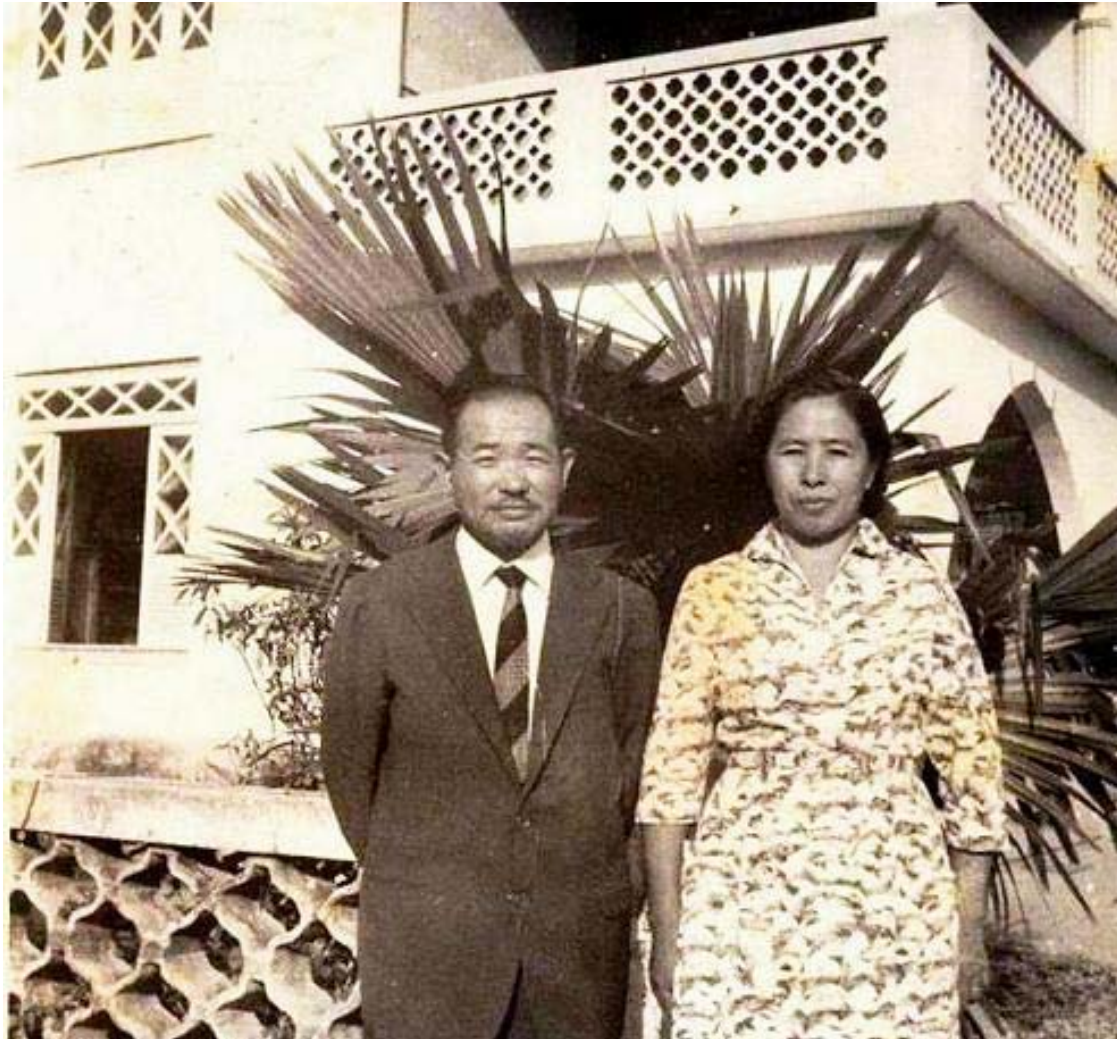


MARIA DO SOCORRO MICHIKO AIHARA



PAISAGENS NIPO-BRASILEIRAS NA CIDADE DE TOMÉ-AÇU - PA.
Estudo antropológico das memórias da família Onuma

Belém - Pará
2008

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
MESTRADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: ANTROPOLOGIA

MARIA DO SOCORRO MICHIKO AIHARA

Paisagens nipo-brasileiras na cidade de Tomé-Açu – PA.
Estudo antropológico das memórias da família Onuma

Belém – Pará
2008



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
MESTRADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: ANTROPOLOGIA

MARIA DO SOCORRO MICHIKO AIHARA

Paisagens nipo-brasileiras na cidade de Tomé-Açu – PA.
Estudo antropológico das memórias da família Onuma

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Ciências Sociais junto ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais – Antropologia, da Universidade Federal do Pará, sob a orientação do Prof. Dr. Flávio Leonel Abreu da Silveira.

Belém – Pará
2008

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
(Biblioteca de Pós-Graduação do IFCH/UFPA, Belém-PA)

Aihara, Maria do Socorro Michiko

Paisagens nipo-brasileiras na cidade de Tomé-Açu-PA : estudo antropológico das memórias da família Onuma / Maria do Socorro Michiko Aihara ; orientador, Flávio Leonel Abreu da Silveira. - Belém, 2008

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Belém, 2008.

1. Japoneses - Tomé-Açu (PA) - História. 2. Imigrantes - Tomé-Açu (PA) - História. 3. Identidade social. 4. Família. I. Título.

CDD - 22. ed. 304.881052



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
MESTRADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: ANTROPOLOGIA

MARIA DO SOCORRO MICHIKO AIHARA

Paisagens nipo-brasileiras na cidade de Tomé-Açu – PA.
Estudo antropológico das memórias da família Onuma

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Ciências Sociais junto ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais – Antropologia, da Universidade Federal do Pará, sob a orientação do Prof. Dr. Flávio Leonel Abreu da Silveira.

DATA DA APROVAÇÃO: 16 de setembro de 2008

BANCA EXAMINADORA:

Prof^o. Dr^o. Flávio Leonel Abreu da Silveira – Orientador
Universidade Federal do Pará

Prof^a. Dr^a. Cristina Donza Cancela – Membro
Universidade Federal do Pará

Prof^o. Dr^o Aldrin Moura de Figueiredo – Membro
Universidade Federal do Pará

Agradecimentos

Ao Flávio Leonel Abreu da Silveira, meu orientador. Sou grata pela atenção, paciência e exigência dispensadas ao longo da produção deste trabalho, bem como pela sensibilidade e compreensão mediante as dificuldades que tive de enfrentar as quais me fizeram em várias ocasiões, “quebrar os dentes”. A minha admiração e amizade.

Ao esposo e companheiro Manoel Reis Neto, por ter se preocupado em obter o melhor ângulo e enquadramento de fotografias utilizadas neste estudo, bem como por ter resistido inúmeras vezes ao mau humor, consequência do meu cansaço físico e mental. O meu carinho.

À minha mãe que tolerou a ausência da filha. Aos meus irmãos e irmã, aos sobrinhos e sobrinhas, e ao cunhado Aldoênio da Cruz que partilharam comigo desta edificante experiência acadêmica.

Aos familiares, amigos e conhecidos nipo-brasileiros, meus interlocutores, os quais acolheram e incentivaram o meu estudo. Em especial, ao tio César Hiroshi Hosokawa pela incansável disposição em percorrer os meandros da atividade de campo. Sou grata pelo afeto e generosidade.

Ao Alcemir Barbosa Pinheiro Júnior pela leitura atenta da dissertação. Ao Walter Silva Júnior pela parceria que se estende além do âmbito profissional. A amizade sincera.

Ao Márcio Couto Henrique, ao Francisco Rodrigues da Silva Neto, à Maria do Socorro Lacerda, ao Márcio Queiroz Chaves e outros colegas das várias turmas de mestrado e doutorado que interagi ao longo do curso. A troca foi estimulante e a ajuda foi fundamental para efetivação da tarefa acadêmica.

Aos colegas de turma pelas palavras de incentivo durante os seminários, particularmente ao André Luiz Martins da Silva cuja amizade floresceu e me engrandeceu enormemente.

À Profª Drª Jane Felipe Beltrão pelas primeiras orientações.

Às professoras e professores do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Pará pela atenção dispensada e conhecimento transmitido durante o curso de Mestrado.

À Escola de Aplicação da Universidade Federal do Pará pelo apoio.

À Silvana Vilhena da Trindade que em 2005 – durante a minha primeira incursão no curso de Mestrado como aluna especial – era a responsável pela reprografia do Departamento de Antropologia, da Universidade Federal do Pará, pelos obséquios e a amizade cultivada.

Às pessoas que direta ou indiretamente contribuíram para execução desta pesquisa, pelo auxílio prestado.

Resumo

Em setembro de 1929, o primeiro grupo de imigrantes japoneses entra em terras paraenses, mais especificamente à região nordeste, dando assim, início à colônia nipônica na Amazônia. Haruo Onuma chegou em dezembro de 1929, compondo o segundo grupo. A sua futura esposa Mitsu Yamaguchi, desembarcou em 1930 na quarta leva de imigrantes a chegar no país. O casal juntamente com seus patrícios, participou ativamente da implantação da colônia localizada na atual cidade de Tomé-Açu, engendrando através da labuta e dos preceitos ético-estéticos japoneses mesclados aos saberes e fazeres locais, um conjunto de paisagens distintas no cenário amazônico, uma vez que sintetizam experiências civilizacionais diversas. O casal Onuma, por exemplo, edificou uma moradia diferenciada, durante o período áureo da pimenta-do-reino, cuja paisagem revela tal síntese entre visões de mundo diversas. A proposta deste estudo é a de interpretar as diferentes formas de conformação das paisagens constituídas pelos patriarcas da família Onuma a partir das memórias de seus parentes e amigos, considerando que tais narrativas expressam elementos que auxiliam na compreensão da subjetividade, do modo de ser e de pensar nipo-brasileiro no contexto paraense. Este estudo apresenta ainda, uma incursão ao universo do *Bon-Odori* – ritual que revela parte significativa das formas de sociabilidade vividas pelos nipo-brasileiros – o qual é realizado anualmente na localidade de Tomé-Açu.

Palavras-chave: Imigrantes japoneses. Paisagens. Memória. Família. Identidade.

Abstract

In September of 1929, the first group of Japanese immigrants arrived in Pará State lands, more specifically in the northeast Pará State (Brazil), giving like this, beginning to the Japanese colony in the Amazon region. Haruo Onuma arrived in December of 1929 and composed the second group. His future wife Mitsu Yamaguchi disembarked in 1930 in the fourth group of immigrants to arrive in the country. The couple together with their patricians participated actively for the implantation of the located colony in the current town of Tomé-Açú, engendering through the hard work and of the Japanese ethical-aesthetic precepts blended to the know-how and local practices, a group of different landscapes in the Amazonian scenery, once they synthesize several civilizational experiences. The couple Onuma, for example, built a differentiated house, during the golden period of the black-pepper, whose landscape reveals such synthesis among several world visions. The main goal of this study is to interpret the different ways of resignation of the landscapes constituted by the patriarches of the family Onuma starting from their relatives' memoirs and friends, considering that such narratives express elements that aid in the understanding of the subjectivity, in the way of being and of nipo-brazilian thinking in Pará state context. This study still presents, an incursion to the universe of the Bon-odori - ritual that reveals significant part in the sociability ways lived by the nipo-Brazilian people - which is accomplished annually in Tomé-Açú town.

Keywords: Japanese immigrants. Landscapes. Memory. Family. Identity.

Índice de imagens e ilustrações

Esclarecimentos quanto às imagens e ilustrações utilizadas no corpo deste trabalho. O material divide-se em:

1. Álbuns de família pertencentes aos patriarcas dos Onuma. Após o falecimento do casal, tais álbuns de fotografias ficaram sob guarda das filhas e do filho que os cederam à pesquisadora.
2. Álbum Comemorativo dos 25 Anos da Fundação da Colônia de Tomé-Açu. Estado do Pará, 1929-1954. Tomé-Açu. [s.n]. 1955, pertencente a César Hiroshi Hosokawa.
3. Revista Comemorativa da Associação Cultural e Fomento Agrícola de Tomé-Açu (ACTA), aos 75 anos da Imigração Japonesa na Amazônia. Tomé-Açu. [s.n]. 2004, doado à pesquisadora por Midori Makino.
4. Fotografias produzidas por M.R.Neto em Tomé-Açu.

CAPÍTULO I

Página 29

Tela a óleo da morada dos Onuma. Década de 1960. Foto: M. R. Neto, 2006.

No canto inferior direito, o pintor Tsuda-san produzindo uma imagem pictórica da casa dos Onuma. O quadro em questão, mostrando a casa dos Onuma de outro ângulo, está atualmente no sítio pertencente à família Tsuchiya, no município de Bragança. Álbum de família, década de 1960.

Página 33

Acima, os netos dos Onuma e um casal de colegas no jardim em frente à casa. Álbum de família, década de 1970.

Abaixo, dona Mitsu Onuma no jardim de sua morada. Álbum de família, década de 1990.

Página 39

Senhor Haruo Onuma tomando chá com o amigo Hosokawa no *nihon-má*. Álbum de família, década de 1960.

Página 40

Fotografias das filhas do casal Onuma no *nihon-má*.

Acima, Darcy tocando um instrumento de cordas japonês (*kotô*) no segundo ambiente. Ao fundo, o Buda e o armário adornado com os *kokeshi* (bonecas e bonecos japoneses). Álbum de família, década de 1960.

Ao centro, Regina e duas amigas manuseando o instrumento de corda japonês, na segunda sala. Ao fundo, detalhe do armário com os enfeites japoneses. Álbum de família, década de 1960.

Abaixo, Regina e as amigas no primeiro ambiente em frente ao armário cujas portas eram feitas de papel grosso, pintado com motivos nipônicos. Álbum de família, década de 1960.

Página 43

Comemorações na moradia dos Onuma.

Acima: casal Onuma com seus descendentes. Álbum de família, década de 1980.

No meio: os patriarcas dos Onuma com os patrícios. Álbum de família, década de 1960.

Abaixo: casamento da filha Clara com o Masahiko Aihara. Álbum de família, década de 1950.

Página 47

Festividade do *Bon-Odori* em Tomé-Açu.

Acima: tocador de *taykô*. Álbum de família, década de 1960.

Ao centro: detalhe do círculo de senhoras vestidas com o kimono, dançando o *Bon-Odori*. Álbum de família, década de 1960.

Abaixo: “Festival de Bon-Odori, realizado em Tomé-Açu em alusão a Festividade dos 75 anos da imigração japonesa na Amazônia, com a grande participação do público em geral”. In: Tomé-Açu. 75 anos – Imigração Japonesa na Amazônia. Revista Comemorativa da Associação Cultural e Fomento Agrícola de Tomé-Açu (ACTA). Tomé-Açu. [s.n]. 2004.

Página 48

Brincadeira entre as mulheres durante o *Undokai*. Álbum de família, década de 1960.

CAPÍTULO II

Página 51

Imagem colorida: Mapa do Brasil indicando a localização do município de Tomé-Açu em relação à capital do Pará, Belém. In: Tomé-Açu. 75 anos – Imigração Japonesa na Amazônia. Revista Comemorativa da Associação Cultural e Fomento Agrícola de Tomé-Açu (ACTA). Tomé-Açu. [s.n]. 2004.

Imagem em preto e branco: Mapa da cidade de Tomé-Açu na década de 1950. In: Álbum Comemorativo do 25º Aniversário de Fundação da Colônia de Tomé-Açu. Estado do Pará, 1929-1954. Tomé-Açu. [s.n]. 1955.

Página 58

“A indústria madeireira é uma das principais atividades do município, atualmente com 32 serrarias”. In: Tomé-Açu. 75 anos – Imigração Japonesa na Amazônia. Revista Comemorativa da Associação Cultural e Fomento Agrícola de Tomé-Açu (ACTA), Tomé-Açu. [s.n]. 2004.

Página 59

“A mata dá lugar à pastagens e os arredores da colônia se transformam em áreas para a prática agropecuária”. In: Tomé-Açu. 75 anos – Imigração Japonesa na Amazônia. Revista Comemorativa da Associação Cultural e Fomento Agrícola de Tomé-Açu (ACTA). Tomé-Açu. [s.n]. 2004.

Página 65

Visões do *nihon-má* atual. No primeiro plano, vista da porta de entrada sem o revestimento de papel de seda. No segundo plano, detalhe do armário da segunda sala, onde se encontram diversos objetos no lugar dos *kokeshi*. Fotografias de M.R. Neto, 2006.

Página 66

Ideograma japonês cujo significado tem relação com os festejos de Ano Novo, ou mesmo, com outras comemorações. Indica felicidade. *Shuji* produzido por Haruo Onuma – conforme indica o seu sinete – aos 75 anos, como aparece escrito ao lado.

Página 68

Fotografias atuais das ruínas do antigo Hospital de Água Branca, na localidade de mesmo nome, Tomé-Açu. Fotografias de M.R. Neto, 2007.

Abaixo, fotografia do hospital na década de 1950. Álbum de família.

Página 71

Acima: “Quatro-Bocas na década de 50 – cercada de plantação de pimenta”. Ao centro: Vista aérea da cidade. Abaixo: “Quatro-Bocas, o centro econômico de Tomé-Açu”. In: Tomé-Açu. 75 anos – Imigração Japonesa na Amazônia. Revista Comemorativa da Associação Cultural e Fomento Agrícola de Tomé-Açu (ACTA). Tomé-Açu. [s.n]. 2004.

Página 77

Acima (da direita para a esquerda): Filhas do casal Onuma - Nely, Darcy, Yuko, Hiromi (neta) e Clara. Fotografia de M.R. Neto, 2007.

No centro, da direita para a esquerda: Shoya e esposa conversando com César Hosokawa, durante a entrevista realizada na residência do casal. Fotografia de M.R. Neto, 2007.

Abaixo (da direita para a esquerda): Hajime Yamada, César e Setsuko Hosokawa durante a entrevista realizada na casa dos Onuma. Fotografia de M.R. Neto, 2007.

Página 82

Acima, filhas dos Onuma: Constância e Clara sob uma mangueira em frente à casa dos pais. Fotografia de M.R. Neto, 2006.

Abaixo, Setsuko (filha do casal Onuma) no jardim de sua moradia. Fotografia de M.R. Neto, 2007.

Página 85

Barco Universal II ancorado no cais do porto em Tomé-Açu. Álbum de família, década de 1950.

Página 86

No primeiro plano: “Antigo prédio da **Companhia Nipponica de Plantação do Brasil S.A.**”. No segundo plano: “Hospedaria para imigrantes”. Localizados na cidade de Belém. In: Álbum Comemorativo do 25º Aniversário de Fundação da Colônia de Tomé-Açu. Estado do Pará, 1929-1954. Tomé-Açu. [s.n]. 1955.

Página 93

Acima: Atual prédio da Cooperativa Agrícola Mista de Tomé-Açu (CAMTA). Fotografia de M.R.Neto, 2006.

Abaixo: Antigo prédio da “Sede” da CAMTA. In: Álbum Comemorativo do 25º Aniversário de Fundação da Colônia de Tomé-Açu. Estado do Pará, 1929-1954. Tomé-Açu. [s.n]. 1955.

CAPÍTULO III

Página 102

Iconografia do Ebisu. Banco de Imagens. Arquivo Mundial de Fotografias – São Paulo. In: <http://www.fotosearch.com.br>. Visitado em 31 de julho de 2008.

Página 105

Fotografias da família Onuma. No primeiro plano, a família ao lado da casa de madeira. No segundo plano, a família no cemitério da cidade de Tomé-Açu. Álbum de família, ambas da década de 1940.

Página 106

Árvore genealógica da família Onuma.

Página 117

Acima: Grupo Escolar Fábio Luz, Tomé-Açu. Abaixo: Professoras da escola. Fotografias da década de 1950. In: Álbum Comemorativo do 25º Aniversário de Fundação da Colônia de Tomé-Açu. Estado do Pará, 1929-1954. Tomé-Açu. [s.n]. 1955.

Página 120

Acima, à esquerda: descendente nipônico com tabaqui nas mãos. Ao lado, à direita: caititu abatido junto à espingarda.

Abaixo, à esquerda: menino nipo-brasileiro com um peixe filhote.

Ao lado, à direita: Yamaguchi (primo de Mitsu Onuma) segurando uma preguiça com a mão esquerda e aos seus pés, um jabuti e uma paca (detalhe à direita).

Fotografias de álbum de família, década de 1950.

Página 122

Fotografias de festividade na qual *Ditchan* cozinhava *sukiyaki* (prato japonês preparado à mesa) na sala de sua casa. Álbum de família, década de 1980.

Página 126

Fotografia do casamento de Nely com Altevir na Igreja da Sé. Álbum de família, década de 1960.

Página 134

Acima: Família de Rui e Lúcia Yokoyama em frente a sua primeira morada. In: Álbum Comemorativo do 25º Aniversário de Fundação da Colônia de Tomé-Açu. Estado do Pará, 1929-1954. Tomé-Açu. [s.n]. 1955.

Abaixo: Primeiros imigrantes japoneses em frente à Associação Cultural Nipo-Brasileira de Tomé-Açu. Álbum de família, década de 1950.

Página 144

Fotografias relativas ao cultivo da pimenta-do-reino. Álbum de família, década de 1950.

Página 147

Fotografias da família Onuma em frente à casa de madeira. Álbum de família, década de 1940 (primeiro plano), década de 1950 (segundo plano).

Página 151

Fotografias da morada dos Onuma (de cima para baixo: década de 1950; década de 1970 – álbum de família; e 2008 – M. R. Neto).

Página 152

Fotografia de uma apresentação durante o *Enguekai*, realizado em Tomé-Açu. Álbum de família, década de 1950.

Página 154

Fotografias da Associação Cultural de Fomento Agrícola de Tomé-Açu. A primeira em 2006 (M.R. Neto) e a segunda da década de 1950 (álbum de família).

Página 158

Fotografias do *Bon-Odori*, em Tomé-Açu. M.R. Neto, 2006.

Sumário

Introdução	14
CAPÍTULO I	
<i>DOOZO OKAYRINASAI!</i>	
1.1 – “Japoneses” de Tomé-Açu	18
1.2 – Reminiscências na moradia dos Onuma	27
CAPÍTULO II	
TOMÉ-AÇU: UMA PAISAGEM NIPO-BRASILEIRA NA AMAZÔNIA	
2.1 – Paisagens de Tomé-Açu: <i>locus</i> da pesquisa	51
2.2 – O campo	54
2.3 – A pesquisadora e seus interlocutores: sentimentos e subjetividades nas paisagens de Tomé-Açu	76
2.4 – Imigração japonesa no nordeste paraense	84
CAPÍTULO III	
FIOS DA MEMÓRIA: EXPERIÊNCIAS E LEMBRANÇAS ACERCA DO CASAL ONUMA	
3.1 – Família “japonesa”	101
3.2 – Os primeiros tempos da imigração	130
3.2.1 – Sobre fauna e flora amazônicas	135
3.2.2 – Sobre a criação de porcos e a manutenção das hortas	137
3.2.3 – Sobre os filhos e as enfermidades de Mitsu Onuma	140
3.2.4 – “Diamante negro”: o tempo da fartura	142
3.2.5 – Em relação à morada dos Onuma	146
3.2.6 – A Associação Cultural Nipo-Brasileira de Tomé-Açu	152
3.3 – Um olhar sobre o <i>Bon-Odori</i> : festa e ritual em Tomé-Açu	155

3.3.1 – O <i>Bon-Odori</i> à luz de Marcel Mauss	161
Considerações finais	164
Referências	167

Introdução

Durante boa parte da minha infância e adolescência convivi com diversos familiares japoneses e seus descendentes na cidade de Tomé-Açu, no Pará. Tal convivência se perpetuou após a mudança para Belém junto com meus pais. No entanto, o retorno à cidade onde nasci era freqüente nas férias escolares.

O estudo em questão sobre os japoneses de Tomé-Açu, representa para mim uma espécie de retorno ao passado, principalmente às memórias de minha infância, considerando um mergulho nas experiências familiares vividas principalmente na casa de meus avós maternos – o senhor Haruo e sua esposa Mitsu Onuma.

Tais lembranças estão associadas à maneira como estes dois imigrantes japoneses educaram seus filhos e seus netos, e participaram ativamente desde o início da criação da colônia japonesa da Amazônia, junto com seus patrícios. Meu avô chegou na segunda leva de imigrantes em 1929, e minha avó no ano seguinte. Nessa colônia se casaram e tiveram nove filhas e um filho. Segundo Tsunoda (1988), o casamento dos dois foi o primeiro realizado nesta comunidade localizada no nordeste paraense.

Nas paisagens engendradas em Tomé-Açu, os imigrantes japoneses empreenderam conhecimentos baseados na tradição nipônica, contudo, acrescentaram as suas técnicas os saberes e fazeres que apre(e)nderam no contato com o ambiente amazônico. Portanto, souberam se adaptar às condições nativas, estabelecendo um diálogo com a experiência cabocla e luso-brasileira em lidar com o meio, forjando assim, formas de manejo dos ambientes com características nipo-brasileiras, as quais definiram marcas físicas e simbólicas às paisagens da região.

De acordo como as narrativas obtidas, no início da colonização, os tempos foram difíceis. Para o sustento familiar os patriarcas dos Onuma criaram porcos, cultivaram o roçado de arroz e de milho, bem como o de verduras, de legumes e de hortaliças até obterem êxito econômico com o plantio da pimenta-do-reino na década de cinquenta do século passado, juntamente com os patrícios habitantes da localidade.

O resultado satisfatório do cultivo da pimenta possibilitou aos plantadores japoneses viver com certa opulência, coisa que até então não havia sido experimentada. O casal Onuma, por exemplo, edificou uma nova morada com traços diferenciados das duas outras casas que construíram anteriormente.

O esforço do casal em construir uma ambiência doméstica com características mestiças, contendo elementos amazônicos mesclados com heranças paisagísticas nipônicas coloca a questão do exercício imaginativo relacionado à formação de uma paisagem outra, mediante os “devaneios do repouso” (Bachelard, 2003) – o sonhar com uma paisagem idealizada – relacionado aos “devaneios da vontade” (Bachelard, 2001) – o trabalho de construir uma paisagem – uma vez que, instaura um processo de elaboração de formas nipo-brasileiras na configuração de um lugar de pertença onde reina uma “poética do espaço” ligada ao viver a ambiência doméstica (Bachelard, 2005).

Tais questões relativas às memórias de minha família instigaram-me a refletir e compreender melhor a questão da paisagem doméstica sobre a qual está depositada parte da minha memória pessoal, bem como de alguns aspectos relacionados à trajetória familiar no contexto de Tomé-Açu, no qual o casal Onuma desempenhou um papel político de significativa importância na organização social e na própria conformação das paisagens de cultivo de pimenta-do-reino no município.

Nesse sentido, minha intenção no Capítulo I – *Doozo Okayrinasai!*¹, deste trabalho, é a de apresentar ao leitor às pessoas de quem estou falando, ou seja, os japoneses e seus descendentes de Tomé-Açu, grupo do qual sou membro, convidando-os “a entrar em minha casa” vista aqui enquanto uma metáfora para o texto etnográfico. Tento demonstrar a relação de domesticidade presente na experiência familiar de um grupo de pessoas vinculadas afetivamente ao casal Onuma, ao mesmo tempo em que passo, a partir do meu exercício acadêmico em Antropologia, a estranhá-la de forma a me aproximar dos interlocutores da pesquisa, tomando-os como personagens centrais no trabalho de campo. Em seguida, busco rememorar experiências vividas na morada dos Onuma, a qual representa para mim o lugar do aconchego, da segurança, de

¹ Essa expressão japonesa é usada para dar boas vindas às pessoas conhecidas e aos parentes que chegam à casa de alguém. De modo diferente, para dar boas vindas aos estranhos, costuma-se dizer: *irashaymasé!*

pertencimento onde surge parte de minha subjetividade relacionada à forma de ser “japonesa”².

No Capítulo II – Tomé-Açu: uma paisagem nipo-brasileira na Amazônia, descrevo as paisagens de Tomé-Açu, o *locus* da pesquisa, procurando mostrar os tempos de outrora a partir da percepção das paisagens atuais. Relato os sentimentos e as subjetividades despertadas no encontro com meus interlocutores – parentes e pessoas que fazem parte do meu círculo de amizade – relembro o processo imigratório japonês ao nordeste paraense, refletindo sobre o mesmo a partir da memória coletiva do grupo pesquisado, procurando assim, expressar a percepção dos japoneses que chegavam as terras brasileiras.

No Capítulo III – Fios da memória: experiências e lembranças acerca do casal Onuma, reúno os fios da memória acerca de experiências e lembranças do casal Onuma, rememorando os primeiros tempos da imigração ao observar a fauna e a flora amazônica, ambas abundantes comparadas as atuais; as dificuldades enfrentadas pela família Onuma através dos relatos acerca das enfermidades contraídas pela matriarca e da labuta doméstica e cotidiana para manutenção familiar; o período de fartura que o sucesso do plantio da pimenta indiana trouxe, o qual possibilitou a edificação da morada dos Onuma (elemento singular na paisagem local); o papel importante dos Onuma na constituição da Associação Cultural Nipo-brasileira de Tomé-Açu – atual Associação Cultural e Fomento Agrícola de Tomé-Açu (ACTA) – e, finalmente, apresento uma descrição do *Bon-Odori*, uma festividade da cultura japonesa realizada anualmente na localidade.

Preciso deixar claro que para mim o processo de produção desta dissertação mostrou-se singular e artesanal, compondo uma “paisagem textual” (Silveira, 2004), onde as minhas memórias e emoções vêm à tona no texto enquanto etnografia, pois comparo a escrita da dissertação à tessitura de um tapete, uma vez que na sua confecção é necessário escolher os fios para elaborar a trama – ou seja, compor a sua estrutura e a melhor forma de tecê-la – bem como optar pelos matizes das cores, a fim de evidenciar

² Aqui me utilizo de certa ambigüidade presente na expressão “japonesa”, referindo-me à dupla dimensão presente tanto na idéia de “cultura japonesa” quanto a minha condição de “japonesa” aos olhos dos não-japoneses, num país onde, na realidade, sou nipo-brasileira e *nissei* (filha de japonês).

a sua forma e o seu conteúdo. Nesse sentido, a metáfora do tapete auxilia a compreender o processo de composição do texto etnográfico, de maneira a traduzir esteticamente o que se quer dizer acerca da experiência do Outro no mundo, percebida pela pesquisadora a partir do convívio com os interlocutores durante o trabalho de campo, envolvendo um enlace intersubjetivo no qual os sentimentos de afeto e de amizade são fundamentais.

Capítulo I

Doozo okayrinasai!

1.1 – “Japoneses”³ de Tomé-Açu

A partir da leitura de *Tristes Trópicos*, de Lévi-Strauss (2004), percebi que os índios Nambiquara edificavam a sua morada de forma singular. Nos sertões do Centro-Oeste brasileiro, durante o verão, eles catavam frutos e pequenos insetos, os quais se constituíam na sua alimentação, e, para tanto, mudavam-se de uma área para outra, sendo que em cada uma delas erguiam sua casa, cuja cobertura era feita de folhas de palmeiras, sustentada por uma viga de madeira, fixada no solo arenoso. Durante o dia, a viga era deslocada conforme a incidência dos raios solares. De acordo com o autor, sob esse teto as pessoas descansavam nos horários mais quentes, deitadas no chão de areia, protegendo-se das intempéries do clima da região.

Essa morada representava o conforto e a proteção de que necessitavam para sobreviver, embora, ao ser comparada às casas que as pessoas da zona urbana de Belém concebem como moradia, pode ser considerada rudimentar e desconfortável. Entretanto, a prática singular de habitar Nambiquara revelava a sutileza e a coerência da sua relação com o mundo, o que me levou a refletir sobre as diferentes noções de habitar que são próprias dos diversos grupos humanos⁴.

A compreensão de que cada grupo habita conforme a concepção de mundo que lhe é própria, fez ressurgir em minha mente a lembrança da morada de meus avós maternos – os Onuma – em Tomé-Açu, no Pará, fazendo-me reviver um dos lugares de

³ O termo “japoneses” será utilizado neste trabalho para indicar o grupo social formado pelos imigrantes nipônicos e seus descendentes de Tomé-Açu, Pará.

⁴ Sobre o tema ver o livro “Habitações Indígenas” de Novaes (1983).

onde me lancei para o mundo e, no qual, encontrei abrigo e aconchego durante a infância e boa parte da minha juventude.

Nesse sentido, à medida que percebia a diversidade dos inúmeros grupos sociais formadores da sociedade brasileira, ao ler, por exemplo, os manuais de Antropologia⁵, nos quais observei normas e regras elementares para efetivar uma boa etnografia, passei a compreender a importância de cheiros, gostos e sons experienciados na convivência com os familiares japoneses e seus descendentes de Tomé-Açu. Conforme rememorava essas experiências, as imagens de ambiências domésticas dos Onuma eram delineadas e se tornavam mais claras e nítidas, conduzindo-me à percepção de diferentes aspectos relacionados ao grupo social constituído pelos imigrantes japoneses e seus descendentes naquele contexto.

A distinção da singularidade desse grupo ao qual pertencço, despertou-me para a necessidade de investigá-lo e compreendê-lo melhor, haja vista que sou neta e filha desses “japoneses” de Tomé-Açu. Anteriormente, na graduação em Ciências Sociais, pela UFPA, o meu interesse acadêmico estava voltado para o estudo da escola pública brasileira e o seu processo de ensino-aprendizagem, todavia, a partir das reflexões que o conhecimento antropológico me possibilitava, o modo de vida e a percepção de mundo dos imigrantes e descendentes de japoneses de Tomé-Açu, passaram a instigar-me a curiosidade acadêmica.

Para Antropologia Social, desenvolver uma pesquisa na qual observador e observado são membros de um mesmo grupo, instaura uma situação complexa, posto que uma relação de proximidade e distanciamento entre ambos emerge como uma questão metodológica. Nesse sentido, o tratamento teórico-metodológico necessário é o de transformar o familiar em exótico, o que para DaMatta (1978:28-30) significa reconhecer a distância social e psicológica em relação ao que é familiar, assumindo a posição que corresponde ao movimento de “vestir a capa de antropólogo e encontrar o exótico também no familiar”, ou seja, implica em voltar-se para a própria sociedade, num movimento semelhante a um “auto-exorcismo”, buscando descobrir em nós

⁵ Refiro-me aos manuais de Antropologia: ROYAL ANTHROPOLOGICAL INSTITUTE OF GREAT BRITAIN AND IRELAND. Guia Prático de Antropologia. São Paulo: Cultrix, 1971; e o de MAUSS, Marcel. Manual de Etnografia. Lisboa: Pórtico, s/d.

mesmos, em nossas instituições e em nossas práticas políticas e religiosas, um mundo de experiências singulares.

Desse modo, compreendo que na realização desse estudo, como membro do grupo social que pretendo observar, necessito estranhar subjetividades e sentimentos adquiridos através de regras e normas, as quais foram repassadas nas relações sociais cotidianas que estabeleci no convívio familiar, em contato com esse grupo.

Segundo Velho (1978:38) a transformação do familiar em exótico corresponde ao “pôr-se no lugar do outro e de captar vivências e experiências particulares”, condição que se apresenta de modo complexo considerando a noção de distância e de familiaridade que ela revela, como visto, nas assertivas desse autor:

[...] dispomos de um mapa que nos familiariza com os cenários e situações sociais de nosso cotidiano, dando nome, lugar e posição aos indivíduos. Isto, no entanto, não significa que conhecemos o ponto de vista e a visão de mundo dos diferentes atores em uma situação social nem as regras que estão por detrás dessas interações, dando continuidade ao sistema (Velho, 1978:40).

Portanto, no estudo em questão é preciso compreender, como pesquisadora que reflete acerca da sua própria sociedade, e estando inserida no grupo que pretende conhecer mais detidamente, que preciso debruçar-me sobre temas relativos ao universo familiar e realizar um estranhamento de caráter metodológico que instaura duas questões relevantes: 1) aquela da identidade da pesquisadora que deve “estranhar” aspectos da vivência do seu próprio grupo de pertença, tomando-o como foco de sua pesquisa; 2) e, que tal movimento, tende a descentrar o sujeito – no sentido de tirá-lo de seu lugar – colocando-o numa situação na qual é preciso refletir sobre a sua própria identidade, em relação ao grupo que lhe é familiar, revelando-se assim, um caráter reflexivo sobre o si-mesmo da pesquisadora⁶.

A partir dessa análise sobre as condições em que a minha pesquisa deve ser efetivada, compreendo as distâncias sociais e psicológicas que esse estudo exige, as quais entendo, devem ser alvo de uma “vigilância” contínua no decorrer do trabalho,

⁶ A esse respeito ler Silveira (2007)

mas que me permitirá observar o grupo por dentro, como nativa, posição que me possibilitará obter informações substanciais, diferentes daquelas que poderiam ser captadas por um outro observador que não seja membro do grupo pesquisado. Nesse sentido, entendo que captar o ponto de vista do outro em seus próprios termos, para perceber o estilo de vida e a visão de mundo desses “japoneses”, poderá permitir a interpretação das relações dessas pessoas entre si e, delas com o seu entorno (Geertz, 1989:13-41).

A Antropologia configura-se como um campo de conhecimento que estuda os diversos grupos humanos e sendo assim, a partir de seu aporte metodológico, possibilita-me as condições para proceder ao estudo em questão, na medida em que fornece o arcabouço teórico-metodológico o qual permite a observação da realidade social com a objetividade necessária para o desenvolvimento de um trabalho científico, ao considerar em suas análises as subjetividades daqueles que observa na relação com a subjetividade da pesquisadora; além disso, da maneira como essas subjetividades serão trabalhadas, compreendo, dependerá o alcance e a confiabilidade do fazer antropológico que pretendo realizar.

Nesse sentido, entendo que o estranhamento de sentimentos e emoções apreendidos com meus familiares japoneses ocorreu de modo mais claro, quando decidi cursar o ensino superior, momento em que meu pai apontou-me o caminho destinado às mulheres de famílias organizadas segundo as normas hierárquicas japonesas. Ou seja, o de ser mãe, administrar o lar, cuidar do marido e dos filhos. Naquela ocasião, disse-me: “Para casar, cuidar do marido e dos filhos, não precisa fazer curso superior”.

Entretanto, não segui o que ele determinou, tanto que, há alguns anos estudando em Belém, participando e compartilhando dos interesses e necessidades sociais da mulher contemporânea que vive na cidade de Belém, compreendi que precisava estudar e obter uma profissão que me garantisse a independência econômica e a liberdade de escolher, ser mãe e dona de casa, ou não. Desse modo, após quatro anos, graduei-me em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Pará.

E, em consequência disso, percebo que o interesse em realizar esta pesquisa, provavelmente, foi despertado quando mudei para Belém e pude conviver com os não descendentes de japoneses, com certa regularidade, ao iniciar a minha vida escolar. Essa experiência permitiu-me estranhar ações familiares dos imigrantes e descendentes nipônicos de Tomé-Açu, observando que eles, por exemplo, tinham o hábito recorrente de presentear seus anfitriões por ocasião de uma visita às casas de seus patrícios na expectativa de serem bem recebidos pelos donos das casas visitadas⁷. Ao refletir melhor sobre esse hábito percebi que ele não era adotado nas mesmas circunstâncias pelos não descendentes de japoneses, em Belém.

Desse modo, aos poucos, as subjetividades japonesas apreendidas no convívio familiar passaram a ser observadas com distanciamento, como se eu não fizesse parte daquele meio, ou seja, como se fosse alguém de fora; da mesma maneira que foi possível observar com estranheza os hábitos cultivados pelos não descendentes nipônicos nas diferentes formas de sociabilidade⁸ que experienciei com essas pessoas.

A compreensão dessa condição de equilíbrio relativa à proximidade e a distância entre os dois grupos, os quais entendo não pertencer inteiramente – o japonês e o brasileiro, uma vez que sou descendente de japoneses, mas sou brasileira, porque nasci no Brasil – colocam-me na situação do “estrangeiro”, conforme Simmel (1983) denominou a pessoa em trânsito, ao analisar a sua posição dentro do grupo para o qual migrou.

Para este autor o “estrangeiro” é alguém que faz parte do grupo sem fazer parte verdadeiramente, mas que lhe acrescenta qualidades que não provêm do grupo. Portanto, sintetiza a proximidade e o distanciamento em uma forma particular de interação. Ou seja, a consciência do meu lugar e da minha posição no contexto belenense – em contato mais próximo com os não descendentes – e na comunidade nipônica de Tomé-Açu – em contato estreito com os familiares de origem japonesa –

⁷ Sobre a questão de “dar”, “receber” e “retribuir”, parto das reflexões de Mauss (2005), que argumentou sobre a importância das relações de troca, quando a partir da dádiva as pessoas buscam a hospitalidade e o estabelecimento de alianças econômicas, diplomáticas, políticas, religiosas e matrimoniais.

⁸ Sociabilidade que na concepção de Simmel (1983), advém da análise do processo que forma e dá conteúdo à vida societária. Simmel compreende o termo como uma experiência de “estar com um outro, contra um outro que, através do veículo dos impulsos ou dos propósitos, forma e desenvolve os conteúdos e os interesses materiais e individuais” (Simmel, 1983:168).

permitiu-me escrever sobre e, a partir dessa inserção, observar esse processo de deslocamento de identidade no qual me encontrava (e me encontro), como descendente de japoneses.

Ao falar de identidade, considero como pressuposto a orientação de Fredrik Barth acerca da identidade étnica, apresentada na década de 60 do século passado, a qual serviu como referência teórica para os estudos posteriores a respeito desse tema. Nesse sentido, para esse autor, segundo Poutignat & Streiff-Fenart (1998), a etnicidade não deve ser compreendida como sendo:

[...] um conjunto intemporal, imutável de ‘traços culturais’ (crenças, valores, símbolos, ritos, regras de conduta, língua, código de polidez, práticas de vestuário ou culinárias etc.), transmitidos da mesma forma de geração para geração na história do grupo; [posto que] ela provoca ações e reações entre este grupo e os outros em uma organização social que não cessa de evoluir (Poutignat & Streiff-Fenart, 1998:11).

Portanto, para Barth a identidade étnica é uma concepção dinâmica, ou seja, ele a considera como qualquer outra identidade coletiva, ou a identidade pessoal de cada um, sendo construída e transformada na interação de grupos sociais por meio de processos de exclusão e inclusão que estabelecem limites entre tais grupos, definindo aqueles que integram, ou não, os mesmos. Desse modo, tal questão possibilita a distinção entre “nós” e “os outros” nos processos de organização social.

Segundo Cardoso de Oliveira (1976), ao considerar as condições de existência que geraram a identidade em questão, é necessário perceber que ela se encontrava determinada pelo contato entre etnias distintas⁹: a do imigrante japonês e a do brasileiro nativo, para o caso da pesquisa em questão. Nesse sentido, a identidade definida é a étnica, cuja base é a identidade contrastiva, ou melhor, aquela que surge por oposição e que não se afirma isoladamente, mas quando alguma pessoa ou grupo declara-se diferente em relação à pessoa ou grupo com que se defronta.

⁹Cardoso de Oliveira (1976) concebeu a identidade étnica a partir do relacionamento cultural entre o “caboclo” e o “civilizado”, por exemplo.

Para Hall (2003), este deslocamento, pode ser entendido através daquilo que o autor chamou de uma “experiência diaspórica”¹⁰, uma vez que eu era (e sou) uma “japonesa” sem sê-la completamente, porque ocupava o espaço pertencente a uma outra identidade, a qual não ocupava plenamente, qual seja, o de ser brasileira.

Conseqüentemente, esse olhar diferenciado que a condição de ser *nissei*¹¹, associado ao fato de desenvolver uma pesquisa sobre o meu próprio grupo, permitiu-me evocar algumas singularidades das formas de vida nipônicas à medida que percebia detalhes da organização social dos índios Nambiquara, bem como quando rememorava as “imagens poéticas” da infância e de boa parte da juventude vividas na casa dos meus avós maternos em Tomé-Açu.

Ao considerar o estudo de Bachelard (2005), sobre *A poética do espaço*, percebi que essas “imagens poéticas” não representavam um impulso, o evocar de um passado longínquo, visto que se tratavam de lembranças que tinham um dinamismo próprio, pois emergiam na consciência como um produto direto “do coração”, “da alma”, do ser do homem tomado em sua totalidade. Portanto, tinham um significado ontológico para aquele que imaginava, posto que essas imagens continham subjetividades que revelavam a sua intimidade e a sua origem. Nesse sentido, na análise das “imagens poéticas” ligadas à casa de *Ditchan* e de *Batchan*¹² pode estar a compreensão do *ethos* japonês dos imigrantes nipônicos de Tomé-Açu, assim como a maneira como eles pensaram, sentiram e agiram quando chegaram no Pará.

Desse modo, os significados expressos nas paisagens modeladas nos ambientes domésticos da casa são interpretados como ações simbólicas que as pessoas realizam a partir das relações que mantêm com seu entorno, expressando um modo particular de perceber o mundo. Elas deixam marcas de suas experiências nos espaços

¹⁰ Hall (2003:415-416) denominou de experiência diaspórica a sua vivência que permitia conhecer intimamente os dois lugares – Inglaterra e a Jamaica – mas não pertencer completamente a nenhum deles; e em conseqüência disso, estar longe o suficiente para experimentar o sentimento de exílio e perda; ao mesmo tempo em que se via perto o bastante para entender o enigma de uma ‘chegada’ sempre adiada.

¹¹ É como se nomeia a filha, ou o filho de japonês; trata-se da denominação dada à primeira geração de descendentes nipônicos.

¹² Essas denominações constituem-se na redução das palavras *Ojiiditchan* e *Obaatchan* que na língua japonesa querem dizer vovô e vovó, respectivamente, bem como era (e ainda é) dessa maneira que os patriarcas dos Onuma costumam ser nominados pelos seus descendentes e conhecidos, ou seja, Haruo Onuma é chamado de *Ditchan* e Mitsu Onuma de *Batchan*.

vividos, engendrando paisagens a partir do aparato cultural que adquiriram ao longo do tempo (Schama,1996). Dessa forma, as paisagens representam um quadro exterior às pessoas daquilo que foi experienciado interiormente; elas representam os “lugares-comuns” dos quais fluem as memórias que denunciam as tradições indelévels daqueles que os engendraram, constituindo-se nos seus lugares de pertencimento.

Nos termos de Silveira (2006), paisagens representam um fenômeno complexo no qual a cultura e a paisagem são indissociáveis. Nesse sentido, não há paisagem e sim paisagens conforme as diferentes culturas agiram sobre as mesmas, representando-as. Ou seja, as paisagens são manifestações culturais, produtos do ato cognitivo que se encontra intimamente associado à percepção e à interpretação humana. Para Simmel (1996b), a paisagem significa o “pedaço da natureza” modelado pela ação humana a partir de sentimentos, modos de comportamento, colorações e tonalidades (*Stimmung*) que foram engendrados na experiência humana com o entorno.

Nesse sentido, entendo que, na dinâmica das interações entre o ambiente natural e o grupo nipônico que imigrou para Tomé-Açu, está presente o entendimento do processo de ocupação e transformação dos ambientes amazônicos – ou melhor, de “domesticação” do “selvático” e elaboração de um conjunto de paisagens nipo-brasileiras – pelos imigrantes japoneses ao chegar a essa localidade, a partir do ano de 1929.

Mediante a compreensão das formas de perceber e de representar as paisagens pelos nipo-brasileiros, entendo que as lembranças dos espaços vividos com meus familiares “japoneses” evocam “imagens poéticas” relacionadas às memórias de minha infância e adolescência, vividas na casa de meus avós maternos. Tratar-se-ia, nos termos de Bachelard (2005), de uma espécie de “canto do mundo”, de um lugar seguro de onde parti para o mundo, ou ainda, um verdadeiro cosmos com todas as dialéticas da vida. Representa um lugar com enraizamentos, local onde cotidianamente vivi parte de minha vida, relacionado à sensação de estar num ninho, portanto, de uma ambiência aconchegante e segura.

As imagens da casa dos imigrantes japoneses de Tomé-Açu, ao serem rememoradas, evocam a experiência com os lugares habitados por mim e por meus

familiares numa cidade do contexto amazônico. A partir de minhas memórias pessoais, intimamente relacionadas à memória coletiva, emergem símbolos identitários e seus significados presentes na minha trajetória pessoal, os quais são compartilhados por um grupo de japoneses e seus descendentes de Tomé-Açu, do qual faço parte.

Segundo os estudos de Maurice Halbwachs (2006), produzidos nas décadas de 20-30 do século passado, acerca do tema memória, percebe-se que a memória individual existe sempre a partir de uma memória coletiva, posto que todas as lembranças são constituídas no interior de um grupo; e, desse modo, a origem de inúmeras idéias, sentimentos e reflexões que se reivindica a si são, na verdade, inspiradas pelo grupo.

De acordo com as análises de Pollak (1992:201) sobre a contribuição de Halbwachs, a memória não é um fenômeno individual, algo unicamente íntimo, próprio da pessoa, uma vez que se trata de um fenômeno coletivo e social, construído individualmente a partir das experiências herdadas ao longo da vivência coletiva e social, estando assim submetida a flutuações, transformações e mudanças constantes. Para este autor, a memória de um indivíduo, ou de um grupo, está na base da formulação de uma identidade, na qual a continuidade – dele e do grupo – é vista como característica marcante desse processo identitário.

Neste sentido, essa análise permite o entendimento da singularidade desses imigrantes japoneses, assim como a compreensão de alguns aspectos da trajetória de vida dos seus descendentes. Desse modo, entendo que a percepção dos nipo-brasileiros por si mesmos e pelos outros brasileiros, possibilita a inserção social de um grupo que é visto como exótico e que, por isso, desperta curiosidade, muitas vezes incômoda, quando produzida a partir de representações de senso comum, ou melhor, da percepção do que seja o japonês pelos não japoneses.

Comumente os japoneses são vistos como sendo todos iguais. E, essa forma de representar o japonês foi experienciada por mim no decorrer do período escolar – principalmente no primário e no secundário – quando professores e colegas de estudo, com certa insistência, acreditavam que uma descendente de japoneses de Tomé-Açu

deveria ser disciplinada e habilidosa com as artes e os números, por exemplo, e eu não possuía esses atributos.

Naquela época, não compreendia porque deveria ter esses predicados, não conseguia explicitar e nem entender o porquê. Portanto, este trabalho tem um interesse da pesquisadora de origem nipo-brasileira que sou, na medida em que tento compreender aspectos do “exotismo” dos japoneses e seus descendentes de Tomé-Açu,¹³ embora não seja esse o fulcro da discussão que pretendo realizar neste estudo.

1.2 – Reminiscências na moradia dos Onuma

Desde que meus pais resolveram se mudar para Belém em 1963 e fixar residência nessa cidade, deixando em Tomé-Açu os familiares maternos e a rede de amigos nipônicos a qual haviam constituído, que retornei sistematicamente para revê-los, realizando várias visitas a essa cidade onde nasci.

Durante a infância e a juventude, essas visitas eram mais frequentes, pois naquela época, dedicava-me aos estudos buscando ter disciplina para ser aprovada sem demora, “de primeira época”¹⁴ como se dizia, na esperança de passar as férias em Tomé-Açu. Esse era o prêmio que os quatro filhos dos Aihara almejavam alcançar quando concluíam o ano letivo, era uma espera que causava ansiedade, e eu não via a hora de rever os parentes maternos e os amigos “japoneses” que haviam ficado lá.

¹³ Compreendo a existência de uma concepção do comportamento japonês padronizado na sociedade, a partir do que descreveu Benedict (2006). Por outro lado, percebo a maneira como essa concepção foi veiculada pela mídia cinematográfica, principalmente, que ajudou a divulgar esse comportamento japonês padrão, levando as pessoas a acreditarem na veracidade dessa concepção.

¹⁴ Durante a década de setenta, do século vinte, a denominação aprovada “de primeira época” era dada quando o aluno estava apto a passar para a série seguinte após ter obtido uma pontuação mínima estabelecida pelas normas escolares, a qual correspondia à somatória das notas das provas realizadas durante o período letivo. Caso isso não ocorresse, ele fazia as avaliações finais e, se não obtivesse a pontuação necessária para sua aprovação realizava os estudos de recuperação; ao final dos quais era submetido a novas avaliações e se a aprovação fosse obtida, considerava-se aprovado “em segunda época”.

Naquela cidade, sentia-me (e me sinto ainda hoje) entre os meus pares, no meu lugar de pertencimento.

Minha mãe, Clara, arrumava as bagagens e os filhos. Íamos de barco para Tomé-Açu, quando deixava cada um de nós na casa de um tio, de uma tia, ou então, na casa de *Ditchan* e de *Batchan*. Ela costuma dizer que não nos deixava juntos, numa mesma casa, porque percebia que éramos crianças ávidas por brincadeiras e cheias de energias a serem despendidas, sendo assim, reconhecia que hospedar-nos representava um trabalho árduo aos nossos anfitriões. Por essa razão, recomendava aos quatro filhos para que fôssemos obedientes e comportados nas casas dos parentes.

Às vezes, por insistência de mamãe, eu ficava na casa de tia Constância – a irmã mais velha – ou na casa de tia Setchan¹⁵ – a segunda das filhas dos Onuma. Entretanto, das casas onde queria me hospedar, a preferida era a de meus avós maternos. Em razão disso, quando ficava em outra casa, sem demora, dava um jeito de ir para casa de *Batchan* e de *Ditchan*.

Ao rememorar os espaços da morada dos Onuma nos quais vivenciei experiências intensas e marcantes que evocaram “imagens poéticas” da infância e da adolescência, lembro dos tempos de outrora, quando me aproximava da casa e, a uns cem metros de distância, avistava a elevação de terreno na qual está localizada. Primeiro, descia a ladeira e atravessava uma ponte, depois subia outra ladeira que fazia uma curva e lá estava a morada dos Onuma, pintada de branco, com o telhado marrom-avermelhado em forma de pirâmide. A moradia se destacava no verde da floresta que parecia abraçá-la, posto que a envolvia por todos os lados.

¹⁵ É como Setsuko – a segunda filha dos Onuma – costuma ser chamada.



Nas décadas de setenta e oitenta do século passado, eu e meus primos costumávamos entrar na mata que ficava próxima da casa, quando saíamos à cata dos frutos que caíam das árvores frutíferas nativas, cujas copas eram imensas e o topo quase não podíamos enxergar.

Essa caminhada pela mata, no entorno da casa de meus avós, é uma imagem inesquecível. Recordo que quando queríamos realizá-la, *Batchan* vestia a todos com um chapéu e um par de botas, afirmando serem necessários para nos proteger das picadas de bichos peçonhentos, como as cobras, por exemplo. Subíamos e descíamos nos troncos de raízes das árvores frondosas, os quais ficavam à mostra no solo úmido da floresta. De repente, aparecia um descampado coberto de folhas mortas, as quais tinham caído das árvores. Havia também pequenas clareiras que permitiam aos raios solares penetrarem naquele mundo fantástico aos olhos das crianças que éramos.

Ao relembrar essas paisagens consigo sentir o cheiro de terra e de vegetação molhada o qual me tomava por completo quando realizava essa singela aventura. O ar puro naquele ambiente entrava pelas narinas e enchia os meus pulmões, deliciando-me com a sensação de bem-estar oferecido pelo contato com a natureza. Essa experiência incitava a mim e aos outros primos, a adentrarmos cada vez mais por aqueles caminhos na mata.

Às vezes, a experiência nos inebriava e não percebíamos o tempo passar, e quando acontecia, com certeza, uma repreensão de *Batchan* era esperada, pois nos falava a respeito dos perigos que a mata apresentava e também sobre o ato irresponsável que havíamos cometido ao esquecer a hora do almoço, momento em que a família devia estar reunida, haja vista que na casa dos Onuma, quando alguém se atrasava, ou ficava ausente na hora do almoço e do jantar, permanecia sem se alimentar até a próxima refeição, ensinou-nos *Batchan*¹⁶.

À frente, e, ao lado direito da casa, localizava-se o jardim colorido pelas flores que eram cultivadas com zelo por *Batchan*, mas quando a dona se descuidava, seus netos brincavam de casinha de boneca e transformavam suas flores no insumo dos sucos para as bonecas beberem.

Nele, no lado direito, ficava o *Ikê*¹⁷, um pequeno lago artificial concebido segundo o estilo japonês, no qual habitavam peixes ornamentais, principalmente o acará – um peixe típico da região. A água escorria sobre as pedras vermelho-escuras, existentes na região, as quais foram estrategicamente dispostas para dar a impressão que se tratava de uma obra da natureza, escondendo o cano por onde a água jorrava como se fosse uma cascata.

¹⁶ Sobre a rigidez de caráter japonês, Benedict (2006) inferiu que os preceitos ético-morais são adquiridos através de ensinamentos familiares que exigem disciplina, como o executado, por exemplo, durante a alimentação. Nesse sentido, para os japoneses a comida representa um prazer a ser apreciado tanto pelo aspecto – no sentido de uma estética do alimento – quanto pelo sabor; contudo, ela significa também um ato em que se aprende a disciplina, e por isso deve ser motivo de privação involuntária e desse modo constituir-se num teste especialmente adequado para se observar o quanto se tornou empedernido (Benedict, 2006:155).

¹⁷ Como era chamado o pequeno lago artificial modelado segundo as tradições japonesas, construído no jardim da morada dos Onuma.

A luz solar incidia timidamente sobre o *Ikê*, porque as árvores e os arbustos cultivados com engenhosidade ao seu redor impediam a pujança dos raios solares. A incidência direta dos raios de sol poderia elevar a temperatura do lugar e tornar a vida dos seres que habitavam esse ambiente insuportável. Os peixes nadavam livremente no balanço da água, junto aos aguapés, convidando-me a meditar a partir da simplicidade, harmonia e tranqüilidade que o lugar revelava¹⁸.

Ao considerar a arte japonesa de imitar a natureza, reflito sobre a construção do *Ikê*, e penso que seus idealizadores queriam expressar uma concepção de vida a partir da harmonia proporcionada pela leveza e fluxo da água, assim como pela dureza das pedras; na harmonia dessa dinâmica da natureza temos o segredo da vida, o bem viver imperfeito que emerge da harmonia natural presente no vivido¹⁹.

Ao falar sobre a maneira como os japoneses vêem o mundo, Barros (1988:19-21) entendeu o *wa* como o código de valores e de ética pessoal japonesa, percebido como antípoda daqueles ocidentais. Por causa desses princípios, os japoneses escolheram caminhos, experiências e soluções culturais diversas dos brasileiros. Este autor considerou na sua análise a história da formação da sociedade japonesa, que é milenar. Nela observou como foi forjado um sentimento de reciprocidade²⁰ e de uma ética preocupada com a vida comunitária existente na sociedade japonesa. Para ele, o

¹⁸ Os modelos dos primeiros jardins japoneses vieram da China, mas essa jardinagem sofreu uma série de mudanças e adaptações. Os arranjos de pedras, bem como o destaque para os minerais, foram desenvolvidos como uma característica própria japonesa, privilegiando dessa maneira os materiais mais permanentes e resistentes ao tempo. No Japão surgiram vários tipos de jardim, dentre eles há os jardins de estilo *Tsukiyama*, representado por uma miniatura artificial de colina em que há um lago central simbolizando o mar, as montanhas são representadas pelos arranjos de pedras, bem como outros elementos como cascatas, árvores e vegetação que em geral, são dispostos simetricamente para compor um cenário que retrate a natureza. Este parece ter sido aquele adotado pelos patriarcas dos Onuma, em sua morada. Diferente dos jardins ocidentais que têm como ênfase a beleza das formas geométricas, o jardim japonês tem como principal objetivo ressaltar a beleza do ambiente natural, mesmo que isso não signifique a natureza em sua forma original; ou seja, materiais como árvores, arbustos e pedras são dispostos nesse jardim para simbolizar e enfatizar a características da natureza e criar um espaço, embora artificial, de beleza natural que tem uma unidade harmônica. Conforme site: <http://www.fjsp.org.br>.

¹⁹ Conforme “A vida imperfeita” no site: <http://gazeta.via.com.br>, sobre a arte japonesa de cultivar o jardim.

²⁰ É possível compreender reciprocidade a partir do que Mauss (2005) concluiu ao analisar o sistema de dons e trocas entre os índios da costa noroeste da América do Norte – o *Potlatch* – através da qual a organização social dos mesmos era mantida. Nele os chefes, representando as diferentes linhagens, competiam entre si, ganhando aquele que fosse mais generoso. Por meio deste mecanismo, os bens e a riqueza circulavam seguindo o princípio de que quem recebesse teria que retribuir e, aquele que ficava devendo não esquecia o que havia recebido, caso contrário, as regras de parentesco e de convivência social seriam quebradas.

wa significaria o sentido de uma visão de mundo envolvendo a soma da totalidade e da unidade de opostos, que permite conceber a realidade a partir de contrários, como o bem e o mal, o bom e o ruim, que se reconciliam na procura da paz, da concórdia e da harmonia existencial²¹.

Penso que poderia ser este *wa* o entendimento para as atitudes de *Batchan* quando pacientemente ensinava aos netos a ter prazer com responsabilidade. Para brincar de bonecas, ela não os impedia, por exemplo, de fazer sucos coloridos com suas flores que eram cuidadosamente cultivadas por ela, assim como não evitava que os peixes ornamentais do *Ikê* servissem de cobaias para as brincadeiras infantis²² de seus netos. Por vezes, repreendia-os energicamente quando isso acontecia, contudo, fez os autores desses atos, que danificavam seu jardim, trabalharem na conservação do mesmo – regando e varrendo as folhas mortas para os pés das plantas.

Nesse *Ikê*, experienciei pela primeira vez o ato de pescar. Eu queria preparar um peixe – para minhas bonecas – conforme havia visto as cozinheiras fazerem, na casa de meus avós, em consequência disso, sofri uma reprimenda e aprendi que a natureza deve ser, sobretudo, apreciada e eu não podia ter pescado e estripado os peixes do *Ikê* para brincar. Fiquei vários dias sem poder me aproximar do *Ikê*, com medo de depredá-lo, e novamente, por causa disso, fui impedida de brincar no jardim²³.

²¹ De acordo com Geertz (1989) a visão de mundo de um povo “[...] é o quadro que ele elabora das coisas como elas são na simples realidade, o seu conceito de natureza, de si mesmo e da sociedade. Esse quadro contém suas idéias mais abrangentes sobre a ordem [...] geral de sua existência dentro da qual ele se encontra [...]” (Geertz, 1989:143-144).

²² Conforme Benjamin (1996) a brincadeira está na origem de todos os hábitos. Ou seja, através da brincadeira as crianças repetem as experiências dos adultos – o “fazer sempre de novo” – e, dessa maneira, transformam o comer, o dormir, o se vestir, e o se lavar em hábito. Por meio de brincadeiras, inculcam-se as ações dos adultos na criança – “no pequeno ser” – como aponta Benjamin.

²³ Os preceitos ético-morais tais como a apreciação da natureza e o respeito à vida, são ensinados a partir das experiências de vivenciadas individualmente pela criança. E, conforme relatou Benedict (2006), na filosofia japonesa o homem seria bom no íntimo, mas se o seu impulso de virtuosidade puder ser diretamente corporificado no ato, deverá, portanto, ser submetido a um autotreinamento a fim de eliminar a autocensura relacionada ao sentimento de vergonha. Conseqüentemente, ocorrerá a “libertação suprema” do constrangimento e do conflito. Em relação à educação das crianças japonesas sobre o entendimento acerca da vida, observou essa autora: “as sanções morais tradicionais são transmitidas a cada nova geração, não apenas através de palavras, como também das atitudes dos mais velhos com relação a seus filhos” (Benedict, 2006:212).



Nessa morada constituída de dois pavimentos, a maioria dos ambientes possuía uma estética ocidental, com a exceção do *nihon-má*²⁴. A parede de entrada da casa tinha a forma de arco, bem como a da sacada que ficava no segundo andar, acima desse pátio de entrada, sendo sustentada por colunas arredondadas. Em noites de lua cheia, costumava ouvir música com as primas e a tia Yuko – a filha caçula de meus avós – na vitrola a pilha e, então, dançávamos até cansar.

²⁴ Esse era o nome dado ao ambiente da casa dos Onuma que foi modelado no estilo japonês tradicional.

As janelas eram amplas, altas e apresentavam a vidraça colorida. As salas de entrada tinham a forma da letra “T” e davam acesso as demais dependências da casa, como os quartos, o banheiro, a cozinha e as outras destinadas à lavagem de roupa, do primeiro andar. No andar superior havia uma sala ampla, a sacada, os quartos e o banheiro, todos esses ambientes possuíam uma estética ocidental. Os pisos das salas e dos quartos eram feitos de tacos de madeira, na cor preta e amarela, os quais formavam desenhos geométricos. O teto possuía uma borda adornada por pequenos traços imitando folhas, do qual pendiam lustres, alguns bem simples possuíam somente uma lâmpada. Entretanto, o localizado na sala do segundo andar tinha muitos pingentes que cintilavam quando a luz incidia neles e produziam um som suave ao leve tocar do vento. Os móveis eram clássicos, de madeira, escuros, cujas bordas arredondadas permitiam o passeio dos dedinhos de crianças – os netos – que ficavam a acariciá-los.

As paredes dos banheiros foram revestidas com azulejos brancos, arrematados por um friso, no qual se percebia o desenho de pequenas flores, na cor azul-escura. A cerâmica que revestia o piso desses banheiros apresentava a cor preta e branca, sua disposição imitava um tabuleiro de xadrez. Em cada um dos banheiros existia outrora uma banheira, onde presenciei, por várias vezes, *Ditchan* relaxar depois de um dia de labuta, imerso em água morna²⁵. Esse hábito de tomar banho quente *Ditchan* trouxe do Japão, visto que tradicionalmente os japoneses costumavam tomar banho de *Ofurô*²⁶.

Segundo relatou Tanizaki (2007), ao tecer considerações acerca da preservação de aspectos estéticos da cultura tradicional japonesa pela sociedade desse

²⁵ Naquela época, na década de setenta, do século vinte, mais ou menos, a energia elétrica da casa era gerada por um motor a diesel que era acionado somente durante a noite, ao escurecer, sendo desligadas sempre às vinte e uma horas, quando eram acesos os lampiões a gás e as lanternas a querosene, desse modo, a água morna usada na banheira era produzida por um aquecedor solar que havia sido instalado na sacada do *nihon-má*, no segundo andar da residência.

²⁶ Sobre esse hábito japonês, Benedict (2006) assim relatou: “Um dos prazeres menores mais apreciados no Japão é o banho quente. Desde o mais pobre agricultor de arroz e o mais humilde criado ao mais rico aristocrata, a imersão diária em água extremamente quente constitui parte da rotina de todos os fins de tarde. A banheira mais utilizada é uma barrica de madeira, com carvões acesos por baixo, a fim de manter a água aquecida a 110 graus Fahrenheit ou mais. O costume é se lavar e enxaguar inteiramente antes de entrar na banheira e em seguida entregar-se de todo ao gozo do calor e do relaxamento proporcionados pela imersão. [...] Quanto mais velho se é, dizem eles, maior a adesão a ele. [...] Todas as famílias, mesmo as refinadas, passam pela banheira doméstica em rigorosa sucessão: o hóspede, o avô, o pai, o filho mais velho e assim por diante, até o mais humilde empregado. Saem todos vermelhos como camarões e a família reúne-se a fim de desfrutar dos mais descontraídos momentos do dia, antes da refeição noturna” (Benedict, 2006:152-153).

país, esse costume de tomar banho quente foi conservado pelos japoneses, pelo menos até o ano 1933, quando observou as casas e percebeu que na “maioria das casas japonesas há um aposento reservado apenas para o banho, no qual são instaladas banheiras (furô) e chuveiro, e outro, separado, com vaso sanitário e pia” (Tanizaki, 2007:11).

Contudo, as experiências que vivenciei na banheira de *Ditchan*, quando eu ia tomar banho, ou ajudar na limpeza desses ambientes, juntamente com outra prima, foi a de enchê-la com água morna, exercitar alguns mergulhos demorados, e escorregar pela sua parte inclinada, imaginando o banho numa piscina térmica, coisa que só conhecia de ouvir falar, de ter visto fotos em revistas, ou das imagens de televisão.

Ligada à cozinha havia a despensa, cuja porta era mantida fechada. Nesse ambiente existia a sala na qual ficava a grande mesa onde eram realizadas as três principais refeições do dia; havia a geladeira, e, próxima da janela, a máquina de costura, na qual *Batchan* passava várias horas das tardes costurando para algum membro da família. Em seguida, ficava a pia para lavar louças e o fogão a gás, sendo que a parede era revestida com azulejos brancos, arrematados com desenhos de flores azul-escuras, semelhantes aos existentes nos banheiros. E, um pouco separado, apenas por um desnível no piso, localizava-se o grande fogão a lenha, no qual, cotidianamente, *Batchan* cozinhava boa parte da alimentação que era consumida pelos moradores da casa. A lavanderia era o último aposento, juntamente com outro banheiro para os serviços.

Nesses espaços, aprendi as noções preliminares de como cozinhar, lavar, costurar, passar, enfim, a realizar as tarefas domésticas, as quais, na concepção de *Batchan*, uma mulher precisava executar com perfeição. Nesse ambiente, eu fui a ajudante de cozinha atenciosa que *Batchan* orientou nas inúmeras recepções propiciadas aos parentes e aos amigos²⁷.

²⁷ No estudo antropológico que Benedict (2006) realizou sobre a sociedade japonesa durante a segunda Guerra Mundial, a autora observou a partir da análise das maneiras e costumes da vida diária desse grupo social, que a posição devida às esposas no cotidiano familiar é a de dirigir a casa e todos os seus penhores, com voz ativa e a mão firme. E, na educação das meninas entre os seis e nove anos, gradualmente ensina suas responsabilidades para com ‘o mundo’ (Benedict, 2006:52 e 230).

Todavia, nesses ambientes esteticamente ocidentais estavam distribuídos diversos objetos orientais. Nas paredes das salas, havia, por exemplo, quadros com paisagens típicas do Japão, como aquela do Monte Fuji – uma paisagem símbolo do povo japonês – bem como havia fotos dos pais de meus avós, senhores e senhoras japonesas que trajavam o *kimono*²⁸, e ainda, outros objetos decorativos que ornavam os ambientes, como a *Oningyo-san*²⁹ que ficava sobre o móvel em frente à porta de entrada dessa casa, parecendo saudar a todos que entravam na morada.

Na cozinha, observei a presença de vários utensílios da cozinha japonesa. Sobre a mesa, durante as refeições, colocava-se ao lado dos pratos e dos talheres ocidentais o *hashi*³⁰ e o *tchawan*³¹; havia também as comidas brasileiras mescladas ao gosto japonês, como a feijoada, por exemplo, que era regada com legumes e verduras, como se fosse uma grande sopa de feijão com charque e chouriço. Ao comer esse prato delicioso eu queria separar os ingredientes e comer somente aqueles que gostava – o feijão e as carnes – entretanto, era incentivada a comê-lo com todos os seus ingredientes, posto que eles eram saborosos e importantes para saúde, como alegava a minha avó.

Ao refletir sobre o simbolismo dos objetos japoneses dispostos pelos ambientes ocidentais da morada dos Onuma, penso sobre a singularidade dessa expressão sincrética e imagino as disposições cognitivas e psicológicas que levaram os moradores a engendrarem essas paisagens domésticas. E, a curiosidade acadêmica relacionada ao desvelar desse simbolismo foi acentuada à medida que as paisagens do *nihon-má* emergiram e contribuíram para aumentar o interesse de sua investigação. Esse ambiente ficava no andar superior, subindo a escada, ao final do corredor, à direita. Ele era constituído por três ambientes: duas salas e um jardim, no qual foi cultivado outro

²⁸ É a principal vestimenta tradicional japonesa. Trata-se de um longo manto solto com mangas largas, sendo amarrado com uma faixa larga na cintura nas mulheres, ou na altura do diafragma, nos homens. O estilo, as estampas e as cores de um *kimono* variam de acordo com o sexo, a idade e o estado civil da pessoa, assim como varia também, conforme a ocasião em que serão usados.

²⁹ Boneca feita de porcelana, vestida de *kimono*, segurando uma sombrinha japonesa. É um objeto para adorno de ambientes, um bibelô.

³⁰ São dois pauzinhos utilizados pelos japoneses para levar os alimentos à boca, equivalendo aos talheres no Ocidente, os quais, segundo as regras de etiqueta japonesa, não podem ser agitados ou usados para apontar algo, bem como não devem ser utilizados para espetar a comida, ou, a fim de puxar um prato ou uma tigela para mais perto do usuário.

³¹ Pequena tigela que é utilizada pelos japoneses para servir os alimentos, ao invés de apresentá-los em pratos.

pequeno *Ikê*. Esses ambientes eram separados por portas e janelas que deslizavam para abrir e fechar.

O *nihon-má*, assim como os quartos da casa – em especial, o quarto dos meus avós – tinha a entrada proibida às crianças. Nele somente os adultos adentravam, as crianças tinham que estar acompanhadas quando eram convidadas. Contudo, quando *Batchan* se descuidava, o *nihon-má* se transformava no esconderijo predileto dos netos que brincavam de esconde-esconde pela casa.

Eu ia ao *nihon-má* e ficava quieta, ouvindo somente a minha respiração, o arfar do peito por causa da correria que havia empreendido para chegar ao local. Eu tinha, mais ou menos, dez anos de idade quando ao brincar, escolhia o *nihon-má*. Atravessava as duas salas e me escondia na sua sacada onde ficava o pequeno *Ikê*, nele percebia a água que caía da cascata de pedras e observava o balanço dos peixes ornamentais e dos aguapés que ela produzia. Sobre esse *Ikê* havia uma espécie de telhado feito de treliça de madeira, no qual os vasos com plantas e flores pendiam, impedindo a incidência direta dos raios solares.

Esse ambiente me encantava, posto que nele sentia a tranqüilidade e percebia o silêncio que era rompido apenas pelo barulho suave das águas, e, nesse momento, os pensamentos mais ternos e sublimes eram evocados e, quase sempre me levavam à meditação sobre a beleza da natureza e da vida, na simplicidade e na harmonia reveladas nesse lugar.

Se durante a brincadeira de esconde-esconde os primos demorassem a me localizar no *nihon-má*, eu ia à porta de entrada desse ambiente e furava o papel de seda que forrava essa porta de treliça, feita de madeira escura – *shouji*³² – que dava acesso ao *nihon-má*. O barulho e a sensação produzidos no ato de furar esse papel eram sedutores, mas me custou longas horas de trabalho meticuloso, no final das férias, sob a orientação e supervisão da vovó, para efetivar a troca do papel furado por outro novo (pronto para ser furado novamente).

³² Era a porta das casas japonesas tradicionais usadas para economizar espaço e permitir a passagem da luz, mas interrompia a entrada do ar e do vento, apropriada ao clima nipônico, era feita de papel fino, colado sobre uma das duas faces de uma grade de madeira em que se constituía a armação desse tipo de porta.

Nesse ambiente, as tradições japonesas dominavam, elas foram expressas nos mínimos detalhes. Na primeira sala, após a porta de entrada, existia uma mesa baixa, em torno da qual as almofadas forradas com sedas estampadas, com cores vibrantes, substituíam as cadeiras; sobre essas almofadas os visitantes, normalmente de origem japonesa, sentavam, cruzando as pernas para conversar³³, sendo o único móvel dessa sala. Contudo, quando os visitantes ficavam para dormir, a mesa era colocada de lado, num canto da sala, e nesse ambiente espalhavam-se os *futon*³⁴ sobre os quais as pessoas dormiam, sobre o piso vitrificado, feito de tábuas de madeira na cor escura, semelhante ao *tatami*³⁵.

A separação dessa primeira sala para a segunda era feita por uma porta, dividida em quatro partes, as quais ao serem abertas formavam um amplo salão, como se fosse apenas um ambiente. Essas portas eram feitas de papelão branco que amarelavam adquirindo uma cor creme, conforme o tempo passava; eram também arrematadas com madeira, pintadas na cor preta, nas quais podia ser vislumbrada a pintura feita com tinta preta em que se destacava uma senhora vestindo um *kimono* ao lado de uma folhagem de galhos de bambu, que se denomina *fusumá*³⁶.

³³ O ato de sentar sobre as pernas indica a relevância do domínio de certas técnicas corporais (Mauss, 2005) no que se refere às formas de experienciar o espaço do *nihon-má*, situado nas proximidades do jardim, ao mesmo tempo em que indica a importância das práticas meditativas entre os budistas.

³⁴ É a denominação dada às camas tradicionais japonesas que podem ser dobradas e guardadas quando não estão sendo utilizadas. Trata-se de um colchão grosso de algodão que fica sobre o chão e, por cima dele, é colocado um colchão feito de penas, os quais são postos sobre uma esteira de palha trançada – uma espécie de *tatami*.

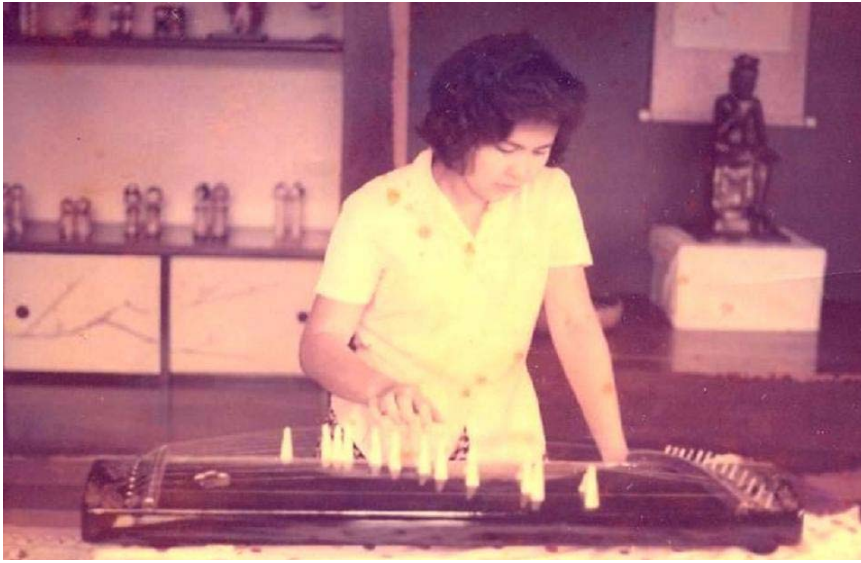
³⁵ Nas casas japonesas tradicionais o piso interno – *tatami* – era feito de madeira que antigamente era encontrada nas florestas densas que cobriam boa parte do arquipélago japonês.

³⁶ Como o *shouji*, o *fusumá* foi outro tipo de porta muito utilizada na casa japonesa tradicional, ela tinha a função de dividir o ambiente sem tomar muito o espaço interno. Diferente do *shouji*, o *fusumá* era feito de papel grosso e decorado.



Nas outras pequenas portas de papelão branco, do armário embutido e de uma estante que ficavam nesse ambiente, foram pintadas outras paisagens com motivos japoneses. Nessa segunda sala, dominando o seu lado esquerdo ficava uma imagem do Buda, de aproximadamente um metro de altura, posicionada num altar. Em seguida, na sacada onde ficava o pequeno *ikê*, no término do telhado, foi pendurado o sino cujo som era, às vezes, percebido, quando meus avós realizavam suas orações budistas, revelando uma paisagem sonora (Schafer, 2001) relacionada à prática meditativa.

Nesses ambientes concebidos segundo a tradição japonesa que estava guardada na memória dos imigrantes japoneses, nesse caso, de *Ditchan* e de *Batchan*, foi expressa com mais nitidez – do que em outras paisagens modeladas no espaço de sua morada – uma concepção japonesa de mundo que possuíam. Seguindo as inspirações benjaminianas (1983), percebe-se que através dessas paisagens eles “contaram” suas tradições japonesas – modeladas no *nihon-má* – assim como foi possível “ouvir” suas experiências narradas nos ambientes nipo-brasileiros que delinearam no espaço “ocidental” da casa.



No quintal da casa existia um bosque constituído por ameixeira, jambeiro, biribazeiro, jaqueiras e coqueiros que rodeavam a casa, cultivados pelo casal. Havia também o galinheiro, no qual eu e *Batchan* colhíamos ovos, com frequência, para comê-los cozidos, ou na mistura dos bolos que fazia. Na frente do local, onde os galináceos ficavam, localizava-se o varal usado para secar roupas e, logo abaixo, existia uma ladeira íngreme que levava ao igarapé, o qual ficava coberto pelas árvores altas da floresta que naquela época existia, bem como havia inúmeras mangueiras sob as quais colhia muitos frutos pela manhã, após uma noite de chuva com vento forte que derrubava as maduras.

O igarapé ficava lá embaixo, após uma ladeira acentuada, atravessando a estrada de acesso à casa dos Onuma, no ramal do Arraia, quilômetro três – o endereço da morada. O interessante era que ele parecia não ser apenas um, porque havia uma ponte estreita que o dividia em dois. A primeira parte do igarapé era usada para a lavagem de roupa, às vezes para limpeza de panelas grandes e também para o preparo das galinhas para as refeições.

A segunda parte, após a ponte, apresentava no entorno árvores mais elevadas, as quais ficavam próximas umas das outras, sendo usada para tomar banho, e lá, no seu limiar com a floresta, existia um olho d'água, cujas águas límpidas e areia alva no fundo permitia uma experiência inusitada: ao entrar nele, a impressão que tinha era a de que as partes do meu corpo que estavam imersas na água ficavam bem maiores do que aquelas que estavam fora. A percepção dessa desproporcionalidade que a água da cacimba produzia, incitava a minha curiosidade para descobrir o corpo e suas sensações, e por isso, eu não perdia a oportunidade de viver essa experiência mais uma vez, sempre que podia.

Passados muitos anos desde essa experiência infantil, tenho viajado esporadicamente para Tomé-Açu, somente quando há algum evento comemorativo sendo realizado por meus familiares maternos que residem nessa localidade. Foram almoços e jantares comemorando os aniversários dos membros da família Onuma que permaneceram nesse lugar, bem como em homenagem aos anos de casamento de vários

deles e também, para o reencontro familiar em reverência ao *Ditchan* e a *Batchan*, os ancestrais mortos de minha família³⁷.

Nesses eventos, quando a família Onuma se encontrava, costumava rememorar os patriarcas da família. Eles lembravam a alegria das festas realizadas, posto que os patriarcas dos Onuma apreciavam reunir em sua residência, a família e os amigos para comemorar aniversários e casamentos, por exemplo. No dia anterior a essas comemorações, as pessoas que residiam no Ramal onde os meus avós moravam, vinham ajudar na preparação desses festejos. Os homens arrumavam a grande mesa sobre a qual todos sentavam; preparavam o fogo e assavam a carne, caso fosse esse o prato a ser servido. As mulheres cozinhavam e os jovens ajudavam os adultos, conforme o sexo. Ou seja, os homens realizavam algumas tarefas e as mulheres executavam outras, demonstrando assim, uma divisão de tarefas marcada pelas diferenças quanto ao gênero. Esses festejos duravam pelo menos três dias: um para a preparação e organização do evento; o outro para a realização, e o dia seguinte para a limpeza e arrumação do lugar.

Um evento igual acontecia quanto chegava, ou partia algum membro da colônia japonesa de outro lugar – de uma cidade brasileira, ou do Japão, por exemplo. Havia momentos em que a comunidade se reunia na morada dos Onuma para homenagear algumas pessoas públicas com as quais ela tinha interesses a tratar, haja vista que *Ditchan* foi durante muito tempo presidente da Associação Cultural Nipo-brasileira de Tomé-Açu³⁸, função que lhe atribuía o encargo conjuntamente aos outros conterrâneos, de estreitar e promover laços econômicos, sociais e culturais entre a colônia japonesa de Tomé-Açu com as demais cidades paraenses, brasileiras e japonesas³⁹.

³⁷ Os japoneses acreditam que o débito de um homem para com outro não constitui virtude, enquanto o pagamento, sim. Desse modo, a virtude começa quando a pessoa se empenha ativamente em agradecer àqueles a quem deve (Benedict, 2006:99-106). Os japoneses devem aos pais e aos avós os aprendizados para a vida, adquiridos em família, por exemplo. E, esse sentimento de devoção aos mais velhos pelos mais jovens é o que perpassa a veneração japonesa que cuida de reverenciar os ancestrais mortos recentes, a qual acredita que retornam ao mundo para rever os parentes vivos por ocasião do dia dedicado aos mortos (*Obon*). A reverência japonesa aos mortos é diferente da veneração dos chineses aos ancestrais, posto que esses saúdam aos antepassados seculares.

³⁸ O senhor Haruo Onuma presidiu a Associação Cultural Nipo-brasileira de Tomé-Açu no período de 1963 a 1983, permanecendo como presidente emérito dessa Associação até a sua morte, ocorrida em 1993.

³⁹ Sobre a natureza das transações humanas, Mauss (2005) descreveu os fenômenos de troca e de contrato, baseando-se no argumento central de que a dádiva produz diversas formas de alianças tais como:



matrimonial, política, econômica, religiosa, jurídica e diplomática. Nesse sentido as relações sociais e a hospitalidade de meu avô como Presidente da Associação Cultural Nipo-brasileira pode ser analisada tomando como pressuposto essa argumentação. Ou, ainda, esse comportamento social pode ser interpretado a partir do que Simmel (1983) expressou acerca do que considera a sociação, a qual se tratava de: “a forma (realizada de incontáveis maneiras diferentes) pela qual os indivíduos se agrupam em unidades que satisfazem seus interesses. Esses interesses, quer sejam sensuais ou ideais, temporários ou duradouros, conscientes ou inconscientes, causais ou teleológicos, formam a base das sociedades humanas” (Simmel, 1983:166).

Entre os netos, a imagem de *Ditchan* ficou como a do homem sorridente e divertido, visto que, se, por exemplo, alguém reclamava de uma formiga no açúcar, no leite, ou no suco de frutas, e por causa disso recusava o alimento, ele sorria e afirmava que formiga fazia bem para a visão, ao justificar que elas tinham olhos bem pequenos, mas enxergavam tudo, além de serem fortes e carregarem objetos bem maiores do que o tamanho delas.

Entretanto, certa vez, disseram as duas filhas mais velhas – Constância e Setchan – sobre *Ditchan*, afirmaram numa conversa acerca dos tempos de outrora quando eram jovens e cultivavam um roçado de arroz e de milho, que ele foi um pai exigente, pois não admitia demora na execução de uma tarefa, e ia sempre conferir a sua realização. Relataram-me que acordavam às quatro horas da manhã para preparar o almoço que levavam para o roçado, lavavam a roupa das pessoas da casa, antes de se dirigirem ao roçado às seis horas da manhã.

Para a roça ia um trabalhador brasileiro nativo à frente, caminhando ao lado de *Ditchan*, e elas seguiam atrás de carroça onde levavam a água e a refeição. E, se por algum motivo demoravam lavando a roupa no igarapé, por exemplo, ele ia verificar e perguntava muito bravo: “*Que tá fazendo? Por que tá demorando!*”, contou-me tia Constância – a primeira filha dos Onuma – sorrindo ao repetir as palavras de seu pai⁴⁰.

Batchan coordenava com firmeza e sensibilidade a casa, a educação dos filhos e também dos seus netos, quando esses passavam as férias escolares em sua casa. Durante as festividades da comunidade nipônica em Tomé-Açu, a sua elegância no vestir e na maneira como recebia as pessoas não foi esquecida por seus descendentes e amigos. Nas recepções que realizou na sua morada preocupava-se com detalhes, desde o traje novo que usava, às louças apropriadas que colocava sobre a mesa. Era organizada e aplicada ao procurar a perfeição nos pormenores da casa, desde o cuidado com as

⁴⁰ A respeito desse comportamento apresentado pelo *Ditchan* enquanto pai, na maneira como conduziu as relações familiares, supervisionando a execução de tarefas pelas filhas, é possível compreender ao considerar o que Benedict (2006) mencionou quando se referiu acerca da figura paterna no aprendizado dos filhos. Segundo a autora: “O pai se constitui num exemplo de elevada posição hierárquica e, segundo a expressão japonesa constantemente empregada, a criança deverá aprender ‘como treino’ o devido respeito para com o mesmo”, no entanto, a disciplina da criança cabe em grande proporção à mãe, e, portanto, o pai é muito menos disciplinador que ela (Benedict, 2006:222).

plantas do seu jardim à preparação de pratos típicos da culinária japonesa – como o *sushi*⁴¹, por exemplo – os quais tradicionalmente observava a beleza da disposição dos mesmos.

Os netos, como eu, não esqueceram a lição de que antes de qualquer atividade lúdica, pela manhã – fosse ela o tomar banho de igarapé, ou fazer trilhas na mata próxima da casa em busca de frutas da região – era preciso ajudar nas tarefas domésticas. Desse modo, depois do café, *Batchan* fazia cada um ajudar a lavadeira, a faxineira, a cozinheira, ou, então, ajudá-la, no cuidado do seu jardim.

Atualmente, nas reuniões de família, os descendentes dos Onuma costumam rememorar a importância de *Ditchan* e de *Batchan* no processo de aprendizado para vida de cada um. Durante esses encontros, as filhas e o filho, os netos e netas, assim como os genros dos patriarcas dos Onuma, costumam lembrar algumas lições aprendidas com eles, como, por exemplo, o de dar valor às tradições ao cultivar os ancestrais, prestando homenagem àqueles que cotidianamente, através de experiências, ensinaram-nos a enfrentar a vida, labutando em busca do que concebiam como sendo o bem viver.

Nesse sentido, o *Bon-Odori*⁴² realizado anualmente em Tomé-Açu, ressurgiu para mim a partir de imagens preñes de emoções e de sentimentos relativos às experiências vividas em Tomé-Açu, como é esse culto tradicionalmente executado pelo japonês aos parentes mortos. As experiências que a minha memória guardou, foram aquelas em que dançávamos em *forma* de círculo em torno do *yagurá*⁴³, sobre o qual ficava o tocador de *taykô*⁴⁴.

⁴¹ Alimento japonês feito com arroz, omelete, conserva de gengibre e outros ingredientes de cores contrastantes para acentuar a cor branca do arroz. Todos são enrolados numa folha de alga marinha de cor negra, sendo consumidos na forma de pequenos pedaços de bolos. O *sushi* é um alimento que aguça o apetite devido a sua estética, a sua visualidade que estimula o paladar.

⁴² Na língua japonesa, *Obon*, ou simplesmente *Bon*, significa finados e *Odori* significa dança. Nesse sentido, *Bon-Odori* significa dança de finados.

⁴³ Uma espécie de casa para abrigar o *taykô* e seu tocador, assemelha-se a um observatório, elevado sobre esteios de madeira que eram encobertos por tecidos na cor branca e vermelha. É construído no centro onde as pessoas dançam, em forma de círculo.

⁴⁴ É a denominação dada ao grande tambor que é utilizado para marcar o ritmo da música.

Éramos então, conduzidos pelas senhoras vestidas de *kimono* as quais ensinavam os passos cadenciados pelo toque do tambor que dava ritmo a música entoada pelos participantes. Agradecíamos dessa maneira, a visita de nossos antepassados que retornavam ao plano terrestre para nos desejar boa safra e longa vida. Ao longo do ritual ocorria a venda de comidas de origem japonesa, tais como o *sushi* e o *udon*⁴⁵, sendo ofertados e consumidos outros alimentos ocidentais, como o refrigerante e a cerveja, por exemplo.

Nos tempos de outrora esta festividade era realizada (e ainda é) pela Associação Cultural Nipo-brasileira de Tomé-Açu e nela a comunidade japonesa era congregada, contando inclusive com a presença de pessoas que não residiam no município. Os descendentes de japoneses retornavam à cidade e juntos as famílias nipônicas reviviam o costume de reverenciar seus mortos. Desse evento participavam também aqueles que não descendiam de japoneses, estabelecendo assim, uma interação social entre os dois grupos: os “japoneses” e os não “japoneses”.

⁴⁵ É o macarrão integral servido numa sopa feita com molho de soja – *shoyu* – com fatias de massa de peixe – *kamaboko* – e carnes bovinas, que é servido em porções generosas, no *tchawan*.



Havia ainda, outro evento alusivo aos japoneses que era realizado anualmente em Tomé-Açu, o qual reunia os nipônicos e seus descendentes, bem como os não descendentes, denominado de *Undokai*. Esse evento se constituía num dia de lazer em que os participantes sociabilizavam, através de diversas atividades esportivas, como a corrida em velocidade para os mais jovens, e aquelas de equilíbrio – deslocar-se segurando uma colher com um ovo cozido – para os mais idosos, ou seja, essas atividades envolviam os participantes separados por faixa etária e por sexo.

O *Undokai* era um dia dedicado à socialização dos participantes através da realização de atividades físicas, nas quais as pessoas se congregavam, fossem “japoneses”, ou não. Esse processo de sociabilidade da comunidade nipônica e seus descendentes juntos aos não descendentes, pode ser compreendido conforme a concepção de Simmel (1983) ao definir o fenômeno da sociabilidade, como sendo:

O estar com um outro, para um outro, contra um outro que, através do veículo dos impulsos ou dos propósitos, forma e desenvolve os conteúdos e os interesses materiais e individuais. As formas nas quais resulta esse processo ganham vida própria. São liberadas de todos os laços com os conteúdos; existem por si mesmas e pelo fascínio que difundem pela própria liberação destes laços (Simmel, 1983:168).



Ao término desses eventos as pessoas retornavam às suas casas e para isso utilizavam o automóvel pick-up, de cabine simples, ou então, os tratores atrelados às carroças de madeira.

Esses eventos – o *Bon-Odori* e o *Undokai* – que compartilhei (e compartilho) com os “japoneses” de Tomé-Açu estão relacionados com as lembranças acerca da casa de *Ditchan* e de *Batchan*, posto que minhas primeiras experiências de participação nessas festividades aconteceram durante as férias na casa de meus avós maternos. E, é através dessas lembranças que percebo a singularidade da morada dos Onuma.

Observo que o jardim com um o *Ikê*, e o *nihon-má* só fizeram parte das paisagens domésticas engendradas pelos patriarcas dos Onuma. Além disso, percebo diferenças e semelhanças comparando-as às demais moradas de imigrantes e descendentes japoneses de Tomé-Açu, pois tais casas foram construídas utilizando outros materiais, como a madeira, em cujas paredes notava-se que as bordas das tábuas se sobrepunham uma sobre a outra para impedir a formação de frestas.

Essas casas de madeira comparadas à casa dos Onuma eram diferentes também, porque apresentavam, por exemplo, o piso elevado em relação ao chão, aproximadamente, um metro e meio. Suas janelas eram altas e amplas, sendo que os quartos dos moradores também eram reservados, haja vista que as crianças não podiam entrar neles a qualquer momento. Recordo que das suas salas e cozinhas exalava um cheiro peculiar, cuja familiaridade se assemelhava àquele que remetia aos mesmos ambientes na casa dos meus avós maternos. O som que o sino emitia – colocado sobre as portas de entrada e da cozinha de uma dessas casas – quando balançava, dançando ao vento, transportava-me à casa de meus avós. Ou seja, tratava-se de uma paisagem sonora evocadora de imagens da morada dos Onuma.

Ao refletir sobre a peculiaridade das imagens que os espaços “ocidentais” da morada dos Onuma traziam consigo, a partir da mistura de elementos de diferentes culturas, entendo seus adornos como a representação de uma “ponte” para o Japão – no sentido de uma ligação, de uma abertura simbólica às paisagens distantes (Simmel, 1996a) – constituída pelos imigrantes japoneses, que foram os moradores da casa em questão. Por meio desses adornos japoneses, o meio ambiente amazônico no qual se

encontravam podia ser transposto mediante a experiência do devaneio⁴⁶ - através da ação mental de ir e vir entre paisagens diversas que eram evocadas por um conjunto de imagens – levando-os simbolicamente de volta à terra japonesa de onde imigraram. Nesse sentido, as ações expressas nesses ambientes nipo-brasileiros permitiram ao espírito humano unir o que se encontrava dissociado na concretude da realidade geográfica⁴⁷.

O *nihon-má* – espaço da casa em estilo japonês – ao ser concebido como uma ambiência integrada aos ambientes “ocidentais”, indica que o casal de imigrantes japoneses representou uma “porta” – no sentido simmeliano – para se deslocar ao universo nipônico de onde vieram. Conforme Simmel (1996a) à ação do espírito humano é dada a possibilidade de transpor espaços geograficamente distantes, sem romper realidades concretas que empiricamente não estão associadas.

A vida no contexto amazônico, obviamente, difere daquela vivida no Japão pelos imigrantes, portanto, casas como a de meus avós, refletem esse percurso e essa dinâmica ligada às novas formas de viver o lugar que o ambiente americano coloca aos recém chegados. Neste sentido, a partir do “trabalho da [minha] memória” (Bosi, 1994) busquei neste item, deste capítulo, compreender o presente através do esforço de repensar a casa dos meus avós – oriunda desse processo – por intermédio das lembranças que constituem um conjunto de imagens e sentimentos ligados a minha experiência com a morada dos Onuma.

Considerações dessa ordem me lançam a uma reflexão sobre a relevância do lugar para os nipo-brasileiros, ou seja, a casa – o doméstico; o privado e a intimidade ligados a ele – apontando, ainda, para a importância de pensar o espaço público – a rua, nos termos de DaMatta (1997); o social no sentido da vida na cidade – pois a partir da chegada dos imigrantes japoneses no nordeste paraense, os mesmos, através dos seus vínculos sócio-culturais e do gesto trabalhador, construíram a cidade de Tomé-Açu.

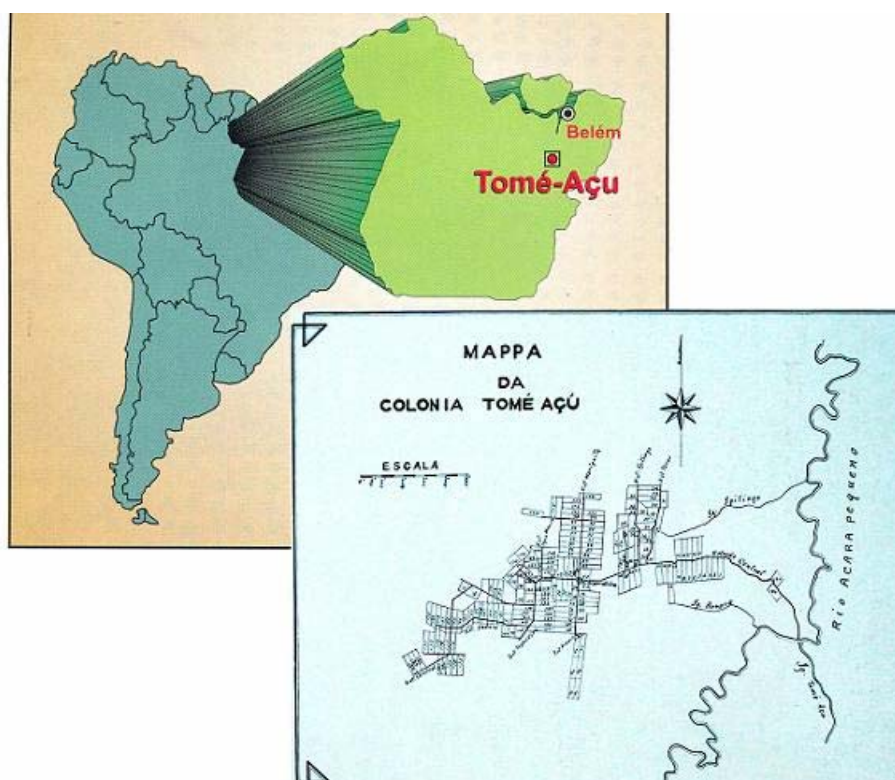
⁴⁶Para Bachelard (2003), o ato de devanear se dá através da ação na qual o homem concebe os espaços habitados a partir da imaginação que provém do espírito, da alma, que povoa as suas experiências cotidianas.

⁴⁷Parto das reflexões de Simmel (1996a) que, ao analisar os espaços engendrados a partir do seu modelamento pelo homem, no processo de “domesticação” do entorno, compreendeu-os a partir da dimensão presente nas imagens sensíveis da “ponte” e da “porta”, como metáforas para revelar as interações do homem com as paisagens.

Capítulo II

Tomé-Açu: uma paisagem nipo-brasileira na Amazônia

2.1 – Paisagens de Tomé-Açu: *locus* da pesquisa



Ao rememorar as experiências vividas por mim na casa dos meus avós maternos em Tomé-Açu, compreendo que realizei, nos termos de Bosi (1994), uma leitura do passado, reconstruindo-o a partir do presente, posto que empenhada em escrever uma dissertação de mestrado acerca das memórias dos nipo-brasileiros relativas às suas paisagens de pertencimento nesta cidade, revivi tais experiências como pessoa adulta que sou agora e com interesses acadêmicos, na tentativa de perceber o simbolismo presente nas diferentes paisagens modeladas pelos imigrantes e

descendentes nipônicos ao longo do tempo naquela cidade, a fim de compreender melhor o *ethos* desses “japoneses” dessa localidade.

A reconstrução dessas lembranças permitiu a percepção de aspectos do cotidiano relacionados às pessoas que convivo e convivi – parentes, amigos e conhecidos de Tomé-Açu – passando a vê-los de forma diferenciada. Ou seja, trata-se de uma experiência pessoal em que, paradoxalmente, essas pessoas pareciam adentrar pela primeira vez em minha “casa” – no sentido do meu “mundo íntimo” – onde a minha subjetividade mistura-se à objetividade acadêmica, no momento em que efetuo uma pesquisa sobre temas relacionados à minha trajetória pessoal.

Entre as pessoas com as quais convivi ao longo da pesquisa, encontra-se a minha mãe, a qual, mesmo que partilhe do mesmo teto que eu, possui uma experiência pessoal junto às paisagens de Tomé-Açu, parcialmente desconhecidas por mim. Do mesmo modo, os demais familiares, amigos e conhecidos que compartilham comigo, cotidianamente, um espaço social particular, revelam experiências diversas, as quais são capazes de indicar formas de viver o lugar e praticar as paisagens que falam desse *ethos* nipo-brasileiro que busquei estudar.

Ao partir desta perspectiva, aproximo-me de Halbwachs (2006) que, considerando a sua influência durkheimiana, percebe o homem como um produto do meio social, inferindo que a memória é um fenômeno social, visto que a memória individual de uma pessoa se constitui de hábitos e valores que foram cultivados coletivamente.

Michel Pollak (1992) ao considerar esse pressuposto, asseverou que a memória apresenta elementos que a formam, tais como: os acontecimentos vividos pessoalmente; os acontecimentos “vividos por tabela”, mas, que foram vividos pelo grupo. E, nesse caso, a pessoa que lembra, mesmo não tendo participado do acontecimento, mas por se sentir parte desse grupo, confere a tais eventos tamanho relevo, que é quase impossível saber se participou, ou não dos mesmos.

Além disso, a esses acontecimentos “vividos por tabela”, podem ser incluídos aqueles que não se situam dentro do espaço-tempo da pessoa, ou do grupo,

mas que por um processo de projeção foram transmitidos, ou herdados; a essa “memória quase herdada”, Pollak (1992) refere-se como aquela que foi “transmitida ao longo dos séculos com altíssimo grau de identificação” (1992:201).

Para este autor, a memória também é constituída por pessoas, ou personagens com as quais a pessoa que lembra, conviveu, ou então, conheceu indiretamente, “por tabela”, e, por essa razão, essas pessoas passaram a ser consideradas como quase conhecidas. E, finalmente, inferiu Pollak (1992), que a memória apresenta os lugares que podem estar ligados a uma lembrança pessoal. Tais lugares podem ser, por exemplo, um lugar de férias que remete à infância, o qual permaneceu muito forte na memória e, por isso, tornou-se muito marcante para o adulto.

Esses “lugares da memória” podem representar, também, “lugares de apoio da memória”, porque se constituíram em lugares de comemoração, ou serviram de base para rememorar um período que a pessoa viveu, ou de um período vivido “por tabela”, afirmou o autor.

Nesse sentido, ao refletir sobre a morada dos Onuma, compreendo que esta representa o “lugar da memória” em que seus edificadores – os patriarcas dessa família, imigrantes japoneses de Tomé-Açu – compartilharam experiências com seus familiares, amigos e conhecidos, as quais ocorreram em situações cotidianas e, em eventos importantes para a congregação da família, e do grupo social de pertença, nas quais transmitiram hábitos e costumes nipo-brasileiros, que queriam conservar.

E, sobre a memória comum do grupo que o lugar preserva, Lins de Barros (1987), em sua análise sobre a memória coletiva, parte da perspectiva de Halbwachs para observar o caráter dinâmico que ela apresenta, haja vista que a memória coletiva ao guardar o que é comum ao grupo, contribui para a formação de uma identidade social, bem como apresenta as mudanças pelas quais o grupo passou para manter um conteúdo idêntico de identidade grupal, ao desenvolver os traços considerados fundamentais para a conservação do mesmo.

2.2 – O campo

Inspirada pelas leituras e diálogos sobre o tema da memória e da paisagem, no mês de abril de 2007, realizei a viagem de retorno a Tomé-Açu, durante um final de semana. O objetivo naquele momento era o de efetuar uma primeira incursão ao campo – uma espécie de pré-campo – buscando sistematizar algumas informações que tinha *a priori* a respeito dessa cidade e de seus moradores.

Para tanto, viajei de carro na companhia de meu marido – Neto – de mamãe – Clara – de uma prima – Hiromi – e de Flávio, meu orientador, o qual me acompanhava para conhecer o meu universo de pesquisa. Eu retornava a essa cidade onde nasci depois de passar longos anos sem visitá-la. A última vez que estive em Tomé-Açu foi por ocasião do falecimento da *Batchan* – dona Mitsu Onuma, minha avó materna – ocorrido em vinte e oito de dezembro de 1995.

Naquela manhã em que viajava em direção a Tomé-Açu, a temperatura parecia quente além do normal, e a umidade também era alta. Eu transpirava bastante e estava ansiosa para rever os parentes, amigos e conhecidos que residiam em minha terra natal. Essas condições nas quais me encontrava pareciam as mesmas já vividas, quando na infância e na juventude contava os dias para retornar a essa localidade e reencontrar os amigos que deixei quando me mudei para Belém. Novamente, como outrora, demorei algum tempo para adormecer na noite que antecedeu essa viagem.

Entretanto, essa viagem me deixava mais inquieta do que as outras, porque ela era diferente e tinha uma importância diversa daquela vivida no passado. Nela eu não ia simplesmente rever os familiares e amigos de origem nipônica de Tomé-Açu, pretendia encetar a pesquisa de campo necessária ao desenvolvimento de meu estudo sobre as paisagens engendradas por esses “japoneses” nesta localidade.

A companhia do meu orientador de mestrado contribuía para enfatizar a importância dessa viagem; ela representava a assunção do papel de pesquisadora diante de um universo que nas muitas viagens realizadas à cidade, fora sinônimo de

descontração e lazer, posto que o reencontro com as pessoas amigas e queridas proporcionava-me esse tipo de sentimento e atividade.

Naquela manhã, ao sairmos de Belém, o sol já tomava por completo o céu da cidade, iluminando-a. O trânsito, nas ruas, parecia tranqüilo; os poucos carros que circulavam, o faziam lentamente, e, as pessoas que transitavam pelas calçadas, pareciam absortas em seus pensamentos. De repente, percebi que os motoristas pareciam apressados e tinham os olhos fixos nos movimentos dos carros a sua volta, e os pedestres começaram a caminhar com pressa, pareciam atrasados para algum compromisso. A cidade despertava para mais um dia agitado.

Observei que a arborização de Belém era escassa – sem considerar as “ilhas verdes” que o Bosque Rodrigues Alves e o Parque do Utinga, representam – todavia, à medida que me afastava da cidade, avistava uma castanheira, uma samaumeira, entretanto, elas pareciam despontar perdidas na floresta feita de cimento, de vidro e de ferro, que representavam as paisagens urbanas constituídas pelas casas, edifícios residenciais e comerciais nas quais as poucas árvores estavam inseridas.

Conforme as cidades de Ananindeua, Marituba, Benevides, Santa Izabel, Bujaru e Concórdia do Pará ficavam para trás, ao me aproximar de Tomé-Açu, percebia que o verde das árvores aumentava ao longo das margens da rodovia BR-316 e da PA-140, nas quais trafegávamos. Outrora, essas paisagens eram diferentes, pois até a década de setenta do século passado aproximadamente, tais viagens entre Tomé-Açu e Belém só podiam ser feitas percorrendo os rios que ligam essas duas cidades.

Certa vez, ao falarmos sobre as mudanças ocorridas nas paisagens observadas ao longo do trajeto entre as cidades de Tomé-Açu e Belém, quando a estrada não havia sido asfaltada – em torno da segunda metade da década de sessenta do século passado – Hiromi, minha prima materna, que me acompanhava na viagem de retorno a Tomé-Açu, relatou-me a seguinte experiência:

Eu senti muito medo porque a estrada era lamacenta, o ônibus subia e descia [conforme falava, com a mão direita indicava o movimento de subida e descida do ônibus, na estrada]. Quando o ônibus subia, as rodas deslizavam no barro mole e ia bem devagarzinho; mas o medo era maior

quando o ônibus descia a ladeira, parecia que a gente ia rolar pela ladeira. Em volta da estrada tinha muitas árvores altas que não se vê mais. A floresta era bonita.

Ao refletir sobre essas paisagens, embaladas por essas lembranças, compreendi certas nuances na relação existente entre natureza e cultura que Simon Schama (1996) analisou em “Paisagem e memória”, ao inferir que as paisagens são representações humanas constituídas na relação das pessoas com a natureza, mediadas pela cultura. O que para este autor, significava dizer que:

[...] conquanto estejamos habituados a situar a natureza e a percepção humana em dois campos distintos, na verdade elas são inseparáveis. Antes de poder ser um repouso para os sentidos, a paisagem é obra da mente. Compõe-se tanto de camadas de lembranças quanto de estratos de rochas (Schama, 1996:17).

Nesse sentido, as pessoas modelam as paisagens com as quais têm contato ao longo de suas vidas, expressando os sentimentos e as emoções apreendidas na relação com os outros, no lugar onde viveram e vivem, ordenando o seu entorno. Nas paisagens, as pessoas engendram imagens ideais a partir de uma elaboração de caráter filosófico e cultural, que resulta tanto da observação objetiva do ambiente quanto da experiência subjetiva dos sujeitos, sendo ambas relacionadas ao caráter individual e coletivo (Schama, 1996), porque estão ligadas ao “lugar praticado” (Certeau, 1994).

Desse modo, para Schama (1996), as paisagens são nomeadas e demarcadas pelas pessoas a partir da bagagem cultural que carregam, e, por conseguinte, a idéia de natureza selvagem e intocada é produto da concepção humana, visto que, de acordo com suas próprias palavras: “as paisagens que parecem mais livres de nossa cultura, a um exame mais atento, podem revelar-se como seu produto” (Schama, 1996:20).

Portanto, envolvida nesses pensamentos despertei para imagens outras, evocadas de um tempo vivido em torno dos anos sessenta e setenta do século vinte, quando ia de férias, rever os parentes e amigos de Tomé-Açu, a bordo de embarcações coloridas pelas redes usadas pelos tripulantes para dormir, haja vista que a viagem de barco levava em torno de doze horas para se deslocar da cidade de Belém a Tomé-Açu,

e vice-versa. Essas embarcações singravam os rios amazônicos cujas margens tinham a cor verde-oliva da floresta frondosa e exuberante que existia naquela época.

Lembro-me que em vários pontos desses rios, a floresta se apresentava bem fechada e o barco ao passar, quase podia tocá-la. Muitas vezes, as pessoas pegavam as folhas das árvores que se inclinavam para dentro do rio e ficavam bem próximas dos tripulantes das embarcações. Essas árvores eram enormes e davam a impressão de estarem abraçadas umas às outras, porque os cipós que pendiam de seus galhos as entrelaçavam. E, distante umas das outras, compondo essas paisagens, havia uma tosca morada feita de madeira rústica, cujo telhado era coberto com palhas de palmeiras; tratava-se de uma morada ribeirinha.

Essas paisagens pareciam intocadas, se comparadas às de hoje, nas quais vemos muitas fazendas de gado produzindo descampados imensos, os quais estão constituídos por uma árvore grande aqui e outra acolá, bem distante, dispersa na vegetação rasteira. Nessas fazendas há uma morada que geralmente é feita de cimento, com telhas de barro alaranjado, tendo ao lado uma caixa d'água e, invariavelmente, uma antena parabólica, indicando certo progresso tecnológico. Ou, senão, encontramos ao longo das estradas um vilarejo formado por pequenas casas feitas com madeira, ou de cimento, que se agregam ao prédio de uma igreja central.

Ao retornar às lembranças de outrora, ao sair do Porto do Sal, em Belém, quando o barco em que viajava para Tomé-Açu se afastava da baía do Guajará⁴⁸, o adentrar aos rios que dão acesso a Tomé-Açu, recordava que a cor de suas águas tinha o tom verde-escuro e límpido, contrastando com a cor da baía do Guajará.

Essas imagens fazem rememorar os devaneios nos quais me perdia ao olhar para dentro do rio, da borda da embarcação em que viajava, eu tinha a impressão de uma profundidade e de uma imensidão sem tamanho; as águas pareciam temerosas porque imaginava que esses rios eram habitados pelos seres míticos e desconhecidos,

⁴⁸ Essa baía banha a cidade de Belém e se constitui na foz da bacia Amazônica. A cor de suas águas lembra o leite com café por causa dos sedimentos trazidos pelos rios ao desembocarem nela, eles são os responsáveis pela coloração barrenta dessa baía.

como o boto encantado e a cobra grande, por exemplo, conforme as lendas amazônicas me ensinaram.

Ao viajar por esses rios, recordo que em várias ocasiões observei pequenos grupos de botos, os quais acompanhavam a embarcação. Eles davam saltos para fora d'água, mostrando uma parte de seus dorsos negros, como se quisessem saudar os tripulantes dos barcos que os observavam. Envolvida nesses devaneios, após aproximadamente cinco horas de viagem, cruzei a ponte de concreto localizada sobre o Rio Tomé-Açu que banha a cidade de mesmo nome. Finalmente, eu chegava ao meu destino⁴⁹.

Ao adentrar em minha cidade natal, despertei para as paisagens atuais de Tomé-Açu. Percebi que as madeireiras e as fazendas de gado dominavam as paisagens locais provocando a devastação de vastas áreas de floresta nativa da região, e, em consequência dessa ação predadora, a cidade apresentava um ar desolador, se comparado àquelas paisagens de outrora onde o verde exuberante das matas amazônicas prevalecia, ganhando o olhar do observador sensível.



⁴⁹ O município de Tomé-Açu se localiza a 2°25'08" de latitude sul e a uma longitude de 48°09'08" a oeste, e se situa a uma altitude de 45 metros, de acordo com <http://www.wikipedia.org>, visitado em 12.03.2008.



Neste meu retorno percebi, logo na entrada da cidade, o ar carregado de fumaça que era produzida pela queima dos restos de madeiras, os quais foram amontoados, formando elevações de tamanho avantajado, em torno de dois a três metros de diâmetro e de altura. Em cada serraria que se seguia uma após a outra, às margens da rua que servia de acesso a Tomé-Açu, existia um monte de serragem de madeira do qual saía uma fumaça intermitente, indicando a queima do que restava da flora da região.

Ao pensar sobre as serrarias que via, lembrei que em 1995, quando estive na cidade para o funeral de *Batchan*, já havia algumas serrarias, mas, com certeza, o número delas tinha aumentado significativamente. Sobre esse assunto, segundo o morador da cidade, o senhor Shota⁵⁰, a devastação da floresta nativa da região foi intensificada a partir de 1985, sendo a mesma utilizada para fins comerciais.

De acordo com esse descendente de japonês, morador de Tomé-Açu, a destruição da floresta tomou maiores proporções com a chegada de paranaenses à cidade, os quais fundaram a madeireira denominada de MADEVAL – Madeireira Vale

⁵⁰Filho de imigrante japonês oriundo da Vila Amazônia, localidade que se situa em frente à cidade de Parintins, Estado do Amazonas, o qual chegou em Tomé-Açu em 1953, aos oito anos de idade, com seus pais e irmãos para trabalhar no cultivo da pimenta-do-reino, conforme as declarações que o próprio forneceu.

do Acará – que existe até os dias atuais. Antes dela, conforme afirmou, só existia uma madeireira na cidade, a qual servia para atender a demanda local, ou seja, as árvores de grande porte eram usadas somente para atender à necessidade de infra-estrutura da localidade⁵¹.

Neste retorno a Tomé-Açu, observei, também, que a rua principal – através da qual se adentra na cidade – possui o asfaltamento bem precário; nela os buracos proliferam em virtude da falta de manutenção. Além disso, a sinalização mostrava-se deficitária, considerando que tanto as sinalizações verticais quanto as horizontais que persistiam, estavam velhas e apagadas, sendo que várias foram tomadas pelo capim que crescia em abundância nas suas margens, ou então, deram lugar para os buracos no leito da rua.

Às margens desta via que dá acesso a Tomé-Açu havia as fazendas de gado. Elas se estendiam uma após outra e transformavam as paisagens numa visão contínua e monótona, visto que se constituíam da vegetação rasteira para a pastagem do gado – o campo – possuindo uma árvore aqui, outra acolá. Os igarapés haviam se transformado em pequenos córregos de água porque se apresentavam assoreados, sendo que alguns ficaram reduzidos a um estreito filete de água, cortando discreto o terreno devastado.

De acordo com o artigo de Eduardo Nunomura⁵², em Tomé-Açu – “a terceira maior colônia japonesa no Brasil”, ficando “atrás de São Paulo e [do] Paraná” -, “a quantidade de madeiras e carvoarias ao longo da estrada esburacada” é impressionante. Segundo o articulista do Jornal da Tarde, trata-se da “crônica da destruição amazônica”. Para ele, os japoneses e seus descendentes costumam se revoltar, mas “o faz[em] em silêncio”, sendo pouco “afeitos a brigas e mais dispostos a pegar na enxada”. Na opinião do autor do texto, os “japoneses” de Tomé-Açu são “produtivos agricultores” e a situação de degradação do meio ambiente local, foi descrita por ele da seguinte forma:

⁵¹ Este depoimento não foi gravado a pedido do seu autor, porque não se sentia a vontade para falar diante do gravador.

⁵² Artigo publicado em 04/03/2008, sob o título “Contra a destruição, o silêncio”, no Jornal da Tarde, site <http://www.meujornal.com.br>, visitado em 12.03.2008.

O nissei Seiya Takaki, de 49 anos, não é um ambientalista, mas um produtor rural que defende a floresta em pé. Dono de 1.100 hectares que juntou pacientemente comprando lotes de 25 hectares de patrício, ele mostra um de suas propriedades. Faz questão de apontar as castanheiras frondosas com mais de 30 anos. Ou os pés de mogno, jatobá, cumaru, seringueiras e ipês, estes mais recentes.

Ele faz o inverso do que os madeireiros fazem. Takaki planta as árvores amazônicas e, abaixo delas, vai consorciando outras espécies, como pimenta-do-reino, cacau, cupuaçu, maracujá. São o sustento da família (Nomura, 2008:2).

Na perspectiva de Nunomura “os princípios que unem trabalho, prosperidade e harmonia com a natureza”, cultivados pelos *nikkeis*⁵³ estão ameaçados “pelos sem-toras – invasores de terras que viram assentados e depois exploram a rentável madeira da Amazônia”. Tal situação para os nipo-brasileiros mostra-se de difícil resolução, pelo fato de não encontrarem apoio do governo estadual que, segundo o autor, “não dá nem sinais de que está do lado deles”. A fim de demonstrar o problema, Nunomura transcreveu o protesto do *issei*⁵⁴ Mitsuharu Onuki, atual presidente da Cooperativa Agrícola de Tomé-Açu, o qual deu a seguinte declaração a respeito da problemática ambiental da localidade: “Só existe invasão quando é por madeira ou terra nobre. O nosso solo é pobre, mas a madeira que preservamos vale ouro”.

A percepção dessas paisagens atuais foi contrastada com paisagens outras, ou seja, paisagens de outrora evocadas pela memória de quem viveu uma época na qual o manejo humano dessas paisagens não era tão agressivo. Lembrava-me do período correspondente ao final dos anos sessenta e início de setenta do século passado, quando extensas áreas de florestas estavam presentes no município.

Nesse tempo, a flora da região, vasta e densa, dominava a visão daquele que chegava a cidade. As casas ficavam distantes umas das outras, constituindo-se de sítios que pertenciam aos imigrantes e descendentes de japoneses da localidade, nos quais cultivavam a pimenta do reino e o roçado de milho, arroz e feijão, por exemplo. Havia também, as hortas de legumes e verduras, alimentos muito apreciados por esses habitantes de Tomé-Açu.

⁵³ *Nikkei* é a denominação dada aos membros da comunidade japonesa, no caso, moradores de Tomé-Açu, Pará.

⁵⁴ É o nome dado ao japonês pertencente à primeira geração.

Sobre estas paisagens de outrora, a minha mãe, Clara Aihara – a quarta filha dos Onuma – a qual me acompanhava na viagem de retorno que fiz no mês de abril de 2008, lembrou-se a respeito dos lugares vividos. Foi com os olhos fixos num ponto distante, voltados para o passado, que fez a seguinte narrativa: “Onde não tinham árvores altas e mata fechada, era só pimental. Naquela época, todo mundo tinha pimental! Quando viajava de teco-teco⁵⁵ e via pimental, sabia que estava chegando em Tomé-Açu”.

Clara, em 1958, viveu uma experiência inusitada com o imigrante japonês, Masahiko Aihara⁵⁶, meu pai, na qual narra suas impressões sobre como eram as paisagens de Tomé-Açu:

Naquele tempo, a gente ia visitar a *nessan*⁵⁷, no Boa Vista⁵⁸, de trator, e o Aihara voltava porre. Eu ficava com medo porque já era tarde. Tava escuro e era longe de casa. Naquele tempo tinha pouca casa. Uma era bem longe da outra. A mata era alta e ficava bem perto da beira da estrada. Antes de chegar em Quatro Bocas tinha a entrada do cemitério, lá era descampado. Um dia, o Aihara entrou com tudo no cemitério e passou por cima das catacumbas e parou. Disse para descer e procurar as chaves que tinha perdido; eu não descí. Fazia frio e estava escuro. Olhei e só via aqueles montes de terra das catacumba de onde saía uma fumaça. Era a alma dos mortos. A mata alta ficava em volta. Vendo meu medo, ele riu e ligou o trator, e saímos de lá.

A narrativa de Clara demonstra que as paisagens de Tomé-Açu foram alteradas ao longo do tempo, mudando as suas feições a partir de uma série de atos e práticas de caráter técnico-cultural que modelaram os lugares de pertencimento dos nipo-brasileiros no Pará. Portanto, a presença de um comércio ativo, das áreas de cultivo da pimenta-do-reino, do cemitério e das casas esparsas, identifica as ações humanas

⁵⁵ Denominação dada aos aviões monomotores que comumente eram utilizados para fazer o transporte de pessoas, naquele período de tempo.

⁵⁶ Chegou em Tomé-Açu, em 1956, para trabalhar nas lavouras da pimenta indiana, de propriedade de Haruo Onuma. Casou-se com Clara – a quarta filha dos Onuma – em fevereiro de 1957. Faleceu em julho de 2003, em Belém.

⁵⁷ Denominação dada à filha mais velha de uma família, na língua japonesa – no caso, a sua irmã, Constância.

⁵⁸ Nome da localidade onde sua irmã mais velha – Constância – e Rubens Yokoyama, seu marido, constituíram um sítio para residir. Viveram nessa moradia até se mudarem para a casa dos Onuma, em 1990, para acompanhar os patriarcas dos Onuma que necessitavam de companhia e ajuda, haja vista que *Batchan* depois de um acidente de automóvel, locomovia-se em cadeiras de rodas e o *Ditchan* ficou acamado porque havia sofrido um acidente vascular.

sobre o ambiente amazônico, constituindo um meio que, ao mesmo tempo que é físico revela-se também simbólico (Maffesoli,1994), uma vez que decorrem das vivências próprias aos nipo-brasileiros naquele contexto.

Sobre os espaços construídos simbolicamente pela ação humana, Maffesoli (1994) refletiu sobre eles como lugares de socialidades – espaços onde as pessoas se reúnem – e como lugar onde ocorre uma interação de caráter simbólico – espaços nos quais as pessoas realizam trocas e estabelecem relações de convívio – e, nesse sentido, neles é possível interpretar o que identifica as pessoas como membros de um grupo, de um lugar.

Os imigrantes japoneses e seus descendentes de Tomé-Açu engendraram outros espaços além da casa, onde interagem entre si e com os não descendentes que residiam em Tomé-Açu. Sendo assim, nesses ambientes conviveram e interagiram com os outros a partir de um simbolismo peculiar que, no caso desse estudo, ao ser interpretado permitirá a compreensão de diferentes maneiras de pensar, sentir e agir dos imigrantes japoneses naquele contexto.

É neste meio que emergem as moradas como ambiências próprias do viver social e em família, ou seja, surgem enquanto espaços domésticos que “falam” da experiência dos japoneses e seus descendentes na Amazônia brasileira. É por isso, que nesse meu retorno à cidade, imersa em devaneios, os quais são próprios do ser que imagina – para fazer referência a uma imagem cara a Bachelard (2005) – que a casa dos meus avós (os Onuma) apareceu na paisagem que se delineava aos meus olhos. Envoltos em uma espécie de melancolia diante de um passado.

Tal sentimento estava vinculado à percepção do parque bosque nativo em torno da morada dos velhos Onuma. No entanto, ele parecia teimar em permanecer ali, como se quisesse lembrar o tempo em que foi densa e exuberante floresta, quando a casa foi edificada no seu seio como um espaço doméstico presente em um mundo “selvático”.

Portanto, nos termos de Simon Schama (1996:17-22), as representações interferem nas percepções das paisagens as quais “atuam como uma espécie de lembrete

visual para os atentos, advertindo que a verdade da imagem era mais poética que literal; que todo um mundo de associações e sentimentos envolvia a cena e lhe conferia significado”, ou seja, trata-se de “uma representação do que experimentamos em nosso interior”. Afinal, para este autor a “paisagem” deve ser compreendida como “obra da mente”.

Na manhã seguinte, ao acordar na morada dos Onuma, fui à sacada onde costumava ir nos tempos de infância e adolescência. Procurei as paisagens que outrora observei, e não as encontrei. Vi outras que me deixaram entristecida, dada a ausência das imagens fortes – porque vivas na memória – da floresta que eu vi na região quando criança.

Em minha busca por cenários de outrora evoquei a brisa matinal, o canto dos pássaros e o cheiro de mato, os quais me envolviam e, naquele tempo, despertavam-me para o dia. Entretanto, dessa vez, encontrei o ar carregado de poeira amarela que a terra da estrada produzia na passagem dos veículos, a qual cobria a vegetação baixa das margens dessa estrada. Vi a fazenda e o campo vasto onde o gado pastava, ocupando o espaço da antiga floresta que circundou, no passado, a morada de meus avós.

Hoje, essa casa é habitada por outros moradores, entre eles: Akio – filho de tia Constância, a primeira filha do casal Onuma – e a esposa Estela – brasileira migrante do Paraná. E, é sob a administração desses habitantes que os espaços domésticos adquiriram outras formas e utilizações, adequando-se a um novo contexto sócio-cultural. Além da mudança na posição dos móveis, a troca na ornamentação dos ambientes, a casa adquiriu paulatinamente uma nova feição.

O *nihon-má*, por exemplo, foi transformado em um cômodo usado para guardar os artefatos deixados pelos antigos moradores, tornando-se uma espécie de depósito. Por vezes, quando necessário, serve de dormitório para os hóspedes, haja vista que nele foram colocadas três camas cujos pés arranharam profundamente a madeira do piso vitrificado daquela ambiência outrora sagrada para o casal Onuma.



Flávio, ao entrar no *nihon-má*, abriu um dos armários existente neste ambiente – talvez para sentir o deslizar de suas portas feitas de papelão pintado, e emolduradas com madeira – nele encontrou vários quadros empoeirados, alguns estavam bem deteriorados, com a moldura danificada, por exemplo. Dentre esses quadros, havia mais de vinte que foram pintados por *Ditchan*, aos setenta e cinco anos, conforme deixou registrado ao lado de sua assinatura em japonês.

Esses quadros tinham a dimensão de aproximadamente quarenta centímetros de comprimento, por igual medida de largura. Neles foram pintados vários *kanji* (ideograma japonês⁵⁹), com traços fortes utilizando uma tinta preta sobre a tela de papelão, e representavam: felicidade, saúde, prosperidade, etc.



⁵⁹ O *kanji* é uma das três escritas utilizadas pelos japoneses. Trata-se de um símbolo não fonético que representa um objeto, ou uma idéia. Conforme folder comemorativo da XII Semana do Japão – 11 a 16 de setembro de 2000, fornecido pela Associação Pan-Amazônia Nipo-Brasileira– APANB, Núcleo Editorial-Secult, [s.d].

Esta arte caligráfica japonesa é denominada *Shuji* e para sua execução, utiliza-se uma tinta especial cujo nome é *Sumi*. O que se pretende alcançar com a prática do *Shuji* é o conhecimento da caligrafia que representa uma etapa importante para a compreensão da cultura nipônica, posto que através do seu cultivo há o esforço de evoluir o espírito e, no exercício da técnica e a habilidade da escrita, busca-se a interação entre o corpo e a mente, representada através do vigor das pinceladas e dos movimentos dos traços. Dessa maneira, esta arte oriental representa mais do que um exercício para mãos; é a expressão do combinar a habilidade e a imaginação da pessoa que estuda as intensas combinações disponíveis, usando somente linhas⁶⁰.

Atualmente, o *nihon-má* representa mais um cômodo da casa usado para dormir e empilhar objetos sem valor para os seus atuais donos. A tradição japonesa que reinava no lugar ficou na memória daqueles que o viveram, ou que ouviram falar desse espaço nipônico e místico, onde os Onuma registraram as suas lembranças da terra natal ao “contar” as tradições nipônicas. De acordo com Benjamin (1983), as pessoas através das narrativas de suas experiências, desejam repassar e esperam que os “ouvintes” aprendam. E a forma de proceder o relato pode ser oral, ou simplesmente por meio da observação da ação praticada.

Essas observações relacionadas aos ambientes da casa puderam ser constatadas quando retornei em julho de 2007, durante os sete dias em que fiquei hospedada na moradia em que viveu o casal Onuma. Nesse regresso para dar continuidade ao trabalho de campo, procurei registrar os dados que permitissem um maior conhecimento acerca do município, como por exemplo, a localização de suas áreas residenciais e comerciais. Durante o período em que efetivei o trabalho de campo, pude observar ainda a prática econômica e social que os “japoneses” atualmente desenvolvem na localidade denominada de Quatro Bocas.

Para se locomoverem na cidade de Tomé-Açu, as pessoas se defrontam com o fato de que o município está dividido em dois centros distintos. No primeiro, estão

⁶⁰ A arte do *Shuji* se desenvolveu integrada à filosofia do zen-budismo e, como arte, vem sendo estudada por mais de três mil anos. É originária da China e foi introduzida no Japão no século VIII. De acordo com folder da XII Semana do Japão – 11 a 15 de setembro de 2000, da Associação Pan-Amazônia Nipo-Brasileira– APANB, Núcleo Editorial-Secult, [s.d].

localizados Quatro Bocas e Água Branca, onde foram instaladas a Cooperativa Agrícola Mista de Tomé-Açu (CAMTA), a Associação Cultural Nipo-brasileira de Tomé-Açu – atualmente denominada Associação Cultural e de Fomento Agrícola de Tomé-Açu – um hospital público e outro privado – Hospital Amazônia – que foi fundado pelos “japoneses” da região e que até hoje, é administrado por eles. Neste primeiro centro do município existem ainda, escolas públicas e privadas, campos agrícolas experimentais e outras infra-estruturas. Foi a partir desse centro que os imigrantes japoneses iniciaram o estabelecimento da colônia nipônica na região, implantando instituições através das quais passaram a administrá-la⁶¹.



⁶¹ De acordo com Silva Neto (2007) e Nagai (2002).

O segundo centro de Tomé-Açu corresponde a segunda sede dessa cidade, a qual é denominada com o mesmo nome do município. Nele estão situados os prédios da administração pública municipal, uma área residencial e outra comercial. Nesse segundo núcleo residem inúmeras famílias japonesas, entretanto, as propriedades agrícolas dos “japoneses” se localizam, na sua maioria, no primeiro centro.

A concentração dos nipônicos na área correspondente ao primeiro povoado talvez esteja relacionada com o fato, de que o início da colonização japonesa deste município ocorreu a partir de Quatro Bocas. De acordo com Tsunoda (1988), a colônia japonesa de Tomé-Açu começou numa área denominada de “Cruzamento”, ou *Jyûjiro* (caminhos cruzados) para os imigrantes japoneses, visto que representava o cruzamento das duas estradas principais que serviam à colônia naquele período, a qual mais tarde será denominada de Quatro Bocas. Ao se referir a essa localidade, Eduardo Nunomura (2008) relatou acerca de como vive a comunidade nipônica nesse local, da seguinte maneira:

Esqueça frases do gênero ‘Tomé-Açu é um cartão postal do Japão’. É um exagero dizer isso de pouco mais de 300 famílias de nikkeis. A cidade de mais de 60 mil habitantes tem uma maioria de nordestinos e capixabas. Os descendentes [de japoneses] se concentram em Quatro Bocas, distrito do município e próximo das propriedades que mantêm há quase 80 anos. Lá está também a cooperativa, o *oterá* (templo budista), o *gakko* (escola) e o campo de golfe. Sem falar no supermercado, ponto de encontro para os agricultores. Nas manhãs de sextas-feiras, os homens levam as mulheres, que fazem as compras, e eles ficam batendo papo. Em japonês (Nomura, 2008:01).

Ao observar detidamente a colônia “japonesa” residente em Quatro Bocas, Nunomura (2008) inferiu que “[como] em outras colônias nipônicas, o idioma [japonês] só é corrente entre os mais velhos”, embora perceba a existência na cidade de “uma maioria de *isseis* e *nisseis* [japoneses e seus filhos]”, cujos pais fazem questão de “mandar a criança para o curso de japonês, mas sem os *ditchan* e *batchan* [avôs e avós] em casa, o aprendizado [é] mais difícil”. Para exemplificar a maneira como as crianças aprendem o *nihongo* (língua japonesa) na localidade, Nunomura (2008) mencionou a professora *nissei* Lucia Arisa Ito Matsuzaki, de 29 anos, que descreveu esse processo de ensino e aprendizagem da seguinte maneira: “Os *tomodati* [crianças]

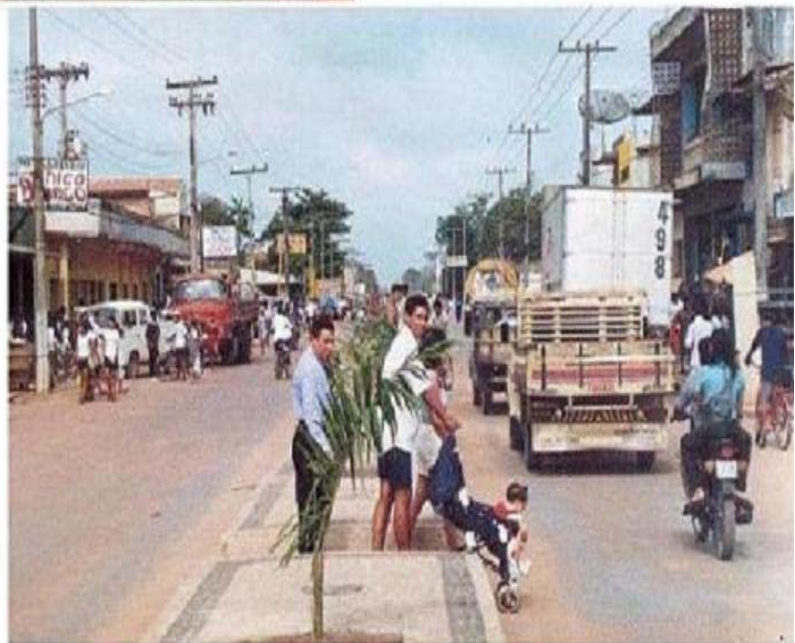
têm aulas duas vezes por semana. [Entretanto] entre uma aula e outra, já esqueceram muita coisa” (Nomura, 2008:01).

Nesse regresso a Tomé-Açu, observei em Quatro Bocas o “encontro” dos “japoneses” residentes no município e constatei que essa reunião ocorre às sextas-feiras, quando comercializam o que produzem em suas propriedades rurais. Geralmente, eram ofertados aos consumidores locais os seguintes produtos: pepino do tipo japonês; repolho; nabo; soja verde, em grãos; algumas frutas da época, como o mangostão⁶²; e outros vegetais cultivados a partir da técnica da enxertia, como por exemplo uma espécie de mamão – o qual não identifiquei o tipo, mas obtive a informação de que era produzido pelo imigrante Shoya⁶³ – o qual era bastante grande, considerando o tamanho dos mamões que comumente são vendidos em feiras e em supermercados da cidade de Belém. O fruto em questão, vendido em Quatro Bocas, pesava em torno de quatro quilos e a aparência da polpa, e o seu sabor, assemelhavam-se ao mamão do tipo papaia. Constatei ainda, a venda de iguarias da culinária japonesa como o *sushi* e o *anko*⁶⁴, por exemplo.

⁶² Fruta originária da região tropical do sudeste asiático, pertencente à família botânica *Guttiferae* cujo nome científico é *Garcinia mangostona* L. Cf. <http://www.bibvirt.futuro.usp.br>, visitado em 25.06.2008.

⁶³ Imigrante japonês que chegou à cidade de Tomé-Açu em 1956, para trabalhar na lavoura da pimenta-do-reino de propriedade do senhor Haruo Onuma, conforme o mesmo declarou.

⁶⁴ Doce feito com feijão e açúcar, o qual pode ser consumido sozinho ou como recheios de massas doces, dando origem a outro doce japonês denominado de *manjú*.



De acordo com o senhor Shoya, o atrativo na comercialização desses produtos reside no fato de que eles são manufaturados artesanalmente e sem o uso de agrotóxicos – no caso dos hortifrutigranjeiros – e, por esse motivo, a demanda composta por inúmeros consumidores locais, tanto os de origem nipônica como os brasileiros nativos da localidade, é significativa, chegando a ponto de a oferta de vários deles ter sido encerrada, em torno das onze horas da manhã.

Para realizar a observação *in loco*, cheguei em Quatro Bocas às sete e meia da manhã, agindo como se quisesse apenas comprar os produtos “japoneses” ofertados, entretanto, estava preocupada na ocasião, em perceber o cotidiano da feira. Neste horário, constatei que as mercadorias já se encontravam expostas, arrumadas nas prateleiras de pelo menos três supermercados⁶⁵, cujos proprietários eram “japoneses”, moradores de Tomé-Açu.

Neste comércio, observei que as pessoas se aglomeravam próximas às prateleiras em que os produtos “japoneses” foram expostos à venda. A grande quantidade de pessoas em torno delas dificultava a aquisição das mercadorias e, por isso, ao tentar me aproximar não consegui chegar perto das mesmas. Nesse sentido, verifiquei que essa prática sócio-econômica parecia envolver os moradores de forma geral, tanto os de origem nipônica, como os não nipônicos, considerando que esses eram os consumidores do resultado do trabalho agrícola dos “japoneses” que era ofertado no local.

Comparei a situação com o tumulto – de várias pessoas juntas, falando ao mesmo tempo – que costumo observar nas feiras livres de Belém realizadas especialmente nos finais de semana, em vários bairros da cidade. A diferença que percebi no caso, relacionava-se ao ambiente onde a agitação acontecia. Enquanto nas feiras livres a movimentação de pessoas ocorre ao ar livre, em Tomé-Açu o comércio transcorria num local fechado – o prédio do supermercado – cuja ventilação era precária e, por essa razão, experienciei uma situação claustrofóbica, literalmente.

⁶⁵ Esses supermercados eram relativamente pequenos se comparados aos existentes em Belém, posto que neles havia pouca oferta de produtos. Havia algumas marcas de produtos de limpeza e higiene, algumas de cereais, de enlatados e de alimentos perecíveis como queijo e presunto, por exemplo.

Às dez horas da manhã, verifiquei que muitas pessoas procuravam comprar mantimentos, mas vários produtos “japoneses” não estavam mais disponíveis, posto que o estoque já havia acabado. Ouvi alguns consumidores procurando por gêneros alimentícios de origem nipônica, quando perguntavam aos proprietários dos supermercados nos quais as mercadorias estavam sendo ofertadas, e estes informavam, respondendo: “Acabou, venha na próxima sexta!”

A partir desse horário, em frente ao supermercado de nome “Avante”, notei a conversa animada dos “japoneses”, os quais se encontravam sentados em torno de uma mesa, falando em *nihongo*. A reunião era composta de homens, cuja idade girava em torno dos sessenta e setenta anos, e uns mais velhos, com cerca de oitenta. Reconheci entre eles, alguns que costumavam freqüentar a casa de meus avós maternos, quando estes eram vivos. À medida que pessoas de origem nipônica passavam ao lado dessa reunião, cumprimentavam-se dirigindo saudações de bom dia na língua japonesa (*Ohayo gozaimassu!*), algumas se levantavam e levemente se curvavam para frente, fazendo a *mesura* indicada, a qual é própria do povo japonês.

O tio César Hosokawa⁶⁶, casado com *Setchan* – segunda filha dos Onuma – costuma não faltar a esses “encontros” realizados nas manhãs de sexta-feira, em Quatro Bocas. Enquanto a esposa faz as compras, ele participa da reunião em frente ao “Avante”. Não comercializa nenhum produto, posto que as frutas, legumes e verduras cultivados em sua propriedade, são utilizados apenas para o consumo familiar.

Todavia, houve um tempo em que esse imigrante, como dono da “Casa Central” – importante casa varejista situada em Quatro Bocas, Tomé-Açu – “vendia de tudo um pouco”, desde artigos para construção e manutenção de casa; alimentos não perecíveis e perecíveis, como frutas, legumes e verduras de produção local; iguarias da cozinha japonesa; até calçados e tecidos para confecção de roupas; dentre outros produtos. Ao listar as mercadorias vendidas no estabelecimento comercial de seu sogro, Orlando Eguchi – casado com a Hiromi, segunda filha de seu César e Setchan

⁶⁶ De acordo com suas declarações, chegou em Tomé-Açu, em 1933, com quatro anos de idade, juntamente com seus pais, e irmãos. Costuma ser chamado pelas cunhadas de *Nissan* que em japonês, significa “o mais velho”.

Hosokawa – complementou citando que na Casa Central tinha: “chumbo, pólvora, produtos pra casa, tecido, e muito mais”.

Ao recordar os fornecedores locais de legumes e de verduras, César recordou que a senhora Makino foi a produtora de hortaliças mais antiga com quem comercializou. Esta imigrante japonesa vendeu cebolinha na Casa Central, por mais ou menos trinta anos. César relembrou também que para manter seu comércio funcionando, contou com a ajuda da esposa, das três filhas e do filho, bem como de alguns sobrinhos – o Edson Aihara, meu irmão, por exemplo – contratando ainda a mão-de-obra de alguns funcionários nativos da região. De acordo com as declarações de César, além da CAMTA (Cooperativa Agrícola Mista de Tomé-Açu), “naquela época, os japoneses se encontravam na Casa Central, [e] Quatro Bocas tinha muito movimento!”. Além disso, informou que essa casa comercial iniciou as atividades em 1965, encerrando em 2002, com a sua aposentadoria.

César adquiriu o estabelecimento de um imigrante japonês morador de Tomé-Açu, o senhor Hayashi. Em 1954 o comércio em questão, segundo César, havia sido “deixado pra ele”, em decorrência do fato de que a “Companhia [Nipônica] faliu” instituição a qual Hayashi atuava como gerente. A Companhia foi criada pela organização de imigrantes japoneses de Tomé-Açu, os quais decidiram comercializar os seus próprios produtos agrícolas. A cota monetária de cada membro na constituição da instituição correspondia a mais ou menos “cinco mil cruzeiros”, e, de acordo com as declarações de César, “*Ditchan* [Onuma] também estava no meio”.

O nome “Casa Central” foi escolhido por César. Antes, segundo ele: “acha que era Casa Hayashi”. A partir de 1965 até 1967, a “Casa Central” foi dirigida pela sociedade que César constituiu com Yamaguchi – parente de Mitsu Onuma que morava em São Paulo. E sobre a sociedade que manteve com este imigrante japonês, César prestou o seguinte esclarecimento:

Yamaguchi comprava [mercadorias] em São Paulo e mandava pra Tomé-Açu. [...] Ele [Yamaguchi] marretava [comprava e vendia] tudo. Trazia quase tudo, confecção, livro, jóia, roupa, essas coisas; tudo aquilo que usa na cozinha, tudo, tudo de São Paulo. E a Receita [Estadual ou Federal, não soube precisar qual das duas] começou a dar em cima dele. Aí, Receita quando foi legalizar [a “Casa Central”],

nome dele não deixa abrir, no meu deixa. Aí, assim que foi. Ele era o capitalista, eu apenas um terço do capital e o trabalho de tomar conta da Casa Central, enquanto ele comprava [...]. Aí, eu que coloquei [o nome de] Casa Central de César H. [Hiroshi] Hosokawa, proprietário.

Ao informar sobre a dissolução de sua sociedade com Yamaguchi, César revelou a seguinte história:

Ele [Yamaguchi] fazia pouco da gente, da Amazônia! Ele era paulista. Isso eu não gostei! [...] Yamaguchi vendia mercadoria muito caro e os japoneses pagavam, por isso fazia eles de besta. Ele ganhou dinheiro em Tomé-Açu! Ele levantou casarão em São Paulo, depois vendeu. Em 52 [1952] começou a vender em Tomé-Açu, em 54 [1954] fui dar um passeio em São Paulo e descobri que ele cobrava excesso de valor [no preço da mercadoria]. Pessoal de Tomé-Açu vendia saco de pimenta [pimenta-do-reino] caro e pagava o que ele pedia! Ele [Yamaguchi] mandava mercadoria e eu pagava imposto tudinho. Ele fazia besta de mim! Não pagava ordenado, nada pra mim. Porque ele mandava através do nome da Casa Central, aí imposto vinha pra Casa Central que era de minha propriedade, estava no meu nome. Assim que foi. Ninguém soube [dos motivos que o levaram a desfazer a sociedade com Yamaguchi]. A gente não conta essas coisas. É costume não comentar, [posto que] é vergonha falar.

Nesses termos, é possível compreender como o centro comercial de Quatro Bocas em Tomé-Açu, no Pará, era (e ainda é) importante para o grupo social de origem japonesa que contribuiu para a constituição desse município. Portanto, a história da colonização nipônica de Tomé-Açu indica o motivo para a concentração das atividades “japonesas” em torno do primeiro (Quatro Bocas), entretanto não esclarece as razões para a pouca atenção dispensada pelos “japoneses” ao segundo centro, ou seja, para Tomé-Açu.

2.3 – A Pesquisadora e seus interlocutores: sentimentos e subjetividades nas paisagens de Tomé-Açu

Na segunda viagem que fiz a Tomé-Açu encetei uma série de entrevistas com meus interlocutores, membros da família Onuma e alguns imigrantes conhecidos e amigos dos patriarcas da família. As entrevistas foram realizadas com o objetivo de compreender as paisagens nipo-brasileiras modeladas pelos imigrantes japoneses no nordeste paraense e, no caso desse trabalho, do casal Onuma e seus familiares com as paisagens de Tomé-Açu, bem como refletir acerca da festividade ritual do *Bon-Odori* que é realizada anualmente na localidade.

Para tanto entrevistei seis filhas do casal Onuma: Constância, Setsuko, Clara, Darcy, Nely e Yuko; quatro netos: Júlia, Hiromi, Mie e Akio; o esposo da neta Hiromi: Orlando Eguchi; dois genros: César e Inomata; e sete imigrantes japoneses de Tomé-Açu, amigos e conhecidos do referido casal: Sakaguchi; Midori Makino; o casal Yokoyama; Shoya; Yamada e Shota; os quais conviveram com os patriarcas dos Onuma. A seleção dessas pessoas foi realizada considerando a disponibilidade e aceitabilidade em relatarem as experiências que tiveram na convivência com os Onuma, considerei também, a acessibilidade aos entrevistados. Dez dessas pessoas moram em Tomé-Açu. Oito residem em Belém, sendo que uma é habitante da cidade de Bragança e a outra estava em viagem de passeio a Belém, posto que reside atualmente em Salvador (BA). Realizei o trabalho de campo durante dois a três meses entre 2006 e 2007, sendo que em 2008 retornei a campo, durante dois finais de semana para obter outros dados que propiciassem informações mais exatas.



Quanto à seleção dos netos dos Onuma, considerei o pertencimento da mesma faixa etária que a minha – atualmente entre os 40 e 50 anos de idade – o que permitiu relatos sobre experiências similares – incluindo as minhas memórias, em relação aos nossos avós. E, nestes termos, o fato de pertencer à família Onuma, como neta dos patriarcas, conferiu às minhas lembranças duas dimensões importantes para a compreensão da dinâmica da memória familiar, quais sejam: 1) a relevância dessas memórias pessoais e as relações que estabeleci com os meus avós (e demais parentes) quando permanecia em Tomé-Açu, principalmente, as relacionadas à morada enquanto “ninho” (Bachelard, 2005) e espaço de devaneio infantil; 2) como parte da memória coletiva desse grupo social, entendendo-a como um fenômeno social cujo processo dinâmico, os símbolos e seus significados, são compartilhados pelos membros do grupo social em questão (Halbwachs, 2006).

Tais memórias são concebidas como um “espaço fantástico” (Rocha e Eckert, 2000), revelando aspectos significativos da minha trajetória de vida que tendem a desempenhar um papel importante na inserção no campo, ao possibilitarem a percepção dos fenômenos sociais a serem estudados, conforme os procedimentos metodológicos ensinados por Malinowski (1984) ao antropólogo que realiza a observação participante no estudo dos grupos humanos. E, nesse sentido, realizei uma imersão nas narrativas, tentei aderir às imagens suscitadas pelos interlocutores e considerei as anotações feitas no diário de campo como fundamentais.

Além disso, o registro das entrevistas com o uso do gravador foi de grande valia para a realização da pesquisa de campo. Por outro lado, as fotos dos álbuns de família, bem como os registros fotográficos feitos durante o exercício de campo, foram de suma importância para a construção dessa etnografia, posto que os usos das imagens pelo seu caráter metodológico, auxiliaram na compreensão dos fenômenos pesquisados, trazidos à tona na experiência etnográfica.

No que tange à seleção das pessoas – amigas e conhecidas –, que conviveram com o *Ditchan* e a *Batchan*, procurei conversar com aquelas que ainda residem em Tomé-Açu, as quais experienciaram diferentes situações com os patriarcas

da família Onuma, de maneira que a vida social e política, além da doméstica, pudessem ser percebidas.

Ao realizar a série de entrevistas com essas pessoas, no segundo retorno que fiz a Tomé-Açu, experienciei algumas situações nas quais puderam ser observadas questões relevantes ao exercício etnográfico, relacionadas ao encontro com meus interlocutores. Compreendi esta interlocução, de acordo com Silveira (2007)⁶⁷, como “uma experiência dialógica intersubjetiva dada no convívio com o *Outro*”.

Ou seja, ao efetuar as entrevistas com meus “informantes” percebi que a minha relação com o “*Outro*” se apresentava preñe de “sentimentos re-atualizados” e de subjetividades afloradas, posto que os “informantes” são familiares maternos e amigos, pelos quais desenvolvi – ao longo da convivência diuturna – a amizade, o carinho e o respeito. Nestes termos, na situação de pesquisa que se apresentava, era necessário que eu os observasse como “informantes”, pessoas de quem eu deveria me “distanciar”, “estranhar” para possibilitar uma análise científica da qual resultasse uma etnografia.

De acordo com Silveira (2007) – a partir das observações que fez a respeito dos preceitos teóricos de Malinowski – a relação do pesquisador com o “*Outro*” envolve sujeitos, os quais devem ser observados como:

[...] [S]ujeitos situados em sua cultura de forma dinâmica, realizando escolhas e emitindo conclusões que dizem respeito também, à presença desse sujeito estranho que adentra o seu espaço de interação social. Assim, o informante é um interpretante tanto de sua cultura, como daquela que o antropólogo carrega consigo, da qual jamais pode se desprender. Enquanto isso o antropólogo revela-se como sujeito situado e idiossincrático, com seus filtros culturais e sua biografia que pulsam nele, na medida em que interage com o nativo (Silveira, 2007:14).

Neste sentido, para este autor, ao dialogar com Rosaldo (1991), afirma: “[o] antropólogo ao interagir com sujeitos oriundos dos sistemas culturais diferentes do seu,

⁶⁷ Artigo intitulado “A poética do cotidiano missioneiro: etnografia e reflexão sobre si mesmo. Compartilhando imagens e emoções com os contadores de causos nas Missões Gaúchas” in: Cadernos de campo: revista dos alunos da Pós-graduação em Antropologia Social da USP. Vol.16, n.16, pp.13-23, jan/dez 2007.

experimenta o desencadeamento de complexos processos subjetivos na sua própria pessoa”. Portanto, pesquisador e pesquisados ao se aproximarem, através da conversação, engendram “um mundo compartilhado”, possibilitando que seus “universos culturais diversos” se toquem, na medida em que tentam compreender os mesmos.

Na primeira tentativa de interação com os interlocutores em campo, numa situação de pesquisa, observei tio César empolgado por estar colaborando com o meu trabalho, posto que não se furtasse em nos acompanhar – a mim e ao Flávio – pelos lugares que desejava nos mostrar, bem como aqueles que sugerimos. Diante das sugestões, logo se prontificava com um sorriso na face, fornecendo as informações acerca dos locais aos quais visitamos. É dessa maneira que recordo a disposição demonstrada por ele, quando observávamos as ruínas do antigo hospital construído pelos imigrantes japoneses, na localidade de Água Branca, além da visita à fábrica de sucos *in natura*, pertencente à Cooperativa Agrícola Mista de Tomé-Açu – CAMTA, locais situados na proximidade de Quatro Bocas.

Ao refletir sobre as relações que mantive até hoje com o tio César, lembro que elas sempre foram de obsequiosidade, cujo rosto tinha o sorriso largo na sua face de pele branca e rubra nas bochechas salientes. Rememoro o interesse e incentivo que demonstrou quando soube do trabalho que pretendia realizar acerca dos “japoneses” de Tomé-Açu, haja vista que de imediato foi dando informações sobre os primeiros imigrantes japoneses da região, bem como me emprestou alguns livros antigos sobre o assunto.

Lembro ainda, a sua atitude prestativa e preocupada em fornecer informações precisas acerca do que lhe solicitava, ao indicar o senhor Sakaguchi⁶⁸, por exemplo, como a pessoa indicada para falar sobre o *Bon-Odori* que é realizado no município de Tomé-Açu. Naquela ocasião, ao perguntar a César sobre este evento, afirmou-me categoricamente: “vou te apresentar o nosso ‘padre’, ele vai te explicar tudo sobre *Bon-Odori*”.

⁶⁸ Este senhor foi o monge responsável pelo templo budista de Tomé-Açu até o primeiro semestre de 2007, quando veio a falecer. Tratava-se de um imigrante japonês que chegou a Tomé-Açu durante a década de 1950.

No diálogo que mantive com o seu Sakaguchi, recordo-me do carinho e do respeito que demonstrou ao falar de Haruo Onuma, seu amigo e, meu avô. Desse modo, antes mesmo de me esclarecer sobre a origem budista do *Bon-Odori*, fato que interessava saber, fez questão de contar como Onuma era preocupado com os patrícios que haviam emigrados para Tomé-Açu após a sua chegada à região e, relatou que, com frequência, costumava ir ao seu sítio para saber como todos estavam passando. Disse-me que meu *Ditchan* era um “homem muito atencioso” e que sempre o visitava para “saber como a minha família estava passando”.

No final da conversa, depois de narrar as lembranças acerca das visitas de Onuma a sua residência e de me explicar o surgimento do *Bon-Odori*, o senhor Sakaguchi convidou-me para participar das reuniões realizadas no templo budista, as quais acontecem nas últimas terças-feiras de cada mês, quando os imigrantes japoneses residentes em Tomé-Açu se reúnem para orar. Nessa ocasião, Sakaguchi confidenciou que eu poderia “conversar sobre o seu *Ditchan*”, posto que os participantes da referida reunião o conheceram e, de alguma forma lhe tinham gratidão.

Nesse sentido, para entender esse sentimento de gratidão ligado à reciprocidade entre os japoneses, parece ser necessário conhecer os princípios que norteiam a condução das pessoas na sociedade japonesa, na qual os imigrantes japoneses de Tomé-Açu receberam a sua educação, assunto que discuto em momento posterior. Infelizmente com o inesperado falecimento de Sakaguchi, ocorrido no início do ano de 2007, não participei das reuniões no templo budista de Tomé-Açu para as quais fui convidada.

Receptividade semelhante à de César, percebi em relação as minhas tias – Constância, Setchan, Darcy, Nely e Yuko –, bem como no empenho de minha mãe. Todas se mostraram muito solícitas e interessadas em cooperar com a pesquisa que estava realizando, sendo assim, foram atenciosas ao prestarem seus depoimentos e, sem embargo, mostraram seus álbuns de família para que eu pudesse colher dados fotográficos para o meu trabalho. Ao relembrares as experiências com seus pais percebi uma mescla de respeito, orgulho e saudade que sentiam em falar daqueles que

reconhecem ser importantes na vida da família de cada uma, e, particularmente, para a família da qual são membros natos: a família Onuma.

No diálogo que mantive com Dona Constância, a irmã mais velha, já debilitada pela doença de Parkinson, sobre a memória relativa aos tempos de outrora, vividos com seus pais, observei o leve sorriso que iluminava o seu rosto e, por vezes, durante o relato, ficava séria. Entretanto, sua voz pausada e baixa não se alterava. Recordo-me que na segunda vez que tomei a sua narrativa, ela insistentemente pediu que convidasse o seu Yamada para conversar sobre os seus pais. Ela entendia que esse senhor poderia ajudar confirmando seus relatos, haja vista que sabia da contribuição que dera, em diversos trabalhos sobre a imigração japonesa em Tomé-Açu. A conversa com seu Yamada ocorreu no dia seguinte, quando todos compartilhamos de um longo diálogo sobre os patriarcas dos Onuma, sentados à mesa em que vi, por diversas vezes, os donos da casa “prosear” com seus parentes e amigos.



Nas interlocuções que mantive com as filhas do casal Onuma, percebi a maneira como as lembranças dos pais emergiram e se constituíram em momentos de prazer e de alegria, contudo, também demonstraram sentir saudades, haja vista que os patriarcas da família faleceram há vários anos. Nesses diálogos, as imagens de outrora ressurgiram com nitidez, e a importância de manter a família unida e reverenciar os ancestrais mortos aprendidos com os pais, por exemplo, foram lembrados. Todavia, em outras interações que estabeleci com determinados membros dessa família, observei o aparente desinteresse em falar sobre as experiências vividas com os patriarcas dos Onuma. Nessas ocasiões ocorreram algumas situações como o mudar o tema da conversa ou, então, simplesmente se retirar do recinto sem avisar.

Ao refletir sobre o emudecer dessas pessoas, conjecturei sobre o motivo que as fizeram agir dessa maneira, e, talvez, pensei que pudesse se tratar de um comportamento aprendido em família, se considerarmos a forma como uma família de origem japonesa costuma se organizar. Sobre essa organização, conforme Benedict (2005), nota-se que está fundamentada em ensinamentos tradicionais, os quais consideram o chefe de família – o pai, ou o filho mais velho – como o responsável pela condução da mesma. Ao chefe de família cabem as decisões do grupo e, os demais membros assumem, cada um, o seu “devido lugar”, posto que a família acredita ser este o modo correto de se proceder para mantê-la unida, honrando seu nome.

Nestes termos, a compreensão da recusa de membros da família Onuma em falar acerca de experiências vividas com os patriarcas, talvez estivesse no entendimento do princípio hierárquico existente na família japonesa, posto que de acordo com esta regra, eu não estava assumindo o meu “devido lugar”, haja vista que sou neta dos patriarcas, e, portanto, devo ouvir e não questionar sobre assuntos familiares. Conforme demonstrarei mais adiante, nas reflexões sobre a organização familiar japonesa, em diversas situações, a mulher deve submissão ao homem.

2.4 – Imigração japonesa no nordeste paraense

Os moradores mais antigos da cidade de Tomé-Açu contam que os primeiros habitantes da região do Rio Acará-Mirim – cuja bifurcação dá origem ao Rio Tomé-Açu, o qual banha a cidade de mesmo nome – foram os índios Tembé, da nação Tenetehara, cujas tribos cultivaram uma agricultura de subsistência e partilharam com os índios Guajará, do Estado do Maranhão, a mesma língua e tradição culturais⁶⁹. Tal questão está registrada como parte da história desse município, como aparece no estudo de Silva (2004)⁷⁰, bem como foi citada pelo “japonês” nativo da região, Osmar Akio Yokoyama, como a história que deu origem ao nome do município quando declarou que o nome Tomé-Açu atribuído à cidade, foi dado em homenagem ao mais antigo habitante da região, o índio Tembé cujo nome era Tomé. Este índio era considerado um homenzarrão, o que na língua indígena recebe o nome de *açu*; e, por esta razão, o índio em questão, era chamado de Tomé-Açu. Sendo assim, tomeaçense é o designativo dado àquele que nasce no município de Tomé-Açu.

Nestes termos, segundo Schama (1996) afirmou acerca da existência de natureza selvagem, é difícil “imaginar um único sistema natural que a cultura humana não tenha modificado substancialmente, para melhor ou para pior”, por conseguinte, anterior às paisagens nipo-brasileiras concebidas pelos imigrantes japoneses de Tomé-Açu, existiram paisagens outras modeladas pelos índios Tembé.

No entanto, neste trabalho, procuro realizar uma abordagem acerca das paisagens nipo-brasileiras de Tomé-Açu, interessando-me pelas ações de caráter prático e simbólico engendradas pelos imigrantes japoneses na localidade para perceber o *ethos* singular desse grupo social. Neste processo, a observação da imigração japonesa no nordeste paraense se torna imprescindível para a compreensão do contexto em que viveram e vivem, os “japoneses” dessa cidade.

⁶⁹ De acordo com o site: <http://www.wikipedia.org>, visitada em 12.03.2008.

⁷⁰ Conforme a pesquisa feita por esta autora, a maior aldeia é a de Acará Mirim onde vive “cerca de 15 famílias, num total de 75 pessoas”, sendo “40 crianças e 35 adultos”. Habitam “casas de madeira, cultivam além da mandioca e da banana, a pimenta-do-reino, o arroz e o milho” (Silva, 2004:28).

De acordo com o relato do imigrante japonês, Hajime Yamada⁷¹, de 80 anos, “vencer” a região inóspita de Tomé-Açu, “quente e cheia de mato”, era um “sonho distante”, posto que, conforme declarou: “Até os 20 anos minha vida era só na lavoura, sofri muitas doenças, algumas malárias, tudo era difícil. Para construir um dique, levamos um ano”. Hoje, em 2008, Yamada é o *bonsan* (uma espécie de sacerdote, responsável pela condução do culto no templo) do *Oterá* (templo budista) de Tomé-Açu. Ele é um dos imigrantes que permaneceu na região, mesmo depois de muitas famílias terem desistido de viver na Amazônia, por causa das adversidades que tiveram que enfrentar. Várias delas fixaram residência em São Paulo, de onde tiveram notícias de japoneses que estariam arrendando sítios e vivendo bem melhor do que na Amazônia.

Segundo o relato desse imigrante japonês, durante a Segunda Guerra Mundial, “Tomé-Açu virou terra para teimosos”, haja vista que os colonos japoneses não encontravam uma cultura que fizesse a economia progredir; eles não possuíam qualquer tipo de comunicação e nem estradas; a via fluvial era o único acesso de que dispunham para contatar a capital; e as crianças estudavam “escondidas em casa”, como disse César Hosokawa ao falar sobre esse período.



⁷¹ O senhor Hajime Yamada chegou em Tomé-Açu, proveniente de Hiroshima, Japão, com dois anos de idade, juntamente com seu pai, mãe e irmãos, no primeiro grupo de imigrantes japoneses, em setembro de 1929.

O processo imigratório japonês foi importante para a constituição do município de Tomé-Açu. De acordo com Fusako Tsunoda (1988), ele teve início quando o grupo de cento e oitenta e nove pessoas, divididas em quarenta e três famílias e nove solteiros, a bordo do *Manila Maru*⁷², aportou em Belém, no dia 16 de setembro de 1929. Permaneceram nesta cidade por cinco dias repousando da longa viagem na hospedaria construída pela Companhia Nipônica de Plantação do Brasil S/A, subsidiária da *Nanbei Takushoku Kabushiki Kaisha* – NANTAKU, que os recepcionou no cais e foram “os responsáveis pelo seu destino, encarregados de todos os problemas da longa viagem”, sendo que essa viagem havia durado dois meses para chegar ao Brasil.



⁷² *Maru* significa círculo em japonês, e é a terminação que se dá normalmente aos nomes de navios mercantes e de recreio. Cf. Tsunoda (1988:183).

De acordo com a narrativa dessa autora, os imigrantes eram “camponeses que quase nada conheciam além da sua aldeia natal, [e para quem] a viagem era quase irreal e fantástica”, posto que eles “julgavam que o Amazonas era o maior rio do mundo” e, ao decidirem vir ao Brasil com suas famílias, esse curso d’água passou a “fluir” constantemente em seus pensamentos. Entretanto, neste “mundo envolvido por este rio” pretendiam “fincar os alicerces”, forjando uma nova vida (Tsunoda, 1988:14).

Os imigrantes ao vislumbrarem as paisagens durante a viagem de Belém para a colônia do Acará, perceberam “a escura floresta virgem das duas margens do rio Acará, afluente do Amazonas, as quais pareciam fechar o caminho da embarcação”, todavia, apesar de novas e estranhas, as paisagens que observavam eram percebidas com esperança, momento no qual comentavam entre si: “vamos dar o máximo. [...] Com tantos japoneses unidos, venceremos. Venceremos, sim!” (Tsunoda, 1988:13). Há certo exagero na demonstração do sentimento de otimismo que dominava os primeiros imigrantes durante a chegada em Tomé-Açu, nesse sentido, creio que esse sentimento, talvez, fosse ocasionado pela esperança de viver melhor, em solo brasileiro, como proprietários de terras.

E, nas paisagens distintas observadas, perceberam a fauna nativa a qual compararam com aquela do Japão distante, ao fazer a seguinte constatação:

É um vagalume! E tem, pelo menos, três vezes o tamanho dos nossos! [...] Corvos? Ah! São urubus. [...] É um pássaro que se alimenta de cadáveres. Sente, de longe, o cheiro da carniça, e seja cobra, pássaro ou outro animal, nada lhe escapa. Até mesmo um homem é reduzido a um monte de ossos se morrer num local abandonado. [...] É um pássaro detestado, mas por outro lado, contribuem para a higiene. Têm até o apelido de ‘limpeza pública’ e, mesmo em bando, não são barulhentos, pois não cantam. [...] [É] [u]m pássaro silencioso que [se] alimenta de cadáveres (Tsunoda, 1988:10-12).

Os imigrantes japoneses, integrantes do primeiro grupo a bordo da embarcação que os levava a Tomé-Açu, reuniram-se antes da chegada a essa cidade, e na descrição dessa reunião singular feita por Tsunoda (1988) eles conversavam entre si da seguinte maneira:

Hei Yamada-san⁷³! Onde foi que se meteu? Estávamos a sua procura... [...] Até que enfim apareceu! Sente-se aqui. [...] Até companheiros com quem não trocara meia dúzia de palavras nos dois meses da longa viagem agora o convidavam ruidosamente a tomar assento na esteira. Mal teve tempo de sentar, cruzando as pernas [...]. Um homem barbudo, estendendo-lhe um copo cheio de saquê frio, fitou-lhe o rosto [...] Copos e mais copos. Tagarelas e barulhentos todos pareciam esquecer as preocupações. [...] Lula seca, feijão torrado, alga seca – iguarias que lembravam a pátria distante, adquiridas na cantina do ‘Montevideo-Marú’ – todos contribuíam generosamente para aquela última noite, que marcava o fim da longa jornada em comum. As crianças dormiam em redes, e as mulheres, formando um círculo atrás dos homens, conversavam discretamente, bebendo chá verde (Tsunoda, 1988:13-14).

Na narrativa desta reunião observa-se o modo de sentar em esteiras, sobre as pernas cruzadas, a bebida e os alimentos apreciados, além do comportamento usual das mulheres e das crianças durante uma reunião masculina. Nota-se que no prosseguimento da narrativa da viagem feita pelos imigrantes japoneses de Belém para Tomé-Açu, Tsunoda (1988) enfatizou a poesia que dominava o olhar desses primeiros imigrantes lançavam às paisagens amazônicas, bem como pode ser entrevista a expectativa esperançosa que tinham em relação à nova vida que iniciavam ao emigrar para o Brasil, do seguinte modo:

[...] Com o avançar da noite, a temperatura caía rapidamente. – Algum idiota me disse que no Brasil fazia tanto calor que a gente podia até ficar chamuscado. E vejam só este frio. O Brasil é uma ótima terra. [...] Todos, em voz animada, repetiam que o Brasil era uma grande terra, e falavam da luta que iniciariam no dia seguinte. [...] Nisso, a lua apareceu. – Que beleza! Parece uma cena de filme! [...] A lua se refletia na esteira de ondas formada pela lenta marcha do barco. Iluminado pelo luar, via-se agora o rio Acará, serpenteando entre os negros paredões de floresta, aparentemente intransponíveis. – Parece que o barco vai mergulhando na floresta [...] Sob aplausos, começou a cantoria, com músicas marciais. Uns acompanhavam o ritmo com palmas, outros batendo na tigela com pauzinhos. O repertório era pequeno: canções militares, músicas folclóricas, e novamente canções marciais. Uma letra adaptada à Sentinela sobre a Coréia foi cantada varias vezes: ‘Eis o extremo norte do Brasil. Cinco mil léguas do rio Amazonas’ (Tsunoda, 1988:13-14).

⁷³ *San* representa a corruptela da palavra “sama” – considerada uma expressão cerimoniosa para tratar uma pessoa – bem como se trata de uma forma mais familiar e íntima de tratamento, conforme esclareceu Tsunoda (1988:183).

Para a concretização da imigração japonesa em direção ao nordeste paraense, os governos japonês e brasileiro negociaram a vinda do japonês ao país. Os acordos iniciaram em 1925, quando Dionísio Bentes – governador do estado do Pará – ofereceu a Hitita Tatsuke – embaixador japonês no Brasil – 500.000 hectares de terra para instalação de uma colônia japonesa no Estado. Este governador paraense tomou esta atitude após considerar o potencial do povo japonês para o “desbravamento” do Estado de São Paulo e o conseqüente “desenvolvimento” da agricultura daquela região⁷⁴.

Nesse sentido, considerando os interesses de ambos os lados na formação dessa parceria, mas em particular, refletindo acerca da importância dada pelo governo japonês. De acordo com Castro (1979), foi relatado que o embaixador japonês Hitita Tatsuke comunicou ao Ministro das Relações Exteriores no Japão, Kijuro Shidehara, sobre a oferta feita pelo governo paraense, o qual solicitou a colaboração da Kanegfuchi Boseki K.K.⁷⁵ - KANEBO – haja vista que o governo japonês necessitava da ajuda financeira privada, a fim de financiar a emigração para o Brasil. Por conseguinte, na primavera de 1926, partiu para o Brasil a missão de estudo chefiada por Hachiro Fukuhara, membro da diretoria da KANEBO, a qual foi recebida no dia 13 de maio do mesmo ano, pelo embaixador japonês no Brasil, senhor Tatsuke – na ocasião visitava a região Norte do Brasil – juntamente com o governador e dignitários do Estado do Pará.

Os estudos técnicos feitos pelos especialistas japoneses em agronomia, mineração, engenharia e medicina na área concedida pelo governo paraense, comandados por Fukuhara, contou com a colaboração de pessoas residentes em Belém, as quais foram lideradas pelo imigrante japonês Mitsuyo Maeda⁷⁶. Ao término desses estudos, a missão de Fukuhara obteve do governador Dionísio Bentes a concessão gratuita de uma área de 500.000 hectares entre as bacias dos rios Moju e Acará, bem como conseguiu a concessão de mais três áreas dentro do Estado do Pará.

De volta ao Japão, Fukuhara apresentou ao Ministério das Relações Exteriores daquele país, o chamado “Estudo para um plano de colonização da bacia

⁷⁴ De acordo com Castro (1979) e Homma (2007).

⁷⁵ K.K. equivale ao S/A que indica quando a empresa é uma Sociedade Anônima, conforme Tsunoda (1988:183).

⁷⁶ Imigrante japonês que residia em Belém desde 1916, exímio lutador de judô, conhecido como Conde Koma (Tsunoda, 1988:40).

Amazônica”, em 1928. O então Primeiro Ministro e também Ministro das Relações Exteriores, Giiti Tanaka, convocou cerca de sessenta empresários que designaram uma comissão de doze membros, liderados por Eiichi Shibuzawa, para promover a formação da Companhia de Colonização Sul-Americana, a Nanbei Takushoku K.K. – NANTAKU⁷⁷.

Conforme Tsunoda (1988), esta organização teve o apoio da KANEBO que designou Hachiro Fukuhara e Saburo Chiba, para compor a diretoria, sendo que o primeiro foi escolhido para ser o presidente da Companhia em questão. O capital desta instituição compunha-se de 200.000 ações, das quais 10.000 foram postas à venda ao público. A aceitação desses títulos por parte da população a surpreendeu, posto que em dois dias recebeu 28 vezes a mais o número de pedidos das ações oferecidas.

O interesse japonês pelo Brasil era conseqüência do contexto sócio-econômico que o Japão vivia naquela época em que “terras eram disputadas palmo a palmo” pela população rural japonesa, diferentemente do Brasil onde havia “terras totalmente inexploradas, e, até mesmo sem preço, porque não tinham compradores que as comprassem”, (Tsunoda,1988:17-23). Desse modo, para os japoneses “a principal atração parecia estar na obtenção gratuita de uma área fantástica de terras”, o que representava a garantia do investimento, mesmo que a emigração para o Brasil, mais tarde, viesse a fracassar. Depois da Segunda Guerra Mundial houve casos de imigrantes japoneses que pagaram pelas terras paraenses antes de sua partida do Japão, e ao enfrentarem as dificuldades provocadas pelas doenças endêmicas da região, por exemplo, não puderam se deslocar para outras regiões brasileiras, haja vista que não havia consumidores para suas terras, posto que no Brasil “[a]s terras do Acará [...] eram [consideradas] [...] terras que, como propriedades, não tinham menor valor comercial”.

Castro (1979) corrobora com as assertivas de Tsunoda (1988) a respeito do contexto japonês vivido durante a época da imigração, mais especificamente no período em que iniciou a imigração nipônica para o nordeste paraense. Este autor afirma que o Brasil atraía o povo japonês devido a sua “dimensão territorial”, uma vez que os

⁷⁷ Acerca das negociações feitas pelos governos japonês e brasileiro que encetaram a imigração japonesa ao nordeste paraense, ler Castro (1979) e Tsunoda (1988).

japoneses viviam num “território diminuto”. Castro descreveu esta situação da seguinte maneira:

O que atraía o emigrante japonês para o Brasil não era absolutamente um futuro econômico promissor, mas tão somente a grande possibilidade de poder trabalhar no campo, em áreas extensas, bem diferentes daquelas que por natureza da dimensão de seu território pátrio, eram diminutas. E, portanto, trabalhar em áreas de 5, 10, 15 mil hectares ou mais, constituía um verdadeiro sonho. Para eles, pouco importava o que poderiam usufruir, mas tão somente o desejo de se fixarem em glebas onde pudessem exercer plenamente suas atividades (Castro, 1979:27-28).

Nestes termos, a partir da análise das negociações empreendidas pelo governo japonês e pelo governo brasileiro, ocorreu a atração nipônica pelas terras paraenses, evidenciada no otimismo que os primeiros imigrantes japoneses demonstraram durante a viagem a Tomé-Açu, em 1929, conforme narrou Tsunoda (1988). Entretanto, para compreender as esperanças dos primeiros imigrantes japoneses ao nordeste paraense, é necessário observar a inserção de trabalhadores japoneses no Brasil como conseqüência do processo de modernização capitalista pelo qual passava o Japão, resultante da “revolução Meiji, em 1867, que marcou o início da modernização do Japão com a queda do shogunato⁷⁸ de Tokugawa, que utilizava uma política de isolamento [o qual] impossibilita[va] a imigração” (Flexa, 2001:12).

De acordo com Castro (1979), a revolução Meiji conduziu à re-estruturação da mão-de-obra japonesa às condições de modernização de que necessitava o desenvolvimento da economia mercantil nipônica. Essa estruturação contribuiu para acentuar a proletarização dos camponeses, fenômeno em curso desde o século XVIII que ocasionou o empobrecimento das populações, principalmente, na zona rural, fator que marcou a motivação à imigração, conforme descreveu este autor. Nesses termos, asseverou que: “no século XIX tanto as cidades como a zona rural tinha um grande número de indigentes e pedintes. Este quadro não se alterou com o advento da era Meiji. A quantidade de indigentes era grande, o que motivou a emigração” (Castro, 1979:29).

⁷⁸ Shogunato era o regime existente no Japão semelhante ao feudalismo, porém com características próprias, em que o proprietário rural, o *shogun*, era um chefe familiar cujos comandados, os aldeões, deviam-lhe obediência, entretanto o chefe obedecia ao imperador japonês, conforme site <http://pt.wikipedia.org/wiki/Shogunato>, visitado em 29.06.08.

Por conseguinte a revolução Meiji representou a industrialização e a urbanização do Japão, que intensificou o processo de desintegração das comunidades rurais japonesas “com a taxação sobre a terra, fator que levou milhares de pequenos proprietários a deteriorização de suas condições de vida” (Flexa, 2001:13).

Castro (1979:45), acerca dos grupos de imigrantes japoneses para o nordeste paraense, afirmou que após a primeira leva, “novas levas (...) não cessavam de chegar. Desde 1929, perfazendo 21 viagens, entraram no Acará 362 famílias nipônicas”. Contudo, de “1935 a 1942 abandonaram a Colônia nada menos que 276 famílias, permanecendo ali, em 1942, apenas 98 famílias”. Segundo este autor, os motivos que levaram a esse êxodo foram as dificuldades econômicas, advindas da demora em encontrar uma espécie vegetal cujo cultivo possibilitasse aos imigrantes japoneses o seu sustento. Isso somado ao “recrudescimento das doenças endêmicas da região” – como a malária, por exemplo – mal que ceifou muitas vidas, fez com que vários imigrantes abandonassem a colônia do Acará, retornando à terra natal ou migrando para outras cidades brasileiras, como São Paulo e Paraná.

Inicialmente, de acordo com Castro (1979), os imigrantes japoneses no nordeste paraense dedicaram-se à cultura do cacau e do arroz, mas enfrentaram problemas no desenvolvimento do cultivo dessas duas espécies vegetais. No plantio do cacau o que teria impossibilitado a prosperidade da lavoura, foi a falta de acompanhamento técnico associado ao desconhecimento do processo de desenvolvimento dessa plantação. Quanto à inviabilidade da lavoura de arroz em Tomé-Açu, ela se deveu aos problemas originados a partir da comercialização da colheita com a NANTAKU.

No início do cultivo ficou acertado que a Companhia compraria toda a produção, entretanto o preço irrisório praticado na aquisição do arroz pela NANTAKU não correspondia ao alto preço do arroz que a mesma vendia às famílias para o seu consumo diário. Havia significativa desproporcionalidade no preço de compra da produção e o valor praticado pela organização na venda do arroz. Essa situação gerou o endividamento crescente das famílias japonesas, haja vista que no princípio da

colonização, toda espécie de suprimento era comercializado somente por esta instituição.

Insatisfeitos, os colonos japoneses se reuniram com os representantes da NANTAKU e, a partir daí, decidiram, eles próprios, comercializar os seus produtos na cidade de Belém. Para isso contaram com a ajuda da Companhia, que contribuiu para a construção do prédio da Cooperativa de Hortaliças, na cidade de Belém, inaugurada em 19 de novembro de 1935, a qual foi chamada de Cooperativa Agrícola do Acará e, posteriormente, será conhecida como CAMTA – Cooperativa Agrícola Mista de Tomé-Açu.



Os colonos japoneses do Acará, como eram conhecidos os “japoneses” de Tomé-Açu, ao tomarem as rédeas da comercialização de seus produtos, orientaram seus esforços para aumentar a produção de hortaliças e de arroz, considerando três princípios básicos: “a) auto-administração efetiva da comunidade; b) redução de despesas ou austeridade econômica; c) fortalecimento do cooperativismo” (Castro, 1979:46). Desse modo, intensificaram a produção e a conseqüente venda em Belém, de produtos como: tomate, pepino, rabanete, nabo, entre outros. Nota-se que até 1941, a Cooperativa criada pela colônia japonesa enfrentou dificuldades financeiras.

Em 28 de janeiro de 1943, as relações diplomáticas do Brasil com o Japão foram rompidas, em conseqüência da eclosão da Segunda Guerra Mundial. Tal situação fez com que os colonos japoneses do Acará – bem como os demais que residiam no Brasil – passassem a ser vistos como inimigos dos brasileiros, sendo confinados no campo de concentração de Tomé-Açu em que esta localidade foi convertida até a sua dissolução em 1945, com o término da Guerra (Flexa, 2001).

Durante este período o cultivo da piperácea indiana já dava os seus primeiros passos em Tomé-Açu, e, aproximadamente, em 1953, a plantação de pimenta-do-reino atingiu o seu êxito, possibilitando o enriquecimento de vários produtores nipônicos da região, o que permitiu à cidade ficar conhecida como a “terra da pimenta-do-reino”, bem como, também, oportunizou a elevação do Brasil à condição de um dos maiores produtores desse vegetal (Castro, 1979).

Todavia, a monocultura da pimenta-do-reino em Tomé-Açu, com o passar do tempo, tornou-se inviável por causa do aparecimento de uma doença nas plantas do vegetal. Por esta razão, os descendentes nipônicos que viviam na localidade – cerca de mil e trezentas pessoas –, componentes de trezentas famílias proprietárias de setenta e oito mil hectares de terra na região – o equivalente a 13,5% das terras do município –, buscaram uma agricultura ecologicamente sustentável. Desta forma, adotando o reflorestamento e a produção de sucos *in natura* de várias espécies de frutas nativas e

exóticas como o cupuaçu, o açaí, o bacuri, a acerola e a graviola, por exemplo, os quais são comercializados pela CAMTA – Cooperativa Agrícola Mista de Tomé-Açu⁷⁹.

É importante mencionar, entretanto, que antes da imigração japonesa para o nordeste paraense, os japoneses já haviam emigrado para o Brasil, em 1908, em direção às regiões sul e sudeste. Segundo Handa (1987), os primeiros imigrantes japoneses chegaram ao Brasil em 18 de junho de 1908, a bordo do navio Kasato-Marú. Neste momento, os imigrantes aportaram na cidade de Santos, em São Paulo, para servir de mão-de-obra assalariada nas lavouras cafeeiras em substituição aos escravos que, agora, se tornavam trabalhadores dispendiosos aos cafeicultores.

Ao tecer análises acerca das origens da presença japonesa na cidade de Pereira Barreto, Estado de São Paulo, Ennes (2001) informou a data de partida dos primeiros japoneses do porto de Kobe no Japão em direção ao Brasil, bem como descreveu a quantidade de japoneses que vieram, e o desejo que tinham ao emigrarem para cá. De acordo com o autor:

No dia 24.4.1908, parte do porto ‘de Kobe o navio Kasato Maru’ com destino ao Brasil. Trazia a bordo 167 famílias, num total 761 pessoas, sendo 601 do sexo masculino e 190 do sexo feminino. O navio atracaria 52 dias após no porto de Santos, trazendo sonhos e esperanças de ‘fazer a América’ e depois voltar para a terra natal (Ennes, 2001:50).

A partir dos estudos de Handa (1987) e de Ennes (2001) acerca da imigração japonesa, ocorridas nas regiões sul e sudeste do Brasil, observei que esses imigrantes japoneses tinham, *a priori*, o objetivo de ganhar certa quantia em dinheiro que lhes permitissem a melhoria de vida almejada e, em seguida, o retorno ao Japão. Seyferth (1990:20), ao falar sobre o grande fluxo de imigrantes japoneses para o Brasil, entre 1888 e 1910 – o qual coincidiu “com a abolição da escravatura e a implantação e consolidação do regime republicano” – percebeu que os imigrantes japoneses de 1908 possuíam o mesmo objetivo que os italianos e alemães que chegaram ao Brasil antes

⁷⁹ Dados sobre o município de Tomé-Açu, contidos no informativo fornecido pela Associação Cultural e Fomento Agrícola de Tomé-Açu, editado em comemoração aos setenta anos da imigração japonesa (1929-1999) dessa localidade. [s.n]. Setembro de 1999.

deles. O objetivo desses migrantes, de acordo com a autora, era o de ganhar dinheiro e retornar aos seus países de origem.

Nesse sentido, os propósitos dos imigrantes japoneses ao nordeste paraense foram diferenciados de seus patrícios de 1908, cujo destino foi o sul e o sudeste brasileiro, bem como foi distinta a situação em que ocorreu a imigração para Tomé-Açu. Nela, os imigrantes japoneses tinham como objetivo habitar as terras brasileiras e, para isso, contaram com a cessão dessas terras por parte do governo do Brasil; e do governo japonês, através da NANTAKU, tiveram o apoio na implantação da colônia japonesa na região, embora mais tarde sem essa ajuda tenham conduzido a colônia contando com o esforço próprio de cada um dos imigrantes.

Tsunoda (1988:22), ao comparar a imigração japonesa do nordeste paraense com a imigração das regiões sul e sudeste do Brasil, inferiu que a primeira se concretizou com a colaboração do capital e a técnica do Japão, enquanto que a imigração ao sul e sudeste brasileiro, foi iniciada por “colonos que só dispunham do próprio braço e coragem”.

Portanto, enquanto o processo imigratório japonês para o sul e o sudeste brasileiro assentava-se predominantemente no fornecimento de mão-de-obra às fazendas de café, a imigração japonesa no nordeste paraense, por exemplo, foi diferenciada, posto que nesta região houve o estímulo à fixação dos imigrantes na terra, a fim de “produzir quaisquer gêneros que viessem desenvolver a agricultura na região” (Flexa, 2001:12).

Contudo, as imigrações japonesas para o sul e para o sudeste brasileiro, e a imigração ao nordeste paraense brasileiro apresentaram semelhanças, embora tenham ocorrido em tempos, espaços e condições diferentes. Nelas, os japoneses emigraram para o Brasil constituindo, preferencialmente, grupos de famílias e a maioria vieram de zonas rurais japonesas, nas quais trabalhavam como agricultores⁸⁰.

No intuito de compreender a imigração japonesa ocorrida no nordeste paraense a partir dos sujeitos que vivenciaram essa experiência, conversei com

⁸⁰ Conforme Cardoso (1972), e dados contidos no informativo editado pela Associação Cultural de Tomé-Açu, em comemoração aos 70 anos de imigração japonesa – 1929 / 1999, Tomé-Açu. [s.n]. Setembro de 1999.

imigrantes que residem ou residiram em Tomé-Açu, para conhecer mais detalhes dos seus propósitos ao emigrarem, e, desse modo, entender os contextos, japonês e brasileiro, existentes naquele período.

Nesse sentido, numa tarde do mês de setembro de 2007, dialoguei com Inomata, que chegou ao Brasil em 1959, com a idade de vinte anos. Segundo suas declarações, ele veio para Tomé-Açu para trabalhar nas prósperas lavouras de pimenta-do-reino de propriedade do primo de seu pai, Haruo Onuma, atendendo ao seu convite. Na ocasião, Onuma retornava a terra natal para visitar os familiares, os quais não via desde que emigrara para o Brasil, em 1929.

No Japão, para se manter e ajudar nas despesas da família que era grande – composta do pai, da mãe e mais sete irmãos – Inomata consertava bicicletas. Era início da década de cinquenta do século passado e, na sociedade japonesa, não havia trabalho para todos, por isso não hesitou em aceitar o convite de emigrar para o Brasil, a fim de trabalhar no plantio da pimenta-do-reino pertencente ao tio, relatou este imigrante japonês. Contou-me ainda que ao aportar em Belém, estava ansioso para chegar ao seu destino, ou seja, a cidade de Tomé-Açu. Por isso não prestou muita atenção para o entorno, entretanto, recordou-se do calor sufocante e o suor que escorria de seu corpo, conseqüências do clima quente e úmido que experimentava pela primeira vez.

Em Tomé-Açu, nas terras de Onuma, trabalhou algumas vezes na capina do pimental, porém ficou encarregado de fazer a manutenção no trator e no caminhão, de propriedades dos Onuma. Ficou hospedado numa casa localizada na propriedade dos Onuma, em que moravam outros imigrantes solteiros, como ele. Após alguns anos, casou-se com a prima Harumi – quinta filha dos Onuma –, com quem teve um casal de filhos e, depois do falecimento da esposa, ocorrido no início dos anos setenta do século passado, casou-se novamente com uma imigrante japonesa de Tomé-Açu, com quem vive atualmente, em Belém, juntamente com as três filhas deste último casamento.

Estávamos conversando na sala de estar, sentados no sofá, e durante o diálogo, a esposa entrava e saía constantemente do ambiente. Nossa conversa parecia incomodá-la de algum modo, e Inomata, a cada entrada da mulher, sorria e hesitava, calando diante de sua presença. Nessa ocasião, com certa insistência, retomava a

conversa até que educadamente a esposa de Inomata, sem apresentar possibilidade de ser contrariada, convidou-me para vir outro dia para entrevistar o seu marido, posto que estava ocupada e necessitava da ajuda dele, conforme afirmou.

A entrevista com seu Inomata foi realizada quase toda em japonês. Ele se esforçava para falar em português, no entanto, acabava falando em japonês. Desse modo, tive que ouvir com calma e pausadamente, posto que tenho pouco domínio da língua japonesa. Ao refletir sobre as dificuldades experienciadas nesta interlocução com Inomata, atribuo a elas a razão de não ter podido fotografar a carteira de estrangeiro que ele me mostrou. Ao ser inquirido por mim acerca do por que até hoje não possuía a carteira de identidade nacional, Inomata alegou que não houve necessidade para isso.

Mediante essa situação, na tentativa de compreendê-la, rememorei juntamente com o entrevistado, o período vivido em Tomé-Açu, entre as décadas de sessenta e setenta do século passado, quando Inomata dirigia o carro, o trator e o caminhão pertencentes à família Onuma. Indaguei-o sobre a sua carteira de habilitação para dirigir veículos automotores, ao que prontamente respondeu, afirmando que naquela época, qualquer imigrante japonês podia dirigir sem carteira, haja vista que na cidade “não precisava ter carteira, [porque] ninguém pedia”. Outrossim, informou-me que para ter habilitação de motorista, bastava dar o nome, e, imediatamente, sem precisar apresentar nenhum documento, a carteira era emitida.

A partir do relato do imigrante Inomata, acerca das providências dadas para tirar a carteira de habilitação em Tomé-Açu, percebo que isso era possível acontecer, considerando a localização distante dessa cidade, em relação à capital Belém, bem como o tráfego reduzido de veículos que circulavam nas estradas de terra que existiam na região, o qual até hoje é carente de fiscalização.

No mês de julho de 2007, conversei com outro imigrante japonês, chamado Shoya. Conforme o seu relato, este senhor decidiu emigrar para o Brasil após conversar com o diretor da escola em que estudava no Japão. Nesses diálogos ficou sabendo dos patrícios que viviam no Pará, mais especificamente, no nordeste deste Estado brasileiro, os quais haviam plantado pimenta-do-reino e vinham obtendo sucesso no seu cultivo.

Era o início da década de cinquenta do século passado, e Shoya, no Japão, terminava o curso que correspondia ao de agronomia no Brasil. Isso criava, segundo as declarações desse imigrante, a expectativa de possuir suas próprias terras no país distante, nas quais pudesse aplicar o conhecimento que adquiria no curso em questão. As condições de vida na sociedade japonesa durante aquele período eram difíceis e não havia terra suficiente para as pessoas cultivarem. Nestes termos, tanto as declarações de Inomata quanto as de Shoya confirmaram a constatação feita acerca do contexto sócio-econômico japonês, a partir da revolução Meiji, cujos objetivos estavam voltados para industrialização e urbanização do Japão, o que contribuía particularmente, para o aumento da proletarização da população rural desse país.

Atualmente, o imigrante Shoya reside em Quatro Bocas, onde cultiva legumes e verduras numa pequena área de sua propriedade, os quais são vendidos no mercado local, sendo que nesta mesma área, ele mantém também, uma granja cujos ovos são comercializados igualmente no mercado da cidade. Vive com sua esposa numa casa de alvenaria e seu casal de filhos, atualmente, trabalha no Japão.

Este imigrante japonês de Tomé-Açu relatou-me que ao chegar nesta localidade foi “imigrante do *Ditchan*”⁸¹, ou seja, ao chegar do Japão, durante muito tempo, viveu e trabalhou nas terras do senhor Onuma. Essa prática consistia, conforme esclareceu, na ajuda que os primeiros imigrantes japoneses deram aos patrícios que emigraram para o Brasil depois deles, especificamente para Tomé-Açu. Os primeiros imigrantes colaboravam com os seus conterrâneos, dando-lhes casa, comida e trabalho até que adquirissem suas próprias terras e se auto-sustentassem, ao mesmo tempo em que eram ajudados com o trabalho executado pelos patrícios.

A narrativa de Shoya foi quase toda enunciada em japonês – tal como a de Inomata – situação que fez este imigrante pedir desculpas, alegando “não falar direito português, né!”. Em seu relato memorou a figura de seu Onuma, o qual, pouco via, posto que passava o dia trabalhando no pimental e, nessa época, o dono trabalhava na parte administrativa de sua lavoura.

⁸¹ Essa expressão foi usada pelo senhor Shoya, indicando algo como: imigrante cujo responsável em Tomé-Açu foi o senhor Haruo Onuma.

Conversei com Shoya, sentada em torno de uma mesa, em sua residência, acompanhada de meu tio (César) e de minha mãe. Durante a conversa o imigrante japonês bebeu cachaça e comeu soja verde, cozida, alimentos que chamaram a minha atenção. E ao ser indagado acerca deste hábito alimentar, declarou que a cachaça era a sua bebida predileta e me mostrou garrafas desta bebida – algumas já estavam secas – as quais foram presenteadas por amigos que conheciam sua predileção.

A partir da observação desse hábito alimentar de Shoya, e a afirmativa de que a cachaça era a sua bebida preferida, refleti e pensei sobre como o consumo de soja verde, cozida – alimento cuja origem pode ser atribuída aos japoneses – juntamente com a cachaça – bebida nativa, essencialmente brasileira – poderiam representar a amálgama de costumes diversos que os “japoneses” construíram a partir das relações que estabeleceram com o meio social e natural de Tomé-Açu, para o qual emigraram, desde 1929.

Nestes termos, busquei descrever as paisagens de Tomé-Açu, ou seja, o *locus* da pesquisa, para, no capítulo seguinte, observar as experiências vividas pelos patriarcas dos Onuma, considerando as memórias de familiares e conhecidos desse casal, bem como refletir acerca da festividade do *Bon-Odori*, o qual é realizado anualmente no município.

Capítulo III

Fios da memória: experiências e lembranças acerca do casal Onuma

3.1 – Família “japonesa”

Em dezembro de 1929, Haruo Onuma chegou em Tomé-Açu juntamente com o segundo grupo de imigrantes nipônicos ao nordeste paraense. Ele nasceu no dia seis de abril de 1908, na província de Yamagata Ken, na cidade de Obanazawa Shi, mais especificamente no distrito de Oasashi Nono, no Japão, conforme declarou César Hosokawa (79 anos), o genro de Onuma que casou com a sua segunda filha. Haruo Onuma faleceu no dia vinte e seis de fevereiro de 1993, em Tomé-Açu.

A partir da narrativa de Fusako Tsunoda (1988), ao comentar sobre alguns dos episódios ocorridos em Tomé-Açu, nota-se que a autora se refere aos motivos que trouxeram Onuma ao Brasil, os quais, de acordo com as palavras desse imigrante que foram mencionadas por ela, Onuma alegou que: “Teimei em vir para o Brasil e acabei largando o velho [seu pai]” (Tsunoda, 1988:30). César, ao falar sobre este assunto, fez o seguinte comentário cogitando o motivo de sua vinda ao país: “Papai e mamãe de *Ditchan* [Onuma], não se sabe; parece que [Onuma] saiu [do Japão] brigado [com eles]”.

Em Tomé-Açu, o jovem e solteiro Onuma, de acordo com Tsunoda (1988), trabalhou como funcionário da fazenda administrada diretamente pela Companhia NANTAKU – empresa responsável pela imigração dos primeiros japoneses para o nordeste paraense – sendo que na sua maneira de falar observada pelos demais, apresentava o “sotaque rasgado da província de Yamagata”, bem como a sua “face

infantil” e “risonha” foi comparada à figura de *Ebisu* – um dos sete deuses da fortuna cuja imagem é representada por um ser simpático que apresenta face gorda e risonha.



No relato dessa autora, Onuma foi descrito como sendo uma “pessoa simpática”, que ao visitar a casa de Yoshiiti Yamada, por causa da alegria que proporcionava à calada Sueno – esposa de Yamada – enchia o seu “barraco [...] de uma conversa animada, entremeada de gargalhadas, que contrastava com o escuro do lampião”. O marido de Sueno observou como ficava “sempre mais à vontade [...] falava e ria com mais facilidade” na presença de Onuma, sendo que, às vezes, Sueno se “contorcia de rir e Onuma⁸² não parava de falar” (Tsunoda, 1988:36-37).

⁸²Na língua japonesa com frequência, as pessoas ao falarem os nomes próprios, bem como outras palavras, costumam dar ênfase à sílaba mais forte, repetindo-a – como “o” de Onuma, por exemplo. Por esta razão suponho, que Tsunoda (1988) repetiu a letra “o” de Onuma, ao escrever este nome.

Yamada via o amigo Onuma como um “camarada despreocupado”, posto que ele ao observar “a estrada [que havia se transformado num] pantanal”, após as chuvas abundantes que caíam (e caem) na região Amazônica – durante certo período do ano, as quais deixavam as estradas de terras “alagadas” parecendo um “rio de lama” – sorria “animado, como se estivesse presenciado algo muito interessante”. Esse comportamento de Onuma perante o inusitado desconcertava Yamada, que percebia as dificuldades que as chuvas traziam quando alagavam as estradas de terra, haja vista que a lama das estradas tornava árdua a tarefa de carregar ferramentas utilizadas no corte de árvores, cuja madeira era necessária para a construção das casas. Além disso, o esforço despendido era redobrado para a “limpeza do terreno” (preparação da área para o cultivo do roçado que era feito através do corte de árvores e da capina do local) a ser usado no cultivo do roçado.

Por vezes, Yamada falava a Onuma da necessidade de casar-se e, assim assumir outras responsabilidades. Em setembro de 1930, Onuma casou-se com Mitsu Yamaguchi⁸³ - a jovem de dezessete anos que conhecia da província japonesa de Yamagata – sendo que Onuma ao saber da chegada de Mitsu em Tomé-Açu “correu e logo foi [...] [pedi-la em] casamento”, informou César a esse respeito. De acordo com Tsunoda (1988), o casamento teria sido o primeiro a ser realizado na colônia nipônica de Tomé-Açu. O enlace matrimonial foi relatado da seguinte maneira:

[...] no salão da residência de Kiyomatsu Yamaguchi [pai da noiva], escolhido como local da cerimônia, sentou-se o noivo, de costa para uma parede de tábua bruta que fazia as vezes de ‘tokonoma’⁸⁴. Do pescoço, pouco afeito à gravata, corriam grossas gotas de suor. A garrafa de saquê com fita vermelha e branca, brinde da Companhia [NANTAKU], serviu para a tradicional troca de cálices⁸⁵. [...]

Da cantoria às iguarias e louças, houve uma colaboração de todos que, assim comemoravam, com alegria, o primeiro casamento na colônia do Acará.

⁸³ Chegou em Tomé-Açu acompanhada de seus pais e irmãos no mês de junho de 1930, na quarta leva de imigrantes japoneses para esta localidade. Ela nasceu na província de Yamagata, Japão, no dia dez de março de 1912 e faleceu em vinte e oito de dezembro de 1995, em Tomé-Açu. De acordo com os relatos de suas filhas, especialmente da mais velha, a Constância.

⁸⁴ Local nobre da casa, armado como um altar na parede, onde são colocadas, por exemplo, as fotografias de antepassados, conforme Tsunoda (1988:183).

⁸⁵ Cerimônia em que os nubentes bebem saquê da mesma taça, alternadamente, por nove vezes (Tsunoda, 1988:183).

Oonuma olhou sorrateiramente para a noiva, Mitsuko⁸⁶. No rosto curvilíneo, escondido atrás do véu branco, luz e sombra se alternavam com o movimento dos convidados. [...] Oonuma [...] sentia estar assumindo, nas mãos, um destino: Isso de vir por vir para a Amazônia não pode continuar, pensou. [...] Foi o que contou, à autora, o noivo Oonuma (Tsunoda, 1988:38).

Portanto, a união de Haruo Onuma com Mitsu Yamaguchi ocorreu seguindo as tradições japonesas. Dessa conjugalidade nasceram dez filhos, sendo nove filhas e um filho, os quais de acordo com a ordem de nascimento de cada um, possuem os seguintes nomes:

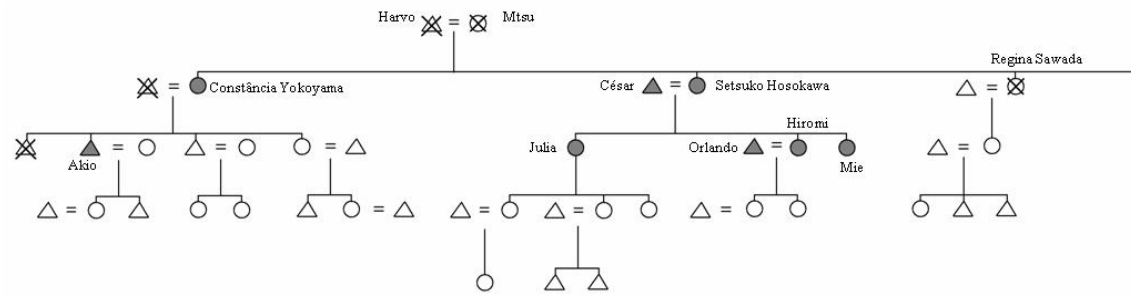
- 1^a – Constância Shizuko Yokoyama, nascida em 10 de março de 1932;
- 2^a – Leonila Setsuko Hosokawa que carinhosamente é chamada de Setchan, nasceu em 03 de novembro de 1933;
- 3^a – Regina Kazue Sawada, nascida em 10 de março de 1936 (falecida);
- 4^a – Clara Kiyoko Aihara, nascida em 15 de abril de 1938;
- 5^a – Maria Harumi Inomata, nascida em 15 de janeiro de 1940 (falecida);
- 6^a – Darcy Eiko Tsuchiya, nascida em 17 de dezembro de 1942;
- 7^a – Graziela Taeko Onuma Gomes, nascida em 17 de maio de 1944;
- 8^a – Nelly Yachiyo Onuma de Oliveira, nascida em 15 de setembro de 1946;
- 9^o – Paulo Akira Onuma, nascido em 14 de setembro de 1949;
- 10^a – Gercy Yuko Onuma Castellar, nascida em 07 de abril de 1952.

⁸⁶ Numa conversa informal e para demonstrar carinho, às vezes, os japoneses costumam acrescentar aos nomes de pessoas a sílaba “ko”, ou “tchan”, por esta razão é possível que Tsunoda (1988) tenha acrescentado “ko” ao escrever o nome de Mitsu.



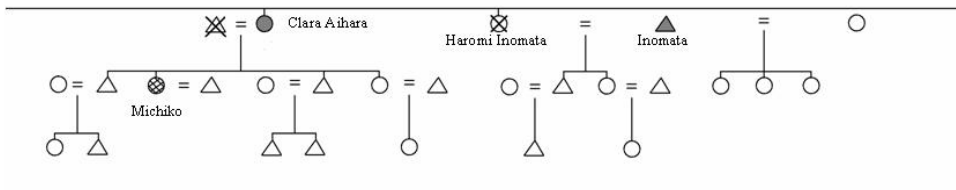
Desses membros da família Onuma já faleceram duas filhas (Regina e Maria Harumi, conforme foi mencionado acima), bem como três genros e dois netos do casal, além dos patriarcas, sendo que entre os viúvos, somente o genro Inomata (70 anos, aproximadamente) se casou novamente com uma imigrante japonesa de Tomé-Açu. Portanto, com objetivo de visualizar a família Onuma e perceber a posição dos membros com quem conversei e que menciono neste trabalho, apresento em seguida a árvore genealógica dessa família, ressaltando que nela não foram citados todos os membros, particularmente aqueles que pertencem à quinta geração da família em questão, bem como a partir da inserção da árvore genealógica no texto, passo a não mencionar as posições dos parentes com os quais dialoguei, uma vez que estão evidenciadas na mesma.

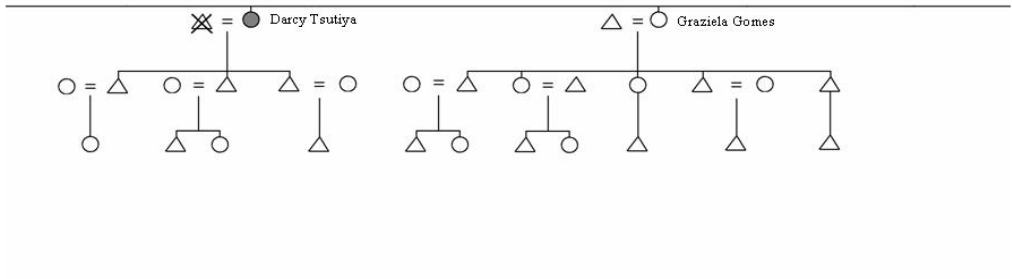
Árvore genealógica da Família Onuma

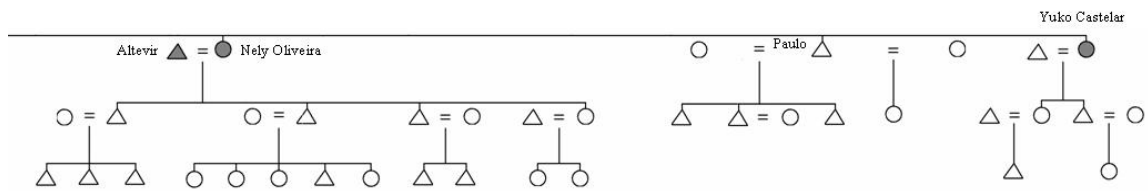


Legenda:

- | Filiação
- ▲ Pessoas entrevistadas
- ⊗ Ego
- irmãos
- ⊗ Falecimento
- △ Homem
- Mulher
- = Casamento







Ao observar os nomes dos filhos do casal Onuma, constatei que todos possuem um prenome de origem ocidental. Tal situação despertou a minha curiosidade a respeito do porque dessa escolha. A partir daí, tratei de descobrir quem era o responsável pela escola e de que forma essa opção foi feita, considerando que os pais – Haruo e Mitsu Onuma – são ambos de origem japonesa. Foi Clara – minha mãe – quem me contou que o seu prenome foi uma homenagem prestada a sua madrinha, senhora Hiraga – imigrante japonesa de Tomé-Açu, já falecida – cujo prenome era Clara, embora o primeiro prenome de origem ocidental escolhido para ela tivesse sido Paula. Essa escolha havia sido feita pela professora na escola,.

Clara ao refletir acerca da atribuição de prenomes brasileiros para os descendentes nipônicos, durante os primeiros tempos da colonização japonesa em Tomé-Açu, alegou que ao ingressarem na escola formal – construída em Quatro Bocas – era indicada a necessidade de batizar os filhos dos imigrantes japoneses da localidade. Nessa ocasião a docente colocava “vários nomes numa caixinha” para que apenas um fosse retirado. Desse modo, as professoras facilitavam a chamada nominal diária de seus alunos, posto que tinham dificuldade em pronunciar os nomes de seus alunos em japonês. Conforme Clara, foi dessa maneira que vários descendentes de japoneses receberam um nome brasileiro.

Da mesma forma Setchan – irmã de Clara – recebeu o prenome de Leonila. Essas duas filhas do casal Onuma, acreditavam que a seleção dos prenomes de suas outras irmãs e irmão seguiu o mesmo critério, todavia, não tinham certeza.

A meu ver, entretanto, essa forma de atribuir prenomes brasileiros aos descendentes nipônicos de Tomé-Açu, mediante o batismo, talvez fosse a maneira de agir que a igreja católica encontrou para aumentar o seu rebanho de fiéis e, nestes termos, ampliar o seu poder de persuasão entre as pessoas – neste caso, os imigrantes japoneses. Os pais católicos por acreditarem na imperiosa necessidade de não deixar os filhos morrerem pagãos, impõem o batismo antes mesmo que seus filhos possam escolher a religião que desejam seguir.

O casal Onuma, seguidor do budismo e constituinte de uma organização familiar baseada no respeito e na obediência à hierarquia – conforme discutirei mais

adiante – não impôs a religião que professavam aos filhos. Por essa razão, é preciso refletir acerca dessa decisão. Trata-se de pensar sobre o que levou os patriarcas dos Onuma a permitirem que seus filhos adotassem o catolicismo, considerando se isso não representa uma estratégia (Certeau, 1994), a partir de um misto de vontade e de necessidade que sentiam como imigrantes japoneses de se integrarem à nova terra. Portanto, é preciso compreender a questão mediante duas possibilidades acerca da nomeação dos filhos e da experiência religiosa entre os imigrantes japoneses, quais sejam: 1) a religião católica como predominante na sociedade brasileira; 2) se os budistas, de fato, costumam praticar o livre arbítrio mais intensamente do que os católicos.

Ao observar os nomes de casadas das filhas do casal Onuma, percebi que eles possibilitavam a formação de dois grupos distintos, ou seja, havia o grupo formado pelas seis primeiras filhas, as quais suprimiram o sobrenome Onuma de seus nomes, e por outro lado, existia o outro grupo constituído pelas três últimas filhas, as quais conservaram o seu sobrenome de solteira. Como entender a existência desses dois grupos na família Onuma? Foi a questão que me conduziu a investigar tal situação.

Nesse sentido, observei que as filhas dos Onuma cujos nomes de casadas não apresentavam o sobrenome Onuma, todas tinham se casado com imigrantes japoneses, ou com descendentes nipônicos de Tomé-Açu. Foi Darcy que após viver mais de dez anos no Japão (entre 1991 e 2001), observou que a “mulher quando casa, passa do pai para o marido”; ou “filha casa, filha vai ficar na casa da sogra”. Com essas afirmativas explicou-me o costume tradicional japonês que percebera, o qual determinava à mulher casada morar com a família do marido e, se a sogra fosse viva, devia-lhe obediência e dedicação. Por esse motivo Darcy justificava a supressão do sobrenome de solteira da mulher japonesa, ao contrair matrimônio.

Nestes termos, a partir da narrativa de Constância, acerca de seu casamento com Rubens Yokoyama – imigrante japonês de Tomé-Açu – ocorrido em 30 de novembro de 1940, observei entre os “japoneses” de Tomé-Açu o costume tradicional japonês que Darcy havia percebido no Japão. Constância contou-me sobre o seu casamento, o seguinte:

A minha festa [de casamento] foi no [ramal] Boa Vista. O *Ditchan* não explicou muita coisa. [...] Meu casamento foi arranjado pelo *Ditchan*, mas eu já conhecia o meu marido. Eu havia visto em Quatro Bocas [ficou pensativa, como quisesse lembrar melhor]. Tinha um caminhão velho, não era nosso, era emprestado pelo *Ditchan* para me levar pra casa do marido. [...]. Até que eu não fiquei triste. Depois de casar, novembro e dezembro já era tempo de plantar arroz; eu ia junto com ele [o marido] pra roça ajudar a plantar.

Nesse relato de Constância é possível constatar a mudança da noiva para a casa do marido, ressaltando a posição do pai como autoridade familiar que “arranjou” o casamento da filha. Em sua fala revela a contribuição da esposa na realização de tarefas fora do lar, ou seja, na labuta cotidiana junto ao marido no roçado. Sobre o hábito de “arranjar” casamentos praticados por Onuma em Tomé-Açu, de acordo com as declarações de César, Haruo Onuma foi um “casamenteiro”, pois viabilizou encontros e trocas de membros entre as famílias de origem nipônica moradoras na localidade⁸⁷, como fica claro nas palavras de César:

O filho é solteiro, né, e o pai vai pedir pra *Ditchan*: arranja pra meu filho, assim... uma mulher! Aí, *Ditchan* vai procurar no casa que tem filha, aí fala com pai: olha, assim, assim. Rapaz tá querendo casar! Não quer dar pra ele? Aí, pai aceita e fala pra filha: filha, não quer casar com tal e tal? Mandado do pai. Papai mandando, eu vou! *Ditchan* fazia as negociações pra casamento, por causa que costume de japonês é procurar uma noiva. Quando fica noivado o japonês dá [dinheiro] pra casar. O homem tem que dar pra noiva, mas quem leva é casamenteiro que leva isso. Mas, esse dinheiro significa pra preparo da roupa da noiva.

Por esse motivo Onuma foi padrinho de “uma centena” de casamentos realizados em Tomé-Açu, declararam com orgulho as filhas Constância, Setchan, Clara e Nely sobre os feitos do pai. César Hosokawa, como imigrante japonês de Tomé-Açu, informou que também foi “casamenteiro” de três enlacs matrimoniais realizados nessa

⁸⁷ Woortmann (1995:157-198) demonstrou que os habitantes da colônia teuto-brasileira de Dois Irmãos, no Rio Grande do Sul, apresentavam costume semelhante de “arranjar” noiva, o qual comparado ao existente entre os nipônicos de Tomé-Açu, apesar das diferenciações étnicas, objetivava a regulamentação do comportamento das pessoas e a preservação dos valores culturais.

cidade, conduzindo-me a observação de que o costume de “arranjar noiva” era comumente praticado entre os “japoneses” de Tomé-Açu.

Ao fundamentar o entendimento daquilo que chama de “posição devida” da mulher na organização familiar e social japonesa, Ruth Benedict (2006) inferiu que tradicionalmente:

A mulher japonesa caminha atrás do marido e tem uma posição inferior. [...]. As esposas japonesas fazem as compras de casa e levam consigo a bolsa da família. Se faltar dinheiro, são elas que escolhem um objeto da casa e dirigem-se à casa de penhores. É a mulher que dirige os criados, tem bastante voz ativa quanto ao casamento dos filhos e, quando é sogra, geralmente dirige o seu reino doméstico, com mão tão firme como se jamais tivesse sido, metade da vida, uma flor anuente. (Benedict, 2006:51-52).

Com base nas inferências feitas por essa autora, Ruth Cardoso (1972) destacou que o princípio norteador da organização familiar japonesa é a hierarquia. Em seu estudo sobre a contribuição das famílias de imigrantes japoneses para o desenvolvimento agrícola do Estado de São Paulo, observou que os membros dessas famílias ao assumir a sua “posição devida”, labutaram formando unidades de trabalho e cooperação onde cada um colaborava nas atividades. Os imigrantes desenvolviam inúmeras tarefas domésticas e no campo e, dessa maneira, reduziam o consumo familiar ao máximo, fator que mais tarde foi determinante para a independência financeira que várias dessas famílias nipônicas alcançaram, ao deixar de ser mão-de-obra das lavouras cafeeiras paulistas e se transformar paulatinamente em pequenos proprietários de terra, dedicando-se aos prósperos empreendimentos de hortifrutigranjeiros.

Para a autora, o modelo de organização familiar adotado pelas famílias de imigrantes japoneses tinha como fundamento o sistema tradicional de descendência e parentesco japonês, cuja regra ideal é a da primogenitura patrilinear, em que “o primogênito do sexo masculino tem direito à herança e sucessão” apesar do “Código Civil [japonês] de 1947 atribuir direitos iguais a todos os filhos, independentemente do sexo ou idade” (Cardoso, 1972:85). Ou seja, na família japonesa o “patriarca é o guardião da propriedade e das virtudes e por isso os bens e o nome não pertencem a ele, mas ao grupo que representa” (Cardoso, 1972:88). Entretanto, sua autoridade será

desconsiderada caso não promova o bem-estar do grupo, posto que a autoridade do chefe de família se baseia na crença que considera a hierarquia como dimensão da vida social geradora da harmonia e da união familiar, portanto, não está centrada no autoritarismo do chefe que a todos se submetem.

Ruth Cardoso (1972) percebeu tais aspectos na família japonesa que emigrou para o Brasil, não como exclusivos desse tipo de família, mas sim, considerando-a a partir do modelo tradicional de família nipônica que Benedict (2006) estudou, para quem o princípio hierárquico que norteia a organização familiar representa o mecanismo social que sustenta a ordem social existente, em que cada pessoa assume o “devido lugar”, ou seja:

Cada cumprimento, cada contato deve indicar a espécie e grau de distância social entre os homens. Cada vez que um homem diz para outro ‘Coma’ ou ‘Sente-se’, usa palavras diferentes, conforme esteja se dirigindo familiarmente a alguém ou falando com um inferior ou superior. Existe um ‘você’ diferente que deve ser usado em cada caso [...]. Os japoneses têm, em outras palavras, o que se chama uma ‘linguagem de respeito’, [...], acompanhada de mesuras e genuflexões apropriadas. [E], [é] preciso aprender, e bem cedo, como harmonizar a reverência com cada caso particular (Benedict, 2006:47).

Nesses termos, assumir a conduta devida para o japonês “é tão natural como respirar”, e eles crêem nesta norma, posto que se trata de uma “regra da vida que neles fora arraigada pela própria experiência social”. Esta crença na hierarquia como princípio organizador das relações sociais existentes na sociedade japonesa, Benedict (2006) comparou com o princípio da liberdade que norteia a vida norte-americana, na qual a individualidade de cada um deve ser respeitada acima de tudo, e nesse sentido, a concepção do “devido lugar” japonês, representa a regra social em que “tanto os que exercem controle, como os que estão sob o controle de outros, agem em conformidade com uma tradição diferente da nossa [ocidental]” (Benedict, 2006:46).

Benedict (2006) percebeu que o “devido lugar” que cada pessoa assumirá no convívio social é engendrado de forma natural através de experiências cotidianas familiares e a esse respeito inferiu da seguinte maneira:

[...] a mãe ainda leva o bebê preso às costas, empurra-lhe a cabeça para baixo com a mão e suas primeiras lições consistem na observância de um procedimento respeitoso com relação ao pai ou ao irmão mais velho. A esposa inclina-se diante do marido; a criança diante do pai; os irmãos mais jovens, diante dos mais velhos e a irmã, diante de todos os irmãos, qualquer que seja sua idade. Não se trata de um gesto vazio. Aquele que se inclina reconhece o direito do outro de interferir em assuntos sobre os quais ele próprio preferiria decidir e o que recebe a saudação assume, por seu turno, certas responsabilidades relativas à sua posição. A hierarquia baseada no sexo, geração e primogenitura, constitui parte da vida familiar (Benedict, 2006:48).

Dessa forma, a autora percebeu que nas famílias japonesas aos mais velhos deve-se rigorosa submissão, mesmo os filhos que constituíram suas próprias famílias devem respeito aos pais e “não se efetua transação alguma que não seja aprovada pelo idoso avô”, e os papéis de cada membro são definidos a partir de costumes que são percebidos no dia-a-dia da família japonesa, do seguinte modo:

O pai, como chefe masculino da casa, é servido primeiro às refeições, é o primeiro a tomar banho familiar e recebe com um aceno as profundas reverências dos seus. [...] O filho mais velho é o herdeiro. [...] Ele compartilha em alto grau das prerrogativas do pai. [...] [É] ele quem fica em casa segundo o costume arraigado, enquanto seus irmãos mais jovens poderão talvez progredir, obtendo melhor educação e melhor salário. [...] A filha de família japonesa deverá proceder da melhor maneira possível, ao passo que os presentes, as atenções e o dinheiro para a educação são para os irmãos (Benedict, 2006:50-52).

O casal Onuma fundamentou a estruturação de sua família de acordo com as regras que organizavam a família tradicional japonesa, marcadas pela autoridade paterna e de sucessão masculina, onde cada membro possui o “devido lugar”. Conforme o relato de Constância acerca das tarefas cotidianas realizadas na família, percebe-se que:

De manhã a *Batchan* tinha muitas crianças para cuidar, [...] [por esta razão] chamava eu e a *Setchan* às quatro e meia para fazer almoço, para levar para roça. Ainda estava escuro, só com lamparina. Quando eu ficava na cozinha, a *Setchan* ia lavar roupa no igarapé e deixar a roupa lavada. Domingo, se quisesse, *Ditchan* deixava passear, mas, primeiro tinha que ajudar mamãe e depois ia para Quatro Bocas, [...] lá tinha *yakil* [denominação japonesa dada ao beisebol]. [Ou seja], de manhã, acordava, se ia para igarapé, juntava toda roupa para lavar [e]

Setchan ficava fazendo comida para levar pra roça. Se até seis e meia, não tivesse pronto, *Ditchan* vinha brabo. Dos pequenos [as irmãs e o irmão menor] quem mais ajudava era a Clara; a Regina não gostava de ir para roça, ficava e ajudava em casa, limpava a casa. *Batchan* tava ocupada cuidando de casa, horta e de criança [os filhos].

Clara a respeito das experiências vividas em família, rememorou:

Ninguém via *Batchan* brigar com o *Ditchan*. *Ditchan*, na hora do almoço, se não tivesse todo mundo sentado, não comia mais. Aquele que não tivesse na hora. Era hora certa: onze horas! Uma vez, eu cheguei atrasada, [e] *Ditchan* disse: Não come mais! Vai ficar até a hora do jantar. Não come! Eu fiquei lá no quintal, [mas] *Batchan* ficou com pena, fez um pratinho e me deu. Eu me lembro disso.

Corroborando a fala de sua irmã, Constância continuou relatando as suas memórias, lembrando as refeições realizadas na casa dos pais ao comentar que no “domingo comia todo mundo junto em casa [e] na hora de comer *Ditchan* não deixava conversar e não [deixava também] estragar comida [no prato]”. Neste momento, envolvida pelas lembranças de minha tia, rememorei os tempos de infância e juventude vividos com meus avós maternos, quando, durante o almoço e o jantar era obrigada a ingerir uma variedade inimaginável – para criança que eu era – de legumes e verduras, a qual não estava acostumada a comer.

Não havia praticamente nenhum prato à mesa que não estivesse acompanhado de várias hortaliças, com exceção do *gohan* (arroz cozido ao gosto japonês). Até mesmo a feijoada – prato tipicamente brasileiro – era “carregada” de vegetais por *Batchan*, transformando este prato numa sopa cuja superfície as leguminosas “boiavam”. Não adiantava ficar escolhendo para “se livrar das verdurinhas”, posto que ao fazer isso a *Batchan* prontamente enchia o prato de vegetais, informando que eles eram deliciosos e fundamentais à boa saúde das pessoas, insistindo para colocar no prato somente a quantidade de alimento que poderia comer.

Na casa dos Onuma o filho homem foi desejado e esperado, rememoraram Clara e Constância, ao falarem sobre o nascimento de Paulo – seu irmão e único filho do sexo masculino – como fica claro no seguinte diálogo ocorrido entre as duas:

Ditchan me tratava como menino, tanto que queria menino (Clara).

Ditchan ficava na porta, [e] quando era menina, *Ditchan* ficava triste, [por isso] quando Paulo nasceu, ele não acreditou. Depois, queria mais [filhos homens] (Constância).

O Paulo era o rei da casa, [e] ninguém podia levantar a mão que ele estava chorando! (Clara).

Batchan tinha muito filho pequeno [e, antes de Paulo nascer,] Clara era o homem da casa (Constância).

Quando *Ditchan* saía e não me levava, eu chorava que só (Clara).

Acerca dos nascimentos de suas irmãs e de seu irmão, Constância rememorou os primeiros tempos quando sua mãe sentia as contrações do parto e ela se dirigia à localidade de Água Branca⁸⁸ para chamar o médico, senhor Kikuchi. Relembrou que nessa ocasião a mata era densa e, pelos estreitos caminhos abertos na floresta, ia numa carroça puxada por um cavalo. E, caso houvesse uma árvore atravessada no meio do caminho, seguia andando a pé, tateando na escuridão da noite, posto que nem sempre trazia consigo um candeeiro, ou uma lanterna.

Na conversa que mantive com os membros da família Hosokawa, a qual combinei no dia anterior a sua realização com tia Setchan, pude compreender algumas relações de gênero dentro do grupo familiar quanto às divisões de tarefas e papéis sociais desenvolvidos por seus membros. Naquele dia aguardei alguns minutos para que alguém abrisse a porta, levando a mim e a mamãe que me acompanhava, a pensarmos sobre se havia alguém em casa, haja vista que as janelas e portas estavam fechadas, indicando que não tinha ninguém na residência. Lembrei das visitas que minha *Batchan* recebia e também daquelas que fazia aos patrícios. Nessas ocasiões, recordei a atenção em preparar um aperitivo para recepcionar os convidados e, se fosse ela a visita, ofertar algo aos seus anfitriões. Havia sempre a preocupação com a pontualidade.

Nesse sentido, em relação a demora de tia Setchan em nos receber comentei com minha mãe: ela deve estar ocupada, fazendo alguma coisa. Foi isso que aconteceu,

⁸⁸ Neste local ainda há as ruínas do antigo hospital construído naquele período pelos imigrantes japoneses. Atualmente, na parte de trás do mesmo, foi erigida uma unidade hospitalar pertencente ao governo estadual do Pará.

posto que em seguida surgiu à porta, com seu sorriso habitual e sua voz baixa e macia, de avental e mãos molhadas, convidando-nos para entrar ao mesmo tempo em que pedia desculpas por sua demora em nos receber.

Dessa conversa com o casal Hosokawa participaram também as três filhas: Hiromi (51 anos), Mie (49 anos) e Júlia (53 anos), a qual ficou ouvindo o diálogo, acompanhou com o olhar atento o desenrolar do mesmo. Tio César, cuja memória dinâmica e precisa foi importante para a realização deste trabalho, foi quem iniciou falando acerca da educação que o casal Onuma, particularmente o pai, deu para o filho Paulo, discordando da liberdade consentida ao comparar com a orientação que dera às filhas e ao único filho, dizendo assim:

Ditchan fazia tudo para ele [Paulo]! Dava liberdade. Ele falava pra mim: oh! gasta muito dinheiro; [e] eu disse: o senhor dá liberdade, né! [...] mão aberta [...] então, ele gastava adoidado. Agora o Paulo, não é [por causa] do pai; ele teve bom turma [de colegas que estudavam com ele], por isso formou médico [...], se ele tivesse algum turma ruim ele não ia...Mas eu não dei chance de brincar não! Porque lá no Japão tem essa conversa de único filho, ainda caçula. [E isso] nunca dá bem. Meu filho não! Não vai ser assim, e eu consegui graças a Deus, agora o Paulo! Olha, meu filho nunca ensinei a fazer *sushi*, ele comprou livro em português, né, como se faz *sushi* e ele faz tudo!

Setchan, sorrindo levemente, complementou a fala do marido, César, expressando o orgulho que sentia de seu filho ao dizer a seguinte frase: “Ele faz [*sushi*] muito melhor que a gente! Eu fiquei com vergonha e nunca fiz mais”. E, Hiromi – a segunda filha do casal Hosokawa – que, até então, só escutava as falas dos pais, relembrou o tempo em que ela juntamente com as irmãs e o irmão estudaram em Belém, longe dos pais que ficaram em Tomé-Açu, fazendo o seguinte relato:

Quando nós fomos morar em Belém, é verdade, ele [o pai] deixava o dinheiro. Tinha o livro-caixa; a gente fazia o livro-caixa, anotava desde os centavos do pão! Quando ele chegava lá [perguntava]: cadê o livro? O que a gente gastava, a gente tomava nota. A gente não gastava com ônibus, porque a gente morava na [rua] Aristides [Lobo] e estudava no [colégio] Paes de Carvalho. A gente ia e voltava de pé! Televisão! Só quando nós passamos de ano.

Face à narrativa de Hiromi, imediatamente César justificou a atitude que tomou para a orientação dos filhos naquele tempo, respondendo à filha dessa maneira:

Esse dinheiro é pra vocês comer, não é de aula, não! Vocês, qualquer livro pra estudo, fala separado, porque é assim. Se vocês gastar com outra coisa não vai comer, vai passar fome! Mas, não formou [terminou os estudos]! Não tá bom? [...] [E] graças a Deus hoje em dia, eu sou feliz.

Hiromi continuou sua narrativa acerca da educação que recebeu de seus pais, proferindo este outro relato:

[A] gente trabalhava! O senhor não lembra? A gente trabalhava desde pequena, não era mamãe? [Setchan ao lado confirmou, balançando a cabeça afirmativamente]. A gente cortava comida pra galinha, limpava, varria a casa, encerava a casa, fazia *gohan* [arroz cozido ao gosto japonês] ...

A partir das narrativas dos Hosokawa pude constatar como em outra família “japonesa” de Tomé-Açu, além dos Onuma, as tarefas cotidianas eram realizadas no lar e cujas descrições corroboram o estudo que Cardoso (1972) efetuou acerca das famílias de imigrantes em São Paulo, quando cada membro executava uma tarefa contribuindo desse modo para o sustento familiar, inclusive, realizando um consumo baixo.

Nessa interlocução com os Hosokawa pude observar o trabalho comunitário que as famílias de origem nipônica de Tomé-Açu executaram em prol do bem comum, conforme os seguintes relatos:

Nosso primário, nós que fez levantar essa escola⁸⁹ pra nível alto. Quando nós era associado de pais de alunos não tinha nenhuma normalista, só leiga. Aí, [...] eu, Yamada, Kimura, Masayoshi, Takeshita, Rui Ebata, cinco [pessoas], todo mundo disse: desse jeito não vai educar nosso filho não; vamos arrumar normalista! Aí, nós andamos na cidade de Belém procurando professora, né. Quando eu trabalhei durante nove anos [na Associação de pais e alunos da escola “Fábio Luz”], quando deixamos aí, oitenta por cento [das professoras eram] normalista. A gente gratificava [as professoras, porque] o que tanto o governo [estadual paraense] pagava, nós dava pra... [professoras]. Se deixar na mão do governo não saía aula, então a gente oferecia mais, o que governo paga, a gente dava mais uma salário pra

⁸⁹ Primeira escola pública estadual “Fábio Luz” que foi construída em Quatro Bocas, Tomé-Açu, Pará.

elas. Assim nós conseguia trazer professora. A gente... [pais de] aluno japonês pagava mensalidade. Graças ao nosso esforço, por isso que minhas filhas estudou bem aqui! (César Hiroshi Hosokawa).

Aí, quem fazia a faxina da escola éramos nós, alunos. Todo dia tinha que passar pano [no chão], varrer... Agora quem capinava era os pais dos alunos. Capina tudinho, não era papai? (Hiromi Hosokawa, a filha ajudando no relato de César, seu pai).

Nós levantamos essa escola. Só pagou pra obra de mestre [mestre de obra], mas negócio de emparedar, a gente que foi trabalhar de voluntário. Passou quase um mês trabalhando, sem ganhar nada! Isso foi em 1957. Uma vez, nós convidava as alunas do IEP (Instituto de Educação do Pará⁹⁰), as normalistas, né. Aí, fazia propaganda de Tomé-Açu: [afirmando que] não era qualquer interior, é diferente! Aí, convidava pra passear. Aí, a gente levava pra tomar banho [nos igarapés da localidade], pra fazer churrasco. Elas [professoras] voltou todo mundo alegre, né. Disse: aqui não é qualquer município, é diferente de outro lugar. A gente trata bem! Isso fez boa propaganda (César H. Hosokawa).



⁹⁰ Naquela época era a instituição pública estadual responsável pela formação de professoras habilitadas para trabalhar com o primário, que corresponde ao ensino básico de 1ª à 4ª série.

Num final de tarde do mês de agosto de 2007 fui entrevistar a tia Nely. Naquele período estava hospedada em sua casa, passando uns dias, Yuko, a filha caçula dos Onuma (que atualmente reside em Salvador, Bahia). Por essa razão o diálogo em que coletei relatos acerca das experiências vividas na convivência com os patriarcas dos Onuma, contou com a interação de Nely e Yuko, bem como de Clara, minha mãe que me acompanhava na ocasião.

Ao falar sobre os patriarcas dos Onuma, Nely e Yuko rememoraram o hábito que o pai tinha de contar histórias, as quais relatavam as experiências culinárias inusitadas de Onuma ao utilizar alimentos disponíveis na região amazônica. E, nesse sentido, Onuma – o contador de histórias – foi descrito do seguinte modo:

Eu me lembro que na casa velha, de madeira, tinha uma lareira. Depois a gente se reunia com o papai de noite e ele contava as histórias. [...] Uma vez, na hora da janta, papai fritou um pedaço bonitinho, desse tamanhinho assim [indicou com os dedos, o polegar e o indicador, o tamanho de três centímetros, aproximadamente] e deu para cada um dos filhos comer. Era frito. Nós comemos e achamos muito bom. Papai, o que é isso? Comam! Depois eu digo. Ah! Mas eu quero mais um pedaço. Não! Só deu um pedaço para cada um. Sabe o que era? Era cobra! Quando descobri, meti o dedo na goela pra vomitar, mas não teve jeito, não (Nely).

Conta a história do urubu que o papai pensou que era um pássaro muito delicioso! A mamãe contou uma vez que o papai chegou a matar o urubu achando que era pássaro comum, que podia comer. Aí, ele cozinhou, cozinhou, e como o bicho não amolecia, ele desistiu de comer. No final a história tava tão contada, tão contada, que a gente não sabia se ele comeu, ou não (Yuko).

Envolvida pelos relatos das histórias que as irmãs contavam sobre o temperamento do pai, Clara suscitou a partir do “trabalho” de sua memória a seguinte experiência: “Eu sei que a *Batchan* cozinhou macaco dentro da panela de pressão. Aí, quando viu, entupiu o negócio [a válvula de pressão], explodiu, e a cozinha ficou só macaco espalhado!”

A partir dessas narrativas, constatee a prática que Onuma tinha de consumir carne de animais nativos da região e, considerando que talvez, no Japão, ele não tivesse esse hábito, indaguei sobre como adquiriu este costume. Foi Clara foi quem prestou as seguintes informações:

O *Ditchan* comia caça porque o índio aparecia e levava caça. Era anta, era todo tipo de caça. Ele trazia para trocar com comida, com arroz. Era índio mesmo porque vinha quase pelado, só com aquilo na costa [a cesta em que o índio costuma carregar seus objetos, durante uma caminhada]. Ai, *Batchan* trocava com comida, com sal, roupa, e ele deixava carne de anta. [...] *Ditchan* fazia *maparázuké*⁹¹.

Sobre esse comportamento de Onuma, durante uma interlocução de Constância e Clara, na morada do casal Onuma, ao rememorarem o tempo em que eram solteiras e viviam na casa de seus pais, elas me contaram a seguinte história sobre uma serpente encontrada no galinheiro situado no sítio vizinho, de propriedade de Hayashi, como segue:

Ditchan levou Kombi para puxar a cobra de dentro do galinheiro, porque ninguém agüentava, era muito grande. Aí trouxe para cá. Eles tiraram o couro e aproveitaram a carne. *Batchan* tirou todos os ossos, deixou só a carne, aí, fez *missozuké* [temperar a carne colocando em infusão no *missó*]. Aí, vinha muita visita do Japão e todos encostavam aqui em casa, *Ditchan* convidava. Aí, fizeram almoço com carne de cobra. Aí comeu, [e] o pessoal dizia: essa carne é muito gostosa! *Ditchan* comia também (Constância).

Carne de cobra não pode comer muito porque é muito forte. Quem tiver ferida, espoca [infecciona] tudo (complementou Clara).

Aí, arrumou a mesa e ofereceu para visita (concluiu Constância).

⁹¹ Conserva feita com o peixe mapará, típico da região, colocado em infusão no *missó* – tempero alimentício produzido a base de massa de soja.



Tsunoda (1988) ao narrar sobre a saga dos imigrantes japoneses no nordeste paraense, descreveu o modo de agir de Onuma ao relatar o jantar que lhe foi oferecido na casa dos Onuma. Nessa ocasião Onuma lhe falou dessa maneira:

Hoje vou contar à senhora uma história de caçada de onça. – Foi a introdução de Onuma num jantar para o qual me convidara, mas a narrativa degenerou de aventura emocionante a relatório gastronômico de pratos deliciosos preparados com a carne da caça. Figuravam na sua história, além da onça, jacaré, paca, veados, maracajá, anta, etc., todos como matéria-prima para a sua mesa.

- Uma boa maneira de manter uma cobra presa é enfiar no buraco do seu nariz um galhinho. O galho agarra no mato e ela não consegue fugir. Foi uma grande descoberta (Tsunoda, 1988:173).

No início de sua narrativa Tsunoda (1988) já havia observado a reação de Onuma diante do meio ambiente para o qual ele e outros patrícios japoneses emigraram. Onuma teria lhe dito o seguinte:

A Companhia [NANTAKU, a qual comercializava toda a provisão de que precisavam os colonos japoneses, em Tomé-Açu] é um bocado metida. Diz que é para o nosso bem, e não coloca bebida nem fumo na cantina. O jeito foi fabricar aguardente. E coloquei à venda. Até *saquê* de arroz já fiz por encomenda (Tsunoda, 1988:36).

Nestes termos, ao produzir bebida alcoólica, Onuma percebia que o hábito de ingeri-la ajudava no relaxamento das tensões produzidas pela labuta diária empreendida pelo trabalhador e, por essa razão, a bebida se constituía num prazer a ser cultivado pela pessoa cotidianamente, assim como o trabalho. Sobre o cultivo do prazer de relaxar as tensões diárias ingerindo álcool, de acordo com a informação de César, Onuma costumava beber “no final do dia, com seus trabalhadores, lá na casa velha”, feita de madeira, a primeira que construiu depois que se casou.

Ao esclarecer a habilidade de Onuma em preparar certos alimentos, César – o genro do casal Onuma – ao lado de sua esposa, Setchan, proferiu o seguinte relato:

Pai delas, né, tinha estudo! Ele estudou, mais ou menos, no Japão; nós, não! Fui criado aqui dentro do mato, ninguém não sabe nem ler japonês, né, mas *Ditchan* sabia ler bem, comprava livro no Japão, olhava como é que faz lingüiça, como é que faz salame, ele

aprendendo... Assim que ele fazia, a gente só no prático mesmo, só o velho [Onuma] ensinava pra gente, olha lingüiça faz assim! No prático a gente aprende. Quem tem estudo dá pra fazer, pega o livro, né.



Ao refletir acerca desse modo de se adaptar ao *modus vivendi* amazônico que Onuma empreendeu ao viver em Tomé-Açu, é necessário fazer um exercício de imaginação, a fim de compreender o uso de bom senso diante da diferença do que deve ter sido praticado por ele. Além disso, é preciso considerar também tal prática como extensiva aos demais patrícios. Um exemplo emblemático desse exercício, ocorrido na família Onuma, deve ter sido quando as três últimas filhas e o filho do casal, casaram-se com brasileiros e, dessa maneira, transgrediram a regra de organização familiar que as seis primeiras filhas dos Onuma seguiram. Essa norma de casamento consistia na expressão: “*nissei* não casa com *gaijin*”, ou seja, ao descendente de japonês não é permitido casar-se com brasileiro – essa é a tradução dessa expressão.

Foi Nely quem primeiro se casou com um brasileiro (logo depois foi Graziela, Yuko e Paulo que se casaram com brasileiros). Este casamento, durante muito tempo foi comentado de modo dissimulado pelos parentes, e era calado quando os patriarcas dos Onuma se aproximavam, representando assim, um interdito. Nessas ocasiões, recorro que os comentários cessavam e outros temas surgiam a fim de evitar-se um possível conflito familiar. Às crianças era solicitado que se afastassem, alegando que “crianças não devem ouvir conversa de adulto”.

Em 23 de outubro de 1965 a *nissei* Nely se casou com o *gaijin* Altevir. O encontro dos dois ocorreu em 29 de junho de 1962, de acordo com o relato de ambos, após dançarem várias “partes” numa festa junina em homenagem a São Pedro, em uma vila situada na cidade de Belém, no Pará. De acordo com o relato de Altevir, quando terminavam de dançar “já saía agarrado na mão dela [Nely]”, porque “já estava interessado na japonesinha”. No dia seguinte, confidenciou Altevir, “fui pro quartel [local de trabalho] e o pensamento era só nela! De tarde, [...] ficava doido pra que chegasse a noite e namorar com ela”. Estava “apaixonado pela Nely”, como deixaria claro e, o resultado, foi “um amor louco” que os levou ao casamento.

Altevir rememorou o “amor louco” por Nely, ao reviver os momentos em que “voltava do quartel” e ouvia melodias românticas, “pensando nela”. Declarou que nessas horas, ouvia as músicas de Altamar Dutra que falavam dos sentimentos que trazia no coração. Nesse sentido, impostou a voz e cantou os seguintes refrões de

música: “De que é feito afinal”, ou então, “Que queres tu de mim, se tudo está perdido amor”. Informou ainda, que dona Raimunda, sua mãe, ao observar esse seu comportamento lhe falou: “Tu tá apaixonado é? Deixa de ser besta, rapaz!”

Antes do casamento, entretanto, o casal viveu dias de incertezas e ansiedades. Tal dilema foi provocado pelas atitudes do senhor Onuma, que impediu o namoro da filha com Altevir depois de flagrar os dois flertando no portão da casa de Clara, irmã de Nely, em Belém, onde a *nissei* residia ao vir estudar nessa cidade. “O papai já estava desconfiado”, lembrou Nely, por isso após o segundo flagrante, disse para mim: “venha cá, eu já não lhe disse pra você que não quero este namoro aí. Procure estudar e quando você for independente, dona de seu nariz eu não vou me incomodar, mas enquanto você estiver estudando não é pra namorar. Isso era mês de janeiro”. Depois dessa advertência, Nely informou que “em julho, ele [Onuma] me levou pra Tomé-Açu e o Vivi [Altevir] me raptou!”

Em Tomé-Açu, Onuma declarou à filha: “você sabe por que [...] não vai mais estudar? Você não obedece! [Por isso] não vai mais estudar”. Durante o período em que ficou na casa paterna, os dois se corresponderam através de cartas. Mas, ameaçados por Onuma, que queria mandá-la estudar em São Paulo, associado ao fato de que, insistentemente, buscava apresentá-la aos pretendentes a marido (“japonês”) durante os piqueniques que promovia nos igarapés de Tomé-Açu, o casal de namorados “combinou” em função disso, a fuga de Nely da casa de seus pais.

Durante a fuga do casal – enquanto uma estratégia para estabelecer a sua conjugalidade (Certeau, 1994) – ocorreu duas situações que quase impediram o êxito dessa empreitada, conforme revelou Altevir. A primeira aconteceu ao chegar em Quatro Bocas, em Tomé-Açu – centro da cidade –, quando, para “carregar” a namorada, Altevir precisou “fretar um caminhão”, haja vista que a morada dos Onuma está situada “no ramal” do Arraia, localidade que dista dois quilômetros do centro citadino. E, de acordo com Altevir, naquela época “era só japonês que tinha carro”, os brasileiros que moravam na localidade “eram empregados de japonês”. Nesse sentido, ao justificar para o proprietário “japonês” do caminhão o motivo verdadeiro do “frete”, como sendo para “carregar a filha do seu Onuma”, ouviu do mesmo a seguinte resposta: “Ih! Rapaz,

muito meu amigo [Onuma]”, e por esta razão, “ele não foi pilotando o caminhão, [porque] podia dar bronca”.

A segunda situação incomum vivida pelo casal durante a fuga, foi o encontro com o pai – seu Onuma – “no meio do caminho”, a qual Altevir descreveu do seguinte modo:

Lá vem o *Ditchan* naquele Chevette [modelo e marca de carro] velho que ele tinha. Mas, a estrada bem estreitinha tinha que passar bem devagar, não era como é agora; era bem estreita. Tinha que parar o carro pra passar o outro. Ele [Onuma] não reconheceu, [porque] eu tirei os óculos, mas a Nely se abaixou e se escondeu! [risos].

Mediante o relato de Altevir, Nely complementou a narrativa, arrematando-a com a seguinte frase: “Ele me trouxe pra Belém e me levou pra casa da irmã dele”.

No outro dia, em Belém, “*Ditchan, Batchan* [os pais], César [o cunhado], Paulo e Clara [os irmãos]” foram à casa de Altevir, procurando por Nely. O *gaijin* ao ser inquirido sobre o fato de ter raptado a *nissei*, assumiu seu ato e, dirigindo-se a Paulo, afirmou: “É rapaz, de fato eu trouxe [a Nely]”. Ao confirmar o rapto, Altevir reconhecia afinal que “*Ditchan* tinha razão”, posto que “não sabia de nada” sobre ele, deixou claro o *gaijin*. Por isso, concordou com o retorno de Nely à casa de seus pais. Ou seja, estava implícito que se ele desejava casar com Nely era necessário pedir a mão da noiva na casa dos seus pais. Por conseguinte, “em menos de quinze dias” juntamente com seu pai, Altevir voltou a Tomé-Açu, decidido a se casar com a *nissei*.

Ao chegarem em Tomé-Açu, mais especificamente, à morada dos Onuma, Altevir fez o seguinte relato acerca da recepção que os aguardava, a ele e ao pai:

Quando chegamos lá, aquela frente da casa da *Batchan* tava coalhada de carros. Ali, de quem vem da cozinha direto pra janela, era uma mesa comprida; mesona comprida. Aí eu lá com meu pai. Chegou na hora, tava assim: o *Ditchan* [Onuma] e o papai aqui [indicou o seu lado esquerdo], aí eu. O papai já tinha falado e o *Ditchan*: já sei, né, quer casar; então, pode levar! Agora eu só trabalha; casamento só dezembro [rememorou as palavras ditas pelo seu Onuma]. Aí os comes e bebes continuaram. Naquele mesmo dia o papai voltou e eu fiquei lá, uns três a quatro dias.

Sobre os dias que Altevir ficou hospedado na moradia dos Onuma, o *gaijin* descreveu o ambiente vivido por ele naquela ocasião, da seguinte forma:

Rapaz, sabe o que é uma pessoa sem ambiente! Só podia estar perto da Nely, era como eu tinha ambiente, mas, na frente dos outros, não tinha jeito. Todo mundo gostava [demonstrava cordialidade], mas o ambiente ficou carregado! Se eu gostava? Era só da Nely! Eu padeci lá, só descia pra comer e subia [para o quarto]. Aí, eu passei uns três a quatro dias. Quando eu vim [de Tomé-Açu], já vim com ela [Nely]. Aí, deixei ela na casa da Clara [irmã de Nely]. Aí, fomos preparar o casamento.



Ao analisar a transgressão da regra de casamento ocorrida na família Onuma, a partir da união da *nissei* Nely com o *gaijin* Altevir à luz das contribuições teóricas de Lévi-Strauss (1966) a esse respeito, é possível compreender o fato dos patriarcas dos Onuma terem consentido o casamento dos dois. Nesse sentido, este autor asseverou acerca dos diferentes modelos de família existentes nas diversas sociedades que estudou, que elas apresentam regras proibitivas de casamento, as quais se constituem em maneiras distintas de assegurarem a sua formação e manutenção, perpetuando-se, desse modo, ao longo do tempo.

Neste estudo, Lévi-Strauss (1966) demonstrou que do casamento se origina a família – esta é uma das suas características “invariantes”, que os diferentes grupos estudados apresentam – seja ele o casamento polígamo ou o casamento monogâmico -, constatando que o importante a ser verificado é que através desse laço jurídico, o casamento é o principal meio pelo qual as famílias dispõem para se aliarem umas às outras, por esta razão são elas que o produzem.

Portanto, para o processo social da aliança entre famílias a partir do casamento, a condição necessária é a existência prévia de duas famílias que fornecerão os cônjuges, dando origem ao nascimento de uma terceira família, e, assim, indefinidamente. Para isso, é instituído um conjunto de impedimentos relativos aos laços de casamento, sob a forma de regras que determinam com quem se pode casar, ou seja, neste caso, conforme a regra vigente na família Onuma: “*nissei* não casa com *gaijin*”.

Em sua análise Lévi-Strauss (1966) observou no “jogo complexo de casamento” a invenção de códigos como sendo:

Sistemas complicados de distinções terminológicas, de interdições, de prescrições ou de preferências (que) nada mais são do que processos destinados a repartir as famílias por campos rivais ou aliados, entre os quais poderá e deverá desenrolar-se o grande jogo do casamento (Lévi-Strauss, 1966:92).

E, neste caso, afirmou este autor, é justo dizer que a sociedade para existir opõe-se à família, embora respeite suas imposições. Ela, a sociedade, não tem como

cuidado proteger e perpetuar famílias. Pelo contrário, demonstra que “desconfia da família” e lhe contesta o direito de existir como uma entidade separada. Por esta razão seus “indivíduos são deslocados, emprestados, apropriados, cedidos ou devolvidos, sem trégua”, desmantelando-se várias famílias para que outras sejam forjadas.

Por conseguinte, Lévi-Strauss (1966) deixa entrever em seu estudo, certa manipulação das regras sociais pelos membros de dada sociedade para que a sua organização se processe, a partir de interesses particulares, estrategicamente engendrados. Nesse sentido, é Balandier (1987) ao analisar as sociedades segmentárias e linhagistas que revelou ser possível compreender o parentesco como um dos meios de estratégias políticas das sociedades visando a sua manutenção, ou ainda, como um fator de mudança da organização social por meio da utilização do princípio de descendência, no qual as relações políticas se fundamentam fora do quadro estreito do parentesco (Balandier, 1987:60).

Segundo este autor, as redes de alianças promovidas pelas trocas matrimoniais suscitam e contêm relações políticas, sendo que o parentesco é observado não apenas no campo estreito da formação de grupos fundados na descendência unilinear. Nota-se que nas sociedades africanas consideradas por Balandier (1987), a estrutura genealógica que determina as posições políticas pode ser manipulada para legitimar um poder de fato. Ou seja, “alianças, confrontos, fusões e rupturas” afetam os grupos linhagistas e a luta política adquire uma conotação especial, um novo ajustamento dos elementos constitutivos, que se traduzem em “secessões, reagrupamentos ou novas coligações” (Balandier, 1987:64). Portanto, a vida política é revelada por ocasião das trocas matrimoniais, as quais podem se transformar em instrumentos das lutas pelo poder. Nestes termos, a manipulação da genealogia consiste em estratégia política de determinado grupo em criar para si uma roda de parentes e dependentes que, posteriormente, serão reconhecidos, formando um grupo em separado, mas recebendo o nome do seu fundador.

De acordo com Balandier (1987) essa capitalização de parentes implica também a detenção de bens e de poderes matrimoniais utilizados em proveito dos dependentes. Desse modo, conforme o autor, as regras de casamento de dada

organização social são antes de tudo estratégias políticas utilizadas pelos seus membros com o objetivo definido de manter e perpetuar o poder existente. Nesse sentido, considerando o grupo constituído pelos imigrantes japoneses de Tomé-Açu e, no caso, a família Onuma, bem como os recursos estratégicos que utilizou para se manter através do casamento, é preciso compreender que a regra “*nissei* não casa com *gaijin*”, observando o contexto vivido pelos imigrantes japoneses – o qual se fundamentava em princípios tradicionais japoneses de obediência e respeito à hierarquia. Tal sistema de regras presente entre as famílias de agricultores baseava suas relações de solidariedade quanto ao cultivo da terra, por exemplo, pois ao imputarem aos seus descendentes a união entre membros congêneres, objetivavam a sua preservação e manutenção enquanto organização social nipônica dessa localidade.

Ao analisar a regra de casamento “*nissei* não casa com *gaijin*”, instituída pelos Onuma na constituição de sua família, a partir de uma sucinta comparação com as inferências feitas por Monsma et al. (2004) acerca dos “casamentos interétnicos” realizados na colônia italiana de São Carlos, no oeste paulista, observei que a *nissei* Nely ao se casar com o *gaijin* Altevir foi motivada pela paixão a enfrentar a oposição dos pais, bem como para confrontar a “censura da comunidade” nipônica.

Do mesmo modo como ocorre naquela colônia italiana, entre os “japoneses” de Tomé-Açu, de acordo com os autores citados acima, “os casamentos interétnicos não constituíam a maioria, tampouco [...] [passaram a ser] tão incomuns”. Enfatizam que o rapto é “uma medida extrema”. Daí, é possível inferir, que tal como “os pais italianos”, no caso “japonês”, o casal Onuma poderia ter considerado que “a presença de noras ou genros” não japoneses causaria “conflitos e tensões na família extensa e sentiam ainda preconceito contra” os nativos da região (Monsma et al., 2004:03-05).

A partir da pesquisa de campo realizada por Silva (2004), pude constatar que os “japoneses” de Tomé-Açu repetem o que seus ancestrais repassaram e, nesse sentido, acreditam que é preciso preservar os valores tradicionais japoneses a partir da organização familiar, conforme aparece no seguinte relato:

Maioria das famílias que fica mestiça né, chega na fase mestiça, perde a cultura, porque a mulher, a esposa, por exemplo, for brasileira,

o marido for japonês, a esposa vai prevalecer uma cultura mais forte. Então, nesse caso a cultura fica mais pro lado brasileiro né, mas só que não quer dizer que mude a cultura, que a educação vai ficar, sabe? [...] Ruim. Minha família protege né, muito a tradição japonesa, o modo de comer, de tratar as pessoas, isso aí tudo é uma tradição japonesa que a gente tá procurando manter (A.S., 19 anos. Apud Silva, 2004:48).

Todavia, é necessário perceber que as mudanças de hábitos na família nipônica de Tomé-Açu foram inevitáveis, para tanto, observa-se as transformações que suscitou o casamento de Nely com Altevir na família Onuma, a partir do qual, por exemplo, duas filhas e o filho dos patriarcas, posteriormente, se casaram com *gaijin*. Por conseguinte, reconhecendo a ação engendrada pelos Onuma na relação que estabeleceu com o ambiente amazônico de Tomé-Açu, é possível afirmar que os mesmos constituem-se num exemplo de família nipo-brasileira pertencente ao nordeste paraense.

3.2 – Os primeiros tempos da imigração

César Hosokawa (tio César) ao saber do meu interesse em investigar sobre o início da imigração japonesa em Tomé-Açu, bem como o de situar o casal Onuma neste processo migratório, mais diretamente, em sua casa localizada nesta localidade, surgiu naquela manhã, na sala de sua casa com um livro em japonês, já bastante desgastado pelo tempo, a fim de mostrá-lo. Ele sentou-se ao meu lado e iniciou a tradução do mesmo, relatando fatos, observando as datas.

A fala de tio César – bem como a dos outros imigrantes japoneses com quem conversei para realizar este trabalho – é de difícil compreensão, uma vez que a forma de se expressar em português não segue as normas gramaticais vigentes. Muitas vezes, as conjunções verbais e nominais mostram-se ininteligíveis, além de usar termos japoneses para expressar o pensamento, talvez pela dificuldade de encontrar o mesmo termo na língua nativa, por exemplo. De acordo com ele:

Setembro de 29 [1929] chegada de primeiros imigrantes em Tomé-Açu, no navio Montevidéu Maru [chegaram] quarenta e três famílias e nove rapazes;

Dezembro de 29 [1929] no navio Santos Maru chegou trinta e seis famílias e dez rapazes. *Ditchan* [Onuma] chegou neste grupo;

Fevereiro de 30 [1930], navio Manila Maru trouxe nove famílias, [como] complementação da viagem de dezembro de 1929;

Junho de 30 [1930], [o] navio Santos Maru [trouxe] vinte famílias. Chegada da família de *Batchan* [senhora Mitsu Onuma, pertencente a] família Yamaguchi, [os] pais de *Batchan*;

Até 1936 teve vinte e dois famílias japonesas pra Tomé-Açu [César deu um salto na seqüência por ano que estava seguindo], quando Guerra [a Segunda Guerra Mundial] aconteceu. [A imigração] [f]oi retomada em 53 [1953] quando [o imigrante] japonês [de Tomé-Açu] Kenji Tsuji foi falar pra [o] presidente Getúlio [Vargas], pra permitir imigração. [E, em] [a]gosto de 53 [1953] [no navio] América Maru [vieram], vinte e sete famílias. [Em] junho de 54 [1954], [chegaram] trinta e um família. Depois veio outro, e mais outro [navio com imigrantes japoneses para o nordeste paraense] porque pimenta estava indo bem.

Ao dialogar com o casal Yokoyama – senhor Rui e senhora Lúcia, ambos imigrantes japoneses em Tomé-Açu – em nove de agosto de 2007, os quais residem nesta localidade, dona Lúcia declarou que chegou em Tomé-Açu com um ano de idade, em setembro de 1929, junto com a primeira leva de imigrantes japoneses. Seu sobrenome de solteira é Kato, entretanto, depois de casada suprimiu o sobrenome Kato e passou a se denominar apenas Lúcia Reiko Yokoyama, tal como fizeram as seis filhas de Onuma que se casaram com imigrantes japoneses, ou mesmo, seus descendentes, conforme foi exposto anteriormente, ao tratar sobre o costume tradicional de casamento nipônico.

Seu esposo, Rui Yokoyama, por sua vez, chegou em 1936 em Tomé-Açu. Naquele momento, tinha aproximadamente nove ou dez anos de idade (não soube precisar). Ao ser indagado a respeito das primeiras impressões que teve durante a viagem para o Brasil e depois que chegou em Tomé-Açu, este imigrante respondeu: “a viagem nem tanto [não estranhou], mas aqui [Tomé-Açu] era só mato! O alimento era diferente. Passei mal que só! Vinha no porão [do navio e] era calor danado! Papai que me trouxe”.

O tio César Hosokawa que me acompanhava na interlocução com os Yokoyama, complementou a fala de seu Rui, prestando a seguinte informação acerca da

duração da viagem de navio realizada do Japão para o Brasil naquela época. Segundo o senhor: “viajamos durante sessenta dias! Eu cheguei em 33 [1933] e tinha quatro anos”. Ao lhe perguntar sobre como se encontrava o Japão naquele período, César fez a seguinte exposição:

Naquela época, [mais ou menos] cinquenta, [ou] sessenta anos atrás, [o] Japão era muita miséria! [A pessoa] terminava [a] faculdade, mas não tinha onde trabalhar. [E] [a] Companhia Nipônica de Plantação [empresas que se encarregou da imigração japonesa para o Brasil] fazia propaganda do Brasil.

Durante o desenrolar deste diálogo, Lúcia Yokoyama se lembrou de Onuma, afirmando que ele veio junto com os primeiros imigrantes japoneses, cujo destino foi Tomé-Açu, no Pará, e dessa maneira descreveu Onuma:

Era rapaz solteiro e trabalhava no campo experimental da Companhia [NANTAKU, a empresa responsável pela imigração dos primeiros grupos nipônicos para a localidade]. Era filho de agricultor no Japão e aqui [em Tomé-Açu] andava de cavalo pelas casas dos [outros] imigrantes.

Ao retomar a sua narrativa sobre os primeiros tempos vividos na colônia de Tomé-Açu, César relatou como foi a sua vida naquele tempo, fazendo a seguinte descrição:

Eu apanhei muito de meu pai. Acho que ele [seu pai] gostava daqui de Tomé-Açu, [mas] só não saiu [de Tomé-Açu] porque não tinha dinheiro pra sair. Era pobre, meu pai. O pai de Clara também era pobre [e] não saiu por causa disso. Era muita doença, malária! A maioria [...] olha, entrou mais de quatrocentas famílias, [e por causa de doença, como a malária] ficou só quarenta famílias aqui [Tomé-Açu]. Saiu todinho!

Em outro momento, durante um encontro com César e Setchan Hosokawa, do qual participou Hiromi – a segunda filha do casal – esta última expôs o conhecimento que tinha acerca dos primeiros tempos, informando que “a família [Yamaguchi] da *Batchan* foi embora” para São Paulo, por causa da morte de dois filhos. César, que estava ao lado esquerdo da filha, concluiu sua fala, informando que “de 1945

até 1947 a situação da colônia [japonesa de Tomé-Açu] era uma miséria! Por isso tinha que trabalhar” e, segundo ele, “a situação da colônia [...] só vai melhorar, com o cultivo da pimenta-do-reino”. Setchan, a sua companheira, que até então se mantivera calada, relatou que os pais de Mitsu Onuma “foram embora pra São Paulo depois que os dois irmãos de *Batchan* [Mitsu] morreram de malária. Mamãe [Mitsu] ia embora, já estava tudo arrumado, aí começou a Guerra e eles [o casal Onuma] não foram mais”.

Acerca da retomada da imigração japonesa ao nordeste paraense em 1953, concedida pelo presidente Getúlio Vargas após a Segunda Guerra Mundial, César informou que a partir daquele ano o Brasil não quis mais “imigrante de classe baixa, [...] era só técnico”, justificando que já havia no Brasil “demais agricultor” e, por esta razão, “queria técnicos que pudessem ensinar” os nativos.

Sobre este tema, ou seja, a imigração japonesa ao nordeste paraense, durante uma conversa na casa dos Onuma, Constância revelou que “*Ditchan* recebeu uns quantos casal de família para morar”, todos oriundos do processo migratório nipônico ocorrido a partir do êxito econômico que a pimenta-do-reino trouxe a localidade, informando que Onuma, para receber os patrícios, “tinha que fazer casa” e, conforme o “pessoal [que Onuma recebeu] ia ficando melhor, ia fazendo casa grande e [se] mudava”.

A respeito de os Onuma terem recebido famílias de imigrantes japoneses, César Hosokawa esclareceu que *Ditchan* sabia com certa antecedência quantas famílias chegariam em Tomé-Açu, e quais as que “ajudaria” fornecendo-lhes moradia e trabalho na lavoura de pimenta-do-reino. Tudo indica que Haruo tinha contatos com pessoas no Japão que informavam a ele a vinda dos patrícios ao Brasil. Nesse sentido, de acordo com a informação de César, Onuma “primeiro em agosto de 53 [1953] recebeu duas famílias, aí [em] 54 [1954] chegou mais duas famílias. No fim de 54 [1954] chegou mais duas. Finalmente, [Onuma] recebeu mais ou menos umas dez famílias, fora os rapazes solteiros!”.

Shoya, um imigrante japonês de Tomé-Açu que reside atualmente em Quatro Bocas, foi um dos rapazes solteiros que Onuma recebeu ao emigrar para essa localidade. Este imigrante ao lembrar o seu encontro com Onuma, quando foi lhe procurar antes

de ir para o roçado a fim de lhe perguntar sobre a alimentação que deveria levar para ser consumida no local de trabalho, recordou que o senhor estava deitado num sofá da sala, lendo um livro escrito em japonês com os óculos colocados na ponta do nariz (ao fazer essa descrição, demonstrou a posição em que Onuma se encontrava). Sobre a alimentação no roçado, respondeu-lhe que levasse um pedaço de carne seca, uma porção considerável de farinha de mandioca e, à medida que mastigasse a carne seca com a farinha de mandioca, que levasse à boca um gole d'água para molhar a mistura. Ao término dessa narrativa, seu Shoya engasgou-se de tanto rir ao rememorar a situação de aprendizagem repassada por Onuma, posto que sua “barriga ficou cheia d'água”, declarou.



As filhas do casal Onuma, Constância, Setchan, Clara, Nely e Yuko, com as quais dialoguei, bem como o genro César Hosokawa e as netas, Hiromi e Mie Hosokawa, rememoraram várias situações relativas aos primeiros tempos vividos pelo casal no país e, de acordo com suas narrativas organizei-as de acordo com as histórias da família Onuma, as seguintes experiências que foram vivenciadas por membros de família.

3.2.1 – Sobre fauna e flora amazônicas

Certa vez, Constância e Clara, dialogaram comigo, referindo-se às paisagens do entorno da moradia dos Onuma. As irmãs relataram que “naquele tempo caía raio aqui pertinho” e, próximo a “capoeira” que ficava ao redor da casa “tinha angelinzeiro”, “tinha uxizeiro. A gente ia dentro do mato e juntava muito [uxis]. Ouvia um buumm! Era saci-pererê! Tinha [também] piquiazeiro”.

Noutro momento, pela manhã, quando Constância estava “molhando as verduras” que foram plantadas “lá embaixo”, próximas da casa e “perto do igarapé” (apontou a direção ao local onde outrora existiu o curso d’água, indicando a descida da elevação em que se situa a casa dos Onuma) apareceu um enorme veado. Ao vê-lo, Constância e Setchan – as duas filhas mais velhas dos Onuma, que se faziam presentes na ocasião – correram atrás do animal e conseguiram dar-lhe “uma cortada de terçado na bunda dele”. Constância informou que “naquele tempo tinha muito [e que] de dia vinha comer pimentão, feijão...”.

Clara relatou que também “tinha muito tatu”, e que “andando devagar de carroça a gente via [tatu] e saía correndo atrás”, bem como informou que “na plantação de mamão tinha pegada de onça do tamanho de um prato!” Por causa das onças, as filhas do casal Onuma observavam com cuidado o comportamento do cavalo que puxava a carroça, a qual consistia no transporte que a família utilizava naquele período.

Caso o animal doméstico se assustasse, “a gente corria!”, concluiu Clara. “Naquele tempo era matagal... [E] a gente pegava vaga-lume e levava pra dentro da casa [porque] não tinha luz. [Então] pegava um monte de vaga-lume e soltava dentro do mosquitoeiro! [que protegia a cama dos insetos]”, complementou Constância, o relato da irmã.

Nesse sentido, rememorou Clara ao continuar a descrição do ambiente amazônico existente nos primeiros tempos, em Tomé-Açu, fazendo o seguinte relato:

Dona Constância era boa de pescar! [E] quando *Batchan* estava doente, toda manhã ia pescar pra fazer caldo. Isso era a refeição da *Batchan*. Num instante pegava dois, três peixes. Quando demorava, *Ditchan* ia olhar [e dizia]: que tá fazendo?! [No] tempo de desova, pulava muito peixe fora do igarapé. No olho d’água tinha Mãe d’água! Eu nunca vi, mas tinha gente que tinha visto. Ela tinha cabelo grande, mas não mostrava o rosto. Saci-pererê no mato batia na árvore: buummm! Quando a gente ia juntar fruta.

Acerca deste ambiente selvático e fantástico observado por Clara e Constância, outras percepções foram feitas em momento diverso, por essas duas filhas dos Onuma, conforme é possível notar nas narrativas abaixo:

Hayashi-san [vizinho mais próximo da casa dos Onuma] de noite quando se levantou pra ver aquele barulho de galinha no galinheiro, foi ver muito barulho. Era a cobra que tinha engolido três galinhas grandes, poedeiras. Quando [a cobra] entrou, entrou, mas pra sair não deu. Aí, [seu Hayashi] atirou e matou [a cobra]. Agora, pra tirar a cobra...[do galinheiro] (Constância).

Lá na cantina, ali na casa que morei, que foi da Setchan, criei uma cobra. A cobra ficou enorme, a gente pisava com cuidado no assoalho [da cantina]. Quando chegava perto da cobra, fazia: chiiii... [som emitido pela cobra]. Era jibóia. Tinha muito rato na cantina. Ela [a cobra] era piquichita, fina, mas depois foi, foi, foi... [abriu os braços para mostrar o avantajado tamanho da cobra]. Aí, a gente tinha que entrar com cuidado porque o bicho estava grande lá embaixo do assoalho. Só fazia: chiiii... quando chegava no lugar, perto de onde ela estava. Depois [a cobra] sumiu! Quando fica muito grande [a cobra] desce pra água. Isso foi em 59/60 [1959/1960], por aí. E, como tinha jacaré aí no igarapé! [indicou o igarapé próximo da casa dos Onuma]. A gente não podia andar direito, tinha que ter um pau [...] e uma lamparina. [E de noite] só via o bago do olho do jacaré, no igarapé do Hayashi-san (Clara).

No encontro com as irmãs, Nely e Yuko, na casa da primeira, Clara repetiu a história do veado que comeu as verduras e frutas cultivadas pela família Onuma, o qual Constância e Setchan abateram, informando que nesta época “tinha muita caça” e que, além de veado, tinha “tatu, cotia, tudo tinha!”. Naquele período os Onuma tinham um cachorro “bom de caça” e este animal quando “achava uma coisa, enquanto a gente não ia buscar, ele ficava lá [no local esperando as pessoas chegarem]”, declarou Clara ao finalizar o relato.

3.2.2 – Sobre a criação de porcos e a manutenção das hortas

Setchan Hosokawa, com olhar perdido num ponto do passado, tendo ao lado o seu esposo César, ao relatar suas memórias acerca dos primeiros tempos na colônia de Tomé-Açu, recordou que “no início *Ditchan* começou criando porcos, muitos porcos. Depois mudou pra casa de madeira perto do igarapé, e plantou arroz, milho e verduras”, porém, foi somente no ano de 1948 que a situação “começou a melhorar”, quando a safra de tomate foi abundante. Nesta ocasião, informou Setchan “a gente colheu três dias, quase não consegui apanhar tudo! E quando foi levar [os tomates], era um carro cheinho!” (ao fazer este relato Setchan sorriu).

Mediante a informação de que o transporte de tomates foi realizado utilizando um carro, seu esposo César, discordou, afirmando o seguinte: “carro não, carroça! Naquela época não tinha carro!” Setchan voltou-se para o marido e asseverou: “tinha sim! Não sei de quem? Levava de carroça, depois...”. César, interrompendo a fala da esposa, rememorou que “nessa época o pessoal do Arraia [localidade de Tomé-Açu onde se localiza a residência dos Onuma] ajudou. Todo mundo foi ajudar [a] apanhar tomate. Carregou de cavalo, depois de carro”, concluindo que o carro “era da Companhia [NANTAKU]”, haja vista que carro “particular ninguém tinha naquela época”.

Imersa nas imagens que as lembranças relacionadas ao trabalho na roça lhe trouxeram, Setchan recordou como era a rotina diária da família Onuma nesse tempo, ao fazer a seguinte exposição:

Nós duas ia pra roçado: Constância e eu. E tinha um trabalhador que ajudava, né, também. E *Ditchan* ia [na frente]. [...] Eu acordava cedo pra ir trabalhar. A gente fazia *bentó* [espécie de marmita com a alimentação do dia], merenda, água, tudo! Levava na lata grande [água]. [...] Era quatro horas, [e] a gente dava comida pra porco, lavava roupa, fazia almoço, merenda, tudinho! Ia de carroça levando tudinho. Saía junto com [o] trabalhador.

César declarou que na roça “não tinha relógio-despertador”, por esta razão a hora do almoço era observada quando “a barriga dizia” – indicando o vazio do estômago – e, nesta ocasião, eles “olhavam o sol, mais ou menos, media a sombra, né. Já era onze horas!” Nesse momento, sob a frágil sombra de um “barraco” cuja cobertura era feita com palhas de palmeiras, um telhado tosco sustentado sobre quatro esteios fincados no chão comiam o *bentó* (refeição levada para o local do trabalho, guardada numa marmita) feito na madrugada daquele dia.

“Nós trabalhamos muito!”, disse Setchan ao se referir à labuta que ela e a irmã Constância empreenderam no cultivo do roçado. Sobre este trabalho prestou as seguintes informações:

Eu e dona Constância [sua irmã] trabalhamos muito. Juntas plantamos arroz. A gente rolamos com roladeira [...] assim [demonstrou imageticamente como usava o serrote comprido, fazendo a menção de puxá-lo para frente e para trás]. [O] pau [árvore] enorme, grosso! Jangue, Jangue! [imitou o barulho produzido pelo serrote comprido ao cortar a madeira da árvore].

Constância ao narrar as experiências dos Onuma no roçado, corroborou com o relato do casal Hosokawa ao fazer o seguinte relato:

A roça era de arroz e de milho, às vezes plantava repolho, tomate, pimentão... Isso foi em 1940, mais ou menos. A *Batchan* ficava em casa, cuidando dos meninos [as filhas pequenas]. O *Ditchan* ia também pra roça com a gente. Na roça, no tempo de plantar arroz, plantava com máquina. Pataco, pataco, pataco! [imitando o som que o

instrumento agrícola usado para plantar arroz fazia ao produzir os buracos na terra, nos quais as sementes seriam colocadas para germinar, ao mesmo tempo, que levantava e baixava os braços, com as mãos unidas como se estivesse segurando o utensílio agrícola em questão]. Enquanto *Ditchan* plantava dois, eu plantava malmente um. *Ditchan* era rápido! Mas, a maior parte do arroz ficava pra fora. O arroz pulava pra fora do buraco e o passarinho comia [risos]. O que eu plantava grelava direito, bonito! Eu não dava conta de fazer rápido! Ficava na roça até quase seis horas, o dia inteiro! Voltava pra casa quase de noite. A roça era longe. Às vezes, [no] domingo ficava em casa [e como] *Ditchan* tinha verdura plantada perto de casa, eu passava o dia molhada, carregando lata que levava [apoiada] na barriga, para molhar [os vegetais] com a lata [de água]. [A gente] colhia a verdura pra mandar pra [vender em] Belém. *Ditchan* cortava e a gente carregava [as verduras] pra casa.

De acordo com Constância “todo mundo, japonês, tinha roça de arroz e [de] milho. [Entretanto] verdura nem toda pessoa [cultivava]... [Mas,] *Ditchan* tinha!” O chão de terra do “barraco” onde as refeições eram feitas, era coberto com “palha, de arroz [e] de inajá [palmeira típica da região]”. Nessa época, lembrou-se Constância, que Onuma criava porcos e sobre a criação de suínos, informou:

Os porcos era pouco e ficava tudo preso. Eles foram muitos, quando a gente era pequeno e morava pra lá [levantou o braço direito e indicou com o dedo a direção mais além do ramal do Arraia, onde se situa a atual casa dos Onuma,]. [Essa] casa ficava mais distante do igarapé. [Foi quando] a onça invadiu [o cercado dos porcos] comendo quase tudo. [Então] mudamos pra próximo do igarapé, pra mais perto, porque precisava ir pra escola. [...] *Ditchan* chegou a ter mais ou menos duzentos porcos [e] as onças andavam embaixo do assoalho da casa. Dava pra ouvir as onças atrás dos porcos. Um dia, os porcos quebraram o cercado e fugiram com medo da onça. Foi um prejuízo e tanto pra *Ditchan*! Quando onça aparecia em casa ia depois para outra casa. [Por esta razão os] japoneses se reuniam pra caçar. Fazia tocaia na árvore deixando um porco como isca, pra onça vir comer. Mas, na colônia [japonesa de Tomé-Açu] só tinha duas espingardas! [...] Por causa de onça a gente não ia de noite na casa de ninguém!

Nely foi quem ouviu o pai contar a história da caçada de onça, descrevendo-a para mim da seguinte maneira:

Umás cinco horas da tarde todo mundo tinha que se recolher, antes disso tinha que fazer fogo pra onça não se aproximar da casa. Mas, não tinha jeito não! Porque a onça vinha no chiqueiro dos porcos e carregava porco. Quando era noutra dia, os japoneses se reuniam com

um bocado de cachorros e iam caçar, e até que achavam a onça comendo o porco, aí eles subiam na árvore. Cada um subia na árvore pra poder atirar. Cada urro que a onça dava, [fazia] estremecer a árvore! E olha o tamanho da pata! Era enorme! Enorme! [indicou com as mãos o tamanho de um prato de sobremesa] Ver, eu nunca vi, mas o papai contava.

César rememorou o tempo em que Onuma mantinha uma criação de suínos, prestando a informação de que naquele tempo, “*Ditchan* criava porcos, mas pra consumo. Tinha óleo de coco, de algodão, mas era difícil de comprar. Então, a gente matava porco [e] tirava aquele toucinho, aí guardava na garrafa [depois de derretido]. [A] maioria de tempero era banha de porco!” E, Setchan e Clara, que estavam ouvindo a narrativa de César acerca da experiência de Onuma com os porcos, complementaram ao descrever os seguintes fatos:

A gente ficava vigiando quando ele botava pra defumar. Quando *Ditchan* matava porco, botava pra defumar carne de porco primeiro, depois a gente limpava [o] bucho de porco lá no igarapé (Clara).

Cortava tudo miudinho, temperava, colocava canela e noz, pra fazer lingüiças! (Setchan).

3.2.3 – Sobre os filhos e as enfermidades de Mitsu Onuma

Mitsu Onuma no início da colonização japonesa de Tomé-Açu, enfrentou dificuldades para criar as filhas e administrar o seu lar. Essas dificuldades foram relatadas por Constância e Clara, sendo lembradas, ainda, pela neta Hiromi Hosokawa. As suas lembranças emergiram no seguinte diálogo:

[Nos primeiros tempos] a comida era *gohan* [arroz japonês cozido]... A *Batchan* manda plantar nabo, essas coisas... aí fazia *tsukemono* [conserva de verduras e legumes]. Carne de porco não era toda vez, só quando matava e salgava... Normalmente, era arroz e nabo (Constância).

Pra fazer a roupa, *Ditchan* comprava uma peça. A fazenda era igual, só mudava o modelo. *Batchan* não dava conta de costurar, pra

fazer pra todo mundo. Cada um que fizesse [a sua roupa]. *Batchan* cortava [o tecido] e cada um costurava. Com o pano traçado que antigamente fazia bisaco [sacola a tiracolo usada para colocar a pimenta-do-reino colhida no pé desse vegetal], até camisa se fazia. *Batchan* comprava tintol de todas as cores: era róseo, azul... lavava o pano e ficava branquinho! Pronto pra fazer vestido. A Mariona, empregada doméstica [nativa de Tomé-Açu], costurava suas roupas a mão e ficava parecendo à máquina [de costura] (Clara).

Quando elas eram pequenas [Constância e Setchan], uma ia pra aula e a outra ficava trabalhando. Não podia ir as duas juntas, tinha que ajudar! E, elas iam andando! (Hiromi).

Mediante esses relatos, acerca dos tempos de outrora quando as duas primeiras filhas do casal Onuma não podiam ir juntas para a escola, Setchan fez a seguinte narrativa:

Não podia ir as duas juntas, tinha que ajudar [nos afazeres da casa e da roça]. A gente ia andando. E, daí tinha muito capoeira. Estrada então, só onde o cavalo anda [e] a roda passa que era baixo, né. Aí, capim, capim... Aqui [com o dedo indicador mostrou o chão, como se estivesse sobre o capim existente no local], capim preguiça, né. Aí, muitas pessoas amarravam um com outro. Aí, caía, né. Fazia brincadeira, é armadilha [sorriu ao lembrar das brincadeiras que experienciou na juventude]. Aí, na volta os meninos, tinha muita capoeira que tinha frutinha, assim [mostrou com o dedo polegar e o indicador, o tamanho de dois centímetros, aproximadamente], jogava um pro outro [risos de satisfação]. Os meninos né, a gente [meninas] não!

As dificuldades vividas por Mitsu Onuma relacionaram-se também a sua saúde, a qual foi prejudicada pelo acometimento de malária em duas ocasiões, sofrendo, ainda, com outras enfermidades. Nesse sentido, o casal Hosokawa e Constância, recordara os seguintes fatos acerca dessas experiências vivenciadas por *Batchan*:

Ela ficou doente em 43 [1943], eu acho... Darcy nasceu em 42 [1942]. Aí dona Constância fazia mingau de farinha, porque não tinha arroz; leite também não tinha. *Ditchan* não criava vaca. Naquela época ninguém criava vaca! Japonês, né. Depois *Ditchan* comprou cabra. Comprou um casal, né (Setchan).

Então, 1942 [e] depois da Guerra, até 47 [1947], *Batchan* sofreu muito, muito mesmo! Malária, muita malária! *Ditchan* adoeceu tanto como *Batchan* adoeceu, né. Ambos estavam fracos. E filha? Era uma atrás da outra! Ela teve, né. Era primeira, segunda, terceira [filhas], [em seguida nasceu] Clara, Harumi, Darcy e Taeko. Tinha sete filhas, [uma] em cima da outra. *Ditchan* era perigoso pra fazê filha! [risos] (César).

Batchan ficou hospitalizada durante um ano e dois meses com problemas de rins, quando Darcy tinha oito meses e eu fiquei cuidando dela. Dava mingau de farinha pra ela, sem leite, porque naquela época não tinha, só mais tarde *Ditchan* começou a criar cabras. [Em outra ocasião] em 1975 a *Batchan* se acidentou em Belém. Ela foi atropelada e [depois desse acidente] ficou andando de cadeira de rodas (Constância).

Batchan fazia tricô, crochê. Depois que estava na cadeira de rodas. Ela fez e me deu uma bolsa, está guardadinho! (Setchan).

3.2.4 – “Diamante Negro⁹²”: o tempo da fartura

A partir da década de cinquenta do século passado, o cultivo da pimenta-do-reino feito pela família Onuma começou a render bons lucros, entretanto, para chegar neste estágio os patriarcas, juntamente com as filhas mais velhas, especialmente as duas primeiras – Constância e Setchan – viveram as dificuldades relacionadas ao início da lavoura, a qual foi implantada com dois anos de atraso em relação ao plantio efetivado por outras famílias de imigrantes japoneses de Tomé-Açu (Tsunoda, 1988). As mudas de pimenta dos Onuma foram “arrumadas” com Enji Saito, o pai de Teolinda Sawada – esposa de Gilberto Sawada, o qual foi o primeiro prefeito de Tomé-Açu, de origem japonesa – e elas eram “refugos”, posto que Onuma não tinha dinheiro para pagar as “mudas”. As duas primeiras filhas da família Onuma “eram mocinhas”, conforme afirmou Setchan, quando o pai plantou próximo ao igarapé, “na baixada”, aproximadamente “mil pés” do vegetal.

De acordo com Constância, os Onuma iniciaram o cultivo da pimenta-do-reino mais ou menos em 1938. O plantio primeiro foi efetuado “ao redor da casa”, depois “foi plantada mais longe”, sendo que em volta da morada o cultivo “era pouco”.

⁹² Denominação dada à pimenta-do-reino na cidade de Tomé-Açu durante a década de cinquenta do século passado, particularmente, em consequência do elevado valor econômico que este vegetal representava para a comunidade local. Conforme o Álbum Comemorativo do 25º Aniversário de Fundação da Colônia de Tomé-Açu, Estado do Pará, 1929-1954, Cooperativa Agrícola Mista de Tomé-Açu, fevereiro de 1955.

Entretanto, principalmente quando passou a ser cultivada mais distante da moradia, o processo meticuloso de plantio era executado da seguinte forma:

[No princípio] eu ia serrar pau com *Ditchan*. Primeiro limpava o campo. Antes de plantar [...] eu serrava pau pra limpar o terreno. Eu ia com [o] *Ditchan* fazer [a limpeza do terreno]. [Depois, ao efetuar o plantio longe de casa] Trabalhador partia estaca, deixava no mato. Fazia [o] caminho [por] onde o cavalo e a carroça andava. Eu ia buscar a estaca. Primeiro limpava o campo, depois começava a juntar a estaca. *Ditchan* mandava abrir o buraco para empinar a estaca, tudo era medido, carregava estaca, empinava pra plantar a pimenta. Trabalhador socava o buraco e fincava a estaca. Eu e *Setchan* puxava terra [para a aleira] e [ajudava a] empinar a estaca e fazia aquele monte [demonstrou levantando os braços, mais ou menos com a altura de meio metro] (Constância).

Em outra ocasião, com a ajuda de Clara, Constância deu continuidade ao seu relato acerca do trabalho na lavoura de pimenta-do-reino, a qual foi cultivada pela família. Nestes termos, as filhas dos Onuma narraram os seguintes fatos:

Qualquer coisa que tinha que fazer com trator o *Ditchan* dizia: vai buscar! Mandava apanhar aquele saco de pimenta. [Eu] gostava de andar de trator. (Clara).

[risos] Eu não dirigia trator, só carrinho! [de mão] (Constância).

Quando *Ditchan* tirava estaca do mato, só uma pessoa não dava conta [de carregar], não suspendia [a estaca]. Eu ia ajudar no mato. Era vocês duas [Constância e *Setchan*], pegava aquele serrote e... Cansei de carregar sacos de 45 quilos, não sei como a gente dava conta! (Clara).

Tinha muito toco [de madeira]! Com a serra, *Ditchan* ia pra lá e eu pra cá [movimentou levemente o corpo, indicando a ação de duas pessoas serrando uma árvore]. Às vezes, a minha força não dava e eu engatava [risos]. *Ditchan* brigava [e dizia]: o que tá fazendo? Cansei [também] de carregar sacos pesados. Trabalhador era preguiçoso, não queria fazer nada de carregar! Eu e *Ditchan* que puxava tudo do mato. Eu não tinha força, [por isso] fazia tudo devagar. Ajudei a colher a pimenta ao redor de casa, olha o pimenteira grossa! [abriu os braços e mostrou o diâmetro de quase um metro, para mostrar o tamanho da pimenteira]. [E] o adubo era só lixo e capim. De cada pimenteira era mais de três bisacada grande [sacola apropriada para colher a pimenta]. *Ditchan* não tinha dinheiro para comprar adubo, [...] por isso não plantou muito ao redor da casa. O adubo era o capim que a gente capinava e o lixo da casa (Constância).

Na safra de pimenta, *Ditchan* tinha até setenta trabalhador! Nós íamos apanhar pimenta... (Clara).

No final da tarde, trabalhador ia tomar banho no igarapé. *Batchan* fechava todas as janelas quando trabalhador ia tomar banho de igarapé, mas eu via pela [fresta] da janela. Eles tomavam banho nu! (Constância).



Haruo Onuma começou a cultivar a pimenta-do-reino com “atraso de dois anos, [...] [entretanto] com seu esforço e habilidade recuperou facilmente a desvantagem inicial”, conseguindo “um recorde de produção, de oito quilos por pé [pimenteira], quando o normal era de três quilos”. Por esta razão foi considerado “um dos maiores plantadores de pimenta” (Tsunoda, 1988:142-143).

A partir de 1950 com o êxito econômico oriundo da plantação de pimenta-do-reino, Onuma e sua família começaram a usufruir da fartura que esse cultivo trouxe para os imigrantes japoneses de Tomé-Açu e seus descendentes, os quais desde o princípio labutaram na lavoura. Por conseguinte, acerca desse período de opulência vivido pelos Onuma, César Hosokawa, em dois momentos diferentes, fez os seguintes relatos:

Ditchan construiu casa e viajou com o dinheiro da pimenta. Ele tinha muito saldo na Cooperativa [Agrícola de Tomé-Açu] em 54 [1954]. [Por esta razão] em 54 [1954] ele estava só viajando. Viajou [em] abril pra São Paulo. Ele voltou pra São Paulo duas [ou] três vezes! Aí, resolveu: vou viajar pro Japão e levar minha mulher! Aí, logo voltou pra São Paulo, pra fazer paletó, né. [Também fez] compra do *Batchan*... Porque ia [viajar] no mês de dezembro, [que faz] frio. [Por este motivo] tem que levar tudo isso! Aí, passou quase dois meses [viajando]. Viajou de avião, mas avião, boa! Era *Constellation*⁹³ que chamavam. [O avião era] de quatro motores, [e] pegava mais ou menos cento e vinte passageiros. Passava quase setenta e quatro horas de Belém pra chegar no Japão! (César).

[Noutro momento afirmou:]

Ditchan tinha terra em São José dos Campos [São Paulo], parece que tinha cinco lotes. Caldas Novas [Goiás] também tinha. Agora em Paranaguá [Paraná] tinha quase cem hectares de terra! (César).

O período de fartura vivido pela família Onuma, em consequência do êxito econômico gerado pela plantação de pimenta-do-reino, possibilitou-lhe adquirir bens materiais mais duradouros, tais como: “um jipe, dois tratores e um caminhão grande”, conforme informou Clara. Nessa época, puderam manter Harumi estudando em São Paulo, depois que cursou o primário (ensino correspondente à 1ª até a 4ª série do ensino fundamental básico) em Tomé-Açu.

⁹³ O *Constellation* era uma aeronave com quatro motores a hélices, de passo controlável, construído pela Lockheed entre 1943 e 1958 em sua fábrica em Burbank, estado da Califórnia nos EUA. 856 aeronaves foram produzidas, em quatro variantes. Foi usado tanto no âmbito civil como no militar. Cf. <http://pt.wikipedia.org>, visitado em 18.06.2008.

3.2.5 – Em relação à morada dos Onuma

Nos primeiros tempos da colonização japonesa em Tomé-Açu, ao edificar sua morada, o casal Onuma utilizou como matéria-prima a madeira na sua construção, conforme fizeram os demais patrícios. A casa era pequena, coberta de cavaco, possuindo uma cozinha cujo piso era de terra batida e, o quarto assoalhado com madeira, era acessado por meio de uma pequena escada. De acordo com o relato de Clara, ela, Setchan e Regina, dormiam no quarto sobre a cama de casal, pois naquele período Constância já havia se casado, enquanto que o casal “e os outros irmãos dormiam no *futon* [espécie de colchão japonês], debaixo de um mosquiteiro grande”.

Ao ouvir este relato que descrevia como a família Onuma se alojava para dormir, alguns utilizando o *futon*, coberto por um enorme mosquiteiro, rememorei os tempos de infância quando eu, meus pais e meus irmãos, dormíamos todos ocupando o mesmo quarto, deitados sobre vários *futon*. Eles eram unidos formando um conjunto único, coberto por um grande mosquiteiro. Nesse sentido, reflito sobre esse costume de dormir como um hábito familiar, o qual minha mãe adquiriu através da convivência com seus pais.

Acerca da “casa velha”, de madeira, Nely recordou que “não nasceu lá”, entretanto, lembrou-se que na casa de madeira existia uma lareira, em torno da qual a família se reunia para ouvir as histórias que Onuma contava aos filhos. Rememorou ainda, que “no banheiro da casa velha, tinha um camburão de ferro que a gente colocava água. Embaixo [do camburão] tocava fogo. [Antes] tomava banho, tirava o sujo e [...] entrava. Colocava a cadeira [...] para subir e entrar no *ofurô*”. Nely relatou ainda, sobre a “casa velha”, que “ao chegarem lá, desmataram ao redor da casa [e] fizeram um barraco”, no qual se alojaram, sendo que “de noite tinha que fazer um bocado de fogo ao redor da casa, pra onça não se aproximar”.



Certa vez na companhia de tio César e de minha mãe, Clara, fui conversar com o casal Yokoyama, cuja residência possui externamente, uma estética semelhante àquela apresentada pela terceira morada dos Onuma, construída nos tempos áureos da pimenta. Internamente, estas duas moradias apresentam cômodos que especialmente são dispostos de forma diferente e com dimensões distintas. Nessa interlocução, Rui Yokoyama informou que sua casa (assim como a de Onuma) foi construída pelo senhor

de nome Nascimento, o qual fez a planta das duas casas. Este senhor também foi o responsável pela construção do prédio feito de cimento, da Cooperativa Agrícola Mista de Tomé-Açu – CAMTA. Ele “não era engenheiro e nem arquiteto, [...] era mestre de obras”, enfatizou Rui.

Ao emitir sua opinião acerca da arquitetura de sua morada, Lúcia lembrou que na época em que sua casa foi construída, expressou ao marido o seu estranhamento quanto ao modelo, ao dizer: “este estilo não é pra campo, não é pra agricultor, era pra cidade. Mas, naquele tempo, [o marido lhe disse] cala boca! Mulher não manda no marido!”.

César Hosokawa ao falar sobre a construção da casa dos Onuma informou que o início de sua construção foi em 1954 e em 1955 terminou. Relatou ainda que interferiu na escolha do local da moradia, bem como ajudou na decisão de Onuma em edificar o ambiente nipônico – *nihon-má* – em seu interior, quando os patriarcas da família pensaram sobre o que construir no andar superior, acima da cozinha. César esclareceu também que os azulejos e as louças de banheiro da casa, uns vieram de Belém, outros de São Paulo e também do Paraná.

A moradia dos Onuma, construída pelo mestre de obras denominado Nascimento, foi observada como um “reflexo da grande prosperidade” vivida pela colônia, fruto da “boa fortuna” trazida pelo êxito da plantação da piperácea indiana no nordeste paraense, período em que foram edificadas outras “casas de linhas modernas, casas de estilo colonial português e grades metálicas, cada qual traduzindo o gosto do seu proprietário”, como a morada dos Onuma (Tsunoda, 1988:141).

Esta residência familiar apresenta os cômodos dispostos em dois andares. No primeiro piso, no sentido de quem entra na casa, existe um jardim externo na entrada, no qual está situado o *ikê* (lago artificial em estilo japonês). Em seguida vem o pátio que dá acesso para a ampla sala de estar, em formato da letra “t”, a qual permite adentrar em dois quartos amplos (um dos quais era ocupado pelos patriarcas da família). Próximo ao banheiro e ao sanitário, os quais são separados por uma meia parede, há o quarto pequeno que Onuma usava para revelar fotos, conforme Clara informou. Depois vem a sala de jantar ligada à cozinha, à dispensa da casa e à área destinada para a lavagem de

roupa, e, finalmente, há a enorme área do quintal, o qual era constituído por um cercado feito de arame no qual existia um galinheiro. No seu entorno ficava o bosque frutífero.

O ingresso ao segundo andar da moradia dos Onuma é possibilitado pela escada que se localiza na sala de estar, a qual é avistada logo na entrada. A partir da escada, a sala de estar localizada no piso superior é acessada. Do lado direito é possível entrar em dois quartos, sendo que um deles possibilita chegar à sacada, a qual está situada em frente a casa. No lado esquerdo da sala de estar do segundo piso existe um pequeno corredor, o qual dá acesso a mais dois quartos, um banheiro com sanitário, e no final do corredor havia o *nihon-má*, e uma outra sacada onde existia o segundo *ikê* (atualmente este ambiente nipônico está descaracterizado, transformou-se em mais um quarto da casa).

Nos primeiros tempos, quando os patriarcas habitavam essa residência juntamente com as filhas e o filho solteiro, a ambiência doméstica apresentava uma dinâmica na qual é possível observar formas nipo-brasileiras de habitar a morada. Nesse sentido, de acordo com o relato de Darcy o qual foi complementado por Hiromi Hosokawa, o cotidiano familiar do Onuma apresentava-se da seguinte maneira:

Lá em cima [no andar superior] a gente dormia, todos juntos no quarto grande. [...] Lá em baixo [no térreo] dormia *Batchan* e *Ditchan*, e noutro quarto [dormia] a empregada japonesa. Tinha empregada, mas a gente fazia a limpeza da casa. Varria, encerava, limpava vidraça. *Batchan* botava quente na gente! Ela plantava verdura perto do igarapé e mandava a gente molhar as plantas, capinar... Ninguém ficava sem fazer nada! O *nihon-má*! Lá tinha estátua de Buda, a gente não podia desrespeitar. A gente fazia muita limpeza lá, encerava, limpava toda vidraça da janela. Lá a gente não entrava sem autorização! *Ditchan* não deixava brincar lá porque rasgava o papel daquelas portas. Mas, assim mesmo a gente gostava de ir pra lá. De lá [do *nihon-má*] já ouvi tocar o sino! Lá eles [os pais] rezavam. *Tsuda san* foi o carpinteiro japonês que fez o *nihon-má*. *Batchan* depois que sofreu acidente, ela acabou deixando de ser budista e se converteu à igreja evangélica [a partir deste evento até sua morte, viveu em condições especiais, ou seja, precisou de uma cadeira de rodas para se locomover]. O quarto da *Batchan*! Poucas vezes eu entrei lá. Depois que ela ficou doente, fui mais vezes. Quando ia chegar visitas, limpava e arrumava tudo, [...] em cima e embaixo. Se o convidado fosse brasileiro ocupava o quarto ao lado da sacada, no andar de cima, e se fosse japonês era alojado no *nihon-má* (Darcy).

Era proibido a gente entrar [no *nihon-má*] por causa do papel de seda que forrava a porta [*shuji*] de entrada e a gente [os netos do casal Onuma] gostava de furar! (Hiromi).

No cotidiano familiar dos Onuma, o cultivo do jardim, bem como o *ikê* e as flores, recebiam atenção especial dos patriarcas da família, conforme Clara e Darcy declaram ao prestar os seguintes relatos:

Quando ele [Onuma] fez a casa, fez logo o *ikê*. Tinha água, tinha peixe... O *ikê* lá de cima também tinha água que subia e descia, e tinha peixe também! *Ditchan* gostava mais [do *ikê*]. A idéia foi dele [Onuma], *Ditchan* fez e *Batchan* cultivava as plantas. Ela pedia aquelas sementes de São Paulo, Paraná... Aí ela recebia semente e tinha cada flor bonita! Toda manhã molhava as plantas, varria [e] juntava as folhas [do jardim] (Clara).

Ih! Tinha muitas flores lá em cima [próximo do *ikê*, localizado no andar superior]. [No jardim] tirava capim com a mão! Tudo era a mão. Depois que ficou de cama [doente] *Ditchan* pedia pra ir lá fora [no jardim] e sentar no chão. Ele ficava mexendo a terra... Pedia também pra ir lá no igarapé! (Darcy).

Ao refletir sobre as experiências vividas por *Ditchan* e *Batchan* em Tomé-Açu, nas quais a relação com o entorno pode ser evidenciada, a partir dos relatos nos quais o modo peculiar de engendrar a morada, de labutar e orientar os descendentes, penso que tais princípios apontam para a importância que estes imigrantes japoneses atribuíam aos elementos da natureza, tais como a terra, a água, os animais e os vegetais. Estes aparecem como constituintes de um todo maior, ou ainda, de um ser vivo único – revelando assim, princípios budistas. Portanto, a crença budista que possuíam de que esses elementos naturais representam forças místicas que transmitem, ou personificam o sagrado, era constantemente lembrado pelos monges budistas de Tomé-Açu – Sakaguchi e Yamada – quando conversavam comigo.



3.2.6 – A Associação Cultural Nipo-Brasileira de Tomé-Açu

De acordo com as informações prestadas por César, a Associação Cultural Nipo-brasileira de Tomé-Açu foi organizada por Onuma, o qual “pediu colaboração pra outros [patrícios], [posto que a] Cooperativa [Agrícola Mista de Tomé-Açu, CAMTA] não fazia cultura, não fazia língua japonesa, e *Odori* [dança]”. Nesse sentido, Onuma “sem salário”, ou seja, “de graça”, congregou esforços e “levantou” a Associação.

A partir da criação da Associação Cultural Nipo-Brasileira, cuja presidência foi ocupada pela primeira vez por Haruo Onuma, no período de 1963 e 1983 – conforme o registro feito em sua fotografia exposta numa sala do prédio, onde está sediada esta Associação – eventos culturais como o *Undokai*, o *Enguekai* e o *Bon-Odori*⁹⁴, entre outros, passaram a ser realizados, bem como começaram a ser efetivadas as homenagens à imigração japonesa na região. Conforme César rememorou, os 50 anos da colônia japonesa, na qual se fez presente o governador do Estado paraense na época, Alacid Nunes, o qual “comandou” todo o festejo.



⁹⁴ Diferentes comemorações alusivas à cultura japonesa, através dos quais no *Undokai* as pessoas durante o dia, confraternizavam-se participando de atividades esportivas, separadas por faixa etária; no *Enguekai* havia as apresentações artísticas musicais, de interpretação teatral e outras relacionadas à cultura nipônica; e no *Bon-Odori* as pessoas dançavam ritualisticamente em homenagem aos ancestrais mortos.

Entretanto, o principal motivo dos imigrantes japoneses e seus descendentes de Tomé-Açu ao ensejarem a Associação Cultural nesta localidade, era “fazer cinema”. César justificou que o “pessoal da colônia que desejava, queria uma empresa de cinema. Lá [Tomé-Açu] estava precisando! Iniciou pra fazer casa de cinema, depois virou associação cultural”. E, dessa maneira César relatou o surgimento da “casa de cinema”, que foi a Associação Cultural Nipo-Brasileira de Tomé-Açu naquele período:

Aí, quando ele [Onuma] organizou o cinema, naquela época vinha gente assistir toda semana, [...] toda sexta e sábado. Aí, fez contrato com empresa de cinema lá de São Paulo pra mandar [filmes] todo mês, de avião. Era despesa grande! Mas, sorte que todo mês pagava direitinho. Só uma ou duas vezes, que pediram pra cinema Olímpia [Belém, Pará] e, eles mandaram umas duas vezes. Só que cinema daqui [Brasil] era estrangeiro, e japonês não gosta! Então, fez contrato com cinema Niterói, de São Paulo. Tinha outro que não lembro. Enfim, tinha três firmas de cinema de São Paulo que fez contrato.

De acordo com o relato de Clara, quando “era mocinha”, mais ou menos entre doze e quatorze anos de idade aproximadamente, seu pai Haruo Onuma e os amigos “se trancaram pra assistir filme naquele quarto que fica perto do *nihon-mã*”. Dona Mitsu Onuma – a mãe – ao ser questionada pela filha acerca do motivo da reunião informou que se tratava de “reunião de homens” e, por esta razão, “mulher não podia entrar!” Inconformada com a resposta e curiosa a respeito, Clara “olhou pela brecha, mas não deu pra ver nada! Aí, quando foi outro dia, eu vi que tinha aquele negócio [projektor de filme]. Era manual”.

Sobre as sessões de filme que *Ditchan* passava em sua residência, recorro que os mais velhos – tios, tias e conhecidos – ficavam sentados nas cadeiras dispostas para assistir o filme e nós, as crianças – netos do casal Onuma – sentávamos ou deitávamos sobre o chão. A sessão de filme na morada dos Onuma representava para mim um momento de descontração e alegria, posto que nela eu podia encontrar quase toda a família Onuma reunida. Nesse sentido, Hiromi relatou o seguinte acerca dessas sessões de filme: “eu me lembro que ele [Onuma] botava aquele pano [tela] na [porta da] cozinha e nós sentávamos no chão pra assistir filme”.

Júlia – irmã de Hiromi – rememorou que no início da “casa de cinema”, que foi a Associação Cultural Nipo-Brasileira de Tomé-Açu, era *Ditchan* que costumava escrever nos cartazes de divulgação dos filmes a serem exibidos por esta instituição, para informar as datas e os horários das sessões. Nessas ocasiões Onuma era elogiado pelo esmero que apresentava na escrita dos ideogramas japoneses – *Kanji*.

Em 1983, após se aposentar da presidência da Associação Cultural Nipo-Brasileira de Tomé-Açu, Onuma ocupou o cargo de presidente emérito desta instituição por algum tempo, vindo a falecer em 1993. A partir do final século passado, a “Cultural” – denominação usada comumente pelos “japoneses” que residem na localidade, ao se referirem à Associação Cultural Nipo-Brasileira de Tomé-Açu – teve seu nome alterado para Associação Cultural e Fomento Agrícola de Tomé-Açu (ACTA), após se unir à Associação de Fomento Agrícola de Tomé-Açu (ASFATA), conforme declarou Akio Yokoyama, habitante da cidade e neto do casal Onuma, cuja família reside atualmente na moradia da família Onuma.



3.3 – Um olhar sobre o *Bon-Odori*: festa e ritual em Tomé-Açu

O *Bon-Odori* é uma das festividades culturais promovida pela “Cultural” de Tomé-Açu – Associação Cultural e Fomento Agrícola de Tomé-Açu (ACTA) – desde a sua fundação, a qual é realizada até os dias atuais. Nesse sentido, com objetivo de observar as paisagens nipo-brasileiras modeladas pelos “japoneses” de Tomé-Açu e identificar o *ethos* que este grupo étnico apresenta, a partir de suas expressões rituais e de sociabilidade, observei o festival de *Bon-Odori* realizado no ano de 2006.

Esta comemoração foi realizada naquele momento na área que fica em frente ao prédio da ACTA, numa espécie de campo, devido à amplidão que o local apresenta. No dia anterior à realização da festividade do *Bon-Odori*, percebi que neste local estavam sendo construídos três barracões – medindo cada um, cerca de sete por quatro metros de dimensão. Nesses barracões foram colocadas à venda para o público participante do evento, as comidas, as bebidas, e o artesanato japonês e brasileiro com as plantas ornamentais (como por exemplo, o *bonsai* – réplica artística de uma árvore natural, em miniatura, cultivada numa bandeja) preparados e administrados pelo grupo de senhoras ligado à ACTA.

O relógio marcava dezenove horas quando as primeiras famílias de origem nipônica, residentes na cidade de Tomé-Açu começaram a chegar para o *Bon-Odori* que iniciara. As pessoas sentavam em cadeiras em torno de mesas brancas, outras na cor vermelha, todas feitas de plástico, marcadas com o logotipo de uma marca de cerveja brasileira.

Os barracões destinados à venda de alimentação, nos quais foi construída uma espécie de balcão pintado de branco, que circundava os mencionados locais de venda, estavam repletos de consumidores os quais ansiavam por saborear as comidas japonesas comercializadas no evento, tais como o *sushi*⁹⁵, o *udon*⁹⁶, e o *yakissoba*⁹⁷,

⁹⁵ Comida feita com arroz, alga marinha, ovo, gengibre, cogumelo e camarão moído, basicamente.

⁹⁶ É o macarrão integral servido numa sopa feita com molho de soja (*shoyu*), com fatias de massa de peixe (*kamaboko*) e carne bovina em porções generosas.

bem como havia o churrasco de carne bovina e de frango, a batata frita e o tacacá. As bebidas vendidas eram a água mineral, o refrigerante, a cerveja, o uísque, a cachaça e o “raspa-raspa”⁹⁸. Na venda de artesanatos havia panos de copa, bordados em ponto cruz, toalhas de mesa confeccionadas em crochê, enfeites para casa feitos de *origami* (dobradura de papel japonês).

No meio do terreno vazio, coberto por uma areia quase branca, em frente a ACTA – Associação Cultural e Fomento Agrícola de Tomé-Açu, mais para o lado direito de quem chega ao prédio, foi construída uma elevação retangular feita de madeira, uma espécie de casinha (*yagurá*) para abrigar o grande tambor (*taikô*) e seu tocador. O *yagurá* assemelhava-se a um observatório, no centro do espaço, posto que ficava em cima de quatro esteios de madeira, os quais foram encobertos por um tecido listado. As listas mediam cerca de 30 centímetros de largura, nas cores branca e vermelha.

De cada uma das quatro pontas do retângulo que possuía o *yagurá*, saía um fio elétrico no qual as lanternas japonesas (*tyôchin*) foram penduradas. À noite, ao olhar de baixo para cima, ao lado do *yagurá*, os *tyôchin* acesos abrindo em forma de raio, pareciam indicar quatro caminhos em direção ao infinito.

Em cima do *yagurá*, o tocador de *taikô* batia forte o tambor, de forma ritmada, cadenciando a cantoria produzindo um som que inebriava os dançarinos e as pessoas que simplesmente observavam. À medida que as horas avançavam, o círculo formado pelos dançantes em torno do *yagurá* aumentava de tamanho, de maneira que em determinado momento, formou-se um outro círculo, dentro do primeiro. As senhoras vestidas de *kimono* (*yukatá*⁹⁹) indicavam os passos, dando o ritmo para os dançarinos que as seguiam, constituindo uma coreografia que aparentava ser ensaiada. Alguns dos dançantes trajavam *kimono*, incluindo aqueles de origem nativa que participavam do evento, outros se vestiam, acompanhando a moda brasileira atual.

⁹⁷ Este prato tem como ingredientes macarrão cozido e frito numa chapa com molho de soja (*shoyu*) e óleo de gergelim, juntamente com vários legumes, dois tipos de carne (de frango e bovina), camarão e outros frutos do mar.

⁹⁸ Trata-se de raspas de gelo com um suco de fruta, imitando um sorvete, sendo uma bebida muito apreciada por conta do clima quente e abafado da região.

⁹⁹ Traje típico japonês usado em dia de festa no verão.

Três diferentes músicas foram tocadas e cantadas, entretanto, a canção que contagiava os participantes e levava as pessoas a dançarem, era aquela que a minha memória registrou como sendo o momento do *Bon-Odori*. Nesse sentido, as pessoas seguiam uma atrás da outra, movimentando de forma ritmada os pés, as mãos e a cabeça, cantando o seguinte refrão: “tsukigaá detá detá, tsukigaá detá ayói, yói”¹⁰⁰, como se estivessem num transe místico.

Às margens dos círculos de dançantes, encontravam-se dispostas as mesas com as cadeiras nas quais os participantes podiam conversar, descansar e degustar as comidas e as bebidas. A maioria ingeria alimentos de origem japonesa, entretanto, havia pessoas que preferiam tomar o tacacá, utilizando o *hashi*, como foi o caso de uma jovem vestida de *kimono*.

De repente, o estado quase hipnótico em que os participantes se encontravam era interrompido. Uma das vezes a interrupção ocorreu para realizar o bingo, cujas cartelas haviam sido vendidas no evento. Noutro momento a suspensão aconteceu para ouvir os agradecimentos pela ajuda recebida para a efetivação do *Bon-Odori*, feitos pelo atual presidente da ACTA, bem como foram feitas pausas para ouvir os discursos políticos proferidos pelo prefeito da cidade e por um deputado estadual do Pará, os quais se encontravam no local.

O evento era retomado após cada uma dessas interrupções, entretanto, a magia que envolvia os participantes parecia desvanecer conforme as suspensões ocorriam, principalmente quando o discurso político era prolongado. Nesse sentido, mais ou menos às 22 horas e trinta minutos, observei as pessoas deixando o local, mesmo diante dos insistentes pedidos – feitos através do microfone do carro-som – para que as pessoas voltassem a dançar e o *Bon-Odori* continuasse. No retorno das pessoas para as suas casas percebi que a maioria utilizava automóvel particular, todavia fui informada que algumas famílias “japonesas”, moradoras de localidades distantes de Quatro Bocas – onde o evento se realizava – fretaram ônibus para participar da realização do evento.

¹⁰⁰ “A lua surgiu, surgiu a lua” essa é a tradução aproximada deste refrão de música, executada durante o *Bon-Odori*.



Qual o significado do *Bon-Odori*? Por que as pessoas dançam e cantam durante a sua ocorrência? Essas foram algumas das questões que me conduziram ao diálogo com duas pessoas indicadas como especialistas no assunto. Midori Makino¹⁰¹ foi primeira pessoa com quem conversei acerca deste evento. O segundo especialista em *Bon-Odori* com quem dialoguei foi o Sakaguchi-san, o *bonsan* (espécie de sacerdote) do templo budista localizado em Tomé-Açu, que declarou ter chegado em Tomé-Açu em 1954, mas que veio a falecer no princípio do ano de 2007.

Depois que esclareceu pacientemente, o que é o *Bon-Odori*, Sakaguchi-san rememorou a amizade que tinha pelo meu avô, o Onuma-san, ao relatar as visitas que este amigo lhe fazia com certa regularidade à sua morada, para indagar sobre os negócios e a saúde, demonstrando preocupação em relação ao bem-estar da família de Sakaguchi. O especialista em *Bon-Odori* recordou as conversas com Onuma que entravam noite adentro e que eram comumente, regadas a uma boa bebida alcoólica, geralmente a cachaça e, por causa do teor etílico elevado que Onuma apresentava, Sakaguchi e a família se preocupavam com o amigo o qual retornava para a casa dirigindo seu velho carro pelas estradas de terra de Tomé-Açu existentes naquela época.

De acordo com a professora de *Bon-Odori*, etimologicamente esta palavra é formada por *Bon*, redução de *O-bon*, que significa homenagem às almas de antepassados, mais a palavra *Odori* cujo sentido na língua japonesa é dança, nestes termos, o *Bon-Odori* quer dizer o momento de celebrar os antepassados mortos através de danças, as quais são efetivadas em conjunto, especialmente por meio da reunião de grupos familiares.

Conforme relatou essa especialista, a origem do *Bon-Odori* é budista, e de acordo com a crença, trata-se de uma forma das famílias agradecerem aos ancestrais pela visita que efetivam depois que a colheita de vegetais é processada por elas. Os antepassados mortos visitam seus parentes durante três dias para saber como estão passando. Por conseguinte, o *Bon-Odori* representa um momento de prazer, de alegria e felicidade para os participantes, os quais levavam à mão lanternas acesas (*tchôchin*)

¹⁰¹ Membro da Associação Pan-Amazônia Nipo-Brasileira, Belém/PA, professora de *Odori* (dança japonesa), empenhada em divulgar a cultura japonesa. Tinha cinco anos quando chegou em Tomé-Açu, juntamente com seus pais e irmãos.

(atualmente são penduradas) para lembrar a sabedoria dos antepassados, bem como para ajudá-los, iluminando o caminho de retorno.

Nestes termos, de acordo com as informações acerca da realização do festival de *Bon-Odori*, em 2005, em Atibaia, São Paulo¹⁰², este ritual nasceu entre os lavradores da zona rural do Japão. Surgiu em memória aos ancestrais que trabalharam no campo, a quem os parentes vivos reconhecem e demonstram gratidão pela boa safra colhida. O evento foi trazido ao Brasil pelos imigrantes japoneses.

Na região sul do Japão o *Bon-Odori* era realizado no mês de agosto, já no norte, realizava-se no mês de julho, sendo que costumeiramente ocorria todo ano, no verão, no período de lua cheia, após o pôr do sol, posto que se acreditava que os espíritos caminham durante a noite. Sakaguchi-san, o *bonsan* de Tomé-Açu, esclareceu também, que outrora no Japão, o calendário utilizado para a contagem dos dias do ano, era um antigo calendário japonês o qual levava em consideração na sua confecção, as fases da lua e não o sol¹⁰³. Por essas razões, o *Bon-Odori* era (e ainda é) realizado em períodos diferentes, nas diversas regiões por onde ele ocorria (e ocorre).

De acordo com Cláudio Seto, 60 anos, que mergulhou na história do Japão e conheceu a religião e a cultura japonesa durante o período em que estudou neste país oriental, dos nove até os dezessete anos de idade, o *Bon-Odori* surgiu a partir de uma lenda budista, a qual relatou da seguinte maneira¹⁰⁴:

[...] Existe uma lenda contada no sutra *Urabon-kyô* que fala de um monge zen, chamado Mokuen, que se destacava dos demais por ter uma poderosa visão transcendental. Ele se concentrava e, assim, seu espírito tanto podia viajar por mundos desconhecidos como ter a visão do que estava acontecendo em qualquer dimensão.

Pouco tempo depois que sua mãe faleceu, ele resolveu usar o seu poder para ver em qual plano astral estava o espírito dela. Como ela era uma pessoa muito bondosa, Mokuen imaginou que ela estivesse no

¹⁰² Conforme o site: www.atibaia.com.br, visitado em 16.06.2006.

¹⁰³ De acordo com Sakaguchi-san, no calendário antigo um ano tinha treze meses, sendo que um mês tinha vinte e oito dias, e a contagem de uma fase lunar correspondia cada uma, a sete dias.

¹⁰⁴ Editor, argumentista e desenhista de história em quadrinhos, do Jornal Garça da Sorte, revista Planeta Zen, em São Paulo, bem como trabalha nos jornais, Tribuna do Paraná e Estado do Paraná. Conforme site www.nippobrasil.com.br, visitado em 16.06.2006.

100° Plano Astral, ou Nirvana, onde se encontra Buda. Qual não foi a sua surpresa ao constatar que sua mãe renascera no 20° Plano Astral, na dimensão dos *Gaki* (demônios famintos). Os seres que habitam esse mundo são esfomeados e sofrem de eterna sede. Ao ver sua amada mãe naquela situação de penúria, Mokuen – que tinha o dom de fazer viagem astral – levou comida para ela. Porém, um fato inesperado aconteceu e aumentou o sofrimento de Mokuen – cada vez que a mãe colocava um pouco de comida, o alimento se transformava em fogo e queimava sua boca.

Durante uma oração prolongada, Mokuen pediu a Buda que ajudasse a aliviar a dor e o sofrimento de sua mãe. Buda, então, aconselhou-o a, no dia 15 de julho, manter todos os monges da localidade enclausurados dentro de um grande mosteiro, para que eles ficassem pelo menos por um dia sem pisar nos pequenos insetos e nas flores.

No dia combinado, Mokuen chamou todos os monges da região para o grande mosteiro, dizendo que ia lhes oferecer um banquete em homenagem à sua falecida mãe. Foi feita tanta comida que os monges passaram o dia inteiro comendo, bebendo e cantando, e ninguém se lembrou de sair do mosteiro. Quando o dia terminou, o espírito de sua mãe apareceu para ele, transformada em um ser do 6° Plano Astral. Ela estava iluminada e tão leve que chegava a flutuar.

Ao ver sua mãe iluminada e flutuando como um *tyôtin* (lanterna japonesa) ao vento, Mokuen ficou tão feliz que começou a dançar de alegria.

Os monges que estavam alegres de tanto comer e beber, gostaram da dança de Mokuen e saíram dançando atrás dele. Acabaram por formar uma grande roda, simbolizando o círculo da felicidade. Assim surgiu o *bon-odori*, como dança que faz homenagem ao espírito de pessoas falecidas.

Apesar de análogo ao dia de Finados, informou Midori – a professora e membro da Associação Pan Amazônia Nipo-brasileira de Belém – que durante o *Bon-Odori* são tocadas músicas alegres, predominando, sobretudo, um clima jovial e de confraternização entre os familiares os quais se reúnem nessa ocasião, sendo que várias dessas pessoas retornam das grandes cidades em que residem atualmente, para o campo onde se localiza a cidade que nasceram.

3.3.1 – O *Bon-Odori* à luz de Marcel Mauss

Ao considerar a observação feita *in loco* do *Bon-Odori* realizado em Tomé-Açu, a partir das análises que Marcel Mauss efetivou no seu estudo intitulado *A Prece*

(1909, apud Cardoso de Oliveira, 1979), este evento cultural pode ser percebido como sendo um fenômeno religioso no qual um culto e uma crença são professados, bem como pode ser estudado como um fenômeno social, conforme demonstrarei a seguir.

Enquanto culto, o *Bon-Odori* representa uma dança cujos movimentos do corpo, embalado por músicas especiais e tradicionais, revela o sentimento de júbilo e de agradecimento às almas dos ancestrais mortos, os quais retornam em visita aos parentes deixados no plano material. Através da dança as pessoas demonstram a crença de que a sabedoria dos antepassados se fará presente nas atividades terrenas, garantindo dessa forma a boa colheita dos vegetais cultivados. Nesse sentido, o *Bon-Odori* representa ação e pensamento, posto que através dele a pessoa crente pensa e age na expectativa de obter bons resultados, ou seja, acredita que o culto aos ancestrais lhe propiciará a boa safra. Na prática do culto está centrada a eficácia de seu ato (Mauss apud Cardoso de Oliveira, 1979).

A natureza social do *Bon-Odori* pode ser evidenciada pela constatação de seus aspectos exteriores, ou seja, através do cantar e do dançar forjado a partir de uma crença budista, a qual pode ser traduzida como o entendimento de que a morte não representa o fim de uma existência, ou em outras palavras, após a morte a alma sobrevive num plano astral, conservando a virtude e a sabedoria que acumulou no plano material. Por conseguinte, considerando as análises de Mauss (apud Cardoso de Oliveira, 1979:117) quando a pessoa dança no *Bon-Odori*, mesmo que seja individualmente, “o espírito que o domina é o da igreja, as idéias que suscita são as da dogmática de sua seita, os sentimentos que aí dominam são os da moral de sua facção” expressando desse modo o grupo ao qual pertence.

O caráter social do *Bon-Odori* também pode ser observado através da transmissão e fixação que promove de preceitos religiosos instituídos ao longo do tempo, de geração em geração. Todo ano, durante o verão, no início de uma noite de lua cheia, as famílias se reúnem para homenagear os antepassados que lhes visitam, agradecendo-lhes pela safra obtida. Nesse sentido, como instituição social o *Bon-Odori* contém o que existe de ativo e vivo na sociedade, porque neste evento, de acordo com Mauss (apud Cardoso de Oliveira, 1979:123) estão condensadas:

As práticas e as crenças sociais [...] carregadas do passado e do presente, cheias de futuro. [...] deixa de ser algo inexprimível, inacessível. Torna-se uma realidade definida, um dado concreto, alguma coisa de preciso, de resistente e determinado que se impõe ao observador.

No *Bon-Odori*, realizado em Tomé-Açu, no Pará, observei a capacidade que as pessoas têm de resignificar os seus hábitos considerando o contexto no qual estão inseridas. Refiro-me ao caso, por exemplo, da jovem que tomou tacacá utilizando o *hashi*. Nesse sentido, houve o entrelaçar do costume nativo de beber tacacá, com o hábito japonês de usar *hashi* para se alimentar, gerando com isso a modificação de hábito, ou seja, possibilitando o processo de mudança. E, segundo as inferências de Mauss, a estrutura social impõe mudanças, as quais têm repercussão no fenômeno religioso em si, haja vista que o social e o religioso integram uma mesma realidade, ou totalidade que o cientista social deve estudar abstraindo suas características de forma separada, organizadas num sistema (Mauss apud Cardoso de Oliveira, 1979:135-136).

Desse modo, conforme as orientações teóricas de Mauss (apud Cardoso de Oliveira, 1979:144-145), o *Bon-Odori* pode ser definido de forma sucinta como um rito religioso em que a dança movimenta o corpo ao som das músicas entoadas, representando a ação de homenagear os mortos, prestadas pelas pessoas ao reverenciar aquilo que socialmente é considerado sagrado.

Considerações Finais

A pesquisa em meio aos imigrantes japoneses e seus descendentes no município de Tomé-Açu ao considerar as memórias de membros e amigos da família Onuma relativas às experiências vividas com os patriarcas desse grupo, possibilitou-me identificar certos sentimentos ligados às dimensões afetiva e estética, bem como de etiqueta, predominantes entre tais pessoas, auxiliando na compreensão de “aspectos cognitivos da personalidade desses indivíduos” (Velho,1994:54).

Uma empreitada desse nível representou para mim uma experiência cujo processo de envolvimento se deu através da mescla de sentimentos inusitados, os quais, por vezes deixaram-me satisfeita, posto que revivi lições de vida repassadas por meus ancestrais nipônicos. Noutros momentos, entretanto, entristeci-me, haja vista que mediante as paisagens atuais da morada dos Onuma, (des)caracterizada a partir dos hábitos e gostos de seus novos donos, relacionadas com as drásticas transformações das paisagens da cidade de Tomé-Açu na atualidade, fizeram-me sentir com pesar a presença de meus antepassados quase desvanecer. A partir dessa percepção, questionei-me: como não permitir que desapareçam?

Na composição do texto etnográfico, ao rememorar os tempos de outrora tive a preocupação de descrever as imagens poéticas que eles suscitaram em mim e nas suas paisagens de pertença na Amazônia paraense, as quais permitiram trazer à tona as memórias, que estão presentes nas narrativas dos personagens que compõem esta dissertação, lembradas por pessoas que não desejam que ela seja esquecida.

Ao refletir sobre o estudo que realizei acerca dos “japoneses” de Tomé-Açu a imagem que evoco é a do *sushi* (prato típico da culinária japonesa), o qual se apresenta colorido e, por esta razão, desperta a curiosidade que pode ser resumida através da seguinte pergunta: afinal, como é feito esse alimento? Respondendo a esse questionamento percebo que o *sushi* se apresenta como um pequeno e delicado pedaço de um bolo de arroz cozido que tem a cor branca e é envolvido numa espécie de papel negro (alga marinha desidratada). Ao centro se percebe uma profusão de cores formada pelo amarelo do *tamagoyaki* (omelete de ovo); pelo vermelho do corante acrescentado

ao camarão que foi moído; pelo marrom do *chitake* (cogumelo) cozido no *shoyu* (molho produzido a partir da soja) e pelo verde do pepino fatiado (estes são os ingredientes que minha avó utilizava no preparo deste prato; atualmente são usados outros ingredientes para fazer diferentes tipos de *sushi*). E quanto ao seu sabor, o *sushi* possui o paladar agri-doce obtido a partir da mistura do sal e do açúcar dissolvidos em um pouco de água com vinagre de maçã.

Nesse sentido, aos olhos desconhecidos e alheios à singularidade das pessoas – diante de uma visada pouco atenta – a qual imputaria aos “japoneses” oriundos do nordeste paraense pouco interesse, percebo, neste caso, que os sentimentos e matizes são outros, uma vez que podem ser percebidos como sedutores e constituídos de “cores” contrastantes que atraem o olhar atento e inquieto diante da diferença. Por isso, aproximo-me de Geertz (1989:49), quando indica que as pessoas revelam a singularidade do grupo social a que pertencem, constituindo o humano em sua essência e expressão.

Nestes termos, este trabalho buscou compreender as formas de configuração das paisagens de pertencimento no município de Tomé-Açu – PA, a partir da experiência da família Onuma quanto à modelagem dos ambientes através das diversas técnicas e práticas culturais trazidas do Japão. Tomando o grupo familiar como um exemplo paradigmático, no sentido que Schmidt (2000) considerou, ou seja, como uma história de vida de pessoas comuns através da qual a história pública da comunidade nipônica dessa localidade pode ser parcialmente contada. Portanto, uma reflexão sobre a experiência dos imigrantes japoneses em solo amazônico, mediante os estudos de memória coletiva (Halbwachs, 2006), auxiliou-me na elucidação de questões referentes à construção de noções de lugar (Tuan, 1983) relacionadas a um território específico – no caso, a localidade pertencente àquele município denominada de Quatro Bocas – processo no qual a identidade nipo-brasileira foi elaborada ao longo do tempo.

Por conseguinte, refleti sobre a dinâmica de ocupação e transformação dos ambientes amazônicos por parte dos imigrantes japoneses, a partir da experiência da família Onuma neste contexto, tomando como relevante o estudo das memórias relacionadas à casa edificada pelos seus patriarcas – o senhor Haruo e sua esposa Mitsu

Onuma. Para entender as complexidades existentes em tais memórias, associadas às lembranças de seus descendentes e pessoas da comunidade que conviveram com ambos, considere ainda, o *ethos* japonês – preceitos ético-estéticos – de habitar a morada, de labutar (o cultivo da pimenta-do-reino, por exemplo), sociabilizar e ritualizar (*Bon-Odori*), os quais veiculam um conjunto de visões de mundo (*eidōs*¹⁰⁵) que intervêm na conformação das paisagens locais em paralelo à construção de uma identidade nipo-brasileira.

Desse modo, neste trabalho, considere aspectos da memória familiar, a partir das narrativas dos descendentes do casal Onuma (filhos, netos e parentes próximos), bem como de pessoas que conviveram com eles, de maneira a compreender a conformação de uma paisagem doméstica ligada à morada dos patriarcas.

Procurei, ainda, identificar o simbolismo dos espaços interiores da morada – mais ou menos ocidentalizados; orientalizados – no sentido dos usos sociais dos mesmos, ao refletir sobre as características formais e sincréticas da moradia, uma vez que a mesma apresentava originalmente aspectos paisagísticos e arquitetônicos de origem oriental e ocidental, como fica claro na presença de jardins (interno e externo) com características nipônica e nipo-brasileira. Assim como busquei analisar a importância político-econômica do senhor Onuma no processo de transformação das paisagens do município, através do cultivo da pimenta-do-reino e na organização da Associação Cultural Nipo-Brasileira de Tomé-Açu. E, finalmente, busquei examinar as implicações do pertencimento ao lugar e a construção da identidade nipo-brasileira através da observação do ritual do *Bon-Odori*.

Ao tecer as considerações finais penso que a tarefa de pesquisa do grupo social observado não foi esgotada, posto que a “trama de fios” apresentada neste “tapete” sugere outras investigações acerca de novos enredos que a “criatividade das pessoas ordinárias” suscita, tomada como “uma criatividade oculta num emaranhado de astúcias silenciosas e sutis, eficazes, através da qual cada um inventa para si mesmo uma ‘maneira própria’ de caminhar pela floresta” (Certeau, 1994) que representa a vida cotidiana das pessoas.

¹⁰⁵ Ver Velho (1994).

Referência

- ASSOCIAÇÃO CULTURAL E FOMENTO AGRÍCOLA DE TOMÉ-AÇU (ACTA). *Revista Comemorativa aos 75 anos da Imigração Japonesa na Amazônia da Associação Cultural e Fomento Agrícola de Tomé-Açu (ACTA)*. Tomé-Açu/PA. [s.n], 2004.
- _____. *70 Anos da Imigração Japonesa – 1929 / 1999*. Tomé-Açu. [s.n]. 1999.
- ASSOCIAÇÃO PAN-AMAZÔNIA NIPO-BRASILEIRA (APANB). *XII Semana do Japão. 11 a 16 de setembro de 2000*. Núcleo Editorial-Secult/PA, [s.d].
- BACHELARD, Gaston. *A terra e os devaneios da vontade: ensaios sobre a imaginação das forças*. 2ª edição, São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. *A Terra e os Devaneios do Repouso: ensaios sobre as imagens da intimidade*. SP, Martins Fontes, 2003.
- _____. *A Poética do Espaço*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- BALANDIER, George. *Antropologia Política*. Lisboa: Presença, 1987. pp.59-83.
- BARROS, B. F. de. *Japão. A harmonia dos contrários. Uma experiência humana singular*. São Paulo: T.A. Queiroz, Edit. Ltda, 1988.
- BENEDICT, Ruth. *O Crisântemo e a Espada: Padrões da Cultura Japonesa*. São Paulo: Ed. Perspectiva S/A, 2006.
- BENJAMIN, W. *O Narrador*. São Paulo, Abril Cultural, 1983.
- _____. “Brinquedo e brincadeira. Observações sobre uma obra monumental”. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução Sérgio Paulo Rouanet, 10ª ed., São Paulo: Brasiliense, 1996.
- BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: Lembranças dos velhos*. 3ª edição. São Paulo: Cia das Letras, 1994.
- CARDOSO, R. C. L. *Estrutura familiar e Mobilidade Social: Estudo dos Japoneses no Estado de São Paulo*. Tese de Doutorado, Departamento da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1972.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira, 1976.

- CASTRO, Fernando Moreira de. *Cinqüenta anos da imigração japonesa na Amazônia*. Belém/PA: Falangola Offset, 1979.
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: I. Artes de fazer*. Petrópolis, RJ:Vozes, 1994.
- COOPERATIVA AGRÍCOLA MISTA DE TOMÉ-AÇU (CAMTA). *Álbum Comemorativo dos 25 Anos da Fundação da Colônia de Tomé-Açu. Estado do Pará, 1929-1954*. Tomé-Açu/PA. [s.n]. 1955.
- DAMATTA, R. “O ofício do etnólogo ou como ter “anthropological blues”. In: NUNES, Edson de Oliveira (org.). *A Aventura Sociológica: Objetividade Improvisado e Método na Pesquisa Social*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- _____. *A casa & a rua*. 5.ed, Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- ENNES, M. A. *A construção de uma identidade inacabada: nipo-brasileiros no interior de São Paulo*. São Paulo: Editora UNESP, 2001.
- FLEXA, Wendell Maia. *A colônia japonesa do Pará. Memórias da segunda guerra mundial*. Trabalho de conclusão de curso, Curso de História, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal do Pará, Belém, 2001.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan S.A., 1989.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006.
- HALL, Stuart. *Da diáspora: Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Edit.UFMG; Brasília: UNESCO, 2003.
- HANDA, Tomoo. *O imigrante japonês: história de sua vida no Brasil*. São Paulo: T.A. Queiroz: Centro de Estudos Nipo-Brasileiros, 1987
- HOMMA, Alfredo Kingo Oyama. *A imigração japonesa na Amazônia: sua contribuição ao desenvolvimento agrícola*. Belém/PA: Embrapa Oriental: FIEPA, 2007.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.
- _____. *A Família*. Lisboa: Edições 70, 1966: pp.69-98.
- LINS DE BARROS, Myrian M. *Autoridade e Afeto – avós, filhos e netos na família brasileira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.

- MAFFESOLI, M. O poder dos espaços de representação. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, nº 116, 1994.
- MALINOWSKI, B. *Argonautas do Pacífico Ocidental: Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos Arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. Introdução, São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- MONSMA, Karl, et al. *Entre a paixão e a família: casamentos interétnicos de jovens italianos no oeste paulista, 1890-1914*. Trabalho apresentado no XIV Encontro Nacional de Estudos Populacionais, ABEP, Caxambu/MG, 20-24 de setembro de 2004.
- MAUSS, Marcel. “Ensaio sobre a Dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas” e “As técnicas do corpo”. In: *Sociologia e Antropologia*, São Paulo: Cosac Naify, 2005 [1950].
- _____. *Manual de Etnografia*. Lisboa: Pórtico, s/d.
- _____. “A Prece (1909)”. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Mauss: antropologia*. São Paulo: Ática, 1979.
- NAGAI, Akira. *Um Nikkei da Terra dos Tembés*. Belém: Alves Gráfica Editora, 2002.
- NOVAES, Sylvia Caiuby (org.). *Habitações indígenas*. São Paulo: Nobel: Ed.da Universidade de São Paulo, 1983.
- POLLAK, M. *Memória e identidade social*. Estudos Históricos, RJ, vol. 5, nº 10, 1992, p. 200-212.
- POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade. Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: UNESP, 1998.
- ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. & ECKERT, Cornelia. *A memória como espaço fantástico*. Iluminuras, n.2 – BIEV, PPGAS/UFRGS, 2000.
- ROYAL ANTHROPOLOGICAL INSTITUTE OF GREAT BRITAIN AND IRELAND. *Guia Prático de Antropologia*. São Paulo: Cultrix, 1971.
- SCHAMA, Simon. *Paisagem e Memória*. SP, Companhia das Letras, 1996.
- SCHAFER, Murray. *A afinação do Mundo*. São Paulo: Unesp, 2001.
- SCHMIDT, Benito Bisso (org.). *O biográfico: perspectivas interdisciplinares*. Santa Cruz do Sul: EDUSNISC, 2000.
- SEYFERTH, Giralda. *Imigração e Cultura no Brasil*. Brasília: Editora UNB, 1990.

- SILVA, Kátia do Socorro Oliveira da. *Identidade Cultural Japonesa em Tomé-Açú: Encontros e Desencontros*. Trabalho de Conclusão de Curso, CFCH, UFPA, Castanhal/Pará, 2004.
- SILVA NETO, Francisco Rodrigues da. *Os japoneses no Pará: um estudo sobre a formação de identidades*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2007
- SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da. *As paisagens fantásticas e o barroquismo das imagens. Estudo da memória coletiva de contadores de causos da região missioneira do Rio Grande do Sul*. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, fevereiro, 2004.
- _____. *A paisagem como fenômeno complexo, primeiras considerações*. Artigo apresentado no Fórum Paisagem e Cultura: dinâmicas da memória na atualidade, São Luiz, novembro de 2006.
- _____. “A poética do cotidiano missioneiro: etnografia e reflexão sobre si mesmo. Compartilhando imagens e emoções com os contadores de causos nas Missões Gaúchas” in: *Cadernos de campo: revista dos alunos da Pós-graduação em Antropologia Social da USP*. Vol.16, n.16, pp.13-23, jan/dez 2007.
- SIMMEL, Georg. *Sociologia*. São Paulo, Ática, 1983.
- _____. *A ponte e a porta*. Política & Trabalho. João Pessoa: UnFPba, 1996a, pp. 09-14.
- _____. *A Filosofia da Paisagem*. Política & Trabalho, João Pessoa: UnFPba, 1996b, pp.15-24.
- SILVA, Kátia do Socorro Oliveira da. *Identidade Cultural Japonesa em Tomé-Açú: Encontros e Desencontros*. Trabalho de Conclusão de Curso, Curso de Ciências Sociais, CFCH/UFPA, Castanhal/Pará, 2004.
- TANIZAKI, Junichiro. *Em louvor da sombra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- TSUNODA, Fusako. *Canção da Amazônia: uma saga na selva*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.
- TUAN, Yi-Fu. “Espaço mítico e lugar”. In: *Espaço e Lugar. A perspectiva da experiência*. São Paulo: DIFEL, 1983.
- WOORTMANN, Ellen F. *Herdeiros, parentes e compadres. Colonos do sul e sitiantes do nordeste*. São Paulo-Brasília: HUCITEC: EDUNB, 1995.

VELHO, Gilberto. “Observando o familiar”. In: NUNES, Edson de Oliveira (org.). *A Aventura Sociológica: Objetividade, Paixão, Improviso e Método na Pesquisa Social*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

_____. *Individualismo e cultura. Notas para uma Antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

Site – internet:

<http://www.fjsp.org.br>

<http://www.nippobrasil.com.br>

<http://br.geocities.com>

<http://www.japaobrasil.com.br>

<http://www.gazeta.via.com.br>

<http://www.meujornal.com.br>

<http://www.wikipedia.org>

<http://www.atibaia.com.br>

<http://bonsfluidos.abril.com.br>

<http://www.bibvirt.futuro.usp.br>

<http://www.fotosearch.com.br>

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)