”, mas sim uma instituição ou entidade familiar cujo interior é marcado por uma hierarquia específica a qual impõe aos membros várias responsabilidades, direitos e deveres que visam o *kasan*, a unidade familiar e o bem-estar coletivo (Masuoka, Masuoka & Kawamura 1962). Derivado do *uji*, a família patriarcal dos tempos antigos (Matsumiya 1947; Mason & Caiger 1997), o *ie* adquiriu sua forma estável no Período *Edo* (1600-1868) após a transposição de um sistema familiar para uma organização feudal de direitos e deveres dos períodos anteriores (Período *Kamakura* – 1192-1335 – e Período *Muromachi* – 1338-1573).

Tais direitos e deveres<sup>10</sup> são compreendidos por *kō* – “amor filiar, respeito aos pais” – e *on* – “dever de gratidão” (Bhappu 2000). Assim, o patriarca da família e chefe do *ie* exerceria sobre os demais o *kō* como forma de garantir a unidade familiar (*kasan*) e o *wa*, a paz e harmonia (Masuoka, Masuoka & Kawamura 1962), enquanto sua mulher, seus filhos e demais familiares deveriam exercer o *on* como reciprocidade e obrigação para assegurar a continuidade do seu *ie* enquanto entidade/instituição.

No topo da hierarquia do *ie* estava o *kachō*, patriarca ou chefe da família que possuía deveres e obrigações proporcionais ao status social do seu *ie* na comunidade, o *iegara*. O *kachō* seria o responsável pela manutenção do *kasan* (unidade familiar) e transmissão do *wa* (paz e harmonia) dentro de sua linhagem, realizando alianças com outros *ie* a fim de manter ou melhorar o seu *iegara* (Masuoka, Masuoka & Kawamura 1962). Enquanto o *kachō* era reconhecido na sociedade mais ampla como detentor dos direitos para cuidar dos assuntos do *ie*, como regular casamentos, divórcios, adoção, continuidade e descontinuidade da herança ou sucessão, os membros familiares, por sua vez, lhe deviam, através do *on*, a obediência e obrigações recíprocas para com o *kachō* e *ie* (Masuoka, Masuoka & Kawamura 1962; Connor 1974; Bhappu 2000), estando os laços dessa hierarquia mais tensionados ou menos tensionados de acordo com o *iegara*, o status do *ie* na sociedade.

O sentimento de pertença ao *ie* já é transmitido aos filhos logo nos estágios iniciais da vida, quando fortes laços emocionais e carências/dependência são inculcados até mesmo no ato de dormir com os irmãos, em que a distinção de geração e sexo é borrada para enfatizar a coesão, fortes laços familiares e a interdependência dos membros da família (Connor 1974). Desde pequenos os filhos e filhas de japoneses evitam “desonrar” ou trazer vergonha para a família (Connor 1974), adquirindo assim um forte senso de responsabilidade perante a sociedade desde muito cedo. Ruth Benedict (1946) também aponta para o sentimento de responsabilidade dos jovens na escola como “representantes de seu *ie*”,

10 Essa hierarquia foi facilmente transposta para a sociedade samuraica japonesa, sustentando assim o shogunato Tokugawa e uma sociedade bastante hierarquizada e estratificada (Bhappu 2000).

mesmo com a pouca idade, os quais, adotando alguma postura incorreta na escola, sofrem grande sanção familiar sem poder recorrer à ajuda dos pais (Benedict 1946).

Como percebe Connor (1974) e Bhappu (2000), enquanto grupo corporado ou entidade, o sistema familiar do *ie* possui, por conta de sua lógica interna, uma existência assegurada num *continuum* entre passado, presente e futuro, lógica que inclui não apenas as gerações presentes, mas também os mortos e até os ainda não nascidos. Através da ideia de genealogia ou *keifu*, a família japonesa persiste no tempo, não se prendendo unicamente nos laços de sangue (Ariga 1954). Dos sucessores reconhecidos como membros do *ie* por laços de sangue temos os *chokkei*, enquanto os afins são chamados de *bōkei*, havendo a preferência na sucessão para o filho mais velho (*chokkei*) do chefe da família ou *kachō* (Ariga 1954).

A transmissão da herança e da instituição familiar pela sucessão ou *Katokusōzoku* segue preferencialmente para o “filho mais velho”, o *chōnan*,<sup>11</sup> reconhecido também pelo termo de referência<sup>12</sup> (Smith 1962; Norbeck 1963) *ototsugi*, cuja tradução literal do termo é “próximo na linha de sucessão”. Como filho homem mais velho, possui um tratamento especial dentro da família, como uma série de direitos perante os demais; todavia, também lhe cabe uma quantidade equivalente de responsabilidades enquanto exemplo para os demais irmãos. Chamado pelos irmãos mais novos de *niisan*,<sup>13</sup> o irmão mais velho está sob observação contínua da família, devendo exercer certas atitudes corretas ou esperadas dele (ou *nisan rashiku*). No caso de exercer atitudes incorretas, impróprias (*nisan rashikunai*), ou mesmo se for incapaz ou incompetente para assumir o *ie* e seu papel como chefe da família, o *chonan* poderia ser substituído<sup>14</sup> por outro irmão ou até mesmo por um irmão adotivo, o *yōshi* (Ariga 1954; Masuoka, Masuoka & Kawamura 1962), mostrando, portanto, que no *ie* ainda coabitavam afins das mais variadas ordens, “servos”, “tenentes” e os *yōshi*.

Após a sucessão do *ie* pelo *chonan*, estaria estabelecida a continuidade do *honke* (“tronco principal ou original”) ou *honke ie* (“tronco principal ou original do *ie*”), morando várias gerações sob o mesmo teto: avós, pais, irmãos, filhos, etc. Quanto aos demais filhos homens do *kachō*, *jinan* (“segundo filho”), *sannan* (“terceiro filho”), etc., espera-se que contribuam para o *ie* fazendo novas ramificações do tronco principal quando se torna impraticável a coabitação de todos na mesma casa,<sup>15</sup> os *bunke* (“ramo do tronco principal ou original”)

11 Nos Períodos Kamakura (1192-1335) e Muromachi (1338-1573), não havia preferência quanto ao filho mais velho no procedimento de *Katokusōzoku*, o que veio a ser instaurado apenas no Período Edo (1602-1867) e legalizado no Período Meiji (1868-1912) no novo Código Civil.

12 De acordo Norbeck (1963), o primeiro estudioso nos moldes da Antropologia sobre a família japonesa foi Lewis Henry Morgan, em 1867, com estudos com seu informante Mankichi Kawabe que se tornaram referência. Todavia, para Norbeck (1963), Morgan teria se equivocado na compreensão da família japonesa justamente por não compreender as diferenciações e usos dos termos de referência e endereçamento no cotidiano nipônico.

13 Termo de endereçamento.

14 Substituído até mesmo legalmente. De acordo com o Código Civil de 1898, já era possível aos olhos das leis de inspiração ocidental a interrupção na linha de sucessão/herança a favor do próximo filho (Masuoka, Masuoka & Kawamura 1962). Todavia, a prática da adoção dos *yōshi* ou filhos adotados pelo *kachō* já era utilizada muitos anos antes (Ariga 1954).

15 Após o casamento, o patriarca vai morar com os pais, sendo responsável pelo cuidado destes, de seus filhos e dos *boukei*, agrupando assim na mesma residência várias gerações (frequentemente três gerações, mas podendo haver casos de quatro gerações). A coabitação de várias gerações na mesma residen-

ou *bunke ie* (“ramo do tronco principal ou original do *ie*”), além de também poderem ser adotados por outras famílias como filho adotivo no casamento de suas filhas, o *mukoyōshi* (Ariga 1954; Masuoka, Masuoka & Kawamura 1962). Por sua vez, as relações estabelecidas entre o *honke* ou *honke ie* com seus outros ramos, *bunke* ou *bunke ie*, são marcadas pela assistência mútua em caso de necessidades, consistindo assim o *dōzoku* ou *dōzokudan*, cuja tradução literal compreende “aqueles da mesma raça, mesma família, mesmo sangue, consanguinidade”<sup>16</sup> (Bhappu 2000). Os *dōzoku*<sup>17</sup> podem ser definidos, portanto, como uma corporação japonesa com aspectos sociais, econômicos e morais, regulados pelos princípios de hierarquia do *ie* e do *kō* e *on* já aludidos anteriormente (Bhappu 2000).

Com o papel de transmitir as tradições às gerações mais jovens (Bloom 1943; Luna Kubota 2008), as mulheres seguem a hierarquização<sup>18</sup> de maneira diferente. A esposa do *kachō*, a *shufu*, teria dois papéis ou funções dentro do *ie* que refletem duas circunstâncias, primeiro em relação com o sogro, *shūtō*, e simultaneamente como *yome/shufu*. Como a família japonesa tradicional foi marcada pela coabitação de várias gerações dentro da mesma casa, com relação ao papel de *shūtō*,<sup>19</sup> ela é hierarquicamente inferior ao pai do *kachō* e deve mostrar respeito ao sogro, sob o risco de provocar ciúmes e incorrer em sanção. Enquanto o *kachō* é responsável pelos assuntos do *ie* perante a comunidade e pela manutenção do *iegara*, a função da *shufu* é manter em dia os assuntos da família no que concerne à educação dos próprios filhos, além da paz e harmonia com a sua sogra e seus demais filhos (cunhados) (Masuoka, Masuoka & Kawamura 1962).

Por outro lado, enquanto *yome* ou nora, a mulher do *kachō* deve prezar pelos negócios da família (no que concerne mesmo à economia doméstica), mostrando-se competente para tal função, pois, do contrário, incorre no risco de ser devolvida aos pais, o que não consiste em divórcio<sup>20</sup> (Masuoka, Masuoka & Kawamura 1962).

Como percebe Mello (1960) sobre os costumes matrimoniais entre japoneses e seus descendentes aqui no Brasil, existia uma forte pressão da comunidade para que os jovens,

---

cia passa a ser importante também para considerar ou avaliar o bem-estar econômico da família em si (Ariga 1954).

16 Mais uma vez é importante ressaltar que, apesar de a palavra *dōzoku* ou *dōzokudan* significar consanguinidade, o *dōzoku*, ou a relação entre *honke* e *bunke*, compreende a entrada de afins que não necessariamente compartilham o sangue em comum.

17 Para Bhappu (2000), no Japão moderno capitalista os *dōzoku* foram transpostos para o nível empresarial e corporativo, pois prevê não apenas a lógica do funcionamento das corporações e empresas, como também prevê a mesma base “psicológica” para os seus funcionários. Num primeiro momento, a lógica do *ie* aplicada nas indústrias foi largamente incentivada pelo governo japonês do Período Meiji (1868-1912) como *zaibatsu* (grande grupo financeiro ou empresarial) e, apesar de desencorajado pelos norte-americanos após a Segunda Guerra, permanece como *keiretsu* (sistema, linha) no que se convencionou chamar Toyotismo (Bhappu 2000).

18 Hierarquização mais uma vez “explicada” mitologicamente, ver o *Kojiki*.

19 *Shūtō*, em japonês, significa “sogro”. Nesse sentido, a mulher do *kachō* evidentemente adquire, ao longo de sua vida e simultaneamente, vários papéis condicionados pelas situações cotidianas, de esposa (*shufu*), nora (*yome*) e também em sua relação com o sogro.

20 Antes das reformas legais de 1898, 1899 e 1947 no Japão concernentes ao Código Civil, a devolução da noiva ou *kufuniwan* não consistia necessariamente em divórcio ou rien. Autores como Bloom (1943), Iwasaki (1930) e Raymo (1998) percebem que nem todos os casamentos eram oficializados no Registro ou *koseki*, além de outras dificuldades nos levantamentos estatísticos como registros que não seguiram uma organização uniforme desde o início.

homens e mulheres, casassem como forma de criar raízes e constituir assim o seu grupo familiar, o *bunke*. O casamento seria uma alternativa socialmente lógica porque, traduzido como aliança com outro *ie*, retirava o “indivíduo sem liames”, solteiro, da anômala situação do celibato, permitido apenas para aqueles que visam o aprimoramento intelectual, espiritual, etc. O casamento seria também o único meio de garantir certa estabilidade econômica (Mello 1960).

As famílias dos pretendentes, quando estes estão em idade para casar, buscavam o auxílio de um intermediário que tem a função de selecionar o melhor par. Esse intermediário, o *nakōdo* (cuja tradução literal é padrinho, casamenteiro) ou *baishakunin* (casamenteiro), buscava contratar casamentos entre jovens da mesma comunidade ou comunidades diferentes, de acordo com as intenções dos pais ou do *kachō* de manter o seu *iegara*. Como critérios de seleção, o *nakōdo* fazia uma extensa pesquisa no mercado matrimonial da comunidade, lapidando as escolhas com base no status social dos pretendentes, status econômico, educação, gostos pessoais, hábitos, se já foram possuidores de doenças que podiam ameaçar a transmissão da linhagem (como sífilis, lepra ou tuberculose), se possuíam antecedentes criminais ou mesmo se eram filhos ou filhas de famílias que possuísem profissões socialmente desvalorizadas (ou *eta*, como sapateiros, lixeiros, peixeiros, etc.) (Mello 1960).

Apesar de não consistir em profissão, ser *nakōdo* implicava uma função social altamente valorizada, sendo recompensado pelas famílias dos noivos com contribuições. Contudo, havia poucos casos em que o *nakōdo* atuava como padrinho de casamento, sem contar que, se o casamento fracassasse, seria mal visto na sociedade e entraria em certo ostracismo social (Mello 1960). Localizados os pretendentes ideais, caberia ao *nakōdo* realizar o *miai*, o “encontro arranjado”, que poderia ser um almoço ou algum outro evento social com a presença dos jovens e do *nakōdo*, ou ainda, em casos excepcionais, como no Brasil (Mello 1960) ou nos Estados Unidos pouco antes da Segunda Guerra (Bloom 1943), configurados por grandes distâncias, utilizavam-se fotografias dos noivos, a *shashin miai*. Constatada a compatibilidade do casal, seria marcado o casamento em si, reconhecido oficialmente com o devido registro no *Koseki*, procedimento comunicando ao governo japonês a união ou *Kon-in todoke*.<sup>21</sup>

No caso de fracasso no casamento – caso não houvesse compatibilidade dentro dos interesses dos pais dos noivos e em especial do pai do noivo – os recém-casados poderiam recorrer à prática do *kufuniwan*, ou seja, à devolução da noiva, que inicialmente não consistia em divórcio, *rien*. O ato seria oficializado com a assinatura de uma declaração chamada *mikudarikan*, e a noiva retornaria então à casa dos pais à espera de um novo casamento (Iwasaki 1930; Mello 1960), tudo por conta do objetivo de garantir a continuação e transmissão da instituição familiar ou *ie* para as gerações posteriores.

Como percebem Connor (1974) e Mello (1960), os costumes relativos ao *ie* e à família japonesa transpassaram as fronteiras políticas e chegaram aos países que receberam imigrantes, como o caso dos Estados Unidos e Brasil. A continuidade e vontade de manutenção dessa bagagem cultural pré-migratória marcariam por fim o ponto de contato com uma identidade *nikkei* que não se reduz meramente aos traços biológicos.

21 Procedimento que ainda perdura até os dias de hoje, sendo necessária a comunicação do casamento em um consulado do Japão mais próximo para oficializar a união perante o governo japonês.

O parentesco diante desse contexto migratório se viu fortemente tensionado com o surgimento de famílias artificiais ou compostas que já colocavam para esses japoneses os primeiros desafios no reordenamento familiar. Para atender às exigências legais na obtenção do visto brasileiro para a viagem do Japão ao Brasil no começo do século XX, houve a formação de famílias compostas (Mello 1960; Saito 1961; Handa 1987), existindo assim um grande número de imigrantes que realizou o casamento simulado ou *koseikazuku*, para depois resultarem em divórcio no Brasil através do *kufuniwan* ou *mikudarikan* para romper as falsas uniões.

No Brasil, a lógica do casamento como forma de continuidade do *ie* sofria adaptações diante da nova situação. A cessão de uma filha para o casamento e a consolidação de outro *ie* que não o do pai da noiva eram vistas como motivo de preocupação familiar, uma vez que essa jovem fazia parte da mão de obra familiar em tempos de escassez após a chegada nas fazendas.

Por outro lado, é interessante apontar o esforço do Estado japonês no suporte aos seus emigrantes, afetando várias reorganizações familiares durante o período de guerra. Com a proximidade da Segunda Guerra Mundial e a cessão diplomática entre os países aliados e os países do Eixo, nos Estados Unidos houve um crescimento no número de casamentos entre *issei* e *nissei* logo antes da eclosão da guerra, sem haver tempo para a intermediação dos *nakōdo* (Bloom 1943; Modell 1968), enquanto no Brasil os recém-casados deveriam se sujeitar à legislação brasileira para oficializar o casamento, atrasando assim o registro no *Koseki* (Mello 1960). Com o édito imperial de 1924, o imperador japonês fez com que todos os casados no estrangeiro os quais quisessem garantir a cidadania japonesa realizassem a atualização do Registro (*Koseki*) em até 14 dias após a cerimônia, mostrando aqui a influência do Estado dentro da vida familiar. No Brasil, para facilitar a relação com seus “súditos”, o governo japonês dividiu o número de centros de imigração japonesa no Brasil com novos cônsules e vice-cônsules para dar conta da nova demanda, atividades que haviam sido suspensas com a eclosão da Segunda Guerra Mundial (Mello 1960).

A derrota do Japão na Segunda Guerra Mundial e a entrada subsequente dos norte-americanos no arquipélago forçaram uma série de mudanças legais no Código Civil de 1898, extinguindo legalmente o estatuto do *ie* na sociedade japonesa, agora dando foco para a família nuclear nos moldes ocidentais e pensando também na igualdade dos sexos (Masuoka, Masuoka & Kawamura 1962). A nova Constituição japonesa de 1947 mantém três artigos que são de fundamental importância para compreendermos como o Estado japonês vê o *ie* hoje, considerando todas as pessoas como iguais enquanto indivíduos e, com isso, garantindo o casamento apenas com o consentimento mútuo (Masuoka, Masuoka & Kawamura 1962).

Vemos assim que a lógica do sistema familiar do *ie* entra em conflito direto com valores universais ocidentais que prezam o indivíduo e sua liberdade acima de tudo. Na Reforma Educacional também de 1947, houve a queda dos cursos de moral e ética das escolas japonesas, eliminando assim o ensino nas escolas sobre lealdade aos pais, lealdade ao imperador, respeito e obediência aos mais velhos e conduta em comunidade, certamente afetando as novas gerações de alunos (Masuoka, Masuoka & Kawamura 1962), como é percebido em inúmeros artigos e estudos sobre comportamento das mulheres, casamento e divórcio no Japão nas décadas de 1960, 1970, 1980 e 1990.



Contudo, apesar de não mais legalmente reconhecido no Japão, vários outros estudos mostram a persistência da lógica do *ie* não só no Japão, como nos vários países que receberam contingentes de imigrantes de japoneses no século XX (Bloom 1943; Masuoka, Masuoka & Kawamura 1962; Connor 1974; Bhappu 2000). Ao manter a prática do Registro ou *Koseki*, como no exemplo aludido na Introdução, podemos notar como os efeitos da lógica do *ie* ainda persistem, ainda mais o trecho em que vemos a obrigação até dos mortos de se reportarem ao Estado japonês.

O *ie*, portanto, não é uma noção física de “Casa”, mas sim uma instituição marcada por uma hierarquia específica que impõe aos membros várias responsabilidades, direitos e deveres, podendo ser compreendido na Antropologia com a proposição de Casa. Lévi-Strauss (1986, 1991, 1999) já havia percebido sociedades espalhadas ao redor do globo que não são necessariamente orientadas em famílias, linhagens ou clãs, sendo necessária uma nova definição para explicar essas sociedades onde as formas de *relacionalidades* ou a fabricação do parentesco são desenvolvidas de maneira diferente. A noção de Casa compreende uma pessoa moral que abrange as relações cotidianas que compõem a vida social (Machado 2006, 2007, 2010; Machado, Kebbe & Silva 2008; Silva 2011a), sendo um conceito ou dispositivo alternativo para pensarmos em como essas pessoas pensam relações familiares que fogem das análises tradicionais de parentesco. Contudo, por não possuir uma linguagem própria, na construção das relações de Casa essas pessoas emprestam e subvertem<sup>22</sup> a linguagem disponível, que é a do parentesco (Lévi-Strauss 1986, 1991, 1999; Machado 2006, 2007, 2010; Machado, Kebbe & Silva 2008).

## Koseki Tohon

O procedimento para a retirada do visto para japoneses e descendentes de japoneses que queiram ou não trabalhar no Japão requer primeiramente uma cópia autenticada do *Koseki Tohon*, o Registro Civil japonês, o qual consiste no registro de todo indivíduo nascido no Japão, retratando uma grande e detalhada árvore genealógica a partir do *hittosha*, o primeiro indivíduo homem que transmite seu sobrenome aos demais, todos os parentes consanguíneos e afins, mostrando e datando os casamentos, filhos casados e solteiros, nascimentos, crianças adotadas e óbitos.

O local de residência permanente da família é denominado *honseki*, enquanto a cidade ou vila que abriga a residência do indivíduo é chamada *honsekichi*, e, finalmente, o conjunto de lotes residenciais pertencentes às famílias dessa mesma origem é chamado *kosekibo*, dados cujos documentos originais são armazenados na prefeitura local e no Ministério da Justiça do Japão, sendo possível obter uma cópia ou duplicata (*tohon*) para cada indivíduo.

A prática do registro dos dados familiares no Japão nos moldes do *Koseki* surgiu durante o Período *Asuka* (fim do século VI-710) e Período *Nara* (710-794), quando o país recém unificado enviou grandes comitivas diplomáticas à China da dinastia Tang para trazer o que a corte imperial em Nara considerava “alta cultura”,<sup>23</sup> como o aprendizado dos ideos-

22 Daí novamente o “erro” de Morgan ao estudar a família japonesa (Norbeck 1963), justamente por não compreender as diferenciações e usos dos termos de referência e endereçamento no cotidiano nipônico versus a concepção de *ie* ou, para nós, Casa (Lévi-Strauss 1986, 1991, 1999).

23 Não confundir com a ideia de *haute culture* francesa ou ocidental.

gramas chineses que seriam posteriormente incorporados aos silabários japoneses, as concepções chinesas de artes, pintura, música e principalmente a burocracia chinesa para governar as terras nipônicas (Mason & Caiger 1997).

Nesse período foram implantadas as Reformas *Taika* ou a implantação do Sistema *Ritsuryō*, abrangendo uma compilação de leis de inspiração chinesa confuciana – como códigos penais e civis –, tendo assim o estabelecimento de um controle governamental sobre os civis e a terra chamado então *Koseki*, compilado e atualizado a cada seis anos. Com o surgimento da comercialização de terras privadas, a prática encerrou-se no Período *Heian* (784-1185) e só foi recuperada sob ordens do shogunato Tokugawa no Período *Edo* (1600-1868) e continuadas no Período *Meiji* (1868-1912). Vemos então aqui a confluência da prática de Registro Civil com o sistema familiar do *ie*, seguindo a mesma lógica e agora adquirindo uma dimensão de controle estatal que posteriormente se transformaria numa ideologia nacionalista ou *kokka* (Masuoka, Masuoka & Kawamura 1962).

Em 1871 foi possível criar com a lei de Registro Civil (*Koseki Ho*) o primeiro banco de dados nacional de todas as famílias japonesas, o *Jishin Koseki* de 1872.<sup>24</sup> Foi a primeira vez<sup>25</sup> na história do Japão que os seus concidadãos teriam registro oficial de nome e sobrenome, criando ideologicamente a concepção do “súdito” japonês comum (Sasaki 2009). Como metas fundamentais, essas políticas visavam unir o povo – *kokumin tōitsu* – e enriquecer a nação – *fukoku kyōhei* –, criando assim uma relação direta entre povo e governo (Sasaki 2009: 205). Nesse sentido, podemos observar como a prática do Registro Civil, “filho” da lógica secular do *ie*, foi refletindo a interferência direta do Estado japonês na família japonesa, *relação em que podemos perceber como a fronteira entre família e nação é bastante porosa e que necessita de maiores estudos*<sup>26</sup> (Carsten 2005).

Como percebem Kashiwazaki (1998) e Sasaki (2009), entender o *ie* e seu desdobramento no *Koseki Tohon* é imprescindível para compreender a formação da noção de cidadania japonesa e de onde surge o princípio de *Jus Sanguinis* tão característico do Japão que concede uma série de direitos (e *deveres*, como percebe Akita-san) aos japoneses e seus descendentes. Para ambas as autoras (Kashiwazaki 1998; Sasaki 2009), o princípio do *Jus Sanguinis* – ou descendência/nacionalidade pelo sangue –, que garante a cidadania japonesa para os japoneses e estabelece assim quem é *nikkei* e quem não é, aliou a Lei do Registro Civil (*Koseki Ho*) de 1871 com uma lei de inspiração ocidental do mesmo período, a Lei da Nacionalidade (*Kokuseki Ho*), que pensava o Japão enquanto um Estado-nação moderno (Sasaki 2009). Mesclando parte do princípio de *Jus Solis*, este nos moldes franceses com base na propriedade e no território (Kashiwazaki 1998), mais as dimensões tangíveis e intangíveis da noção de *ie* (Bhappu 2000), teríamos um produto extremamente particular para definir então quem é o japonês.

Nessa lógica, *para ser japonês ou descendente de japoneses, é necessário sobretudo ter sangue japonês, respaldado pela simultânea verificação com o Koseki Tohon, este que diz literalmente quando e onde estão as raízes nipônicas da família e, subsequentemente, do*

24 JAPAN: an illustrated encyclopedia. Tokyo: Kodansha, 1994.

25 É importante apontar para a criação do Código Civil japonês de 1898, com pequenas adições em 1899, que solidificava ainda mais a presença do Estado dentro do *ie*.

26 Se Schneider percebe que os limites entre nação, família/parentesco e religião são nebulosos, Carsten sugere que devemos aprofundar as nossas análises para compreender os processos que ocorrem nesses limites que os fazem nebulosos (Carsten 2005: 155).

*indivíduo japonês. Por outro lado, vendo a perspectiva do sistema familiar do ie, o sangue japonês não necessariamente é uma substância herdada unicamente através da Biologia, mas sim algo construído com base nas relações que asseguram a manutenção e continuidade da instituição familiar.*

O *Koseki tohon*, portanto, tenta exercer pela lógica do *ie* o controle absoluto das famílias e dos indivíduos, unindo em uma síntese bastante complexa vários planos hierarquizantes da família japonesa, parentesco, cidadania e Estado-nação. No seu exercer da autoridade pública (Herzfeld 1988; Medeiros 1998; Ramos 2003), vemos como tais planos hierárquicos vão se fundindo dentro do processo estatizante. No entanto, notaremos como esses planos são constantemente desestabilizados com a entrada de fatores *externos*, que não são tão “externos” assim, como observaremos com os *dekasseguis*.

## Dekasseguis

Com a necessidade de mão de obra nas indústrias nipônicas no fim do século passado, o governo japonês abriria suas portas à imigração de trabalhadores para especificamente ocuparem nas indústrias os cargos conhecidos como 3K – *kitanai*, *kiken* e *kitsui* (sujo, difícil e perigoso) (Oliveira 1997, 1999). Tal processo teve início em meados dos anos 1980, selecionando através de dispositivos legais os *nikkei*. Como a constituição japonesa confere nacionalidade japonesa pelo sangue, através de um “cálculo *nikkei*”, os descendentes de japoneses nascidos fora do Japão seriam incorporados de maneira menos problemática à sociedade japonesa (Tsuda 2000) enquanto mão de obra para postos específicos.

Essa abertura à imigração, confluyente à recessão econômica brasileira no mesmo período, ofereceria à “comunidade *nikkei*”<sup>27</sup> no Brasil uma oportunidade para conseguir melhores condições de vida que aqui não eram possíveis (Lesser 2000; Oliveira 1997, 1999; Sasaki 1999, 2006; Kawamura 2003a). Mesmo muitas vezes abandonando postos de trabalho altamente especializados no Brasil, os *dekasseguis* partiam para o Japão para ocupar postos não especializados de alta precariedade, mas conseguindo um retorno financeiro capaz de permitir o acesso a melhor segurança, educação, serviços de saúde e bens materiais, antes indisponíveis no Brasil. Estava iniciando-se assim o único fluxo migratório transnacional legalizado, o “Fenômeno Dekassegui”.

Em 2008 o Japão enfrentou a sua mais recente crise econômica, gerando ecos até os dias de hoje na “comunidade *nikkei*”. Como reflexos diretos no fluxo migratório Brasil-Japão, vários *dekasseguis* – em especial os não falantes da língua japonesa – foram obrigados a retornar ao Brasil às pressas, dado o alto número de demissões e contenções de despesas. Inúmeras famílias se fragmentaram, deixando membros divididos nos dois países, não podendo se reencontrar por conta das limitações financeiras (Silva 2011a, 2011b; Kebbe 2011a).

27 Expressão nativa que encontrei durante a minha pesquisa para o mestrado, marcando aqui uma diferenciação importante entre uma comunidade de “japoneses” (Adachi 2004) ou então em relação à percepção racial norte-americana de um grupo hifenizado “nipo-brasileiro” (Lesser 2000, 2003; Tsuda 2003; Linger 2001).

Apesar da iniciativa do governo japonês em custear as passagens de retorno (o estrangeiro que aceitasse não poderia retornar ao Japão por pelo menos três anos), a procura dos brasileiros pelo benefício foi abaixo do esperado. Vivendo com auxílio do seguro-desemprego, alguns dekassegui brasileiros no Japão dizem não pretender retornar, visto que no Brasil não conseguirão apoio algum por parte do governo brasileiro. Tendo em mente as dificuldades de readaptação e em encontrar emprego no Brasil, já existem dekassegui que mesmo sem trabalho estável pensam em ficar por mais alguns anos na Terra do Sol Nascente. Como é um fluxo transnacional assegurado legalmente pela constituição japonesa, para esses *nikkei* em movimento, elaborar um projeto de vida ou um projeto familiar já é uma realidade; muitos desses transmigrantes, mesmo nascidos no Brasil, têm no Japão o seu horizonte.

### Dekassegui, *nikkei* – código flexionado

A definição oficial de *nikkei* compreende o descendente de japoneses nascido fora do Japão, desconsiderando o histórico de processos estatizantes do governo japonês. Tal categoria nos permite pensar em modelos teóricos de diáspora do “retorno à pátria-mãe”, uma vez que, pelos dispositivos legais, todos seriam filhos da grande nação japonesa (Linger 2001). Como percebe Linger (2003), a categoria se apresenta enquanto um poderoso dispositivo ideológico para esta “comunidade imaginada” (Linger 2003; Hall 1999; Anderson 1989; Hobsbawn & Ranger 1983).

Pelos estudos referentes ao fenômeno transnacional dekassegui e pelos exemplos apontados nesta introdução, podemos notar que ser legalmente japonês ou descendente de japoneses pelo crivo do *Koseki Tohon* no Japão garante ao indivíduo uma série de direitos e deveres e assegura as bases da concepção de “povo japonês”. Todavia, ser japonês ou descendente de japoneses no e pelo código não é evidentemente garantia de ser japonês em outros países cujas fundações políticas e legais são diferentes, como o Brasil, cuja constituição assegura a cidadania brasileira através do *Jus Solis* – sendo brasileiro aquele que nasce em território brasileiro<sup>28</sup> – ao invés do *Jus Sanguinis* japonês (Oliveira 1997; Silva 2008; Sasaki 2006, 2009).

Por sua vez, o dekassegui, disposto primeiramente em dois países com constituições diferentes e obrigado a ocupar postos bastante específicos dentro da hierarquia nipônica, os quais não são destinados aos próprios japoneses, são “japoneses” de outra ordem ou outro tipo. Com a recente crise econômica, que ocasionou inúmeras demissões de dekassegui, pessoas desabrigadas, furtos, etc., podemos observar uma flexão nas reformas das leis de imigração japonesas, agora incapazes de dar conta da mão de obra nesses tempos de crise e que precisam refazer o “cálculo *nikkei*”, até mesmo impedindo esses *nikkei* de retornarem à “pátria-mãe” como forma de não causar maiores impactos na sociedade japonesa.

Com o Fenômeno Dekassegui podemos notar então uma flexão da particular combinação entre código e substância. Apesar de fazer parte do “povo japonês” e, ao mesmo tempo, pelas lentes do Estado japonês seguir os mesmos princípios de “código e substân-

28 Podendo requisitar a cidadania posteriormente, como nos demais países do Ocidente.

cia” como todo japonês, o *nikkei* de kassegui não possui evidentemente o mesmo status de um japonês nascido no Japão, é um “japonês” diferente. É certo que a questão não é tão simples assim, contudo, serve-nos de fundamentação para ver aqui que ter *sangue japonês* na verdade não é apenas possuir um marcador identitário biológico garantido unicamente pela consanguinidade, mas é isso mais algum ingrediente cultural que merece maior investigação.

## Metáforas de família e nação

Em *After Kinship*, Janet Carsten (2005) pôde trazer inúmeros exemplos que colocam as nossas próprias percepções de parentesco e concepção em xeque, mostrando inúmeras outras lógicas de produção de parentesco que escapam da nossa ideia biológica de parentalidade gerada pela procriação sexual. Ao que nos interessa nesse texto, Carsten (2005) nos mostra como tanto a nossa percepção de concepção quanto essas outras lógicas de produção de parentesco podem se confundir facilmente com ideologias nacionalistas (Carsten 2005: 137; Herzfeld 1988), não sendo incomum o empréstimo do idioma do parentesco para outras lógicas sociais.

Fortemente presente em muitas ideologias nacionalistas, para Carsten (2005) o parentesco pode ser visto como uma das maneiras de entender o Estado, a nação, uma vez que nele temos um poderoso símbolo político (Carsten 2005: 154), sendo chave também para compreendermos a difusa relação entre o *ie*, *koseki tohon*, *nihonjinron*<sup>29</sup> e parentesco. Schneider observou em artigo (1977) que parentesco, religião e nacionalidade na América são domínios cujas fronteiras são bastante porosas, criando uma espécie “solidariedade duradoura” (Carsten 2005: 154). Tal estrutura, que passa a compreender a ideia de nacionalidade, pode ser verificada no princípio de cidadania norte-americana (Schneider 1977).

O paralelo entre parentesco e cidadania não é visto apenas nos Estados Unidos, porém em outros países aparece com modulações variadas. Em Israel, onde “o judaísmo é o mais claro e simples caso em que parentesco, religião e nacionalidade são todos um único domínio” (Schneider apud Carsten 2005: 156, tradução minha), e na Turquia, cujo imaginário de procriação, religião, parentesco estão dentro da percepção de nacionalidade, temos dois casos em que os discursos de parentesco e naturalização são incorporados na ideologia de um Estado-nação (Carsten 2005: 157).

Podemos notar pela discussão anterior que o idioma do parentesco no Japão também pode ser transposto numa ideologia nacionalista (*kokka*), resultado de uma política imperial do Período *Meiji*, cujos efeitos são sentidos na percepção japonesa de “povo japonês”. A noção de *ie* dando origem à Lei do Registro Civil, ao identificar todo indivíduo japonês pela ancestralidade e herança biológica e transformá-lo assim no “súdito japonês”, criaria formalmente a ponte entre Estado japonês e parentesco (Sasaki 2009), estes os precursores do princípio de cidadania japonesa, o *Jus Sanguinis*, mesclando família e nação de

29 O discurso ideológico acerca da homogeneidade do povo japonês engendrado pouco antes e durante os anos da Segunda Guerra Mundial. É um dos temas de minha tese de doutorado que, por conta da limitação de espaço, não pode ser trazida para o presente texto.

76 | Ser japonês, ser *nikkei*, ser dekassegui: Contornando metáforas de parentesco e nação  
maneira difusa no processo estatizante do exercer da autoridade pública (Ramos 2003; Herzfeld 1988).

Como visto sobre a questão dos direitos e deveres que regem a hierarquia dentro da família japonesa, podemos notar então que, feita a ponte entre Estado e família na ideologia nacionalista do *nihonjinron* e *kokka*, o Estado japonês poderia ser considerado como a grande Casa ou o grande *ie*, aspecto apontado brevemente por Daniel T. Linger (2001, 2003) ao pensar no *nikkei* enquanto aparato de um poderoso discurso ideológico.

Longe de parecer uma simples transliteração do imaginário do parentesco não só sobre o código, como também para uma ideologia nacionalista, Carsten (2005) alerta para o fato de que esse processo não pode ser entendido simplesmente como empréstimo ou subversão do idioma do parentesco. Certos eventos sociais e políticos como guerras forçam a reestruturação desses discursos, como observado na Índia, Bósnia e Iugoslávia (Carsten 2005: 160), cujas políticas governamentais até mesmo contradizem os princípios de parentesco locais, mostrando-nos por fim que a utilização do idioma do parentesco pelas ideologias nacionalistas vai muito além da ideia de uma metáfora.

Nesse sentido, o mesmo talvez possa ser dito sobre o “Fenômeno Dekassegui” ao forçar o governo japonês a elaborar um “cálculo *nikkei*” acerca do seu próprio código e sua própria concepção de “povo japonês”. É inegável que vários membros da comunidade *nikkei* no Brasil compartilham a noção de *ie* e também valores presentes no *nihonjinron* trazidos do Japão e reforçados aqui pelo convívio em “colônia”. No entanto, a necessidade de mão de obra estrangeira para ocupar postos indesejados na indústria e a política de imigração que seleciona apenas os descendentes de japoneses forçam uma flexão no próprio código, uma vez que no Japão os dekassegui não são percebidos como “japoneses”.

Imprescindíveis para o entendimento do parentesco e da maneira como a família dekassegui agencia e articula a sua vida cotidiana tanto no Japão como no Brasil, estudos que visam essas difusas fronteiras entre família e nação no Japão merecem maior atenção, ainda mais dentro desses ecos remanescentes do sistema familiar do *ie*. Que passemos então ao estudo da complexa combinação de código e substância que ocorre no Japão, a “pátria-pai”.

## Referências

- ADACHI, Nobuko. 2004. “Japonês. A Marker of Social Class or a Key Term in the Discourse of Race?”. *Latin American Perspectives*, 31(3):48-76.
- ANDERSON, Benedict. 1989. *Nação e Consciência Nacional*. São Paulo: Ática.
- ARIGA, Kizaemon. 1954. “The Family In Japan”. *Marriage and Family Living*, 16(4):362-368. International Issue on the Family.
- BENEDICT, Ruth. 1946. *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*. Boston: Houghton Mifflin.
- BHAPPU, Anita. D. 2000. “The Japanese Family: An Institutional Logic for Japanese Corporate Networks and Japanese Management”. *Academic Management Review*, 25(2):409-415.

- BLOOM, Leonard. 1943. "Familial Adjustments of Japanese-Americans to Relocation: First Phase". *American Sociological Review*, 8(5):551-560.
- CARDOSO, Ruth C. L. 1959. "O papel das associações juvenis na aculturação dos japoneses". *Revista de Antropologia*, 7(1-2):101-122.
- \_\_\_\_\_. 1995. *Estrutura Familiar e Mobilidade Social*. Estudo sobre os Japoneses no Estado de São Paulo. São Paulo: Primus.
- CARSTEN, Janet. 2004. "The substance of kinship and the heat of the hearth: feeding, personhood and relatedness among Malays in Pulau Langkawi". *American Ethnologist*, 22:223-241.
- \_\_\_\_\_. 2005. *After Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CONNOR, John W. 1974. "Acculturation and Family Continuities in Three Generations of Japanese Americans". *Journal of Marriage and Family*, 36(1):159-165.
- HALL, Stuart. 1999. "A identidade cultural e diáspora". *Revista do Patrimônio histórico e Artístico Nacional*, 24:68-76.
- HANDA, Tomoo. 1987. *O Imigrante Japonês*. História de sua vida no Brasil. São Paulo: T.A. Queiroz Editor, Centro de Estudos Nipo-Brasileiros.
- HERZFELD, Michael. 1988. *The Poetics of Manhood – Contest and Identity in a Cretan Mountain Village*. Princeton: Princeton University Press.
- HOBBSAWN, Eric; RANGER, Terence. 1983. *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- IWASAKI, Yasu. 1930. "Divorce in Japan". *The American Journal of Sociology*, 36(3):435-446.
- KASHIWAZAKI, Chikako. 1998. "Jus Sanguinis in Japan: The Origin of Citizenship in a Comparative Perspective". *International Journal of Comparative Sociology*, 39(3). Disponível em: <<http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=5001373063>>. Acesso em: 24 fev. 2006.
- \_\_\_\_\_. 2000. "The Politics of Legal Status". In: Sonia Ryang (ed.), *Koreans in Japan – Critical Voices from the Margin*. London; New York: Routledge.
- \_\_\_\_\_. 2002a. "Japan's Resilient Demand for Foreign Workers". *Migration Information Source*, May. Disponível em: <<http://www.migrationinformation.org/Feature/print.cfm?ID=8>>. Acesso em: 17 out. 2004.
- \_\_\_\_\_. 2002b. "Japan: From Immigration Control to Immigration Policy?". *Migration Information Source*. Disponível em: <<http://www.migrationinformation.org/Profiles/print.cfm?ID=39>>. Acesso em 17 out. 2004.
- KAWAMURA, Lili K. 2003a. *Para onde vão os brasileiros*. 2. ed. Campinas: Editora da Unicamp.
- \_\_\_\_\_. 2003b. "Redes sociales y culturales de migrantes brasileños em la ruta Brasil-Japón: Movimiento y permanencia". *Emigración Latinoamericana: Comparación Interregional entre América Del Norte, Europa y Japón*, JCAS Symposium Series 19, The Japan Center for Area Studies, Osaka.

- KEBBE, Victor Hugo. 2011a. "Reordenações na família decasségui: Dilemas e desafios". *Travessia – Revista do Migrante*, XXIV(69):18-30.
- \_\_\_\_\_. 2011b. "O centenário da imigração japonesa na mídia étnica: A evidência da japonêsidade". In: Igor José de Renó Machado (org.), *Japonesidades Multiplicadas – Novos Estudos sobre a presença japonesa no Brasil*. São Carlos: EdUFSCar.
- KUMAGAI, Fumie. 1992. "Research on the family in Japan". In: Unesco. *The changing family in Asia*. Bangkok: Unesco. pp. 159-237.
- LESSER, Jeffrey. 2000. *A negociação da identidade nacional: Imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil*. São Paulo: Editora Unesp.
- \_\_\_\_\_. 2003. *Searching for Home Abroad – Japanese Brazilians and Transnationalism*. Durham; London: Duke University Press.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1986. *Oleira ciumenta*. São Paulo: Brasiliense.
- \_\_\_\_\_. 1991. *Minhas palavras*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense.
- \_\_\_\_\_. 1999. *História e etnologia*. Campinas: IFCH/Unicamp. Textos didáticos n. 24.
- LINGER, Daniel T. 2001. *No One Home: Brazilian Selves Remade in Japan*. California: Stanford University Press.
- \_\_\_\_\_. 2003. "Do Japanese Brazilians Exist?". In: Jeffrey Lesser. *Searching for Home Abroad – Japanese Brazilians and Transnationalism*. Durham; London: Duke University Press.
- LUNA KUBOTA, Nádia F. 2008. "O papel das mulheres na família japonesa em Campo Grande – MS". *REMHU – Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, XVI(30):165-182.
- MACHADO, Igor J. R. 2006. "Laços de sangue e fluxo de dinheiro: notas sobre o 'parente ausente' no contexto migratório transnacional Portugal/Governador Valadares". In: 25ª Reunião Brasileira de Antropologia, Goiânia.
- \_\_\_\_\_. 2007. "Imigração e Relacionalidades: transformações nas estruturas de parentesco em contextos de migração transnacional brasileira". Projeto de Pesquisa.
- \_\_\_\_\_. 2010. "Reordenações da casa no contexto migratório de Governador Valadares, Brasil". *Etnográfica: Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia-Lisboa*, 14(1):5-26
- \_\_\_\_\_. 2011. "Japonesidades multiplicadas: sobre a presença japonesa no Brasil". In: Igor José de Renó Machado (org.), *Japonesidades Multiplicadas – Novos Estudos sobre a presença japonesa no Brasil*. São Carlos: EdUFSCar.
- MACHADO, Igor J. R.; KEBBE, Victor H.; SILVA, Cristina R. 2008. "Notas sobre a Família Transnacional". *REMHU, Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, XVI(30):79-99. Centro Scalabriano de Estudos Migratórios, Brasília.
- MASON, Richard H. P.; CAIGER, John G. 1997. *A History of Japan – Revised Edition*. Singapore: Tuttle. Tuttle Classics.
- MASUOKA, Jitsuichi. 1940. "The Structure of the Japanese Family in Hawaii". *The American Journal of Sociology*, 46(2):168-178.



- MASUOKA, Edna C.; MASUOKA, Jitsuichi; KAWAMURA, Nozomu. 1962. "Role Conflicts in the Modern Japanese Family". *Social Forces*, 41(1):1-6.
- MATSUMIYA, Kazuya. 1947. "Family Organization in Present-Day Japan". *The American Journal of Sociology*, 53(2):105-110.
- MEDEIROS, António. 1998. "Entrevista com Michael Herzfeld – As Ideias são lugares". *Etnográfica*, 2(1):149-166.
- MELLO, Lucia W. 1960. "Costumes matrimoniais entre japoneses e seus descendentes no Brasil". *Revista de Antropologia*, 8(1):145-151
- MODELL, John. 1968. "The Japanese American Family: A Perspective for Future Investigations". *The Pacific Historical Review*, 37(1):67-81.
- NAKAGAWA, Hisayasu. 2008. *Introdução à Cultura Japonesa – Ensaio de Antropologia Recíproca*. São Paulo: Martins Fontes.
- NAKANE, Chie. 1970. *Japanese Society*. Berkeley: University of California Press.
- NORBECK, Edward. 1963. "Lewis Henry Morgan and Japanese Terms of Relationship: Profit Through Error". *Southwestern Journal of Anthropology*, 19(2):208-215.
- OLIVEIRA, Adriana C. 1997. *Japoneses no Brasil ou Brasileiros no Japão: a trajetória de uma identidade em um contexto migratório*. Dissertação de mestrado, Unicamp.
- \_\_\_\_\_. 1999. "Repensando a identidade dentro da imigração de kassegui". In: Rossana Rocha Reis & Teresa Sales (org.), *Cenas do Brasil Migrante*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- RAMOS, Jair S. 2003. "O poder de domar do fraco: construção de autoridade pública e técnicas de poder tutelar nas políticas de imigração e colonização do Serviço de Povoamento do Solo Nacional do Brasil". *Horizontes Antropológicos*, 9(19):15-47.
- RAYMO, James M. 1998. "Later Marriages or Fewer? Changes in the Marital Behavior of Japanese Women". *Journal of Marriage and Family*, 60(4):1023-1034.
- SAITO, Hiroshi. 1961. *O Japonês no Brasil: Estudo de Mobilidade e Fixação*. São Paulo: Editora Sociologia e Política.
- SASAKI, Elisa M. 1999. "Movimento Dekassegui: A experiência migratória e identidade dos brasileiros descendentes de japoneses no Japão". In: Rossana Rocha Reis & Teresa Sales (org.), *Cenas do Brasil Migrante*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- \_\_\_\_\_. 2006. "A Imigração para o Japão". *Estudos Avançados*, 20(57):99-117.
- \_\_\_\_\_. 2009. *Ser ou Não Ser Japonês? A Construção da Identidade dos Brasileiros Descendentes de Japoneses no Contexto das Migrações Internacionais do Japão Contemporâneo*. Tese de Doutorado, Unicamp.
- SCHNEIDER, David M. 1977. "Kinship, Nationality, and Religion in American Culture: Towards a Definition of Kinship". In: Janet L. Dolgin, D. S. Kemnitzer & David M. Schneider (ed.), *Symbolic Anthropology: a reader in the study of symbols and meaning*. New York: Columbia University Press.
- \_\_\_\_\_. 1984. *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

80 | Ser japonês, ser *nikkei*, ser dekassegui: Contornando metáforas de parentesco e nação

SILVA, Victor Hugo M. K. 2008. *Um Jornal entre Brasil e Japão: a construção de uma identidade para “japoneses” no Brasil e “brasileiros” no Japão*. Dissertação de Mestrado, UFSCar.

\_\_\_\_\_. 2011a. “Brazilian Family in Japan: Building Kinship”. *International Bulletin of the Shizuoka University*, 5:75-83.

\_\_\_\_\_. 2011b. “日系ブラジル人コミュニティから再考する「日本」”. *The Japan Foundation Wochi Kochi Magazine*, n.7. Relay Essay. Disponível em: <<http://www.wochikochi.jp/relayessay/2011/03/007.php>>. Acesso em: 14 nov. 2011.

SMITH, Robert J. 1962. “Japanese Kinship: The History of a Nomenclature”. *Ethnology*, 1(3):349-359.

TSUDA, Takeyuki. 2000. “The Benefits of Being Minority: The Ethnic Status of the Japanese Brazilians in Brazil”. *The Center for Comparative Immigration Studies: Working Paper*, 21.

\_\_\_\_\_. 2003. *Strangers in the ethnic homeland – Japanese Brazilian Return Migration in Transnational Perspective*. New York: Columbia University Press.