UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS ORIENTAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LÍNGUA, LITERATURA E
CULTURA JAPONESA

KAREN HARUMI DAIKUZONO

Hierarquia e poder na família nipo-brasileira: a perspectiva das mulheres da Associação Cultural e Esportiva de Vargem Grande Paulista

Versão corrigida

São Paulo

2019

KAREN HARUMI DAIKUZONO

Hierarquia e poder na família nipo-brasileira: a perspectiva das mulheres da Associação Cultural e Esportiva de Vargem Grande Paulista

Versão corrigida

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Língua, Literatura e Cultura Japonesa do Departamento de Letras Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Letras.

Orientador: Prof. Dr. Wataru Kikuchi

São Paulo

2019

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

D132h Daikuzono, Karen Harumi
Hierarquia e poder na família nipo-brasileira: a perspectiva das mulheres da Associação Cultural e Esportiva de Vargem Grande Paulista / Karen Harumi Daikuzono ; orientador Wataru Kikuchi. - São Paulo, 2019.
109 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Letras Orientais. Área de concentração: Língua, Literatura e Cultura Japonesa.

1. Poder. 2. Família. 3. Nipo-brasileiros. 4. Feminismo. 5. Relações de gênero. I. Kikuchi, Wataru, orient. II. Título.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Ciência e Concordância do (a) orientador (a)

Nome do(a) aluno(a): Karen Harumi Daikuzono _____

Data da defesa: 03/05/2019

Nome do Prof.(a) orientador(a): Prof. Dr. Wataru Kikuchi _____

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 04/04/19

(Assinatura do (a) orientador (a))

TERMO DE APROVAÇÃO

DAIKUZONO, Karen Harumi. **Hierarquia e poder na família nipo-brasileira:** a perspectiva das mulheres da Associação Cultural e Esportiva de Vargem Grande Paulista. 2019. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, Departamento de Letras Orientais, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

Aprovado em: 03 de maio de 2019.

Banca Examinadora

Presidente da banca:

Prof. Dr. Wataru Kikuchi
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH-USP)

Membros da banca:

Prof. Dr. Shozo Motoyama
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH-USP)
Julgamento: aprovada

Profa. Dra. Zeila De Brito Fabri Demartini
Universidade Metodista de São Paulo (UMESP)
Julgamento: aprovada

Profa. Dra. Elisa Massae Sasaki
Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)
Julgamento: aprovada

Às minhas avós e aos meus avôs Suzuki (*in memoriam*) e Daikuzono (*in memoriam*); aos meus pais, Lucila e Oswaldo; ao Kei.

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador Prof. Dr. Wataru Kikuchi, pelas orientações, reuniões, ensinamentos, conversas, incentivos e paciência.

Ao Departamento de Letras Orientais, à secretaria e aos professores do DLO, pelo acolhimento, pelos avisos e pelo apoio.

À Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, pela oportunidade de realização do curso.

À Associação Cultural e Esportiva de Vargem Grande Paulista, por me permitir que fizesse esta pesquisa na instituição; à Fatima Kumagai, por toda a ajuda e disposição para me auxiliar a conseguir os dados institucionais da associação; e a cada uma das mulheres da associação que se dispuseram a me ajudar, doando seu tempo para responder o meu questionário e conversar comigo.

À minha família, por todos os sacrifícios que fizeram para que eu pudesse estudar.

Ao Kei, por todo apoio, carinho e ajuda.

Às colegas orientandas do Wataru *sensei*; à amiga e companheira de mestrado Penelope; à Olivia *senpai*; às amigas da graduação em Letras Denize (*in memoriam*), Michelle e Joana; e a todos meus amigos que tanto me incentivaram nesses anos, especialmente: Akemi, Bruno, Karen, Paulinha e Pri Mada.

A todas minhas chefes, gerentes e colegas de trabalho que me deram apoio nesses anos em que tive uma vida dupla de pesquisa e trabalho.

Sem cada um de vocês, não teria encontrado forças nem coragem para concluir esta etapa. Muito obrigada por tudo.

No início, a mulher era verdadeiramente o sol.
Uma pessoa autêntica. Agora ela é a lua, uma lua
pálida e doente, dependente do outro,
refletindo o brilho do outro.

(HIRATSUKA, Raichō, 1911, tradução nossa)

APRESENTAÇÃO

Esta dissertação foi desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Língua, Literatura e Cultura Japonesa da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, com o objetivo de obtenção do título de mestre, sob orientação do Prof. Dr. Wataru Kikuchi, no período de 2015 a 2019.

RESUMO

DAIKUZONO, Karen Harumi. **Hierarquia e poder na família nipo-brasileira: a perspectiva das mulheres da Associação Cultural e Esportiva de Vargem Grande Paulista.** 2019. 109 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

O objetivo desta pesquisa é analisar como as diferentes gerações de mulheres das famílias nipo-brasileiras, mais especificamente da Associação Cultural e Esportiva de Vargem Grande Paulista (ACEVG), veem as relações hierárquicas japonesas e a posição da mulher no contexto familiar – posição esta que, sob o ponto de vista feminista “ocidental”, é muitas vezes vista como subalterna. Para tanto, este estudo buscou relacionar os conceitos de hierarquia, relações de poder, gênero e feminismo à família e à cultura nipo-brasileiras para analisar os dados obtidos por meio de questionários enviados para as participantes. A multiplicidade dos modos das diferentes gerações de mulheres nipo-brasileiras da ACEVG se relacionar com as questões hierárquicas e culturais japonesas possibilitou a verificação de que as opressões sofridas/percebidas pelas mulheres não são universais, mesmo dentro de contextos parecidos.

Palavras-chave: Hierarquia. Poder. Família nipo-brasileira. Gênero. Feminismo.

ABSTRACT

DAIKUZONO, Karen Harumi. **Hierarchy and Power in the Japanese-Brazilian Family: a perspective of the women from Associação Cultural e Esportiva de Vargem Grande Paulista.** 2019. 109 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

The purpose of this study is to analyze how different generations of women in Japanese-Brazilian families, more specifically at the Associação Cultural e Esportiva de Vargem Grande Paulista (ACEVG), see the Japanese hierarchical relations and the women's family role – this role under a “western” feminist perspective is often seen as subaltern. For this end, this study sought to relate the concepts of hierarchy, power relations, gender and feminism to the Japanese-Brazilian family and culture, in order to analyze data obtained through questionnaires sent to participants. The multiplicity of ways different generations of Japanese-Brazilian women of the ACEVG relate to hierarquical and cultural issues enable the confirmation that the oppressions suffered/perceived by women are not universal, even within similar contexts.

Keywords: Hierarchy. Power. Japanese-Brazilian Family. Gender. Feminism.

LISTA DE FIGURAS

- Figura 3.1** Propaganda da empresa japonesa KKKK (Kaigai Kōgyō Kabushiki Kaisha), usada para atrair imigrantes japoneses ao Brasil, década de 1920 p. 36
- Figura 3.2** A cidade de Vargem Grande Paulista localiza-se na zona sudoeste da região metropolitana de São Paulo p. 37
- Figura 3.3** Cinco pioneiros da colonização de Vargem Grande Paulista (da esquerda para a direita): Kiyozo Nishino, Motosuke Kawahira, Eizo Kasahara, Kiiti Furukawa e Shojiro Sakai p. 38
- Figura 3.4** Inauguração da Escola Japonesa de Vargem Grande, 4 de novembro de 1934 p. 39
- Figura 3.5** Primeira equipe de beisebol de Vargem Grande. O técnico (primeiro do lado direito) é o prof. Kozo Ebina, primeiro professor da Escola Japonesa p. 40
- Figura 3.6** *Gakugeikai* (evento cultural com apresentações artísticas) da escola itinerante, década de 1940 p. 40

LISTA DE GRÁFICOS

- Gráfico 4.1** Importância (escala de 0 a 5) da preservação da cultura japonesa, de acordo com as gerações (quantidade de pessoas de cada geração para cada resposta) p. 50
- Gráfico 4.2** Importância de alguns aspectos da cultura japonesa, de acordo com as gerações p. 51
- Gráfico 5.1** Resultado da pergunta se há uma hierarquia na família nipo-brasileira a ser respeitada, assim como na japonesa, de acordo com as gerações p. 60
- Gráfico 5.2** Resultado da pergunta se a mulher da família nipo-brasileira precisa de mais espaço e mais autonomia no espaço familiar, de acordo com as gerações p. 63
- Gráfico 5.3** Membros das famílias que foram citados como exemplos de pessoas casadas por meio de *omiai* p. 64
- Gráfico 6.1** Importância dada aos motivos para se trabalhar, de acordo com as gerações p. 71
- Gráfico 6.2** Distribuição dos trabalhos domésticos entre esposa e marido/companheiro p. 72
- Gráfico 6.3** Distribuição dos trabalhos domésticos, de acordo com a geração das mulheres p. 73
- Gráfico 6.4** Quantidade de horas trabalhadas semanais, incluindo o trabalho doméstico p. 74
- Gráfico 6.5** Quantidade de horas trabalhadas semanais, incluindo o trabalho doméstico, de acordo com a geração p. 75
- Gráfico 1** Resultado da pergunta se a mulher da família nipo-brasileira está de alguma maneira em “desvantagem” em relação à mulher da família sem nenhuma ascendência japonesa, de acordo com as gerações p. 79

LISTA DE QUADROS

Quadro 2.1	Alguns pronomes de primeira pessoa do singular da língua japonesa	p. 21
Quadro 2.2	Verbo <i>comer</i> e suas adaptações de acordo com o locutor e a quem ele se refere	p. 22
Quadro 4.1	Perfil geral das participantes, separado por geração	p. 45
Quadro 4.2	Como as participantes se identificam, considerando suas crenças e seus hábitos	p. 52
Quadro 6.1	Alguns substantivos de tratamento referentes a <i>esposa</i> e <i>marido</i>	p. 68

SUMÁRIO

PARTE I – FUNDAMENTOS	16
CAPÍTULO 1 – Introdução e proposição do tema	17
1.1 O estudo e suas justificativas	17
1.2 Metodologia e pesquisa de campo	18
1.3 Estruturação do trabalho	19
1.4 Convenção.....	19
CAPÍTULO 2 – Referenciais teóricos	20
2.1 Introdução	20
2.2 A questão da hierarquia na sociedade japonesa	20
2.3 Relações de poder.....	23
2.4 Definição de gênero.....	24
2.5 Sujeito “mulher” e feminismo.....	27
2.5.1 Feminismo asiático no Brasil.....	30
2.6 Observações finais.....	31
CAPÍTULO 3 – A imigração japonesa no Brasil e a fundação da Associação Cultural e Esportiva de Vargem Grande Paulista	32
3.1 Introdução	32
3.2 Breve introdução à imigração japonesa no Brasil	32
3.3 A fundação da Associação Cultural e Esportiva de Vargem Grande Paulista	37
3.4 Observações finais.....	42
PARTE II – PESQUISA DE CAMPO	43
CAPÍTULO 4 – As mulheres da Associação Cultural e Esportiva de Vargem Grande Paulista e as suas relações com a cultura nipo-brasileira	44
4.1 Introdução	44
4.2 Perfil geral das participantes	44
4.3 As relações com a cultura nipo-brasileira	49
4.4 Observações finais.....	54

<i>CAPÍTULO 5 – Família nipo-brasileira e as relações hierárquicas.....</i>	<i>55</i>
5.1 Introdução	55
5.2 Famílias de imigrantes japoneses e seus descendentes	55
5.2.1 Estrutura familiar japonesa, política e hierarquia	55
5.2.2 Família nipo-brasileira e a hierarquia	58
5.3 Observações finais.....	65
<i>CAPÍTULO 6 – Família nipo-brasileira e a divisão sexual do trabalho.....</i>	<i>66</i>
6.1 Introdução	66
6.2 Divisão sexual do trabalho	66
6.3 A divisão sexual do trabalho nas famílias nipo-brasileiras da Associação Cultural e Esportiva de Vargem Grande Paulista	70
6.4 Observações finais.....	76
<i>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</i>	<i>77</i>
<i>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</i>	<i>80</i>
<i>APÊNDICES.....</i>	<i>85</i>
Apêndice A – Questionário (modelo)	85
Apêndice B – Resultados	92

PARTE I

FUNDAMENTOS

CAPÍTULO 1

Introdução e proposição do tema

1.1 O estudo e suas justificativas

Esta pesquisa é um estudo sobre como as mulheres das famílias nipo-brasileiras da Associação Cultural e Esportiva de Vargem Grande Paulista (ACEVG) veem as relações hierárquicas japonesas no contexto familiar e como elas interpretam os papéis esperados que sejam exercidos por elas; papéis estes que, muitas vezes, sob o ponto de vista do feminismo “ocidental”¹, acabam por colocá-las em uma posição mais subalterna. Para tanto, serão consideradas as relações hierárquicas japonesas e as intersecções gênero (principalmente no que se refere à divisão sexual do trabalho e às relações de poder), etnia e geração. Espera-se com isso ser possível identificar uma hierarquia entre os gêneros que posiciona a mulher em uma posição considerada “ideal” e que essa hierarquia seja percebida de maneira diferente entre as diferentes gerações de mulheres nas famílias atualmente associadas.

A hierarquia é vista por muitos estudiosos como um aspecto importante da sociedade japonesa; e é um “sistema social” que está ligado à distribuição de poder (KIKUCHI, 2012, p. 20). Essa característica se faz presente também no âmbito familiar, no qual se coloca os seus membros em suas “devidas posições”². Do ponto de vista do movimento feminista “ocidental”, a hierarquia é muitas vezes citada como um modo de estabelecer uma relação de poder entre os sexos; e, na maioria das sociedades conhecidas, há uma certa expectativa de que os homens façam mais parte da esfera produtiva (pública) e as mulheres mais da reprodutiva (privada) (KERGOAT, 2000).

Há diversos estudos sobre a família sob a perspectiva do gênero, especialmente no que se refere ao papel da mulher. No entanto, é importante a realização de pesquisas que considerem a identidade das mulheres das famílias nipo-brasileiras em relação a como elas interpretam as relações hierárquicas e os papéis atribuídos a elas no âmbito familiar, se de fato se sentem submissas e presas às normas hierárquicas da sociedade japonesa trazidas e valorizadas pelos

¹ A cautela, expressa aqui pelo uso das aspas no termo “ocidental”, se refere à ideia de oposição criada entre Ocidente e Oriente, que coloca os países dito “orientais” em uma situação periférica, na qual o centro é composto pela Europa e pelos Estados Unidos. Esta questão será retomada no Capítulo 2, tópico “2.5 Sujeito ‘mulher’ e feminismo”.

² Expressão utilizada pela antropóloga Ruth Benedict. Será explicada mais adiante, no Capítulo 2.

seus antepassados, numa posição de “desvantagem” em relação a famílias sem nenhuma ascendência japonesa.

Visto que as opressões que o feminismo quer combater não são universais, assim como as mulheres também não são sujeitos universais, espera-se que seja possível observar os mecanismos das relações de poder que, para algumas mulheres, serão opressores, e para outras, não.

A escolha da Associação Cultural e Esportiva de Vargem Grande Paulista se deu tendo em vista que em cidades menores, e mais especificamente nas comunidades, as tradições costumam ser mais preservadas, ao contrário do que ocorre nas metrópoles, em que as pessoas tendem a ser mais individualistas. Já a escolha pela família nipo-brasileira foi feita pensando-se em observar se as relações hierárquicas que constituem a sociedade japonesa, mais especificamente as do âmbito familiar, foram reinterpretadas ou ressignificadas nas diferentes gerações de mulheres presentes nesta pesquisa.

Conforme Demartini (2002) apontou, fazer uma análise comparativa entre gerações é relevante, pois elas levantam questões referentes a um processo histórico que considera tanto estruturas culturais residuais como as relações atuais, de modo que é possível observar paradigmas que podem ser abandonados, fortalecidos ou ressignificados, de acordo com as necessidades de cada indivíduo.

Portanto, considerando também os diversos aspectos que permeiam as mulheres das famílias nipo-brasileiras e toda a sua complexa relação com a cultura não asiática e a de seus antepassados, é muito significativo ouvir suas vozes e compreender como elas entendem sua posição na família, uma vez que não há uma identidade “mulher” que dê conta de toda a diversidade/multiplicidade e as opressões não têm uma causa universal.

1.2 Metodologia e pesquisa de campo

Este estudo utilizou uma metodologia indutiva, com uma pesquisa bibliográfica e leitura analítica, que se apoiou em textos publicados sobre gênero, relações hierárquicas e de poder, feminismo e imigração. Para a coleta de dados, foi utilizado um questionário (ver Apêndice A), o qual foi respondido por 25 pessoas. Os questionários foram preenchidos no *mochitsuki*, tradicional evento de final de ano da associação, em dezembro de 2017, e outros

eletronicamente por *e-mail*, os quais foram recebidos até junho de 2018. Um resumo das respostas dos questionários pode ser visto no Apêndice B.

1.3 Estruturação do trabalho

Este trabalho foi dividido em duas partes com três capítulos cada. Na primeira, Parte I – Fundamentos, constam os capítulos essenciais para o entendimento e a contextualização da presente pesquisa: Capítulo 1 – Introdução e proposição do tema, em que foram apresentados o tema, sua justificativa e seus objetivos; Capítulo 2 – Referenciais teóricos, no qual são percorridos os principais pressupostos teóricos que embasam a pesquisa, como hierarquia, poder e gênero; e Capítulo 3 – A imigração japonesa no Brasil e a fundação da Associação Cultural e Esportiva de Vargem Grande Paulista, em que temos uma breve apresentação da imigração japonesa no Brasil e da fundação da associação na região.

Já a segunda, Parte II – Pesquisa de campo, constam os resultados da pesquisa de campo: Capítulo 4 – As mulheres da Associação Cultural e Esportiva de Vargem Grande Paulista e as suas relações com a cultura nipo-brasileira, no qual é traçado o perfil geral das participantes da pesquisa; Capítulo 5 – Família nipo-brasileira e as relações hierárquicas, em que são vistas as relações hierárquicas na família nipo-brasileira; e Capítulo 6 – Família nipo-brasileira e a divisão sexual do trabalho, no qual são discutidos os papéis que as mulheres exercem em relação ao trabalho doméstico e como elas se sentem em relação a isso.

Por fim, temos as Considerações finais, as Referências bibliográficas e os Apêndices, estes com o modelo de questionário aplicado e um resumo dos resultados.

1.4 Convenção

Para as palavras em japonês, optou-se pela utilização do sistema Hepburn, em itálico e sem flexão de número, uma vez que as palavras em japonês não vão para o plural. Os ideogramas (*kanji*) só foram inseridos quando eram essenciais para o entendimento do texto.

CAPÍTULO 2

Referenciais teóricos

2.1 Introdução

Neste capítulo, serão apresentados brevemente os referenciais teóricos usados como base para a presente pesquisa. Para compreender as relações nipo-brasileiras pretendidas neste estudo, aqui serão introduzidas questões como: a hierarquia, ponto relevante na constituição da sociedade japonesa; as relações de poder, como embasamento para o entendimento da teoria de gênero; o gênero, como meio de discutir as relações sociais que nos fazem agir de acordo com o que a sociedade espera; e o sujeito “mulher” do feminismo, que auxiliará no entendimento de que as mulheres sofrem diferentes tipos de opressões e que não há um sujeito do feminismo que englobe todas elas.

2.2 A questão da hierarquia na sociedade japonesa

O forte comprometimento japonês com a hierarquia nos auxilia, em parte, a compreender as complexas esferas sociais, políticas e econômicas que a sociedade japonesa é composta. Segundo Wataru Kikuchi (2012), o conceito de hierarquia pode ser definido considerando-se três pontos: (1) a hierarquia como sistema social, o qual é formado pela dinâmica de diversas estruturas interdependentes (a função que elas exercem umas sobre as outras) que compõem uma totalidade; (2) as diferentes camadas em que a hierarquia se estabelece, a maneira como essas camadas são organizadas dentro do sistema social; e (3) a relação da hierarquia com a distribuição do poder, este último crucial para entendermos as relações de gênero e a variedade de opressões discutidas no feminismo, conforme veremos em outros tópicos deste capítulo.

No que se diz respeito às relações hierárquicas no contexto japonês, a antropóloga norte-americana Ruth Benedict, em *O Crisântemo e a Espada*, destaca a hierarquia como um dos princípios de organização da sociedade japonesa, considerando a ordem e a hierarquia como os valores fundamentais que constituem a visão de mundo dos japoneses e que regem a sua sociedade. Esse valor dado à hierarquia é tão grande que, conforme aponta Benedict (2011, p.

43), é muito complexo para um norte-americano tentar entender a ideia de “assumir a devida posição” como um mecanismo social, uma vez que a ordem e a hierarquia para os japoneses estão muito distantes da ideia de liberdade e igualdade americana; a hierarquia se faz presente de modo determinante na visão de mundo japonesa, nas suas relações com o homem, com o Estado e as instituições.

Um exemplo para visualizarmos como seria essa visão japonesa de mundo é a própria língua japonesa, que se adequa de acordo com as relações sociais. A linguagem, segundo Barthes (2007, p. 14), é um objeto em que se inscreve o poder, visto que, por meio da língua, sua expressão obrigatória, se limita o que pode ser dito; e, neste caso, também posiciona hierarquicamente. Na língua japonesa, o locutor deve utilizar palavras adequadas à sua relação com seu interlocutor. Pode-se dizer que a língua japonesa, do ponto de vista das relações sociais, é regida por dois eixos: horizontal e vertical; e são por meio deles que se deve tomar a decisão da linguagem, atitudes e expressões que serão empregadas para com seu interlocutor. O eixo horizontal é composto por interioridade/exterioridade³, afinidade e interesses em comum, e intimidade; já o vertical é composto por *status* e classe social, cargos e papéis sociais, ordem de ingresso no meio (relação de veterano-novato), idade, gênero, competência e relação de ônus (KIKUCHI, 2011, pp. 197-201).

Os quadros a seguir demonstram exemplos de como o locutor se coloca na sua “devida posição” de acordo com seu interlocutor:

Quadro 2.1 Alguns pronomes de primeira pessoa do singular da língua japonesa.

<i>watakushi</i>	Usado por homens e mulheres. Formal e humilde.
<i>watashi</i>	Usado por homens e mulheres. Para homens: formal; para mulheres: formal, semiformal e informal.
<i>atashi</i>	Usado por mulheres de algumas regiões do país. Informal.
<i>boku</i>	Usado por meninos e homens. Informal. Muito raramente usado por mulheres, mas, se usado, soam “masculinizadas”.
<i>ore</i>	Usado por homens. Informal e tem uma conotação “mais masculina”. Pode soar arrogante e grosseiro, dependendo do contexto da fala.

³ Interioridade/exterioridade se refere à instituição a que o locutor e o interlocutor pertencem. Por exemplo, se são da mesma empresa ou de empresas diferentes, da mesma escola ou de escola diferentes etc. O contexto da fala também pode alterar essa relação interior-exterior.

Quadro 2.2 Verbo *comer* e suas adaptações de acordo com o locutor e a quem ele se refere.

<i>taberu</i>	Usado normalmente no cotidiano, dentro do contexto familiar, entre amigos ou colegas de mesmo nível hierárquico.
<i>meshiagaru</i>	Usado pelo locutor referindo-se ao interlocutor*, sendo este superior** a ele. Demonstra respeito.
<i>itadaku</i>	Usado pelo locutor referindo-se a ele mesmo***, sendo o interlocutor superior** a ele. Demonstra modéstia.

* Amplia-se também aos membros do grupo social desse interlocutor (p. ex., a seus familiares), mas, por não ser o foco desta pesquisa, não será explorado aqui.

** Este “superior” pode se referir a diversas esferas, como *status* social, cargo na empresa etc.

*** Aqui inclui-se também os membros do grupo social do locutor.

Pode-se, então, dizer que a língua japonesa está fortemente relacionada à “devida posição” característica dessa sociedade, ao marcar hierarquicamente os locutores e interlocutores por meio dos eixos horizontal e vertical – prendendo-os e limitando-os, de certa maneira, em uma certa posição.

Para Benedict (2011), a hierarquia é aprendida em casa e, depois, o indivíduo a aplica nos outros campos da vida; no trecho destacado, a autora entra também na questão de respeito aos mais velhos, aspecto cultural muito reconhecido na sociedade japonesa:

(...) todo japonês primeiro adquire o hábito da hierarquia no seio da família e posteriormente os aplica nos campos mais vastos da vida econômica e do governo. Aprende que uma pessoa dedica toda deferência aos que sobre ela têm precedência, numa “devida posição” determinada, sejam ou não eles os realmente dominantes do grupo. (BENEDICT, 2011, p. 53)

Já Ruth Cardoso, em seu estudo sobre a estrutura familiar e a mobilidade social dos japoneses no estado de São Paulo, explica essa questão da “hierarquia aprendida em casa” ao falar sobre a importância econômica e social da unidade familiar no Japão, que se apresenta como uma microssociedade na qual o indivíduo será treinado para depois conviver em grupos mais amplos. Para Cardoso (1995, p. 104), não há na sociedade japonesa uma diferença substancial entre as virtudes civis e familiares, o que resulta numa importância na família e na lealdade, devoção e submissão aprendidas nesse âmbito com os pais para que, mais tarde, se estendam a outros superiores da sociedade.

A historiadora Joan Scott (1995, p. 87) apontou que a construção do gênero também é realizada por meio do parentesco, no entanto, não é exclusiva a ele, uma vez que as relações sociais do indivíduo não se limitam à família. Portanto, apesar de termos que a família é na

verdade parcialmente responsável pelo aprendizado da hierarquia e da construção de estereótipos de gênero, uma vez que ele é também construído na economia e na organização política, as afirmações de Benedict e de Cardoso sobre o papel da família não deixam de ser significativas para essa reflexão, visto que a família é uma instituição importante para compreendermos a hierarquia na sociedade japonesa, e que a “devida posição” está fortemente ligada à questão do gênero, que, por sua vez, se reflete nas posições esperadas da mulher ao âmbito privado e do homem ao público. Veremos sucintamente a seguir as relações de poder de Foucault e, em seguida, como o conceito de *gênero* foi se constituindo e de que maneira ele pode nos ajudar a entender as relações sociais e o modo que atuamos no mundo.

2.3 Relações de poder

O modo como o filósofo francês Michel Foucault pensa o poder nos ajuda a entender as hierarquias sociais e, principalmente, a teoria de gênero de Judith Butler. Conforme finalizamos o tópico anterior, temos que o indivíduo está constantemente inserido em relações sociais, e é essa interação constante com a sociedade, em um ambiente marcado pelas relações de poder entre os indivíduos e as instituições, que o sujeito é apreendido (RIOT-SARCEY, 2014).

Por meio da análise das relações de poder, Foucault (2015) procura pensar em um sistema de relações que não se limita ao Estado-sociedade, se preocupando em distinguir a maneira como os diferentes dispositivos da hierarquia social são perpetuados, uma vez que, ao seu ver, o poder é o *agir* (não é algo que se obtém, é algo que se exerce), e esse poder é o que transforma os indivíduos em sujeitos. Assim, temos o “poder de soberania”, que teria a individualidade do soberano na autoridade sobre múltiplos indivíduos e que se exerceria em forma de violência de quando em quando – o poder sobre os corpos –; e o “poder disciplinar”, o qual não teria um dualismo, seria dado por meio de práticas discursivas sobre os corpos dos indivíduos, e que seria uma constante sujeição – o poder sobre a vida. O poder disciplinar não tem um detentor do poder e os seus subjugados, o dominador e o dominado; o poder disciplinar está em toda parte e está estritamente ligado às relações, e cada relação social é possuidora de uma possível relação de poder.

Visto que o poder é uma ação e é circulante – todos o possuem, mas ninguém o detém –, para analisá-lo, segundo Foucault, é necessário fazer uma análise historiográfica dos lugares em que o biopoder (que tem o corpo como objeto fundamental) age, nas micropráticas por meio

das quais o poder é constituído, para se entender como os seus mecanismos funcionam (TORRANO, 2010, p. 25). Para tanto, Foucault procura se desprender da noção poder-soberania e apresenta cinco proposições: (1) poder não se adquire, se exerce; (2) as relações de poder não estão no exterior, ou seja, elas são imanentes e têm papel produtor, e não de proibição e de recondução; (3) não há uma posição binária e global; (4) as relações de poder são intencionais e subjetivas; e (5) onde há poder, há possibilidade de resistência (FOUCAULT, 2015, pp. 102-105). O poder, então, é uma ação (é exercido) e se dá nas relações por meio do discurso, pois é este que possibilita a resistência – o discurso faz o papel de instrumento e efeito do poder, mas também o de resistência (TORRANO, 2010, p. 24).

Para Foucault, o sujeito é desde seu surgimento e a cada instante modelado por um poder regulador, e é fundado e refundado pela história, não existindo, portanto, um sujeito neutro (RIOT-SARCEY, 2014; TORRANO, 2010). Portanto, visto que o sujeito é modelado por relações de poder e as relações de poder se dão pelo discurso, o sujeito é então pós-discursivo. E, ainda, como o discurso só ocorre na interação, então, o poder também só se estabelece e se legitima na interação. A seguir, veremos a evolução do conceito de gênero na academia e como as relações de poder de Foucault influenciaram o pensamento sobre gênero de Joan Scott e Judith Butler.

2.4 Definição de gênero

Nos anos 1930, alguns autores da antropologia usavam a expressão “papel social” para designar os papéis culturalmente construídos que os indivíduos desempenhavam; entre eles, havia o “papel sexual”, o qual incluiria os papéis feminino e masculino. A antropóloga norte-americana Margaret Mead, em um estudo comparativo entre três tribos da Nova Guiné (Arapesh, Mundugumor e Tchambuli), problematizou a noção de que a feminilidade e a masculinidade eram fixas. Mead foi pioneira ao apresentar, como conclusão de seu estudo, que não há um temperamento inato universal ligado ao sexo, e que, na verdade, ele seria aprendido desde o momento do nascimento de uma criança, variando de uma cultura para outra.

Se aquelas atitudes temperamentais que tradicionalmente reputamos femininas – tais como passividade, suscetibilidade e disposição de acalantar crianças – podem tão facilmente ser erigidas como padrão masculino numa tribo, e na outra ser prescritas para a maioria das mulheres, assim como para a maioria dos homens, não nos resta

mais a menor base para considerar tais aspectos de comportamento ligados ao sexo.
(MEAD, 2000, p. 268)

Assim, tínhamos que a construção de diferentes modos de se comportar a partir do papel atribuído ao indivíduo se daria desde o momento que ele nasce e se reforçaria no decorrer de toda a sua vida por meio da socialização⁴ em diversos contextos (na escola, no ambiente familiar, no trabalho etc.), e os indivíduos que apresentassem características que não condissessem com seu papel teriam sofrido algum tipo de falha durante seu processo de socialização. No entanto, essa abordagem de diferença sexual culturalmente construída não considerava as desigualdades referentes às relações de poder entre os homens e as mulheres, não demonstrando interesse em tentar compreender os fatores contribuintes que colocam a mulher em uma posição inferior em relação ao homem (PISCITELLI, 2009, p. 130).

A teoria do gênero contesta a naturalização da diferença sexual e desconstrói o pensamento, buscando, aqui do ponto de vista feminista, explicar e transformar sistemas constituídos socialmente que posicionam “homens” e “mulheres” em relações hierárquicas e de antagonismo (HARAWAY, 2004, p. 211). A ideia de gênero como culturalmente construído e sexo como naturalmente adquirido foi utilizada inicialmente como base das teorias feministas para desnaturalizar o senso comum das atitudes ditas femininas e da posição de submissão das mulheres em relação aos homens.

O termo *gênero* apareceu inicialmente na academia relacionado à medicina e à psicologia – como um “distúrbio do gênero” –; um dos primeiros trabalhos a usá-lo nas Ciências Sociais, como uma estruturação social, foi o da antropóloga Gayle Rubin, denominado *O Tráfico das Mulheres: notas sobre a “Economia Política” do sexo*, publicado originalmente em 1975. Ao considerar a posição de subordinação da mulher, Rubin elaborou o conceito “sistema sexo/gênero”, definindo-o como “um conjunto de arranjos através dos quais uma sociedade transforma a sexualidade biológica em produtos da atividade humana, e na qual estas necessidades sexuais são satisfeitas” (1993, p. 2). Em outras palavras, Rubin trabalha sob perspectivas dualistas: *gênero x sexo* e *cultura x natureza*.

Já para Joan Scott, são as relações entre homens e mulheres (relações políticas, sociais etc.) que diferenciam sexo e gênero. A sua definição de gênero tem duas partes e diversos subconjuntos. Suas duas partes são: “(1) O gênero é um elemento constitutivo de relações

⁴ A incorporação das normas sociais que dizem respeito aos papéis atribuídos ao feminino e ao masculino.

sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos e (2) o gênero é uma forma primária de dar significado às relações de poder” (SCOTT, 1995, p. 86).

A primeira parte é composta por quatro elementos inter-relacionados – os símbolos culturalmente disponíveis que evocam representações simbólicas, os conceitos normativos que expressam interpretações dos significados dos símbolos, uma análise incluindo uma concepção política e uma referência às instituições e à organização social, e a identidade subjetiva. Na segunda parte, ao afirmar que “o gênero é uma forma primária de dar significado às relações de poder”, Scott procura desarticular o poder que se constrói com base na diferença sexual, ou seja, o gênero é um campo no qual e por meio do qual o poder é articulado (1995, p. 88).

Portanto, Joan Scott entende que o gênero é uma construção simbólica da sociedade e que o “ideal” do feminino e do masculino segue de acordo com as sociedades e as hierarquias sociais, o que acaba acarretando uma cobrança de padrões. A cultura e a sociedade “mandam”, são diferentes esferas que determinam o feminino e o masculino.

Atualmente, as discussões de gênero se embasam principalmente na teoria de Judith Butler, filósofa norte-americana que, ao se aprofundar nos debates sobre a definição de gênero, desconstrói a dicotomia sexo/gênero e a relação “gênero está para cultura assim como sexo está para natureza”, conforme apresentadas anteriormente. Para Butler, se a característica fixa/imutável do sexo pode ser contestada, então, talvez, o sexo seja tão culturalmente construído quanto o gênero, a diferença entre eles pode ser nula e, portanto, sexo é desde sempre gênero.

O gênero não deve ser meramente concebido como a inscrição cultural de significado num sexo previamente dado (uma concepção jurídica); tem de designar também o aparato mesmo de produção mediante o qual os próprios sexos são estabelecidos. Resulta daí que o gênero não está para a cultura como o sexo para a natureza; ele também é o meio discursivo/cultural pelo qual “a natureza sexuada” ou “um sexo natural” é produzido e estabelecido como “pré-discursivo”, anterior à cultura, uma superfície politicamente neutra sobre a qual age a cultura. (BUTLER, 2015, p. 27)

A maioria das teorias feministas vê o gênero como um atributo da pessoa e o sexo como substância; no entanto, para Butler, o gênero é performativo, ou seja, é um ato intencional e, ao mesmo tempo, performático. A materialidade do corpo (sexo) é marcada por toda a construção de gênero; não há um corpo vazio de significado, portanto, essa materialidade não existe sem a construção social – ou seja, não existe um corpo natural, ele é sempre constituído socialmente. Pensamos em “indivíduos autônomos”, mas não há escolha, os sujeitos são constituídos por jogos relacionais, pelas relações sociais. Assim, a constituição do sujeito nunca

termina, ele está sempre em processo (relações entre pessoas e relações de poder) e é marcado por formas classificatórias – inclusive a do gênero. Note-se aqui sua forte conexão com Foucault, que diz não haver um sujeito neutro, uma vez que ele é pós-discursivo, e que, por ele ser modelado por relações de poder que, por sua vez, se dão por meio do discurso, ele só ocorre com a interação.

Temos, então, que o gênero se intersecta com todas as modalidades de identidades que são constituídas discursivamente (intersecções políticas e culturais) e, portanto, não pode e não deve ser tratado separadamente. Da mesma maneira, é importante ter em mente que não há um movimento feminista único, que contemple todas as mulheres e opressões sofridas por elas. Toril Moi (1999, pp. 3-8) defende que estudos sobre o significado de “feminilidade” em contextos históricos e teóricos específicos são indispensáveis para o projeto feminista compreender e transformar práticas e tradições culturais sexistas; no entanto, muitas formas do feminismo contemporâneo parecem não ser capazes de agregar mulheres que não se encaixam à sua visão estreita do que é ser mulher; e isso acaba dando espaço para a exclusão. É preciso compreender que as opressões não são universais e o feminismo “ocidental” não teria aplicabilidade no contexto asiático – eles são movimentos com sujeitos distintos e, portanto, com reivindicações distintas. No tópico seguinte, falaremos sobre o sujeito “mulher” do feminismo e apresentaremos algumas ideias da socióloga Chizuko Ueno sobre o feminismo japonês, que nos ajudará a compreender, em parte, a visão das mulheres nipo-brasileiras desta pesquisa.

2.5 Sujeito “mulher” e feminismo

Conforme Judith Butler apontou em *Problemas de gênero* (2015), a definição da categoria “mulher” cumpriu um papel importante para dar visibilidade ao movimento político feminista; no entanto, ela também é excludente, pois não há uma identidade que consiga abranger toda a diversidade/multiplicidade. A categoria “mulher” contradiz o feminismo no seu próprio discurso, uma vez que ela pressupõe ser representante de todos os interesses de todas as mulheres, não considerando todas as relações que o sujeito é constituído (p. ex., raça, gênero, classe social etc) nem as diversas opressões que são submetidas. Assim, para Butler, a “mulher universal” é apenas o produto das mesmas relações de poder que o feminismo pretende combater.

A presunção política de ter de haver uma base universal para o feminismo, a ser encontrada em uma identidade supostamente existente em diferentes culturas, acompanha frequentemente a ideia de que a opressão das mulheres possui uma forma singular, discernível na estrutura universal ou hegemônica da dominação patriarcal ou masculina. (BUTLER, 2015, p. 21)

Considerando a importância japonesa dada às relações hierárquicas e de comunidade, algumas vertentes do feminismo japonês consideram que o fato de o ambiente privado (doméstico) estar tão intrinsicamente ligado às mulheres não significa que elas sejam prisioneiras oprimidas *ao* e *no* espaço familiar, elas acreditam que esse ambiente acaba proporcionando uma autonomia e poder como em nenhuma outra esfera na sociedade japonesa, e o que elas buscam, na verdade, é um maior reconhecimento nessas outras esferas. Conforme Dolores Martinez comenta: “a questão para a dona de casa urbana no Japão moderno não é a libertação no sentido ocidental – não o direito de ter uma carreira –, mas o restabelecimento de uma identidade fora do ambiente doméstico a qual tenha valor no contexto japonês”⁵ (1987, p. 84, tradução nossa).

O nome do livro de Edward Said (2010), *Orientalismo*: o Oriente como invenção do Ocidente⁶, sugere que “Oriente” é uma maneira genérica de se referir a países não europeus localizados ao leste do Ocidente. Segundo Sasaki Pinheiro (2009), o Orientalismo pode ser interpretado de duas maneiras: como uma relação de poder, de dominação, do Ocidente para o Oriente, e como um meio de definir o Ocidente ao contratar com o Oriente (SASAKI PINHEIRO, 2009, p. 115). Para a socióloga japonesa Chizuko Ueno, o “ser ‘o outro’” é como a feminização do Oriente, uma vez que “mulher” é uma outra maneira de se dizer sobre a terra a ser colonizada (1997, p. 4). Além disso, Simone de Beauvoir, na “Introdução” de seu livro *O segundo sexo*, também fala sobre essa questão da mulher ser sempre o *outro*, fica claro como parece haver sempre essa “necessidade” de tomar um como o padrão (o homem, no caso de Beauvoir; ou o Ocidente, conforme apontado por Said), gerando uma relação de subjugação:

A mulher determina-se e diferencia-se em relação ao homem, e não este em relação a ela; a fêmea é o inessencial perante o essencial. O homem é o Sujeito, o Absoluto; ela é o Outro. (BEAUVOIR, 2009, pp. 16-17)

⁵ “The problem for the modern urban housewife in Japan is not liberation in the Western sense – not the right to have a career – but re-establishing an identity outside the household which has value in a Japanese context.”

⁶ Importante ressaltar que o livro de Edward W. Said se refere ao Oriente Médio e proximidades.

Seguindo esse pensamento sobre o Oriente feminizado, Ueno (1997, p. 4) diz que, se o homem é feminizado por ser “oriental”⁷, a mulher “oriental” é duplamente feminizada, e construir um feminismo nessas condições é uma tarefa muito mais difícil. O feminismo japonês é muitas vezes visto como “importado do Ocidente”, em como as mulheres japonesas “renasceram” após o final da Segunda Guerra Mundial; no entanto, por mais que o fim da guerra possa ter proporcionado alguma influência em segmentos da sociedade japonesa, essa visão não pode ser aplicada no que se diz respeito às condições das mulheres. Isso porque já havia no Japão movimentos de mulheres que discutiam sobre desigualdades e direitos muito antes da guerra (SATO, 2003, pp. 6-7). Sobre essa presunção política de ter de haver uma base universal para o feminismo e que, portanto, poderia ser “importada” e aplicada em diferentes culturas, Butler comenta que

Esta forma de teorização feminista foi criticada por seus esforços de colonizar e se apropriar de culturas não ocidentais, instrumentalizando-as para confirmar noções marcadamente ocidentais de opressão, e também por tender a construir um “Terceiro Mundo” ou mesmo um “Oriente” em que a opressão de gênero é sutilmente explicada como sintomática de um barbarismo intrínseco não ocidental. (BUTLER, 2015, p. 21)

Essa ideia de “importação” do movimento, para Ueno, foi criada para *atacar* o movimento japonês – que tem seus próprios fundamentos, história e voz –, reduzindo-o a uma mera influência. O maior problema quanto a essa questão que complica consideravelmente a situação para o feminismo japonês é que muitos pesquisadores conservadores japoneses acabaram aceitando esse orientalismo para dizer “sim, somos exóticos e únicos, e é aqui que seu universalismo cai” – esta ideia Ueno chama de “orientalismo reverso” –, e, assim, ao se apropriar do discurso feminizado do Oriente, a feminilidade não é nada mais do que um vazio que implica “o que não é” (UENO, 1997, pp. 10, 14).

Chizuko Ueno prefere usar a expressão “patriarcado travestido” para tratar do patriarcado japonês porque, segundo a socióloga, mesmo que ele se disfarce sob a feminilidade, o patriarcado não deixa de ser patriarcado, e esse “disfarce” acaba fazendo a situação da mulher e a luta contra o patriarcado ainda mais complicados – as mulheres são duplamente marginalizadas, fazendo com que seu discurso contra o patriarcado se torne um discurso

⁷ O termo “oriental” para caracterizar uma pessoa asiática não é bem recebido por causa dessa ideia de que ele coloca todos os povos da Ásia em uma situação periférica, em que o centro é a Europa e os EUA. Nos movimentos amarelos no Brasil, esse termo é visto também como perjurativo, e há uma luta para que esse termo não seja mais usado como um adjetivo, principalmente para pessoas.

“masculino”. A alternativa seria recusar as construções binárias e insistir em um futuro definido pelas próprias mulheres (Ibidem, pp. 21-22).

Com o conceito de “patriarcado travestido”, Ueno consegue demonstrar como a ideia de patriarcado universal – resultante da presunção de haver uma base universal para o feminismo, encontrada em uma suposta identidade singular nas diferentes culturas – não é válida; conforme Butler (2015, p. 21) também apontou ao falar do fracasso dessa noção de patriarcado universal em explicar os mecanismos de opressão de gênero nos contextos culturais concretos e em como essa teoria foi aplicada de maneira a encontrar “exemplos e ilustrações” de um princípio universal já pressuposto desde o início. Assim, antes de se falar de um grupo identitário de mulheres, deve-se sempre considerar suas identidades e os fundamentos que permeiam sua cultura para compreender como elas interpretam as relações de gênero, de modo que o que pode parecer uma opressão para nós, não necessariamente o é para elas.

2.5.1 Feminismo asiático no Brasil

Em razão dessa impossibilidade de se definir um sujeito universal do feminismo, há várias vertentes que tentam tornar a discussão do movimento mais inclusiva, como o feminismo negro, o marrom e o amarelo, dando voz a mulheres racializadas que passam por racismos e machismos ditados por estereótipos de sua etnia. No Brasil, há um movimento que se denomina feminismo asiático interseccional, no qual são discutidos diversas questões que tangem a vivência de brasileiras descendentes de asiáticos no país – especialmente as do leste-asiático e do Oriente Médio.

A interseccionalidade é um termo usado para designar a interdependência das relações de poder principalmente no que se refere a raça, classe e gênero. Surgiu em países anglo-saxônicos com o feminismo negro e é usado como um meio de se incluir múltiplas fontes de identidade, como raça, classe e gênero, mas sem tentar propor uma nova “identidade globalizante” (HIRATA, 2014, p. 73).

As principais pautas do feminismo asiático interseccional brasileiro envolvem: empatia com mulheres racializadas; visibilidade e representatividade; equidade de gênero sob o ponto de vista interseccional; resgate histórico-cultural para compreensão identitária; luta contra a xenofobia, colonialismo e fetichização e exotização; autovalorização dos corpos; entre outros (LEE, SHIMABUKO e HIGA, 2018, pp. 328-329).

Nesse sentido, é importante entender os múltiplos contextos históricos, econômicos, sociais e raciais no qual uma mulher está inserida para compreender também as relações de poder que a afeta. Este trabalho, assim, busca trazer alguma contribuição a essas linhas de estudo, ao enfatizar a maneira como as mulheres nipo-brasileiras da Associação Cultural e Esportiva de Vargem Grande Paulista veem as relações hierárquicas japonesas no contexto familiar e como elas interpretam os papéis esperados que sejam exercidos por elas.

2.6 Observações finais

Vimos como as questões de hierarquia, poder, gênero e feminismo dialogam entre si. Alguns desses conceitos serão retomados nas discussões e análises dos outros capítulos desta pesquisa, como a questão da hierarquia que será aplicada na família; e o gênero, ao se discutir a divisão sexual do trabalho. No capítulo seguinte, serão apresentados um breve histórico da imigração japonesa no Brasil e da Associação Cultural e Esportiva de Vargem Grande Paulista.

CAPÍTULO 3

A imigração japonesa no Brasil e a fundação da Associação Cultural e Esportiva de Vargem Grande Paulista

3.1 Introdução

No capítulo anterior, foram apresentados aspectos teóricos que embasam esta pesquisa. Neste capítulo, será feita uma breve apresentação da imigração japonesa no Brasil e da fundação da Associação Cultural e Esportiva de Vargem Grande Paulista (ACEVG), com o objetivo de mostrar em que contexto os imigrantes japoneses vieram ao Brasil e como a Associação em questão se insere nesse processo. Embora os *nikkei* sejam tratados como um grupo relativamente homogêneo, é sempre importante ressaltar que os imigrantes que vieram ao Brasil eram de províncias diversas, possuindo costumes e dialetos diferentes (MOTOYAMA, 2016, p. 72). Assim, embora em um plano macropolítico a imigração japonesa – inclusive quanto aos tratados de imigração firmados entre Japão e Brasil, por exemplo – possa ser vista, analisada e estudada como parte integrante de um mesmo movimento histórico e, muitas vezes, cultural, a construção de uma identidade nipo-brasileira foi, também, parte de um processo histórico por si só. Nesse sentido, as próprias levas de imigrantes que vieram ao Brasil de diferentes regiões do Japão e em diferentes épocas trazem também matizes particulares que tornam mais complexos os estudos históricos sobre a imigração japonesa no Brasil.

Este capítulo tem por objetivo apenas contextualizar as condições sociopolíticas que viabilizaram a imigração japonesa ao Brasil, para indicar como a ACEVG se insere neste processo, sem se adentrar nos debates historiográficos sobre a imigração japonesa. Ou seja, para que possamos nos aprofundar no estudo sobre a mulher nipo-brasileira que participa da ACEVG, precisaremos, antes, explicar o que é e como a associação se formou.

3.2 Breve introdução à imigração japonesa no Brasil

Entre o fim do século XIX e início do século XX, o Japão passou por um grande processo de mudança política, motivado, entre outras questões, pela pressão dos Estados Unidos, interessados em ampliar suas relações comerciais com o Leste Asiático. O Japão vivia uma

política de isolamento desde o século XVII, quando houve um crescimento do cristianismo no Japão, com a entrada de missionários desde o século XVI, que acabou resultando no fechamento dos portos feito pelo xogunato Tokugawa (TAKEUCHI, 2010, pp. 27-28). O fim do xogunato Tokugawa (1600-1868) e o início do Império do Japão (*Dai Nippon Teikoku*), marcado pela Restauração Meiji (*Meiji Ishin*, 1868), davam ao Imperador maior poder político. A Era Meiji (*Meiji Jidai*, 1868-1912) é considerada o primeiro período do Império do Japão, quando o país deixa de ser uma sociedade relativamente isolada ao reabrir os portos para o exterior, assinando acordos de comércio e de navegação e passando por mudanças fundamentais que afetaram a estrutura social, a política interna, as relações internacionais, a força militar e a economia (KINDER e HILGEMANN, 2003).

O Japão passou a viver um processo intenso de modernização, com altos impostos sobre a terra e a produção agrícola, que fez com que muitos japoneses abandonassem a zona rural e fossem em busca de condições melhores na cidade. A explosão demográfica, em razão do fim do controle da natalidade⁸, o crescente desemprego e a baixa produtividade (agrícola e industrial) acabaram fazendo o governo japonês ver a emigração como um possível meio para amenizar os conflitos internos, especialmente nas áreas rurais. Os primeiros destinos dos japoneses foram os Estados Unidos (Havaí e ilhas Guam) e o Canadá ainda no final do século XIX, seguidos pelo Peru e pelo Brasil, quando os primeiros passaram a restringir a imigração japonesa (TAKEUCHI, 2008, pp. 13-14).

Havia uma certa resistência sobre a imigração japonesa ao Brasil por parte de grupos nacionalistas e racistas do Brasil; estes acreditavam que a imigração amarela (considerada uma “raça inferior”) não ajudaria na composição da “raça brasileira”, que já estava comprometida pela presença de indígenas e negros⁹. Além disso, temia-se a tendência dos japoneses de se organizarem em colônias, que, segundo estudiosos, poderia significar um risco à segurança do país, uma vez que o poder militar japonês se encontrava em ascendência na Ásia, com conquistas recentes na China (guerras Sino-Japonesas, 1894-1895) e na Rússia (guerra Russo-Japonesa, 1904-1905) (TAKEUCHI, 2008, pp. 14-17). Essas questões auxiliam no entendimento do porquê de as relações entre o Brasil e o Japão terem demorado mais de uma

⁸ O período Edo (*Edo Jidai*, 1603-1868) é conhecido por possuir políticas ambientais. O controle de natalidade era uma medida para o equilíbrio entre os recursos naturais e as necessidades da população (TAKEUCHI, 2008, p. 13).

⁹ Esse controle racial não era uma novidade na política brasileira. Ainda no Império, já havia um projeto étnico-político que regulamentava a imigração no Brasil, este projeto foi mantido pelo governo republicano por meio do decreto n. 528, de 28 de junho de 1890, que restringia a entrada de africanos e asiáticos, que só poderiam ingressar no país com a aprovação do congresso (TAKEUCHI, 2010, pp. 26-27).

década para se ajeitarem, apesar de terem assinado o Tratado de Amizade, Comércio e Navegação em Paris, em 1895.

Na primeira década do século XX, o estado de São Paulo tinha como um de seus cenários políticos a valorização do preço do café e a carência de mão de obra para as fazendas paulistas desse produto. Essa carência surgiu principalmente em razão do (1) trabalho escravo se tornando ilegal em 1888 e da convicção de que negros recém-libertos não se “adequariam” na categoria de trabalhadores livres; e (2) da proibição do governo italiano, por meio do decreto Prinetti (de 1902), de cidadãos aceitarem o passaporte subsidiado para o Brasil – isso ocorreu por causa das péssimas condições de vida nas fazendas, nas quais imigrantes italianos eram submetidos a trabalharem sob maus tratos e exploração por fazendeiros com mentalidade escravagista, assim, houve revoltas de imigrantes italianos, e muitos deles acabaram expulsos do país acusados de serem anarquistas (TAKEUCHI, 2008, pp. 14-15; 2010, pp. 25-26). Além disso, outros motivos como o estabelecimento de um regime republicano descentralizado, a carência de pessoas para levar adiante a expansão econômica do estado e a necessidade de conquistar espaços e abastecer o mercado interno (BASSANEZI, 2013, p. 170) fizeram com que os fazendeiros pressionassem o governo do estado de São Paulo a considerar os trabalhadores japoneses como uma *alternativa* para esse tipo de trabalho¹⁰. Note-se que os japoneses eram vistos como *alternativa*, ou seja, *na ausência de* imigrantes europeus e por serem considerados trabalhadores “dóceis”, que não causavam “problemas”. No entanto, vale lembrar que o fato de, no fim, os japoneses terem sido finalmente considerados para imigração não significa que eles deixaram de ser vistos como uma questão ainda a ser discutida na formação da identidade brasileira (LESSER, 2001, p. 266).

Em 1907, Brasil e Japão, mais de dez anos após o Tratado de Amizade, Comércio e Navegação, em Paris, assinaram por meio da empresa japonesa Companhia Imperial de Colonização Ltda. e do governo de São Paulo um contrato para facilitar a entrada de trabalhadores japoneses no Brasil. O marco oficial do início da imigração japonesa ao Brasil é a chegada do navio à vapor Kasato Maru no porto de Santos em 18 de junho de 1908. Nos anos seguintes, a imigração continuou de maneira significativa – estima-se que até 1945, pouco menos de 190 mil japoneses haviam entrado em território brasileiro (TAKEUCHI, 2008, pp. 17, 23). Como o subsídio para a despesa do transporte dos imigrantes era para o trabalho

¹⁰ Vale lembrar que a imigração japonesa no Brasil não foi exclusiva no estado de São Paulo (houve também em estados como Paraná, Pará e Mato Grosso do Sul); no entanto, por não ser o enfoque da presente pesquisa, limitamo-nos aqui ao estado de São Paulo.

agrícola, boa parte dos japoneses do primeiro período de imigração (1908-1924) eram agricultores (SUZUKI, 1995, p. 60).

A situação encontrada pelos japoneses era muito diferente da “propaganda” feita em seu país nativo. Os japoneses acreditavam que o Brasil era um país de muitas oportunidades, que conseguiriam juntar dinheiro e voltar para o Japão como vencedores. No entanto, viram-se em um regime semiescravo, com um salário que mal cobria os gastos do armazém para alimentação, más condições das moradias e dificuldades de relacionamento com os fazendeiros, em razão de diferenças culturais e linguísticas. Insatisfeitos com as condições de moradia e de trabalho, muitos japoneses deixaram as fazendas e saíram em busca de novas oportunidades. Um levantamento feito por Ryoji Noda, um representante da Legação Japonesa no Brasil, apontou que apenas 191 dos 781 imigrantes que chegaram ao Brasil em setembro de 1909 permaneciam nas mesmas fazendas as quais foram destinadas (TAKEUCHI, 2008, pp. 18-19).

A organização em colônias, que inclusive era uma das preocupações dos grupos nacionalistas contra a imigração japonesa, por a considerarem uma ameaça, de fato ocorreu; e nelas os imigrantes viram a oportunidade de manter o idioma japonês e diversas manifestações culturais, preservando sua identidade. Manter sua identidade tinha uma certa importância, visto que a maioria dos japoneses veio ao Brasil com a intenção de voltar à terra natal; além disso, eles se preocupavam com seus descendentes nascidos no Brasil, se estes se adaptariam bem no retorno ao Japão se não fosse devidamente conservada a cultura japonesa. O cotidiano das colônias, da vida comunitária, acabou possibilitando também a formação de cooperativas (TAKEUCHI, 2008, pp. 33, 60), as quais tiveram papel importante no desenvolvimento econômico nos negócios agrícolas das famílias de imigrantes japoneses no Brasil.

Foi principalmente com o abandono do colonato, sistema de organização de trabalho em bases familiares, pelo qual a maioria dos imigrantes veio ao Brasil, e com o crescimento urbano e populacional da cidade de São Paulo, que a agricultura começou a se formar em pequenas propriedades ao redor dos centros urbanos, em cidades como Cotia, São Roque, Ibiúna, Vargem Grande Paulista e Itapeverica da Serra, por meio de arrendamento de terras; e esse novo sistema permitiu que os imigrantes japoneses ocupassem melhores posições na estrutura ocupacional (TANIGUTI, 2015, p. 29). As primeiras famílias de imigrantes japoneses chegaram em Cotia em 1914, por intermédio de Teiji Suzuki, um dos pioneiros a se estabelecer ali, com o objetivo principal de plantar batatas (Ibidem, pp. 107-108). Essas famílias se organizaram e criaram uma Associação da Comunidade Japonesa de Cotia em 1916, por meio da qual era incentivada a educação dos filhos dos lavradores e o desenvolvimento das técnicas agrícolas – essa

Associação foi uma das precursoras da fundação da Cooperativa Agrícola de Cotia (CAC) (Ibidem, pp. 108-109). Após tentativas frustradas¹¹, a CAC foi fundada com o apoio do Consulado Geral do Japão em 1927, era uma das maiores cooperativas do ramo agrícola do estado de São Paulo e tinha como principal finalidade defender os interesses coletivos dos lavradores, comprar e distribuir sementes e adubos, controlar a época do plantio e da colheita, visando garantir um preço médio vantajoso para todos (CARDOSO, 1995, p. 124).

Entre as associações japonesas, surgiu também na região de Cotia a Associação Japonesa de Vargem Grande, que posteriormente também teve seus associados ligados à CAC, conforme veremos no próximo tópico.

Figura 3.1 – Propaganda da empresa japonesa KKKK (Kaigai Kōgyō Kabushiki Kaisha), usada para atrair imigrantes japoneses ao Brasil, década de 1920.

Fonte: GOVERNO DO BRASIL. Disponível em: <http://www.brasil.gov.br/old/copy_of_imagens/linha-do-tempo/linha-do-tempo-historia-da-imigracao/1908-cartaz-de-empresa-japonesa/view>. Acesso em: 2 jan. 2019.

¹¹ Ver Taniguti (2015), pp. 107ss.

3.3 A fundação da Associação Cultural e Esportiva de Vargem Grande Paulista

O bairro Vargem Grande pertencia ao município de Cotia, localizado na Grande São Paulo. Em 1963, tornou-se um distrito e, em 23 de dezembro de 1981, emancipou-se por meio de um plebiscito popular. A cidade de Vargem Grande Paulista fica a 39 km da capital São Paulo, e tem, segundo o último censo do IBGE (2010), 42.997 habitantes. A Associação Cultural e Esportiva de Vargem Grande Paulista é considerada parte importante da história da cidade, uma vez que ela foi estabelecida na região décadas antes de sua emancipação, reúne diversos agricultores e comerciantes da região e realiza diversos eventos culturais.

Figura 3.2 – A cidade de Vargem Grande Paulista localiza-se na zona sudoeste da região metropolitana de São Paulo.

Fonte: GOOGLE MAPS. Disponível em: <<https://www.google.com.br/maps/@-23.5980517,-46.8813652,10.98z>>. Acesso em: 2 jan. 2019.

A colonização dessa região por imigrantes japoneses se iniciou em 1929, com a chegada dos cinco pioneiros Kiyozo Nishino, Kiiti Furukawa, Shojiro Sakai, Motosuke Kawahira e Eizo Kasahara, com a finalidade de cultivar batatas e hortaliças. A Associação Japonesa de Vargem Grande surgiu três anos depois, em 1932, e era composta por 50 famílias agricultoras, que se estabeleceram nas regiões que hoje são os municípios de Vargem Grande Paulista, Cotia, Itapevi, São Roque e Ibiúna (WAKABA SHIMBUN, 2005).

Figura 3.3 – Cinco pioneiros da colonização de Vargem Grande Paulista (da esquerda para a direita): Kiyozo Nishino, Motosuke Kawahira, Eizo Kasahara, Kiiti Furukawa e Shojiro Sakai. Fonte: Bunkyo Vargem Grande Paulista (2012).

Por meio de arrecadação de fundos (foram arrecadados 24 contos de réis), compra de parte do terreno (0,75 alqueire) e empréstimo de outra parte (0,25 alqueire a título de empréstimo a longo prazo), e preparação do terreno feita pelos próprios associados, foi inaugurada em 4 de novembro de 1934 a Escola Japonesa de Vargem Grande, tendo como seu primeiro professor Kozo Ebina, que veio de Registro, na região do Vale do Ribeira, estado de São Paulo, e que lecionou na Associação de Vargem Grande de novembro de 1934 a dezembro de 1941 (WAKABA SHIMBUN, 2005). A Cooperativa Agrícola de Cotia (CAC) instalou o seu primeiro depósito na região em 1935, e todos os associados, sem exceção, se afiliaram também a essa cooperativa. Logo, em 1936, a escola teve de se expandir em razão do aumento da população de japoneses e nipo-brasileiros na região. Segundo a socióloga Zeila de Brito Fabri Demartini (2000, pp. 44-45), a importância da educação para os imigrantes japoneses pode estar relacionada a dois fatores: uma atitude que seria uma continuidade da revolução política e social iniciada pelo Era Meiji, que priorizou a difusão da educação; e a alta escolaridade dos próprios imigrantes, que chegava a 89,9%, ficando atrás apenas dos imigrantes alemães (91,1%), de acordo com levantamento a Secretaria de Agricultura do Estado de São Paulo. De fato, foram apenas 5 anos desde a colonização da região até a construção da escola de língua japonesa de Vargem Grande, o que demonstra que esse fator realmente era muito importante para os imigrantes japoneses. Entre as mulheres participantes desta pesquisa, 80% têm ensino superior ou técnico; 16%, ensino médio; e apenas 4% ensino fundamental – considerando ser esta uma área rural, em que os imigrantes vieram com o intuito de trabalhar na terra, e que é uma região da periferia da Grande São Paulo, esse percentual é relativamente alto.

Conforme aponta Demartini (Ibidem, pp. 46-47), a escolarização japonesa passou por dois momentos antes da Segunda Guerra Mundial: (1) processo intenso de criação de escolas japonesas e a procura por elas, e (2) medidas do governo nacionalista de Getúlio Vargas que restringia as escolas japonesas, fazendo-as se adequarem ou desaparecerem. A partir da década de 1930, o Departamento de Educação do Estado de São Paulo tornou o registro das escolas das colônias obrigatório como Escola Mista Rural, garantindo o ensino do japonês apenas como uma disciplina extracurricular e tornando o ensino do português obrigatório.

A escola já possuía 85 alunos na época da Segunda Guerra Mundial; no entanto, com a ruptura das relações diplomáticas entre Brasil e Japão, o ensino da língua japonesa foi proibido pelo Governo Vargas. Como alternativa, foi adotado o ensino itinerante durante esse período; nesse sistema, um professor ia para os locais em que tivessem ao menos 4 ou 5 alunos e ministrava as aulas em garagens ou outros ambientes mais reservados. Com o fim da guerra, a escola japonesa foi transformada em escola de língua portuguesa, mas eram necessários no mínimo 140 alunos para transformá-la em escola pública. Para tanto, os associados se organizaram e construíram um internato para que crianças de sítios mais isolados pudessem frequentar a escola também. A escola mista rural, então, virou escola pública em 1949, e a ministração das aulas de japonês só foi possível por meio da implantação de um curso oficializado como “corte e costura” (WAKABA SHIMBUN, 2005).

Figura 3.4 – Inauguração da Escola Japonesa de Vargem Grande, 4 de novembro de 1934.

Fonte: Wakaba Shimbun, 2005.

Figura 3.5 – Primeira equipe de beisebol de Vargem Grande. O técnico (primeiro do lado direito) é o prof. Kozo Ebina, primeiro professor da Escola Japonesa.

Fonte: Wakaba Shimbun, 2005.

Figura 3.6 – *Gakugeikai* (evento cultural com apresentações artísticas) da escola itinerante, década de 1940.

Fonte: Bunkyo Vargem Grande Paulista (2012).

Após os turbulentos anos iniciais do pós-guerra, a região passou a receber muitos novos imigrantes que gostariam de se estabelecer na região e ser associados da Cooperativa Agrícola de Cotia (chegando a 201 titulares). Em 1968, em razão de uma reestruturação administrativa da CAC, na qual introduziu-se um sistema autônomo de administração dos depósitos, a Associação Japonesa de Vargem Grande passou a ter sua personalidade jurídica legalmente registrada com o nome como é conhecida hoje: Associação Cultural e Esportiva de Vargem Grande Paulista (ACEVG).

A ACEVG possui atualmente 125 associados, mantém ainda hoje a escola de língua japonesa (os alunos têm aula todos os dias, de segunda a sexta-feira), esportes praticados dentro e entre as colônias (como beisebol, atletismo, vôlei), associações organizacionais internas (*fujinkai* [associação de senhoras], *seinenkai* [associação de jovens], *fukeikai* [associação de pais de alunos])¹² e eventos/práticas culturais (como *undokai* [gincana poliesportiva], *mochitsuki* [evento em que se reúnem pessoas para prepararem o *mochi*, bolinho de arroz batido], *karaokê*, *taiko* [instrumento japonês de percussão]), *bon odori* (festival com dança folclórica). Antigamente, a associação também tinha softbol, *kendō* [arte marcial moderna com uso de espadas de bambu] e *mallet golf* [modalidade esportiva japonesa semelhante ao golfe]. Em um levantamento feito pela associação em 2004, constatou-se que mais de 800 alunos passaram pela escola de língua japonesa, que mais de 100 associados/ex-associados estão no Japão e que já há terceira geração de famílias frequentando a escola de língua japonesa (WAKABA SHIMBUN, 2005).

Várias mulheres da ACEVG participam da Associação Cultural dos Departamentos das Senhoras Cooperativistas (ADESC). A ADESC reúne, de diversas cidades, 288 mulheres de 17 departamentos da extinta Cooperativa Agrícola de Cotia, que declarou falência em 1994. Mesmo após o encerramento da cooperativa, com as atividades dos departamentos diminuindo quase que completamente, algumas mulheres, esposas de cooperativistas, criaram essa associação de mulheres, instigadas pela vontade de continuar o trabalho e pelo sentimento de união entre elas (ADESC, [s.d.]). A ADESC prepara vários pratos da culinária japonesa e vendem em feirinhas e eventos culturais; e é um belo exemplo do costume de organização

¹² “Como no Japão, os núcleos de imigrantes se formam ao redor das cooperativas ou outras associações menores (por exemplo: de jovens, de senhoras, de ajuda mútua etc.) e este é um dos caminhos pelos quais ganha consistência a ideia de Colônia Japonesa” (CARDOSO, 1995, p. 125).

japonesa em departamentos que beneficiem seus membros e que trabalhem em cooperação pelo bem-estar do todo.

3.4 Observações finais

Por meio deste capítulo, pôde-se situar-se no contexto em que os imigrantes japoneses vieram para o Brasil e como a Associação Cultural e Esportiva de Vargem Grande foi formada. A colonização da região por agricultores e a constituição de uma comunidade é um caso representativo de vários processos similares que ocorreram no Brasil na época da imigração. Aliando-se os pontos apresentados aqui aos do capítulo com o referencial teórico (sobre hierarquia, poder, gênero e feminismo interseccional), será possível compreender melhor, nos próximos capítulos, a dinâmica nas famílias nipo-brasileiras dessa região e o papel das mulheres nesse âmbito.

PARTE II

PESQUISA DE CAMPO

CAPÍTULO 4

As mulheres da Associação Cultural e Esportiva de Vargem Grande Paulista e as suas relações com a cultura nipo-brasileira

4.1 Introdução

Conforme apresentado no capítulo anterior, a Associação Cultural e Esportiva de Vargem Grande Paulista (ACEVG) atualmente tem 125 famílias de associados (a associação é feita por família). Para fazer um levantamento do que se gostaria de observar nesta pesquisa, foi escolhido o questionário como instrumento, com o intuito de abranger o maior número possível de pessoas. Os questionários foram voltados para as mulheres de famílias que possuíam alguma ascendência asiática, essas mulheres, portanto, não necessariamente eram descendentes de japoneses (desde que casadas com um). Foram respondidos 25 questionários, os quais alguns foram feitos no *mochitsuki*, tradicional evento de final de ano da Associação em que são preparados *mochi* (bolinhos de arroz batido, muito comumente feito no Ano-Novo), em dezembro de 2017, e outros enviados e respondidos por *e-mail*, recebidos até junho de 2018.

O conteúdo referente à pesquisa de campo será dividido em três capítulos: no primeiro, o presente capítulo, será introduzido o perfil das mulheres da ACEVG e a importância que elas dão aos aspectos culturais herdados pelos seus antepassados (ou, no caso da não descendente, de seu marido); o segundo apresentará a família nipo-brasileira e seu funcionamento no que diz respeito à hierarquia familiar; já o terceiro tratará das relações de poder no que diz respeito à divisão sexual do trabalho.

4.2 Perfil geral das participantes

As 25 mulheres que se dispuseram a responder o questionário tinham entre 28 e 80 anos, eram da segunda geração a quarta geração (*nisei* a *yonsei*) e uma não descendente de japoneses (no entanto, casada com um). Eram em sua maioria católicas (72%), seguida da Seicho-No-Ie (12%), budismo (8%), sem religião (4%) e diversas (4%). A maioria (80%) possui ensino técnico ou superior, 16% ensino médio e apenas 4% ensino fundamental (ver Quadro 4.1).

Quadro 4.1 – Perfil geral das participantes, separado por geração.

Nº	Idade (anos)	Educação	Religião	Quando entrou na ACEVG
Participantes <i>nisei</i> (segunda geração)				
2-1	NR	Ensino superior	Não tenho	Adulta
2-2	NR	Ensino médio	Catolicismo	Adulta
2-3	39	Ensino superior	Seicho-No-Ie	Adulta
2-4	53	Ensino médio	Catolicismo	Adulta
2-5	54	Ensino superior	Seicho-No-Ie	Adolescência
2-6	56	Ensino superior	Seicho-No-Ie	Infância
2-7	57	Ensino médio	Catolicismo	NR
2-8	60	Ensino superior	Catolicismo	Adulta
2-9	61	Ensino técnico	Catolicismo, Seicho-No-Ie e Espiritismo	Adulta
2-10	68	Ensino superior	Catolicismo	Adulta
2-11	80	Ensino superior	Catolicismo	Adulta
Participantes <i>sansei</i> (terceira geração)				
3-1	26	Ensino superior	Catolicismo	Infância
3-2	29*	Ensino superior	Catolicismo	Infância
3-3	34	Ensino superior	Catolicismo	Infância
3-4	36	Ensino superior	Catolicismo	Infância
3-5	37	Ensino técnico	Catolicismo	Infância
3-6	47	Ensino superior	Budismo	Infância
3-7	48	Ensino superior	Catolicismo	Infância
3-8	52	Ensino superior	Budismo	Adulta
3-9	52	Ensino fundamental	Catolicismo	Adulta
Participantes <i>yonsei</i> (quarta geração)				
4-1	NR	Ensino técnico	Catolicismo	Infância
4-2	28**	Ensino superior	Catolicismo	Infância
4-3	36	Ensino superior	Catolicismo	Infância
4-4	56	Ensino médio	Catolicismo	Adulta
Participante não descendente (casada com um descendente)				
ND-1	47	Ensino técnico	Catolicismo	Adulta

Legenda: NR – não respondeu; * – descendente de japoneses por parte de mãe; ** – descendente de japoneses por parte de pai.

Conforme apresentado no capítulo anterior – no qual pôde-se ver a importância dada à educação pelos japoneses e seus descendentes –, é possível notar o alto grau de escolaridade entre as mulheres participantes – 80% possui ensino técnico ou superior. Considerando apenas as mulheres que começaram a fazer parte da associação na infância e adolescência, essa porcentagem chega a 100%. Além disso, a cidade de Vargem Grande Paulista, até o início dos anos 2000, não possuía nenhuma instituição de ensino superior, portanto, possuir ensino superior mostra que essas famílias tinham certa condição financeira que permitiam que seus filhos saíssem da cidade para estudar.

É interessante notar também a predominância do catolicismo entre as participantes da pesquisa. Eram pouquíssimas as famílias católicas japonesas¹³ que vieram ao Brasil, a maioria se declarava budistas, mas, ao registrá-las, os funcionários da imigração acabavam colocando “acatólicos” nos formulários, em uma clara oposição ao catolicismo (WAWZYNIAK, 2008, p. 179). A religião é um assunto complexo na sociedade japonesa, mas, genericamente, pode-se dizer que uma forte característica das crenças japonesas está relacionada à gratidão e/ou ao culto aos antepassados, como os *butsudan*, um oratório familiar budista, usado para cultuar os antepassados. O *butsudan*, que nas casas japonesas é geralmente colocado na sala, perto da porta de entrada para proteger a família, no Brasil é muito comum encontrá-lo até hoje no quarto do casal/da pessoa principal da casa, um lugar mais reservado, em que visitas não o veem tão facilmente. Esse caráter mais íntimo da prática do culto aos antepassados no Brasil pode ser explicado em parte pelo fato de manifestações tradicionais japonesas não serem bem vistas, principalmente na Era Vargas. Um exemplo da importância do culto, respeito e gratidão aos antepassados pode ser visto na pesquisa de Maeyama (1973 apud WAWZYNIAK, 2008, p. 183): em relatos de imigrantes japoneses que já estavam no Brasil há 40, 50 anos, conta-se que em visita ao Japão muitos deles trouxeram de lá o *butsudan* – que, assim como as terras, era passado como responsabilidade ao primogênito – e, então, eles finalmente se reconheceram como imigrantes permanentes no Brasil: “é o *ie*¹⁴ que imigra”.

O envio de missionários católicos japoneses para o Brasil logo nos primeiros anos de imigração teve influência na conversão dos primeiros imigrantes japoneses (OZAKI, 1990, p. 15). Já entre os *nisei* (segunda geração), as escolas brasileiras foram uma grande precursora na conversão destes para o catolicismo, assim também como, claro, o convívio social. Nas escolas,

¹³ A maior parte dos católicos japoneses era da região de Nagasaki, local onde o padre Petijan havia conseguido autorização para exercer o ministério e para fazer o apostolado (OZAKI, 1990, p. 15).

¹⁴ Sobre o sistema *ie*, ver Capítulo 5, subtópico “Estrutura familiar japonesa, política e hierarquia”.

o ensino religioso católico era disciplina obrigatória, e dessa maneira muitos descendentes *nisei* tiveram contato com essa religião. No entanto, muitos deles sofriam discriminação, pois eram muitas vezes vistos como “pagãos”, uma vez que a maioria das crianças nas escolas era batizada; desse modo, acabaram ocorrendo diversos batismos de *nisei* nesse período (com o consentimento dos pais), esse processo pode ser explicado pela percepção desses descendentes de que o catolicismo, religião da grande parte do povo brasileiro, abriria portas sociais em relação ao emprego, a passar mais confiabilidade, a amizades e perante autoridades brasileiras (OZAKI, 1990, p. 17). A conversão/adesão ao catolicismo também pode ser vista como uma forma de inserção na sociedade brasileira, principalmente por parte dos *nisei* (segunda geração), que já viam a permanência deles no país (WAWZYNIAK, 2008, pp. 184). Na ACEVG, Shojiro Sakai, um dos pioneiros da colonização japonesa na região, é considerado o primeiro imigrante japonês da comunidade a receber o batismo na igreja católica, adotando Valentim como nome de batismo. Segundo Ozaki (1990, p. 17), podia-se observar três atitudes dos imigrantes japoneses em relação à religião: os que cumpriam a tradição de seus antepassados, os que tinham uma abertura em receber os costumes da cultura brasileira, e os que eram indiferentes à religião.

Sobre essa questão religiosa, uma participante *nisei* (participante número 2-8 do Quadro 4.1) desta pesquisa contou que optou por ser católica quando tinha 7 anos.¹⁵ Em razão do aumento de produção do algodão, foi necessário chamar famílias de fora da colônia para ajudar na fazenda. Ela brincava com as crianças antes do período em que as famílias cristãs se reuniam para rezar o terço e, quando a oração começava, todas as crianças entravam para rezar também e ela ficava observando do lado de fora. Com o tempo, se interessou pela religião e foi pedir permissão ao pai, japonês e budista, para frequentar as orações e a catequese. Seu pai permitiu com a condição de que, mesmo assim, ela tomasse conta do *butsudan* da família quando ele falecesse. Ao frequentar a catequese, percebeu que não sabia o sinal da cruz e as orações básicas, como as outras crianças que já estavam inseridas nesse meio desde que nasceram, e sofria muita discriminação. Seu pai, então, comprou um livro de orações católicas que tinha os textos em português e japonês e passou a ensiná-la em casa até que ela estivesse apta a frequentar a catequese com as outras crianças. Aqui, pode-se observar que o pai dela se preocupou com a inserção da filha na sociedade brasileira e, mesmo indo contra suas crenças, ajudou a instruí-la no cristianismo. Seu pai faleceu recentemente, em 2017, e ela contou que mesmo ele nunca

¹⁵ Esta participante começou a fazer parte da ACEVG na fase adulta. Passou a infância no interior de São Paulo, a adolescência na capital São Paulo e, após se casar, mudou-se para Vargem Grande Paulista.

mais tendo tocado no assunto, ela nunca se esqueceu do compromisso que fez com o pai, e passados mais de 50 anos da promessa, ela, mesmo sendo católica assídua, fez a cerimônia budista no falecimento de seu pai, levou o *butsudan* de sua família para sua casa e faz as orações diariamente aos seus antepassados. Esta história representa bem como muitos nipo-brasileiros convivem com as culturas de seus antepassados e a brasileira de maneira harmoniosa, mesmo quando parecem conflitantes para quem observa sob uma perspectiva externa. O *butsudan* – que, conforme Maeyama (1973 apud WAWZYNIAK, 2008) aponta, é um símbolo do *ie* – representa seus antepassados e demonstrar respeito a eles não causa conflito em suas crenças religiosas. A participante em questão manteve consigo a importância dada à hierarquia familiar japonesa, pedindo permissão ao pai para se converter, e o respeito aos mais velhos e aos antepassados, realizando o desejo de seu pai mesmo depois de mais de cinco décadas da promessa e praticando diariamente as reverências no *butsudan* mesmo sendo católica e, segundo ela, frequentando a missa todos os domingos.

A segunda religião mais citada foi a Seicho-No-Ie. Sua citação é interessante, pois essa filosofia, idealizada por Masaharu Taniguchi no começo do século XX, é uma espécie de mistura do cristianismo, budismo, xintoísmo e outras filosofias. Seus preceitos têm como base principalmente a Bíblia católica e as sutras budistas, e acredita que todas as religiões emanam de um Deus universal, citando muitas vezes Deus e Buda na mesma frase – essa representação das duas religiões (do seu país de origem e o do país de destino) em uma única filosofia/modo de vida pregado pela Seicho-No-Ie pode ser um dos motivos da identificação que muitos imigrantes tiveram com ela. A chegada da Seicho-No-Ie no Brasil se deu oficialmente apenas em 1952, mas há relatos de sua revista *Seicho-No-Ie* e do livro de seu fundador *A Verdade da Vida* circulando entre os imigrantes já na década de 1930 (OZAKI, 1990, p. 45).

Por meio do Quadro 4.1, é possível também observar que a maior parte das mulheres (50%) passaram a participar da ACEVG na vida adulta. Ao perguntar a algumas delas sobre essa questão, foi recebido como resposta principalmente que entraram na associação após se casarem, o que pode sugerir a ocorrência de casamentos entre colônias. Uma delas (participante 2.9), que foi casada inclusive com um não descendente, respondeu “Estudei até os 12 anos em Tremembé e depois mudamos de cidade. Só fui conhecer a ACEVG depois que me mudei para cá [Vargem Grande Paulista], já casada e com filhos”. Esse caso pode exemplificar como as associações japonesas são um meio de socialização e como as pessoas buscam pessoas e ambientes com interesses e práticas culturais semelhantes como meio de reforçar ou mesmo viver sua identidade.

O casamento inter-racial aconteceu em todas as gerações que participaram desta pesquisa. Entre as 23 mulheres que responderam ser ou ter sido casadas, realizaram casamentos inter-raciais 2 *nisei*, 3 *sansei* e 1 *yonsei*, representando 26% das que são ou foram casadas. No entanto, talvez valha ressaltar que as duas *nisei* entraram para a associação quando adultas, ao passo que as *sansei* e *yonsei* fazem parte dela desde a infância.

Conforme as gerações foram passando, o número de pessoas que entraram em contato com a associação na infância ou adolescência foi maior, e o interesse em manter algumas tradições também, conforme será visto no próximo tópico.

4.3 As relações com a cultura nipo-brasileira

Visto que o uso do termo *cultura* pode ser bastante controverso em razão da multiplicidade de seus referentes, de sua ambiguidade e pela vagueza que lhe pode ser atribuída, ele será adotado, nesta pesquisa, de acordo com a noção antropológica que se refere de maneira ampla ao modo de vida, incluindo as formas simbólicas, a língua, os valores, os costumes e as normas, os hábitos e as práticas cotidianas, os bens materiais, as formas de viver e a cultura material (alimentação, artesanato etc.) – desse ponto de vista, todos somos dotados de cultura, visto que não há indivíduo que viva sem esses valores, e a aprendemos por meio de agentes de socialização –; no entanto, não há uma cultura coerente com toda uma nação ou sociedade, e ela nunca é fixa (ALMEIDA e SZWAKO, 2009, pp. 228-229). Nesse sentido, no tocante aos aspectos culturais, foi perguntando o quanto – em uma escala de 0 a 5, sendo 0 não importante e 5 mais importante – as participantes consideravam importante conservar a cultura de seus antepassados japoneses ou, no caso da não descendente, de seu marido (ver Gráfico 4.1), 50% considerou muito importante (escala 5), 29,2% consideraram importante (escala 4) e 20,8% neutro (escala 3). Ao abrir a questão, perguntou-se o quão importante era cada um dos seguintes aspectos: culinária japonesa, datas comemorativas japonesas, eventos culturais japoneses, importância da convivência na comunidade nipo-brasileira, língua japonesa, religião, respeito à hierarquia familiar japonesa e respeito aos mais velhos, aos superiores no trabalho, aos veteranos, aos professores etc.

No total, o item mais marcado como mais importante (escala 5) foi o respeito aos mais velhos, superiores etc. com 18 marcações; seguido de culinária japonesa com 12 marcações; respeito à hierarquia familiar japonesa e importância da convivência na comunidade nipo-

brasileira com 8 cada; eventos culturais japoneses, 7; datas comemorativas japonesas, 6; língua japonesa, 4; e religião nenhuma marcação na escala 5. Mesmo ao analisar por geração (Gráfico 4.2), é possível observar que dentro de cada geração houve o padrão de considerar os aspectos respeito aos mais velhos etc. e culinária os mais importantes. O fato das gerações *sansei* e *yonsei* fazerem, em sua maioria, parte da associação desde a infância (grande parte das *nisei* entrou na vida adulta) pode ajudar a explicar porque para essas gerações os aspectos culturais parecem ter uma importância maior. Além disso, pode-se considerar também a necessidade maior de que a segunda geração sentiu de se integrar na sociedade brasileira, seja por questões políticas em razão principalmente das cobranças de autoridades brasileiras, seja por questões identitárias, de se afirmarem como parte do Brasil, uma vez que sua lealdade estava sempre em questão nas relações sociais do período.

Gráfico 4.1 – Importância (escala de 0 a 5) da preservação da cultura japonesa, de acordo com as gerações (quantidade de pessoas de cada geração para cada resposta).

Gráfico 4.2 – Importância¹⁶ de alguns aspectos da cultura japonesa, de acordo com as gerações.

A identidade é uma percepção individual e, ao mesmo tempo, coletiva. Individual porque tem a ver com a maneira que o indivíduo se vê, e coletiva porque essa construção do eu só é feita por meio de critérios sociais, uma vez que tem relação direta ao lugar social que o indivíduo ocupa e o sentimento de pertencimento de um grupo. No entanto, é importante ressaltar que uma identidade não define uma pessoa em sua totalidade, nós somos compostos de múltiplas identidades ao mesmo tempo e o sentimento pode variar muito de acordo com o momento em que se está atuando (ALMEIDA e SZWAKO, 2009, pp. 228-229). Pode-se dizer, portanto, que a identidade não é “estática”, ela está sempre em movimento e funciona sempre em relação a um outro, numa interação – note-se aqui uma semelhança entre a identidade e as relações de poder de Foucault e a teoria do gênero de Butler, conforme apresentado no Capítulo 2, em que se fazem sempre no *agir* e em uma interação com o outro.

Seguindo essa linha de pensamento, ou seja, sem ter a intenção de definir como única identidade dessas mulheres, foi perguntado às participantes se elas, ao refletirem sobre suas crenças e hábitos, se identificavam mais como japonesas ou brasileiras¹⁷. Conforme pode ser

¹⁶ Foram contabilizadas as escalas 4 e 5 para chegar nessas porcentagens.

¹⁷ O intuito desta questão era a relação de oposição entre o que seria considerado “japonês” e o que seria considerado “brasileiro” do ponto de vista das próprias participantes, ou seja, se elas acreditavam que seu modo

observado no Quadro 4.2, 56% responderam que se consideravam os dois igualmente (brasileira e japonesa), 32% mais brasileira e 12% mais japonesa.

Quadro 4.2 – Como as participantes se identificam, considerando suas crenças e seus hábitos.

Nº	Idade (anos)	Mais brasileira, mais japonesa ou os dois igualmente
Participantes <i>nisei</i> (segunda geração)		
2-1	NR	Os dois igualmente
2-2	NR	Os dois igualmente
2-3	39	Mais brasileira
2-4	53	Os dois igualmente
2-5	54	Mais brasileira
2-6	56	Mais brasileira
2-7	57	Os dois igualmente
2-8	60	Os dois igualmente
2-9	61	Os dois igualmente
2-10	68	Os dois igualmente
2-11	80	Mais brasileira
Participantes <i>sansei</i> (terceira geração)		
3-1	26	Mais brasileira
3-2	29*	Mais brasileira
3-3	34	Os dois igualmente
3-4	36	Os dois igualmente
3-5	37	Os dois igualmente
3-6	47	Mais japonesa
3-7	48	Mais japonesa
3-8	52	Mais brasileira
3-9	52	Mais brasileira
Participantes <i>yonsei</i> (quarta geração)		
4-1	NR	Os dois igualmente
4-2	28**	Os dois igualmente
4-3	36	Os dois igualmente
4-4	56	Os dois igualmente
Participante não descendente (casada com um descendente)		
ND-1	47	Mais japonesa

Legenda: NR – não respondeu; * – descendente de japoneses por parte de mãe;

** – descendente de japoneses por parte de pai.

de vida era mais de acordo com as crenças e hábitos “brasileiros” ou “japoneses” – entendendo-se, implicitamente, que o “brasileiro” seria o “não japonês”.

Ao fazer essa análise segundo as gerações, pôde-se observar que 63% das *nisei* se consideravam os dois igualmente e 37% mais brasileira, ao passo que entre as *sansei* este número ficou em 33% e 44% respectivamente e 23% mais japonesa; entre as *yonsei*, todas se consideraram os dois igualmente; e curiosamente a não descendente se identificou como mais japonesa, sugerindo que sua inserção na associação e na cultura nipo-brasileira da família de seu marido causou um certo impacto em seu estilo de vida. Portanto, assim como aconteceu na questão das práticas culturais, as *nisei*, ao afirmar sua identidade étnica, optam por reforçar de alguma maneira a sua brasilidade, mesmo sendo a geração que mais teve contato direto com os imigrantes propriamente ditos – deixando claro, aqui, que a pergunta feita no questionário foi direcionada, ou seja, perguntou-se sobre sua identidade de acordo com suas crenças e seus hábitos, e não como se identificam em relação à nacionalidade.

Sobre esse sentido de identidade mais voltado à nacionalidade, Lesser (2008, p. 23), no prólogo de seu estudo sobre a comunidade *nikkei*, relata sobre o modo como no Brasil se tem a ideia equivocada de que os descendentes de japoneses brasileiros têm um vínculo com o Japão como sua pátria, e mesmo que os nipo-brasileiros afirmem sua brasilidade, esse discurso constante acaba causando impacto em sua identidade.

Os nipo-brasileiros, hoje, são muitas vezes tachados como “minorias modelo”, uma vez que muitos alcançaram bom *status* social, e são vistos de maneira estereotipada como “bons trabalhadores”, sérios e íntegros. No Brasil, segundo apontou Lesser (2008, p. 26), há uma crença de que a raça pode ser incluída na classe social, de modo que etnias em ascendência social não podem sofrer racismo, sugerindo aí que a prosperidade social pode dar aos *nikkei* um ar não étnico ao mesmo tempo que são constantemente vistos como não brasileiros.

É importante ressaltar que os imigrantes japoneses vieram ao Brasil sob condições diferentes das dos negros, que sofrem um racismo estrutural e secular. A ascensão social de japoneses e seus descendentes só foi possível porque lhes foram concedidos alguns privilégios que, claramente, não foram concedidos da mesma maneira aos negros e aos indígenas, por exemplo. E é exatamente por esse motivo que falar de nipo-brasileiros e de suas conquistas definindo-os como uma “minorias modelo” é uma maneira de oprimir outras etnias que não tiveram as mesmas oportunidades.

4.4 Observações finais

Neste capítulo, foi possível conhecer um pouco do perfil das mulheres da Associação Cultural e Esportiva de Vargem Grande Paulista, assim como observar a importância de alguns aspectos da cultura japonesa para elas. Com base nesses dados, será possível entender melhor a visão das mulheres sobre a hierarquia na família nipo-brasileira, conforme será apresentado a seguir.

CAPÍTULO 5

Família nipo-brasileira e as relações hierárquicas

5.1 Introdução

Após a apresentação do perfil das mulheres da Associação Cultural e Esportiva de Vargem Grande Paulista (ACEVG), neste capítulo pretende-se compreender a hierarquia na família nipo-brasileira e como as mulheres dessa colônia veem sua posição nesse âmbito. Inicialmente, será apresentada brevemente a constituição da família japonesa na época da imigração e depois da família nipo-brasileira, e as relações hierárquicas existentes no ambiente familiar.

5.2 Famílias de imigrantes japoneses e seus descendentes

5.2.1 Estrutura familiar japonesa, política e hierarquia

Na época da imigração, as estruturas familiares japonesas estavam sob o regime estabelecido pelo Código Civil japonês de 1898 durante a Era Meiji, que usava a base do sistema familiar tradicional dos Períodos Kamakura e Edo (o sistema *ie*), em que o papel das mulheres era praticamente limitado ao de proporcionar herdeiros às famílias, o filho mais velho herdava a propriedade para dar continuidade à linhagem, se tornava o chefe da família e tinha absoluta autoridade sobre os outros membros (TAKEMARU, 2010, pp. 27-28). Conforme o estudo de Kikuchi (2012, pp. 129-134), esse sistema familiar tradicional japonês que data desde pelo menos o século XII, conhecido como *ie*, pode ser definido segundo as seguintes características: (a) unidade de organização social e produção econômica, uma vez que se podia estabelecer o *status* do indivíduo de acordo com o *ie* a que pertencia; (b) regido por um chefe, em geral, o pai – note-se aqui um sistema patriarcal –; (c) a transição era feita em geral no sentido vertical – do pai para o primogênito homem –; (d) a perenidade do *ie* era de suma importância e devia ser preservada; (e) para sua preservação, admitia-se relações não diretas consanguíneas e não consanguíneas – se o casal não tinha filhos, podia-se adotar um; se o casal tinha uma filha, o

gênero era considerado o novo sucessor etc. –; (f) formação de *ie* era dada com a presença de ao menos duas gerações.¹⁸

Nesse sentido, ao institucionalizar a posição da mulher em uma posição estruturalmente inferior à do homem – não podendo, por exemplo, herdar e assumir a casa –, é possível observar o quanto a hierarquia, a sexualidade e o poder estão conectados. O próprio governo japonês exerceu uma força de opressão masculina sobre as mulheres, uma vez que essa medida tornou o modelo de família em uma política pública, e não privada, colocando-as em uma posição inferior em relação aos homens, com menos direitos legais. É possível observar o quanto o poder e a força são sexualizados e estão inscritos na diferença de gênero e na hierarquia de gênero (MOORE, 2000, p. 35). Além disso, auxilia também na compreensão que tanto o parentesco como o casamento são sempre partes de sistemas sociais totais, e sempre estão ligados a acordos políticos e econômicos (SCOTT, 1995, p. 59). Neste caso, para dar continuidade ao *ie*, a filha legítima teria de se casar para que seu marido tomasse a posse e o comando – e ainda, ela só seria considerada na ausência de um filho homem para ocupar essa posição –; a relação hierárquica familiar relacionada ao gênero aqui é bem evidente. Assim, podemos dizer que o poder político é concebido, legitimado e criticado pelo gênero e, para protegê-lo, ele deve permanecer fixo na oposição binária homem/mulher, como algo da ordem natural, de maneira que esse binarismo e o processo social das relações de gênero “tornam-se parte do próprio significado de poder; e pôr em questão ou alterar qualquer um de seus aspectos ameaça o sistema inteiro” (Ibidem, p. 92). Tanto o gênero como a sexualidade, então, são políticos; e eles são organizados em sistemas de poder que recompensam alguns indivíduos e atividades ao passo em que punem e subjagam outros (RUBIN, 1985, p. 309).

Para Lévi-Strauss, quando “fazemos família” ocorre a passagem da natureza para a cultura, é o meio pelo qual os indivíduos de um grupo se relacionam com outros¹⁹. O parentesco seria uma maneira de gerar uma estrutura social e política por meio do controle do casamento e descendências; em suas palavras, “a sociedade não pode existir senão opondo-se à família, embora respeitando suas imposições” (LÉVI-STRAUSS, 1986, p. 96). O sistema *ie*, nesse sentido, consegue exemplificar bem essa teoria, uma vez que controla a descendência (por meio

¹⁸ Em sua tese de doutorado, Kikuchi se refere a este sistema mais amplo que inspirou o modelo de família da Era Meiji como *casa* (em contraposição à *família tradicional*, usado especificamente para o modelo criado na Era Meiji e que foi extinto em 1947).

¹⁹ Teoria da aliança: símbolo que não junta apenas duas pessoas, mas, sim, dois grupos, duas origens.

de uma linhagem que privilegia o homem) e o casamento, ao colocar a mulher em uma posição com menos direitos²⁰.

A sociedade, para Lévi-Strauss, seria um sistema de “trocas de mulheres”, em que os homens são os sujeitos da troca, e as mulheres, os objetos – embora o autor visualizasse a possibilidade de uma certa sociedade se organizar por meio da troca de homens²¹, essa constatação não deixa de ser opressora às mulheres, que eram vistas apenas como objetos de troca. Em seu comentário sobre os sistemas de parentesco e o conceito de “troca de mulheres” de Lévi-Strauss, Gayle Rubin afirma que a partir do momento que Lévi-Strauss “vê a essência do sistema de parentesco consistindo na troca das mulheres entre homens, ele constrói uma implícita teoria da opressão sexual” e que a troca de mulheres é apenas “uma abreviação para expressar que as relações sociais de um sistema de parentesco especificam que os homens têm certos direitos sobre suas parentes e que as mulheres não têm os mesmos direitos sobre si mesmas ou sobre seus parentes do sexo masculino” (1993, pp. 7, 10) – o que pode ser observado na institucionalização da inferioridade da mulher pelo governo japonês dessa época em questão.

Judith Butler (2003) – em seu artigo *O parentesco é sempre tido como heterossexual?*, em que fala sobre o debate ocorrido na França em relação à legalização do casamento gay e no qual contrapõe-se à argumentação da filósofa francesa Sylviane Agacinski – diz que o discurso de que o casamento é uma instituição de vínculo heterossexual e de que o parentesco só se dá por meio de condições que se permite se reconhecer uma família nuclear nos leva a entender o casamento apenas como um meio legal à instituição família, e que tem como dever assegurá-la; no entanto, diversos estudos mostram que existem meios de parentesco que não entram no modelo de família nuclear, que se baseiam em relações biológicas e não biológicas, perdendo, assim, a sua capacidade de formalização (BUTLER, 2003, p. 221). O estabelecimento do sistema *ie* pelo Código Civil japonês mostra exatamente esse poder do Estado sobre a normatividade heterossexual de casamento e de família, que, por sua vez, posiciona a mulher ao privado.

Ainda neste artigo, Butler apresenta que, para Sylviane Agacinski, permitir que homossexuais formem famílias vai contra a “ordem simbólica”, pois independentemente dos papéis que assumirem, não serão casamento nem família (Ibidem, pp. 235-236). Agacinski acredita que “a própria cultura exige que um homem e uma mulher gerem uma criança e que a

²⁰ O Código Civil de 1898 trazia um modelo de família muito conservador, em que as mulheres não tinham nenhum poder nem voz. Por exemplo, uma disposição do Código dizia que deficientes, incapacitados e esposas não podiam ingressar com nenhuma ação judicial (artigos 12, inciso 4 e 14 do Código Civil japonês de 1898).

²¹ “As regras do jogo seriam as mesmas se se tivesse adotado a convenção inversa, fazendo dos homens objetos de troca entre parceiros femininos” (1986, p. 96).

criança tenha esse ponto de referência dual para sua própria iniciação na ordem simbólica” (Ibidem, p. 243); portanto, na visão de Agacinski, o parentesco homossexual seria não só não natural, como também apresentaria um risco à cultura. Essa afirmação de Sylviane Agacinski de que a criança deve ter o ponto de referência dual para a sua própria iniciação na ordem simbólica, mesmo que eles não estejam concretamente presentes, nos leva a pensar na insistência de se estabelecer a heteronormatividade como algo “natural” em nome de uma “cultura”, e na importância dada aos papéis sociais atribuídos a cada um dos integrantes da instituição família, de maneira que sejam vistos como sendo inerentes ao corpo, acarretando uma interdependência entre os sexos e de certo modo hierarquizando-os de acordo com o poder atribuído a cada um em seu papel na estrutura familiar.

No próximo tópico, será discutido como essas relações de poder que “definem” as posições hierárquicas dos membros da família se dão no contexto nipo-brasileiro, considerando que estão inseridos em um meio em que convivem com aspectos das culturas japonesa e brasileira.

5.2.2 Família nipo-brasileira e a hierarquia

Segundo os contratos das Companhias de Emigração, os imigrantes deveriam vir em família compostas por, pelo menos “três enxadas”, ou seja, três pessoas – entre 12 e 50 anos – que pudessem trabalhar; assim, pode-se dizer que a imigração japonesa ao Brasil ocorreu fundamentalmente “em família” (SUZUKI, 1995, p. 60; WAWZYNIAK, 2008, p. 170).²² A grande diferença de culturas, de condições climáticas, de alimentação, de trabalho, de vestimentas etc. dificultaram que as famílias japonesas mantivessem todos os seus aspectos culturais aqui no Brasil. Além disso, aqui no Brasil, não teria como não alterar a noção de família que, no Japão, estava tão ligada à estabilidade e permanência em um território particular (CARDOSO, 1995, p. 120), visto toda a situação “provisória” em que as primeiras famílias se encontravam aqui – seja no sentido de acharem que ainda retornariam ao Japão, seja pela característica itinerante de irem em busca de condições e salários melhores em outras fazendas/regiões.

Após o primeiro momento da imigração, quando já estavam mais estabilizados no Brasil, os imigrantes japoneses, que no início conviviam mais em seus núcleos familiares, começaram

²² É interessante ressaltar que a empresa japonesa responsável por selecionar os imigrantes japoneses que viriam para o Brasil encontrou dificuldades para satisfazer essa questão contratual de famílias compostas de pelo menos três trabalhadores; assim, muitas famílias acabaram se compondo artificialmente, adotando pessoas adultas ou por meio de casamentos arranjados, por exemplo (WAWZYNIAK, 2008, pp. 170-171).

a se organizar em colônias; dessa maneira também mantinham o idioma japonês e diversas manifestações culturais, preservando sua identidade (TAKEUCHI, 2008, pp. 33, 60).

A pesquisa realizada pela socióloga Zeila de Brito Fabri Demartini (2002), feita com imigrantes japoneses e seus descendentes de “colônias” e de bairros da capital São Paulo, observou aspectos de diferentes gerações com relação aos campos da família, do trabalho, da educação, da solidariedade, das práticas religiosas e da política. A família é descrita como de grande importância para os descendentes de imigrantes japoneses, cultuando os antepassados e como uma maneira de preservar a cultura japonesa, no entanto, é percebida como uma família “dos homens”, em que a família do “chefe da família” e dos descendentes masculinos possuem maior importância. No estudo de Cardoso (1995, pp. 113-114), essa posição de superioridade dos homens também foi encontrada como um aspecto fundamental da constituição da família desses imigrantes e descendentes, o que sugere que, de fato, aquela estrutura “ideal” da família tradicional japonesa era vista como um valor a ser preservado.

Na pesquisa realizada na Associação Cultural de Vargem Grande Paulista (ACEVG), foi perguntado se as participantes acreditavam que na família nipo-brasileira, assim como na japonesa, havia uma hierarquia familiar a ser respeitada (ver Gráfico 5.1). No total, 62,5% responderam que sim, que há uma hierarquia a ser repetida, 33,3% disseram que em alguns casos e 4,2% acredita que não; e mesmo se for analisado por gerações, a maioria considerou que havia uma hierarquia a ser respeitada, independentemente desse marcador. O resultado dessa questão foi muito parecido com o obtido por Kikuchi (2012, p. 137) em seu estudo sobre a hierarquia na sociedade contemporânea japonesa, no qual o autor perguntou aos japoneses se eles acreditavam que existia hierarquia na família: 59,3% responderam que sim.

Gráfico 5.1 – Resultado da pergunta se há uma hierarquia na família nipo-brasileira a ser respeitada, assim como na japonesa, de acordo com as gerações.

	Sim	Não	Em alguns casos
TOTAL	62,5%	4,2%	33,3%

Na questão em que se pedia para a pessoa enumerar (sendo 1 a pessoa mais “respeitada”) as pessoas do lar em que cresceu (com os pais e irmãos) de acordo com a hierarquia que essa pessoa tinha na casa, a figura do pai foi a que apareceu mais vezes como número 1²³ (22 vezes), seguida da mãe (12 vezes), avô (7), avó (3), irmão e irmã mais velho(a) e mais novo(a) (2 cada) e a própria pessoa (1), sugerindo que havia uma hierarquia e que ela seguia ainda o padrão ideal do período da imigração em que o pai era o “chefe da família”. Já ao se pedir para enumerar as pessoas do seu lar atual, onze pessoas marcaram elas mesmas e o marido em igualdade como número 1; apenas duas se marcaram como número 2 atrás de seu marido número 1; uma pessoa marcou ela e seu marido como número 2 atrás de seu sogro número 1; e 4 mulheres se marcaram como número 1, mas não tinham companheiro, pois eram divorciadas, separadas ou solteiras. A diferença de resultado nas duas famílias, em que ela cresceu e na que constituiu, pode indicar, sim, que no segundo lar a diferença entre os gêneros do casal esteja mais em igualdade; no entanto, deve-se considerar a mudança de perspectiva das mulheres e a questão do respeito aos mais velhos, característica muito marcante da cultura japonesa: no primeiro caso, elas estavam

²³ A numeração podia se repetir em caso de igualdade, por isso a contagem total de vezes que o número 1 apareceu excede o número de participantes.

na posição de filhas, em que tinham os pais como seus superiores, a quem deviam mais respeito; e já no segundo caso, elas fazem parte da posição mais alta da relação familiar.

Em relação a uma possível hierarquia entre o casal, 58,3% responderam que as decisões familiares são feitas em conjunto, ou seja, que não há uma relação hierárquica entre o casal; 29,2% disseram que o marido tinha mais poder para tomar decisões familiares; 4,2% responderam que elas mesmas tinham mais poder e 8,3% não têm companheiro/não são casadas. Entre as seis mulheres que responderam que o marido tinha mais poder de tomar decisões nas questões familiares, três eram *nisei*, duas *sansei* e uma não descendente; além disso, é interessante apontar que três delas, na questão sobre enumerar hierarquicamente os membros da família, haviam se colocado em igualdade com seus maridos.

A definição de gênero de Joan Scott (1995, p. 86) constitui de duas partes: (1) “o gênero é um elemento constitutivo de relações baseadas nas diferenças entre os sexos”²⁴ e (2) “o gênero é uma forma primária de dar significado às relações de poder” – essa definição nos auxilia a entender essa relação de poder estabelecida entre os sexos. Scott, desse modo, procura desarticular o poder que se constrói a partir da diferença sexual, e diz que “o gênero é um campo primário no interior do qual, ou por meio do qual, o poder é articulado” (1995, p. 88). A autora vê o gênero como uma construção simbólica da sociedade, em que o “ideal” do feminino e do masculino segue de acordo com as sociedades e as hierarquias sociais, causando uma cobrança de padrões. As diferentes esferas da cultura e da sociedade ditam e determinam o feminino e o masculino, tornando o gênero um aspecto crucial da organização da igualdade e desigualdade; e as estruturas hierárquicas são dependentes desse entendimento generalizado das relações “naturais” entre homem e mulher (1995, p. 91). O pensamento de Scott reflete bem como a estrutura e as relações de poder se “naturalizam” de modo que muitas vezes passam despercebidas, não as questionamos, e aceitamos a maneira como está por achar que é o certo e não há nada que se possa fazer. Essa “naturalização” de um processo de que Scott fala é o que Foucault chama de efeito de verdade, momento que determinada coisa é tão verdade (produzida *pelo* e *no* discurso) que é naturalizada e ninguém mais se pergunta por que ela ocorre.

Com o intuito de tentar entender como as mulheres veem a posição delas no âmbito familiar, perguntou-se se as mulheres das famílias nipo-brasileiras precisam de mais espaço e autonomia nesse ambiente, 33,3% disseram que não, 25% que sim, 12,5% em alguns aspectos

²⁴ Esta primeira parte, por sua vez, é composta por quatro elementos inter-relacionados: os símbolos culturalmente disponíveis que evocam representações simbólicas, os conceitos normativos que expressam interpretações dos significados dos símbolos, uma análise incluindo uma concepção política e uma referência às instituições e à organização social, e a identidade subjetiva.

e 29% não sabiam responder/preferiram não responder. Apesar de quase um terço ter preferido não responder, outro terço considerou que as mulheres nipo-brasileiras estão satisfeitas com a posição que ocupam em suas famílias, ao passo que 25% acreditam que elas ainda precisam conquistar direitos. Entre as justificativas das respostas, muitas disseram que elas já possuem igualdade – “hoje as mulheres nipo-brasileiras já os têm [autonomia e espaço]” (participante 2-11) –; outras ressaltaram a questão da geração a ser considerada nessa questão – “As mulheres nipo-brasileiras são ouvidas no seio da família, em geral, na minha geração. Penso que decisões do que fazer são tomadas com autonomia e inter-dependência salutar. Não percebo formas de submissão como havia na geração de minha mãe” (participante 3-8) –; e outras acreditam que há ainda um caminho a ser percorrido para o reconhecimento de um espaço mais justo e igualitário – “tem muitos descendentes homens machistas que trazem dos pais e avós” (participante 4-4) e “Dentro da minha família eu não vejo a necessidade de mais espaço e autonomia, mas já convivi com famílias onde mulheres precisavam de tais, elas eram responsáveis pelo serviço doméstico, criação dos filhos e dos pais/sogros, além de trabalharem fora, mas sem nenhum reconhecimento do esforço e trabalho” (participante 3-2). Analisando pela geração (ver Gráfico 5.2), nota-se que as *nisei* são as que mais acreditam que já há igualdade nas relações entre homem e mulher na família nipo-brasileira ou que as mulheres ocupam a posição que lhe é devida, ao passo que nenhuma *yonsei* pensa da mesma maneira. Isso pode ter relação com o ambiente familiar que as mulheres *nisei* cresceram, visto que seus pais eram japoneses de primeira geração e que, portanto, elas tiveram contato direto com a estrutura familiar tradicional japonesa *ie*, de modo que respeitar a hierarquia familiar e os papéis destinados a cada gênero de acordo com o ponto de vista japonês pode não ser visto como uma situação opressora.

Gráfico 5.2 – Resultado da pergunta se a mulher da família nipo-brasileira precisa de mais espaço e mais autonomia no espaço familiar, de acordo com as gerações.

A família preenche diversas funções, modos de funcionamento e regulações de relações entre os sexos e as gerações ao longo do tempo. Na pesquisa de Demartini (2002), observou-se que nas primeira e segunda gerações, em oposição à terceira, a mulher era representada em uma posição mais subalterna; além disso, foram observados entre as gerações mais novas um número menor de casamentos realizados por meio de *omiai*²⁵ e uma porcentagem maior de casamentos realizados fora do grupo. O funcionamento da família depende também do meio social em que os indivíduos estão inseridos. Conforme mais amplo for o meio em que o indivíduo faz suas relações, mais o funcionamento da família se reduzirá. Isso acontece porque, ao se tornar mais amplo, o meio abre mais espaço para as divergências privadas, tornando o que é comum para poucos indivíduos algo menos provável de ser preservado. Com a urbanização e a facilidade e variedade dos meios de comunicação, os indivíduos também se sentem mais independentes, diminuindo o sentimento de comunidade (SINGLY, 2007, pp. 34-35). O fato de alguns dos imigrantes japoneses e seus descendentes da pesquisa realizada por Zeila Demartini serem de colônias explica, em parte, como ainda foram possíveis encontrar características marcadamente japonesas nas famílias estudadas por ela.

²⁵ Geralmente falando, os casamentos no Japão podem ocorrer de duas maneiras: *ren'ai kekkon* (casamento por amor) e o *omiai kekkon* (casamento intermediado por terceiros). Até a década de 1960, era comum os casamentos no Japão serem intermediados, ou seja, eram arranjos entre famílias, e tinham uma função mais social do que afetiva (TAKEMARU, 2010, pp. 33-34).

Entre as mulheres da ACEVG que participaram desta pesquisa, apenas uma se casou por meio de *omiaí*: ela é *nisei*, é a participante mais velha da pesquisa (80 anos) e a única casada com um *issei* (primeira geração), sugerindo que essa prática entre os descendentes no Brasil quase não é mais usada. No entanto, ao perguntar se as mulheres conheciam alguém da família que havia se casado por *omiaí*, 84% responderam que sim, e os membros mais citados foram avós, seguidos pelos pais e tios (ver Gráfico 5.3). Quanto aos casamentos fora da colônia, conforme apresentado no capítulo anterior, entre as entrevistadas que são ou foram casadas, 26% realizaram casamento inter-racial, abrangendo ainda todas as gerações contempladas nesta pesquisa (segunda, terceira e quarta gerações).

Gráfico 5.3 – Membros das famílias que foram citados como exemplos de pessoas casadas por meio de *omiaí*.

A análise comparativa entre as gerações permite a observação de uma dinâmica social em que certos padrões culturais são abandonados (conforme pode-se observar no Gráfico 5.3 o decréscimo do número de *omiaí* no decorrer das gerações), fortalecidos ou ainda, na maioria das vezes, reinterpretados conforme as necessidades individuais (DEMARTINI, 2002). Além disso, o nível de instrução educacional e a inserção das mulheres (neste contexto, as esposas) no mercado de trabalho como assalariada proporcionaram uma autonomia relativa à mulher, pois, além de garantir o sustento próprio, pode também assegurar uma proteção caso o marido perca o emprego; já a esposa de um agricultor que trabalha na plantação da família, por exemplo, perderia o emprego ao se separar do marido (SINGLY, 2007, pp. 31, 129). Zeila Demartini (2002) também associou uma mudança na família (na questão da diminuição da quantidade de *omiaí* e da mulher passar a fazer parte da família do marido) com a independência das mulheres conquistada pela sua inserção profissional no mercado de trabalho urbano.

5.3 Observações finais

Neste capítulo, foi possível observar que a maioria considera que na família nipo-brasileira há uma hierarquia a ser respeitada, assim como na japonesa; além disso, foi observado também que a questão da “devida posição” é respeitada por algumas das mulheres, uma vez que, apesar de ponderarem que seus maridos tinham mais poder dentro da família, consideraram justa a posição que se encontravam nesse mesmo âmbito. Essa questão em particular é importante, pois nos mostra o forte comprometimento que algumas mulheres possuem com a hierarquia familiar japonesa e o respeito às tradições. Ainda de acordo com os resultados apresentados, a maioria das participantes acredita que na família em que cresceram havia uma hierarquia maior a ser respeitada, tendo a figura do pai como a mais alta, refletindo padrão da família tradicional japonesa *ie*, ao passo que, em suas famílias constituídas, consideravam ter mais igualdade em relação ao marido/companheiro.

A família é uma instituição importante para compreendermos as relações hierárquicas que se constroem embasadas no gênero e, neste caso, na cultura nipo-brasileira. Conforme Foucault (2015, p. 118), não se deve pensar em família como um estrutura social, política e econômica sem considerar ou amenizando a sexualidade, visto que o papel da família é o de fixá-la e de constituir seu suporte permanente. Essa ideia está vinculada à de Butler (2003), que diz que existe uma crença de que é necessário se estabelecer uma heteronormatividade no âmbito familiar para se perpetuar uma “cultura”, de maneira que são atribuídos a cada um dos integrantes das famílias papéis que se espera que sejam exercidos, o que gera uma interdependência entre os sexos e os hierarquiza de acordo com as relações de poder estabelecidas.

No próximo capítulo, será discutida a divisão sexual do trabalho, que, assim como a hierarquia familiar vista aqui, são um reflexo das relações de poder entre os gêneros.

CAPÍTULO 6

Família nipo-brasileira e a divisão sexual do trabalho

6.1 Introdução

No Capítulo 5, foi visto que há na família nipo-brasileira uma hierarquia a ser respeitada, e que essa hierarquia, principalmente na família que as participantes cresceram, está muito ligada ao poder paterno. Neste capítulo, será analisada a hierarquia por meio das relações de poder que a divisão sexual do trabalho estabelece especialmente no âmbito familiar. Para tanto, procurou-se focar nas responsabilidades que as mulheres detêm em relação aos cuidados da casa e dos filhos e como se sentem em relação a isso.

6.2 Divisão sexual do trabalho

As mulheres são muitas vezes representadas como pertencentes ao ambiente privado (doméstico), enquanto o homem ao público (produtivo). Com o movimento feminista do começo da década de 1970, foi levantada a questão sobre o trabalho exercido gratuitamente pelas mulheres – feito não só para ela, mas para outros – “em razão” de sua natureza, amor e dever maternal (KERGOAT, 2003). Hirata e Kergoat (2007, p. 599) propõem dois princípios organizadores para a divisão sexual do trabalho, que é modulada histórica e socialmente e tem como característica principal a designação do homem à esfera produtiva e da mulher à esfera reprodutiva: o de separação (há trabalhos próprios de homens e próprios de mulheres) e o hierárquico (o trabalho do homem “vale” mais que o da mulher). No Brasil, no sistema imigracional de colonato²⁶, havia sempre entre os homens o “chefe da família”, que encabeçava o passaporte coletivo e que coordenava os cuidados com a agricultura (plantio, trato, cultivo e colheita), com a supervisão do fiscal da colônia. Os meninos que já podiam ajudar trabalhavam também na agricultura. As mulheres, que vieram como parte das unidades familiares, no papel de mãe, esposa e/ou filha, além de ajudarem na agricultura, trabalhavam na roça de subsistência, cuidavam dos filhos, faziam os afazeres domésticos, costuravam etc. com o intuito de

²⁶ Sistema de organização de trabalho em bases familiares.

economizar e ajudar o grupo familiar. Já as meninas ajudavam nos afazeres domésticos e/ou também trabalhavam na plantação e colheita (BASSANEZI, 2013, p. 175). A divisão social do trabalho, portanto, está ligada à divisão bissexual da sociedade – é uma distribuição bem estrita das atividades atribuídas a cada um dos sexos.

Ao dizer sobre a naturalização da desigualdade social e das hierarquias de gênero na sociedade de classes e em como essa noção está embasada em fundamentos biológicos que consolidam a família como célula básica universal da sociedade, Verena Stolcke explica sobre essa estruturação da divisão sexual na instituição família ao falar do desejo dos homens em atingirem a imortalidade por meio dos seus genes, e da mulher tida como biologicamente destinada à maternidade e à domesticidade, a serviço do homem e dos filhos. Stolcke (1991, p. 114) diz que esses pontos acabam resultando no controle dos homens sobre a sexualidade das mulheres, de maneira que se produz uma imagem de mulher frágil, que necessita ser protegida (controlada) pelos homens, causando uma relação de dependência. Na língua japonesa, a colocação da mulher ao ambiente privado pode ser observada claramente nos ideogramas (*kanji*) das palavras que podem significar “esposa” e “esposo”. A forma escrita da primeira é composta por ideogramas que, isolados, significam termos como “casa”, “dentro” e “interno”; enquanto a forma escrita da segunda apresenta ideogramas que podem significar “dono”, “mestre”, “chefe” ou “proprietário” (ver Quadro 6.1), ou seja, conforme foi apresentado no Capítulo 2, no tópico “A questão da hierarquia na sociedade japonesa”, a própria língua de alguma maneira define e “prende” as pessoas naquela “devida posição”: neste caso, limita a mulher ao ambiente privado e coloca o homem em uma posição de superioridade.

Do mesmo modo que a língua portuguesa tem diversos termos que, ao se referir ao masculino e feminino ao mesmo tempo, acabam indo para o plural apenas no masculino, na língua japonesa é possível notar essa preferência ao masculino ao se referir a ambos os sexos na escrita: os ideogramas que representam o homem vêm sempre antes do da mulher, o que acaba reforçando estereótipos de gênero de que o homem tem uma importância maior em relação à mulher, por exemplo: as palavras *fūfu* (夫婦) e *fusai* (夫妻), que significam “marido e esposa” ou “casal”; *fubo* (父母) que significa “pai e mãe” ou “pais” (TAKEMARU, 2010, pp. 145-146). A posição do ideograma que representa o masculino na frente do feminino também pode refletir o que Ruth Benedict apontou em seu estudo ao falar que o sexo influenciava na estrutura hierárquica japonesa, visto que as mulheres andavam sempre atrás de seus maridos, refletindo, para a autora, uma posição inferior (BENEDICT, 2011, p. 51).

Quadro 6.1 – Alguns substantivos de tratamento referentes a *esposa* e *marido*.

Termos	Ideograma(s) usado(s) e seu(s) significado(s) isolado(s)	Relação locutor/interlocutor
(1) <i>okusan</i> ou (2) <i>okusama</i> (esposa)	奥さん / 奥さま – O ideograma “奥” isoladamente pode significar “interno”, “parte de trás”, “fundo” ou “parte inferior”.	(1) Locutor se referindo à esposa do seu interlocutor ou de algum referente respeitado. (2) A terminação em <i>sama</i> indica um grau mais elevado de respeito com o interlocutor, ou de algum referente respeitado, e sua esposa.
<i>kanai</i> (esposa)	家内 – O primeiro ideograma significa “casa” e o segundo “dentro”.	Locutor se referindo à própria esposa.
<i>tsuma</i> (esposa)	妻 – Ideograma específico que significa “esposa”.	Locutor se referindo à própria esposa.
(1) <i>shujin</i> ou (2) <i>goshujin</i> ²⁷ (marido)	主人 – Pode significar “dono”, “chefe”, “proprietário”, “senhorio”.	(1) Locutora se referindo ao próprio marido. (2) Locutora se referindo ao marido da interlocutora ou de alguma referente respeitada.
<i>danna-sama</i> (marido)	旦那 – Pode significar, além de marido (no sentido informal), mestre, dono, cliente ou um pessoa do sexo masculino de alto <i>status</i> .	Locutora se referindo ao marido da interlocutora.
<i>otto</i> (marido)	夫 – Ideograma específico que significa “marido”.	Locutora se referindo ao próprio marido.

A invisibilidade da mulher na família também pode ser apontada por palavras como *kyōdai*²⁸ (兄弟), que significa “irmãos” e é representado apenas pelos ideogramas “irmão mais velho” e “irmão mais novo”, referenciando, talvez, a importância do homem do sistema *ie*, que herda a propriedade da família e a posição de “chefe da família”; e *fukeikai* (父兄会), que significa “Associação de pais de alunos” e que é representado pelos ideogramas de “pai” e de “irmão mais velho” (os dois membros mais “importantes” no sistema *ie*), apesar de, geralmente, as mulheres serem as que mais acompanham o desenvolvimento escolar dos filhos e as que mais frequentam as reuniões escolares (TAKEMARU, 2010, pp. 147-148). No Japão, principalmente após a segunda onda feminista japonesa, que ocorreu na década de 1970, há um

²⁷ A sílaba “o” (ou, às vezes, de acordo com a regra gramatical, “go”) anterior a um substantivo é muitas vezes empregada por mulheres para dar “elegância” à fala. Este “fenômeno” é chamado de *bikago* e é apontado por linguistas como um traço de fala marcadamente feminino.

²⁸ Aqui, está no sentido de quando nos referimos a irmãos e irmãs ao mesmo tempo. *Kyōdai* pode significar apenas irmãos do sexo masculino; e no caso de apenas irmãs do sexo feminino, temos *shimai* (姉妹), que contém os ideogramas de “irmã mais velha” e de “irmã mais nova”.

movimento para tornar a representação dos gêneros mais justa na língua japonesa, e a alteração do termo *fukeikai* representa essa tentativa de mudança: hoje, as escolas japonesas têm usado mais o termo *fubokai*, Associação de pais e mães, ou o ainda mais inclusivo *hogoshakai*, Associação dos tutores (Ibidem, pp. 148-149).

Apesar de as tarefas da divisão sexual do trabalho se apresentarem de maneiras diversas, a atribuição de dada tarefa a um ou outro sexo varia enormemente, toda sociedade dispõe de algum tipo de atribuição característica a cada um – o que não significa que sejam universais dentro dessas mesmas esferas. Sobre a divisão sexual do trabalho, Lévi-Strauss (1986, p. 86) diz que, ao se verificar que uma determinada atividade é de responsabilidade de um sexo, essa atividade então é proibida ao outro, de maneira que essa divisão do trabalho resulta em um estado de dependência recíproca entre os sexos – dependência esta também apontada por Stolcke, conforme visto anteriormente. Lévi-Strauss entende que essa divisão não tem cunho biológico, mas, sim, o propósito de instituir um estado de reciprocidade e de dependência entre os sexos. Sobre essa posição de Lévi-Strauss, Gayle Rubin (1993) comenta:

A divisão do trabalho por sexo pode, deste modo, ser vista também como um “tabu”: um tabu contra a mesmice entre homens e mulheres, um tabu dividindo os sexos em duas categorias reciprocamente exclusivas, e um tabu que exacerba as diferenças biológicas entre os sexos e que, em consequência, cria o gênero. A divisão sexual do trabalho pode também ser vista como um tabu contra arranjos sexuais diferentes daqueles que envolvem pelo menos um homem e uma mulher, impondo assim um casamento heterossexual. (RUBIN, 1993, p. 11)

Para Rubin, a divisão sexual do trabalho e os arranjos do parentesco (casamento) é o que produz gênero. O gênero, por sua vez, divide as pessoas em sexo masculino e feminino e predetermina um desejo sexual orientado para o outro sexo, portanto, o tabu do incesto proposto por Lévi-Strauss só funciona por causa de um tabu anterior: o da homossexualidade.

Conforme visto no artigo de Butler (2003), pesquisas antropológicas mais recentes não veem mais o parentesco heterossexual e a patrilinearidade como a base da cultura, que asseguram a reprodução da cultura, mas, sim, como um fenômeno muito mais complexo e interligado com outros tipos de fenômenos culturais, políticos, sociais etc. Butler diz ainda que, para Franklin e McKinnon, o parentesco já não é mais concebido como algo que tem como base uma ideia fixa da relação “natural”, mas, sim, por meio de uma multiplicidade de fragmentos possíveis. Desse modo, a norma não pode ser estática para ser duradoura, as relações estão à disposição da desnaturalização e são interrompidas repetidamente por não se conseguir resolver a relação entre natureza e cultura. Então, para Butler, a história do parentesco conforme a visão

estruturalista de Lévi-Strauss é uma “alegoria para a origem da cultura e um sintoma do próprio processo de naturalização”, alegoria esta que ocorre em nome da própria cultura, e isso só demonstra que os debates sobre a distinção *natureza x cultura* ainda não foram resolvidos e se configura no lugar do parentesco (2003, pp. 254-255).

Portanto, pode-se concluir que as posições que os homens e as mulheres exercem de acordo com seu gênero não estão ligadas à sua natureza, são papéis construídos nas relações sociais e que acabam criando padrões que se espera que sejam seguidos. Sob essa perspectiva, que se espera que a mulher ocupe o ambiente privado em razão de sua natureza (de maternidade, de cuidado dos outros) e que posiciona o homem mais no campo social, foram feitas algumas questões para as mulheres da associação sobre os papéis de gênero que elas cumprem em seus lares e como elas se sentem em relação a isso, conforme veremos a seguir, no próximo tópico.

6.3 A divisão sexual do trabalho nas famílias nipo-brasileiras da Associação Cultural e Esportiva de Vargem Grande Paulista

A relação com o trabalho para as mulheres da associação começou cedo: 58,3% delas começou a trabalhar antes dos 18 anos. No que se refere à família constituída por ela e seu companheiro, foi perguntado como foi sua relação com o trabalho quando (1) se casou e (2) quando teve filhos. Ao constituir uma família, 45,5% continuou trabalhando fora, 36,4% parou de trabalhar fora e passou a se dedicar às tarefas domésticas, 13,6% passou a trabalhar no negócio da família e/ou em uma atividade que pudesse realizar dentro de casa, e 4,5% não é/nem foi casada. Se forem somadas as que de alguma maneira saíram do social e foram trabalhar dentro do âmbito familiar (as que pararam de trabalhar fora para se dedicar às atividades domésticas e as que passaram a trabalhar no negócio da família ou em trabalhos que pudesse ser feito dentro de casa), serão 50% que colocaram suas famílias em primeiro plano em relação à sua carreira. Ao terem filhos, a porcentagem foi para: 37,5% continuou trabalhando fora, 16,7% parou de trabalhar fora e/ou nos negócios da família e passou a cuidar das atividades domésticas e da educação dos filhos, 12,5% parou de trabalhar fora e passou a trabalhar nos negócios da família e em atividades que pudessem ser feitas dentro de casa, 8,3% já não trabalhava mais e continuou não trabalhando fora, 4,2% passou a trabalhar fora, e 20,8% não têm filhos. Das dez mulheres que continuaram trabalhando fora após se casar, apenas uma deixou de trabalhar após ter filhos (e duas não têm filhos), sugerindo que aquelas que desde o

começo continuaram trabalhando fora do âmbito familiar após se casar se mantiveram dessa maneira.

Foi perguntado também se no momento elas estavam trabalhando, e apenas duas mulheres responderam que trabalhavam exclusivamente no lar, uma *sansei* e outra *yonseï*, ambas com ensino superior completo. Às que trabalhavam, foi perguntada a importância dos motivos para se trabalhar (ver Gráfico 6.1); os quais foram considerados muito importantes: para ser independente (14 marcações), para adquirir experiência (13), por satisfação pessoal (13), para ajudar nas despesas da casa (12) e para sustentar a família (9).

Gráfico 6.1 – Importância* dada aos motivos para se trabalhar, de acordo com as gerações.

* Foram contabilizadas apenas as escalas de maior importância (5).

No estudo de Demartini (2002), foi visto que a autonomia financeira contribuiu muito para a mudança de padrões familiares dos nipo-brasileiros, em que ocorria um número considerável de *omiaï*, e da ideia de que a mulher, ao se casar, passaria a fazer parte da família do marido. Conforme pôde ser observado no Gráfico 6.1, ser independente foi o principal motivo escolhido como de mais alta importância na sua decisão de trabalhar, acompanhado de adquirir experiência e satisfação pessoal – todos voltados para desenvolvimento pessoal da mulher, ao passo que, por sua vez, ajudar nas despesas da casa e sustentar a família, os motivos menos votados como importantes, remetem à “responsabilidade” mais voltada para o marido/companheiro de ser o pilar da família, assim como também pode ser interpretado como o trabalho do homem ter mais valor, mais peso sobre a economia familiar.

Já em relação aos trabalhos domésticos, pôde-se verificar que a maioria deles fica sob a responsabilidade da mulher, havendo uma distribuição um pouco mais equilibrada, mas ainda

assim com as mulheres sendo a maioria, nas tarefas lavar a louça, separar o lixo e fazer compras (ver Gráfico 6.2). Esse fato sugere ainda que há tarefas que são tidas ainda como marcadamente “das mulheres” (como cozinhar, fazer faxina, lavar e passar a roupa).

É interessante notar que, na família da participante mais velha desta pesquisa e a única casada por meio de *omiaí* e com um *issei*, as divisões das tarefas são bastante equilibradas, com ambos realizando todas as tarefas (com exceção da faxina geral na casa e de passar roupa, marcadas como exclusivas da empregada doméstica). Isso pode ser explicado em parte por ambos já serem aposentados, o que faz com que o homem já não esteja cotidianamente exercendo seu papel no ambiente público, fazendo com que ele tenha mais contato com o privado. No entanto, esta participante também trabalhava fora mesmo após se casar e ter filhos, o que mostra que a independência financeira da mulher pode acabar refletindo também numa maior autonomia em outros âmbitos. Esse caso mostra como de fato não há universalidade nas questões que envolvem as relações sociais do indivíduo, uma vez que eles se casaram por meio do *omiaí* e que, por esse motivo, esperava-se que sua relação com a cultura japonesa referente especialmente à família fosse mais “tradicional”, ainda mais se considerarmos a idade deles.

Gráfico 6.2 – Distribuição dos trabalhos domésticos entre esposa e marido/companheiro.

No entanto, ao se analisar por gerações (ver Gráfico 6.3), as *nisei* foram as que apresentaram uma diferença maior na divisão de tarefas entre o homem e a mulher, ao passo que os dados das *sansei* e *yonsei* indicaram uma participação mais distribuída nas atividades domésticas por parte dos homens, que se envolveram em maior número, apesar de a prevalência da mulher nas atividades ainda ser mais alta (exceto para lavar a louça, entre as *sansei*). Na família da não descendente, também ficou clara a participação do marido em apenas parte das

atividades, o que reflete, talvez, a maneira como ele foi criado em seu âmbito familiar, em que as mulheres eram as responsáveis por tais tarefas.

Gráfico 6.3 – Distribuição dos trabalhos domésticos, de acordo com a geração das mulheres.

Ao se refletir sobre o tempo de trabalho semanal das mulheres da associação, foi possível notar a alta carga de trabalho que se deposita sobre elas (ver Gráfico 6.4). Incluindo as horas de trabalho doméstico, 34% responderam que trabalham mais de 50 horas semanais, 38% de 41 a 50 horas, 8% de 31 a 40 horas, 8% de 21 a 30 horas, 8% de 11 a 20 horas e 4% até 10 horas semanais. Considerando que apenas duas mulheres responderam que trabalham exclusivamente no lar, temos que 72% das mulheres trabalham mais de 40 horas semanais.

Gráfico 6.4 – Quantidade de horas trabalhadas semanais, incluindo o trabalho doméstico.

Analisando esses dados com base nas gerações (Gráfico 6.5), temos ainda que as *nisei* e *sansei* são as que têm carga de trabalho maior, o que pode indicar que elas tomam boa parte da responsabilidade das atividades domésticas para elas. Além disso, ao se perguntar como a divisão das tarefas domésticas foram feitas, 75% responderam que não foram discutidas, que elas se deram “naturalmente”, ao passo que 16,7% disseram a divisão foi acordada e 8,3% não soube responder. Conforme Scott apontou, essa questão reflete bem como a estrutura e as relações de poder se “naturalizaram” de maneira que passam despercebidas, sem questionarmos, e aceitamos por achar que não há nada que se possa ser feito.

Gráfico 6.5 – Quantidade de horas trabalhadas semanais, incluindo o trabalho doméstico, de acordo com a geração.

Perguntou-se também se elas acreditavam que tinham mais obrigações domésticas que os outros membros da família e se elas achavam essa posição que ocupavam justa. Obteve-se que 62,5% acreditavam que tinham mais obrigações, 33,3% disseram que não, e 4,2% não souberam/preferiram não responder; sobre se achavam justa a posição que ocupavam, 56% disseram que sim, 20% disse que não, 16% disse que em alguns aspectos não (mas não quiseram exemplificar quais), e 8% não responderam. Das 15 mulheres que acreditavam que tinham mais obrigações domésticas que os outros membros da família (5 delas trabalhavam de 41 a 50 horas e outras 5 trabalhavam mais de 50 horas semanais), 7 delas achavam justa a posição que ocupavam dentro da casa (3 *nisei*, 2 *sansei* e 2 *yonsei*), 4 achavam que não em alguns aspectos e apenas 4 não achavam justa. Esse número mais alto de pessoas que achavam que era justa a posição delas em relação aos afazeres domésticos, mesmo considerando que tinham mais obrigações que os outros membros, sugerem a aceitação do papel delas dentro do âmbito familiar. Esse compromisso com a família pode estar relacionado com a importância dada à família na sociedade japonesa e na divisão de gêneros nesse âmbito que, após a industrialização e a modernização do país, acabou se dando com a ideia “homem no trabalho, mulher em casa” (*otoko wa shigoto, onna wa katei*), em que os homens passavam os dias trabalhando e as mulheres, para “apoiar”/“aliviar” a vida do marido, cuidavam da casa, dos sogros e da educação dos filhos (TAKEMARU, 2010).

Em relação à educação dos filhos, observou-se que em nenhuma das famílias o homem era o único responsável pela educação dos filhos, ao passo que 52% das vezes era a mulher, 28% ambos participavam igualmente e 20% não tinham filhos. Se considerarmos apenas as mulheres com filhos, a porcentagem que se responsabiliza pela educação deles sozinha chega a 65%, em contraposição à 35% de responsabilidade conjunta e, portanto, ao 0% de homens nesse quesito. Esse último dado demonstra como o papel da mulher está tão intrinsicamente ligado ao cuidado da família. Segundo Riot-Sarcey (2014), o pensamento de Michel Foucault que demonstra que os comportamentos individuais são apenas efeito das construções identitárias contribuiu muito aos estudos do gênero, pois foi possível observar que os processos de produção de papéis, funções e outras identidades continuavam “escondidos”. Para exemplificar, Riot-Sarcey (Ibidem, p. 558) aplicou essa ideia na instituição família: esse conceito aparentemente neutro “encarcerou” a mulher no papel de mãe, de modo que mulher e mãe significam a mesma coisa no que diz respeito à sua função no âmbito familiar, sendo, portanto, a mulher anulada em razão de sua função mãe.

6.4 Observações finais

Por meio deste capítulo, foi possível observar o papel que as mulheres da associação exercem em sua família em relação às atividades domésticas. Essa questão é importante pois reflete questões que têm como base o gênero e os papéis que são esperados que cada um exerça, como se fossem de sua “natureza”, em que os homens são designados à esfera produtiva (como foi possível notar na questão sobre os motivos das mulheres trabalharem, na qual poucas disseram que era para sustento e despesas da casa, sugerindo que essa responsabilidade de manutenção financeira seja do homem, que também figura como “provedor”) e as mulheres à esfera reprodutiva (como ficou claro em questões como sobre elas deixarem de trabalhar para cuidar dos filhos e sobre serem as principais responsáveis pela educação deles).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As recentes contribuições trazidas pelos estudos de gênero e sobre o feminismo enfatizam que as opressões sofridas pelas mulheres não são universais, assim como o sujeito “mulher” também não o é. Nesse sentido, a presente pesquisa teve o intuito de levantar dados sobre o modo como as mulheres nipo-brasileiras da Associação Cultural e Esportiva de Vargem Grande Paulista veem as relações hierárquicas japonesas e como elas interpretam os papéis esperados que sejam exercidos por elas dentro de suas famílias.

Para tanto, verificou-se a necessidade de entender os conceitos e a de relacionar os estudos de gênero com a cultura japonesa e nipo-brasileira, com a família e com a divisão sexual do trabalho no ambiente doméstico, não apenas para direcionar o que seria perguntado às mulheres participantes deste estudo, mas também para instrumentalizar a análise qualitativa das respostas obtidas.

Após a realização dos questionários, foi possível observar que a maioria das mulheres considera que, assim como na sociedade japonesa, há uma hierarquia a ser respeitada na família nipo-brasileira. Consideraram também que na família que cresceram, com seus pais e irmãos, o pai era a figura que detinha mais poder, sugerindo resquícios de um patriarcado do sistema *ie*; ao passo que, nas famílias que constituíram, a relação sentida por elas era de mais igualdade. Embora não seja conclusiva, uma hipótese que pode nos ajudar a compreender essa visão é a de que, ao alterar a perspectiva da mulher (de filha para esposa) dentro da hierarquia familiar, muda-se também o modo como ela vê as relações de poder dentro de sua família.

Outro ponto interessante é a naturalização dos papéis sociais e de gênero atribuídos a cada um dos membros familiares; apesar de muitas mulheres trabalharem, poucas indicaram que isso servia para o sustento da casa, sugerindo que o sustento da família cabe ao homem, que também figura como “provedor”.

Quanto à autonomia das mulheres, as respostas apontaram que as *nisei* são as que mais acreditam que já há igualdade nas relações entre homem e mulher dentro de suas famílias, fato que não foi corroborado pelas *yonsei*, em que nenhuma mulher respondeu da mesma maneira. Como as *nisei* são filhas de japoneses de primeira geração, é possível que o contato direto com a estrutura familiar tradicional japonesa *ie* as faça entender e assimilar as hierarquias familiares e os papéis destinados a cada gênero mais conforme as japonesas veem, não considerando essa situação necessariamente como algo opressor. Essa análise reflete também na “devida posição” da mulher, tendo em vista que algumas das entrevistadas, apesar de ponderarem que seus

maridos têm mais poder dentro de suas famílias, consideraram justa a posição que se encontram nesse âmbito.

Por fim, lembrando que um dos estereótipos de gênero e de raça da mulher japonesa e, por consequência, da nipo-brasileira no âmbito familiar é de submissa, a última pergunta feita às mulheres da associação foi se elas se sentiam de alguma maneira em “desvantagem” em relação às mulheres de famílias sem ascendência japonesa. Conforme Chizuko Ueno apontou ao falar das feministas “ocidentais” que sempre olham o feminismo japonês como uma “importação” do Ocidente e que desse modo tomam para si a responsabilidade da “libertação das mulheres japonesas”, como se as japonesas precisassem ser salvas por elas, essa pergunta é relevante porque é sempre importante ouvir as vozes das mulheres racializadas, uma vez que as opressões vividas por elas dificilmente serão as mesmas e, inclusive, coisas que vemos como uma forte opressão não necessariamente serão percebidas por elas da mesma maneira. Em outras palavras, a ideia de libertação do feminismo também pode ser opressora. Conforme discutido no Capítulo 2, o significado de “feminilidade” e a categoria “mulher” foram importantes para se pensar um movimento feminista; no entanto, eles abrem margem à exclusão ao não considerarem que as opressões sofridas/percebidas não são universais (MOI, 1999; Butler, 2015). Assim, o feminismo “ocidental” não teria total aplicabilidade no contexto asiático e, neste caso, também no contexto nipo-brasileiro, uma vez que não considera as relações que o sujeito é constituído (geração, raça, etc.).

O Gráfico 1, portanto, mostra que de fato as mulheres das famílias nipo-brasileiras da associação não sentem que estão sendo de alguma maneira mais “oprimidas” que as mulheres de famílias sem nenhuma ascendência japonesa. E, ao fazer a análise de acordo com as gerações, é possível observar ainda que, conforme apareceu em outros resultados desta pesquisa, as *nisei* são as que menos sentem que há alguma diferença ou problema em relação ao lugar que ocupam na família.

Gráfico 1 – Resultado da pergunta se a mulher da família nipo-brasileira está de alguma maneira em “desvantagem” em relação à mulher da família sem nenhuma ascendência japonesa, de acordo com as gerações.

Nos comentários dessa pergunta, recebemos duas respostas bastante interessantes. No primeiro, “Creio que seja uma questão de machismo em diversas culturas, não só na nipo-brasileira” (participante 3-2), podemos entender bem onde gostaríamos de chegar com a pergunta. A questão não é apontar o machismo das culturas *x* ou *y*, uma vez que o machismo se dá de diversas maneiras nas diversas culturas, mas, sim, compreender toda a sua multiplicidade e pluralidade. Já no segundo comentário, “Em geral, não. No Brasil, as pessoas costumam ter respeito/admiração para a ascendência japonesa. Mas creio que alguns traços de personalidade possam ser adquiridos devido a essa cultura (introversão, submissão, rigidez), que pode ser ou não uma ‘desvantagem’” (participante 3-1), a participante, ao relativizar se algo será visto como “desvantagem” ou não, também mostrou que tudo depende das interações sociais e como os discursos definem as relações de poder.

Portanto, mais uma vez, reforçamos que supor um sujeito “mulher” no feminismo também é supor uma opressão universal, os quais não existem. E, seguindo o pensamento interseccional do feminismo de que se deve considerar os múltiplos contextos históricos, econômicos, sociais e raciais, devemos sempre dar voz e escutar as mulheres racializadas que, no feminismo não interseccional, acabam ficando à margem, sem voz para suas peculiaridades.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACEVG (Associação Cultural Esportiva de Vargem Grande Paulista). Disponível em: <<http://www.acevgp.com.br/>>. Acesso em: 3 nov. 2018.

ADESC (Associação Cultural dos Departamentos das Senhoras Cooperativistas). Disponível em: <https://www.facebook.com/pg/ADESC-Associa%C3%A7%C3%A3o-Cultural-dos-Departamentos-das-Senhoras-Cooperativistas-522804537806189/about/?ref=page_internal>. Acesso em: 21 dez. 2018.

ALMEIDA, Heloisa Buarque de; SZWAKO, José. **Diferenças, igualdades**. São Paulo: Berlendis & Vertecchia, 2009.

BARTHES, Roland. **Aula**. 14ª ed., São Paulo: Cultrix, 2007.

BASSANEZI, Maria S. Migrações Internacionais. In: PINSKY, Carla B., PEDRO, Joana M. (Orgs.) **Nova História das Mulheres no Brasil**. São Paulo: Editora Contexto, 2013.

BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2009.

BENEDICT, Ruth. **O Crisântemo e a Espada**. 4ª ed., São Paulo: Editora Perspectiva, 2011.

BUNKYO VARGEM GRANDE PAULISTA. **Antigamente...** [s.l.]: 19 out. 2012. Disponível em: <https://www.facebook.com/pg/Bunkyo-Vargem-Grande-Paulista-398754323495257/photos/?tab=album&album_id=435719319798757&ref=page_internal>. Acesso em: 21 dez. 2018.

BUTLER, Judith. O parentesco é sempre tido como heterossexual? **Cad. Pagu** (21) 2003: pp. 219-260.

_____. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2015.

CARDOSO, Ruth C. L. **Estrutura Familiar e Mobilidade Social**: estudo dos japoneses no estado de São Paulo. São Paulo: Primus Comunicação, 1995.

DEMARTINI, Zeila de B. F. Diferentes gerações de imigrantes e educação: uma opção metodológica. In: LANG, Alice Beatriz da S. G. (Org.). **Realidade brasileira: várias questões, muitos olhares**. São Paulo: Humanitas/CERU, 2002, v. 2, p. 133-151.

_____. Relatos orais de famílias de imigrantes japoneses: elementos para a história da educação brasileira. **Revista Educação & Sociedade**, ano XXI, n. 72, ago. 2000.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.

GOOGLE MAPS. Mapa. Disponível em: <<https://www.google.com.br/maps/@-23.5980517,-46.8813652,10.98z>>. Acesso em: 2 jan. 2019.

GOVERNO DO BRASIL. **1908: cartaz de empresa japonesa**. Disponível em: <http://www.brasil.gov.br/old/copy_of_imagens/linha-do-tempo/linha-do-tempo-historia-da-imigracao/1908-cartaz-de-empresa-japonesa/view>. Acesso em: 2 jan. 2019.

HARAWAY, Donna. Gênero para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra. **Cadernos Pagu**, n. 22, 2004.

HIRATA, Helena. Gênero, classe e raça: Interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais. **Tempo Social**, revista de sociologia da USP, São Paulo, v. 26, n. 1, pp. 61-73, 2014.

_____; KERGOAT, Danièle. Novas configurações da divisão sexual do trabalho. **Cad. Pesqui.**, São Paulo, v. 37, n. 132, p. 595-609, 2007.

HIRATSUKA, Raichō. **In the Beginning, Woman Was the Sun: The Autobiography of a Japanese Feminist**. Columbia University Press, 2006.

IBGE. **Vargem Grande Paulista: panorama**. Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/sp/vargem-grande-paulista/panorama>>. Acesso em: 21 dez. 2018.

JAPÃO. **The Civil Code of Japan**. Tradução de Ludwig Hermann Lönholm. Tokyo: Kokubunsha, 1898.

KERGOAT, Danièle. Divisão sexual do trabalho e relações sociais de sexo. In: HIRATA, Helena; LABORIE, Françoise; LE DOARÉ, Hélène; SENOTIER, Danièle (Orgs.). **Dictionnaire critique du féminisme**. Paris: Presses Universitaires, 2000. Traduzido por Miriam Nobre, agosto de 2003.

KIKUCHI, Wataru. Taigû hyôgen (待遇表現 – expressões de tratamento). In: MORALES, Leiko Matsubara (org.). **Tópicos de gramática da língua japonesa**. São Paulo, Japan Foundation, 2011.

_____. **Relações Hierárquicas do Japão Contemporâneo**: um estudo da consciência de hierarquia na sociedade japonesa. Tese de Doutorado. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2012.

KINDER, Hermann, HILGEMANN Werner. **The Penguin Atlas of World History**. Volume 2. Londres: Penguin Books, 2003.

LEE, Caroline Ricca; SHIMABUKO, Gabriela Akemi; HIGA, Laís Miwa. Feminismo asiático. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. **Explosão feminista**: arte, cultura, política e universidade. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

LESSER, Jeffrey. **A negociação da identidade nacional**: imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil. São Paulo: Editora Unesp, 2001.

_____. **Uma diáspora descontente**: os nipo-brasileiros e os significados da militância étnica – 1960-1980. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Olhar Distanciado**. Lisboa: Edições 70, 1986.

MARTINEZ, Dolores P. Comment. **Current Anthropology**, vol. 28, n. 4, 1987.

MEAD, Margaret. **Sexo e temperamento**, 4ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.

MOI, Toril. **What is a Woman?** And other Essays. Oxford: Oxford University Press, 1999.

MOORE, Henrietta. Fantasias de poder e fantasias de identidade: gênero, raça e violência. **Cadernos Pagu**, 2000, pp. 13-44.

MOTOYAMA, Shozo. Uma trajetória para não esquecer – à guisa de segunda introdução. In: _____; OKUBARO, Jorge J. **Do conflito à integração: uma história da imigração japonesa no Brasil – Volume II (1941-2008)**. São Paulo: Paulo, 2016.

OZAKI, André M. **As religiões japonesas no Brasil**. São Paulo: Edições Loyola, 1990.

PISCITELLI, Adriana. Gênero: a história de um conceito. In: ALMEIDA, Heloisa Buarque de; SZWAKO, José Eduardo (orgs.). **Diferenças, igualdade**. São Paulo: Berlendis Editores, 2009.

PREFEITURA DE VARGEM GRANDE PAULISTA. **História**. Disponível em: <<http://www.vargemgrandepta.sp.gov.br/site/?p=26492>>. Acesso em: 2 nov. 2018.

RIOT-SARCEY, Michèle. Michel Foucault para pensar o gênero: sujeito e poder. In: CHABAUD-RYCHTER, Danielle et al. **O gênero nas Ciências Sociais: releituras críticas de Max Weber a Bruno Latour**. Rio de Janeiro: Editora Unesp/Editora UnB, 2014.

RUBIN, Gayle. **O tráfico de mulheres: notas sobre a “Economia Política” do sexo**. Tradução de Christine Rufino Dabat. Recife: SOS Corpo, 1993.

_____. Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality. In: VANCE, Carole (ed.): **Pleasure and Danger**, Routledge & Kegan, Paul, 1985.

SAID, Edward W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

SASAKI PINHEIRO, Elisa M. **Ser ou não ser japonês? A construção da identidade dos brasileiros descendentes de japoneses no contexto das migrações internacionais do Japão Contemporâneo**. Tese de Doutorado. Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2009.

SATO, Barbara. **The New Japanese Woman: Modernity, media, and women in interwar Japan**. Duke University Press, 2003.

SCOTT, Joan Wallach. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**. Porto Alegre, vol. 20, n. 2, jul./dez., 1995.

SINGLY, François de. **Sociologia da Família Contemporânea**. São Paulo: Editora FGV, 2007.

STOLCKE, Verena. Sexo está para gênero assim como raça para etnicidade? **Estudos Afro-Asiáticos**, vol. 20, 1991.

SUZUKI, Teiiti. A imigração Japonesa no Brasil. **Rev. Inst. Est. Bras.** São Paulo 39: 57-65, 1995.

TAKEMARU, Naoko. **Women in the Language and Society of Japan: the Linguistic Roots of Bias.** Jefferson: McFarland, 2010.

TAKEUCHI, Marcia Y. **Japoneses: a saga do povo do Sol Nascente.** São Paulo: Companhia Editora Nacional; Lazuli Editora, 2008.

_____. O Império do Sol Nascente no Brasil: entre a idealização e a realidade. In: CARNEIRO, Maria Luiza Tucci; TAKEUCHI, Marcia Yumi (Orgs.). **Imigrantes Japoneses no Brasil: trajetória, imaginário e memória.** São Paulo: Edusp, 2010.

TANIGUTI, Gustavo Takeshy. **Cotia: imigração, política e cultura.** Tese de Doutorado. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2015.

TORRANO, Luísa Helena. **O campo da ambivalência: poder, sujeito, linguagem e o legado de Michel Foucault na filosofia de Judith Butler.** Dissertação de Mestrado. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2010.

UENO, Chizuko. Position of Japanese Women Reconsidered. **Current Anthropology**, vol. 28, n. 4, 1987.

_____. In the Feminine Guise: A trap of reverse Orientalism. **U.S. Japan Women's Journal.** English Supplement n. 13, 1997.

WAKABA SHIMBUN. **70 anos do Nihongo Gakko de Vargem Grande Paulista – 1934-2004.** Edição especial. Vargem Grande Paulista, 17 de julho de 2005.

WAWZYNIAK, Sidinalva Maria. A colônia como representação: imigração japonesa no Brasil. In: HASHIMOTO, Francisco; TANNO, Janete Leiko; OKAMOTO, Monica Setuyo (Orgs.). **Cem anos de imigração japonesa: história, memória e arte.** São Paulo: Editora Unesp, 2008.

APÊNDICES

Apêndice A

Questionário (modelo)

Geral

1. Quantos anos você tem? Resposta: _____

2. Você estudou até que nível?

1. Ensino fundamental	3. Ensino técnico
2. Ensino médio	4. Ensino superior

3. Qual a sua geração?

1. Issei (1ª geração, nasceu no Japão e veio para o Brasil)
2. Nisei (2ª geração, filha de japoneses)
3. Sansei (3ª geração, neta de japoneses)
4. Yonsei ou mais (4ª geração/bisneta de japoneses ou mais)
5. Não sou descendente, mas sou casada com um
6. Sou mestiça por parte de _____. E sou ____ geração.

4. Qual a sua religião?

1. Budismo	5. Xintoísmo
2. Catolicismo	6. Outra. Qual? _____
3. Evangélica	7. Não tenho religião
4. Seicho-No-Ie	

5. Qual seu estado civil?

1. Solteira (se solteira, pular para a questão 9)
2. Casada
3. Divorciada
4. Viúva

6. Seu marido também é(era) descendente de japoneses?

1. Sim	3. Meu marido é(era) japonês (<i>issei</i>)
2. Não	

7. Quantos anos você tinha quando se casou? Resposta: _____

8. Seu casamento foi um casamento tradicional japonês intermediado por terceiros (*omiai*)?

1. Sim	2. Não

9. Alguém de sua família se casou por meio do casamento tradicional japonês intermediado por terceiros (*omiai*)? Se sim, assinale quem (pode assinalar mais de uma opção).

☐ Bisavós.	☐ Pais.	☐ Irmão/irmã.
☐ Avós.	☐ Tios.	☐ Primo/ prima.

10. Considerando seus hábitos e suas crenças, você se considera mais brasileira ou mais japonesa?

1. Mais brasileira	3. Os dois, igualmente
2. Mais japonesa	4. Não sei dizer.

11. Em uma escala de 0 a 5, sendo 0 não importante e 5 muito importante, quanto você considera importante conservar a cultura japonesa herdada de seus antepassados (ou da família de seu marido, no caso de não descendente)? Resposta: ____ .

12. Em uma escala de 0 a 5, quanto você considera importante cada um dos itens abaixo.

☐ Culinária	☐ Religião
☐ Datas comemorativas japonesas	☐ Respeito à hierarquia familiar japonesa
☐ Eventos culturais	
☐ Importância da convivência na comunidade nipo-brasileira	☐ Respeito aos mais velhos, aos superiores no trabalho, aos veteranos, aos professores etc.
☐ Língua japonesa	

13. Você começou a fazer parte da ACEVG em que período de sua vida?

1. Infância	2. Adolescência	3. Adulto

14. Em algum momento você se manteve longe da comunidade (ACEVG)?

1. Sim. Por quê (p. ex., estudo, trabalho)? _____
2. Não.

Trabalho

1. Com que idade você começou a trabalhar?

1. Antes dos 18 anos.	2. Após 18 anos.	3. Nunca trabalhei.

2. Em que você trabalha atualmente? (Pode marcar mais de uma opção)

1. No lar (sem remuneração).
2. Na agricultura, no campo, na fazenda.
3. Na indústria.
4. No comércio, banco, transporte, hotelaria ou outros serviços.
5. Na educação.
6. Como funcionária pública.
7. Como profissional liberal.
8. Trabalho fora de casa em atividades informais ou em minha casa informalmente (costura, aulas particulares, cozinha, artesanato, carpintaria etc.).
9. Outro. Qual? _____

3. Quantas horas semanais você trabalha, incluindo as horas de trabalho doméstico?

1. Até 10 horas semanais.
2. De 11 a 20 horas semanais.
3. De 21 a 30 horas semanais.
4. De 31 a 40 horas semanais.
5. De 40 a 50 horas semanais.
6. Mais de 50 horas semanais.

4. Se você trabalha, indique o grau de importância (1 a 5) de cada um dos motivos abaixo na sua decisão de trabalhar:

Ajudar nas despesas da casa	1	2	3	4	5
Sustentar minha família (esposo/a, filhos/as etc.)	1	2	3	4	5
Ser independente (ganhar meu próprio dinheiro)	1	2	3	4	5
Adquirir experiência	1	2	3	4	5
Satisfação pessoal	1	2	3	4	5
Outro motivo. Qual? _____	1	2	3	4	5

5. Em relação ao trabalho, logo após se casar, você... (se solteira, pular para a questão 6)

1. Passou a trabalhar no negócio da família e/ou em trabalhos que você podia fazer na sua própria casa.
2. Trabalhava fora e passou a trabalhar nas atividades domésticas.
3. Continuou trabalhando fora.
4. Não trabalhava fora antes de me casar e passou a trabalhar nas atividades domésticas.
5. Não trabalhava fora antes de me casar, mas depois passou a trabalhar.

6. Você tem filhos? Se sim, logo após tê-los, você...

1. Parou de trabalhar fora e passou a trabalhar no negócio da família e/ou em trabalhos que você pode fazer na sua própria casa.
2. Parou de trabalhar fora e nos negócios da família, e passou a trabalhar apenas nas atividades domésticas e cuidar da educação dos filhos.
3. Continuou trabalhando fora, conforme antes de tê-los.
4. Começou a trabalhar fora.
5. Não trabalhava e nem passou a trabalhar fora.

7. Em relação aos trabalhos domésticos, assinale com X quem os realiza (pode marcar mais de uma pessoa).

	Eu realizo	Marido/parceiro	Filho	Filha	Cada um faz o seu	Outro parente. Quem? _____	Empregada doméstica.
Cozinhar							
Lavar a louça							
Arrumar a cama							
Faxina geral na casa							
Lavar a roupa							
Passar a roupa							
Separar o lixo e colocar para fora							
Fazer compras							

8. Como foi decidida a divisão dessas atividades domésticas?

1. Todos os moradores decidiram as tarefas que cada um faria na casa.
2. Não foi necessário discutir sobre o assunto, pois as tarefas foram divididas naturalmente.
3. Não sei responder.

Família

1. Quantas pessoas moram na sua casa? Resposta: _____

2. Além de você, quem são essas pessoas? (marcar a quantidade de pessoas, deixar em branco quando não tiver)

	Quantidade
Marido	
Filho(s)	
Sogro(s)	
Pai(s)	
Irmão mais velho	

	Quantidade
Irmão mais novo	
Irmã mais velha	
Irmã mais nova	
Outro (cunhado(a), sobrinho(a) etc.)	

3. Você acredita que na família nipo-brasileira, assim como na japonesa, existe uma hierarquia familiar a ser respeitada?

1. Sim
2. Não
3. Em alguns casos. Quais? _____

4. Na sua família, que mora na sua mesma casa, você acredita que há uma hierarquia a ser respeitada? Se sim, marque a ordem de quem você acha que a opinião deve ser mais respeitada para quem você acha que tem a opinião menos respeitada (sendo 1 = opinião mais respeitada; repetir numeração, em caso de igualdade; deixar em branco, caso não tenha correspondência).

	Classificação
Eu	
Marido	
Filho	
Filha	
Sogro	
Sogra	
Pai	
Mãe	
Irmão mais velho	
Irmão mais novo	
Irmã mais velha	
Irmã mais nova	
Avô	
Avó	
Outro. _____	

5. E na família que você cresceu, com seus pais e irmãos, havia uma hierarquia a ser respeitada? Se sim, qual seria a ordem da pessoa que você considera que tinha de respeitar mais para a menos? (sendo 1 = opinião mais respeitada; repetir numeração, em caso de igualdade; deixar em branco, caso não tenha correspondência)

	Classificação
Pai	
Mãe	
Avô	
Avó	
Eu	
Irmão mais velho	
Irmão mais novo	
Irmã mais velha	
Irmã mais nova	
Outro _____	

6. E entre o casal (você e seu marido)? Existe uma pessoa que tem um poder maior de decisão nos assuntos familiares (educação, finanças)? Quem? [Caso solteira, pular para questão 7]

1. Meu marido
2. Eu
3. Não, decidimos juntos de acordo com cada questão.

7. E em relação à educação dos filhos. Alguém participa mais de reuniões da escola, leva para a escola, vê se fez a lição escolar, ajuda nos estudos etc.?

1. Eu
2. Marido/pai
3. Não, nós dois participamos igualmente.
4. Outro. Quem? _____

8. Em relação às finanças, alguém toma conta da “contabilidade” da casa? [Pode marcar mais de uma opção]

1. Eu
2. Marido/parceiro
3. Filho
4. Filha
5. Minha mãe
6. Meu pai
7. Sogro
8. Sogra
9. Não tem
10. Outro. Quem? _____

9. Você acredita que a mulher nipo-brasileira precisa de mais espaço e mais autonomia dentro da sua família?

1. Sim. Por quê? _____

2. Não
3. Em alguns aspectos. Quais? _____

4. Não sei responder/prefiro não responder.

10. Você acredita que você tem mais tarefas e obrigações domésticas que os outros membros de sua família?

1. Sim
2. Não
3. Não sei responder/prefiro não responder.

11. Você considera justa a posição que você ocupa dentro de sua família (em relação aos seus afazeres)?

1. Sim
2. Não
3. Não em alguns aspectos. Quais? _____

4. Não sei responder/prefiro não responder.

12. Você acredita que a mulher da família nipo-brasileira está de alguma maneira em “desvantagem” em relação à mulher da família sem nenhuma ascendência japonesa?

1. Sim. Por quê? _____
2. Não. _____
3. Em alguns aspectos. Quais? _____
4. Não sei responder/prefiro não responder. _____

Apêndice B

Resultados

1. Quantos anos você tem?

	<i>Nisei</i>	<i>Sansei</i>	<i>Yonsei</i>	Não descendente	Total
20-30 anos	0	2	1	0	3
31-40 anos	1	3	1	0	5
41-50 anos	0	2	0	1	3
51-60 anos	5	2	1	0	8
61-70 anos	2	0	0	0	2
71-80 anos	1	0	0	0	1
Não respondeu	2	0	1	0	3

2. Você estudou até que nível?

	<i>Nisei</i>	<i>Sansei</i>	<i>Yonsei</i>	Não descendente	Total
Ensino superior	7	7	2	0	16
Ensino técnico	1	1	1	1	4
Ensino médio	3	0	1	0	4
Ensino fundamental	0	1	0	0	1

3. Qual a sua geração?

	<i>Nisei</i>	<i>Sansei</i>	<i>Yonsei</i>	Não descendente
	11	9	4	1
Porcentagem	44%	36%	16%	4%

4. Qual a sua religião?

	<i>Nisei</i>	<i>Sansei</i>	<i>Yonsei</i>	Não descendente	Total
Budismo	0	2	0	0	2
Católica	7	7	4	1	19
Seicho-No-Ie	3	0	0	0	3
Não tenho religião	1	0	0	0	1

5. Qual seu estado civil?

	<i>Nisei</i>	<i>Sansei</i>	<i>Yonsei</i>	Não descendente	Total
Solteira	1	0	1	0	2
Casada/moro com companheiro	8	8	3	1	20
Divorciada/separada	1	1	0	0	2
Viúva	1	0	0	0	1

6. Seu marido/companheiro/ex-marido também é(era) descendente de japoneses?

	<i>Nisei</i>	<i>Sansei</i>	<i>Yonsei</i>	Não descendente	Total
Sim	7	6	2	1	16
Não	2	3	1	0	6
Meu marido é/era issei	1	0	0	0	1

7. Quantos anos você tinha quando se casou (se juntou)?

	<i>Nisei</i>	<i>Sansei</i>	<i>Yonsei</i>	Não descendente	Total
Antes dos 20 anos	0	0	0	1	1
20-30 anos	10	8	3	0	21
31-40 anos	0	1	0	0	1

8. Seu casamento foi um casamento tradicional japonês intermediado por terceiros (omiai)?

	<i>Nisei</i>	<i>Sansei</i>	<i>Yonsei</i>	Não descendente	Total
Sim	1	0	0	0	1
Não	9	9	3	1	22
Não respondeu	0	0	0	0	0

9. Alguém de sua família se casou por meio do casamento tradicional japonês intermediado por terceiros (omiaï)? Se sim, assinale quem (pode assinalar mais de uma opção).

	<i>Nisei</i>	<i>Sansei</i>	<i>Yonsei</i>	Não descendente	Total
Bisavós	4	0	2	0	6
Avós	5	6	1	0	12
Pais	4	2	0	0	6
Tios	4	1	2	0	7
Irmão/irmã	3	0	0	0	3
Primo/prima	1	0	0	0	1
Não respondeu	0	3	0	1	4

10. Considerando seus hábitos e suas crenças, você se considera mais brasileira ou mais japonesa?

	<i>Nisei</i>	<i>Sansei</i>	<i>Yonsei</i>	Não descendente	Total
Mais brasileira	4	4	0	0	8
Mais japonesa	0	2	0	1	3
Os dois igualmente	7	3	4	0	14
Não sei dizer	0	0	0	0	0

11. Em uma escala de 0 a 5, sendo 0 não importante e 5 muito importante, quanto você considera importante conservar a cultura japonesa herdada de seus antepassados (ou da família de seu marido, no caso de não descendente)?

	<i>Nisei</i>	<i>Sansei</i>	<i>Yonsei</i>	Não descendente	Total
0	0	0	0	0	0
1	0	0	0	0	0
2	0	0	0	0	0
3	2	2	1	0	5
4	4	2	1	0	7
5	5	4	2	1	12
Não respondeu	0	1	0	0	1

12a. Em uma escala de 0 a 5, sendo 0 não importante e 5 muito importante, quanto você considera importante cada um dos itens abaixo. [Culinária japonesa]

	<i>Nisei</i>	<i>Sansei</i>	<i>Yonsei</i>	Não descendente	Total
0	0	0	0	0	0
1	0	0	0	0	0
2	1	1	0	0	2
3	2	2	0	0	4
4	2	2	1	0	5
5	5	3	3	1	12
Não respondeu	1	1	0	0	2

12b. Em uma escala de 0 a 5, sendo 0 não importante e 5 muito importante, quanto você considera importante cada um dos itens abaixo. [Datas comemorativas japonesas]

	<i>Nisei</i>	<i>Sansei</i>	<i>Yonsei</i>	Não descendente	Total
0	0	0	0	0	0
1	1	0	0	0	1
2	2	3	0	0	5
3	2	2	2	0	6
4	2	2	1	0	5
5	3	1	1	1	6
Não respondeu	1	1	0	0	2

12c. Em uma escala de 0 a 5, sendo 0 não importante e 5 muito importante, quanto você considera importante cada um dos itens abaixo. [Eventos culturais japoneses]

	<i>Nisei</i>	<i>Sansei</i>	<i>Yonsei</i>	Não descendente	Total
0	0	0	0	0	0
1	1	0	0	0	1
2	1	1	0	0	2
3	3	3	2	0	8
4	2	2	1	0	5
5	3	2	1	1	7
Não respondeu	1	1	0	0	2

12d. Em uma escala de 0 a 5, sendo 0 não importante e 5 muito importante, quanto você considera importante cada um dos itens abaixo. [Importância da convivência na comunidade nipo-brasileira]

	<i>Nisei</i>	<i>Sansei</i>	<i>Yonsei</i>	Não descendente	Total
0	0	0	0	0	0
1	0	0	0	0	0
2	1	2	0	0	3
3	3	1	1	0	5
4	2	3	2	0	7
5	4	2	1	1	8
Não respondeu	1	1	0	0	2

12e. Em uma escala de 0 a 5, sendo 0 não importante e 5 muito importante, quanto você considera importante cada um dos itens abaixo. [Língua japonesa]

	<i>Nisei</i>	<i>Sansei</i>	<i>Yonsei</i>	Não descendente	Total
0	0	0	0	0	0
1	0	0	0	0	0
2	1	2	0	0	3
3	4	2	1	0	7
4	2	3	3	1	9
5	3	1	0	0	4
Não respondeu	1	1	0	0	2

12f. Em uma escala de 0 a 5, sendo 0 não importante e 5 muito importante, quanto você considera importante cada um dos itens abaixo. [Religião]

	<i>Nisei</i>	<i>Sansei</i>	<i>Yonsei</i>	Não descendente	Total
0	0	0	0	0	0
1	3	1	2	0	6
2	2	1	0	0	3
3	5	3	1	0	9
4	0	2	1	1	4
5	0	0	0	0	0
Não respondeu	1	2	0	0	3

12g. Em uma escala de 0 a 5, sendo 0 não importante e 5 muito importante, quanto você considera importante cada um dos itens abaixo. [Respeito à hierarquia familiar japonesa]

	<i>Nisei</i>	<i>Sansei</i>	<i>Yonsei</i>	Não descendente	Total
0	0	0	0	0	0
1	1	1	1	0	3
2	1	1	0	0	2
3	3	1	0	0	4
4	3	2	1	0	6
5	2	3	2	1	8
Não respondeu	1	1	0	0	2

12h. Em uma escala de 0 a 5, sendo 0 não importante e 5 muito importante, quanto você considera importante cada um dos itens abaixo. [Respeito aos mais velhos, aos superiores no trabalho, aos veteranos, aos professores etc.]

	<i>Nisei</i>	<i>Sansei</i>	<i>Yonsei</i>	Não descendente	Total
0	0	0	0	0	0
1	1	0	0	0	1
2	0	0	0	0	0
3	1	1	0	0	2
4	2	1	0	0	3
5	7	6	4	1	18
Não respondeu	0	1	0	0	1

13. Você começou a fazer parte da ACEVG em que período de sua vida?

	<i>Nisei</i>	<i>Sansei</i>	<i>Yonsei</i>	Não descendente	Total
Infância	1	7	3	0	11
Adolescência	1	0	0	0	1
Adulto	8	2	1	1	12
Não respondeu	1	0	0	0	1

14. Em algum momento você se manteve longe da comunidade (ACEVG)?

	<i>Nisei</i>	<i>Sansei</i>	<i>Yonsei</i>	Não descendente	Total
Sim	7	7	3	1	18
Não	4	1	1	0	6
Não respondeu	0	1	0	0	1

Trabalho

1. Com que idade você começou a trabalhar?

	<i>Nisei</i>	<i>Sansei</i>	<i>Yonsei</i>	Não descendente	Total
Antes dos 18 anos	9	2	2	1	14
Após dos 18 anos	2	6	2	0	10
Nunca trabalhei	0	0	0	0	0
Não respondeu	0	1	0	0	1

2. Em que você trabalha atualmente? (Pode marcar mais de uma opção)

	<i>Nisei</i>	<i>Sansei</i>	<i>Yonsei</i>	Não descendente	Total
No lar (sem remuneração).	3	1	2	0	6
Na agricultura, no campo, na fazenda.	0	2	0	0	2
Na indústria.	0	0	0	0	0
No comércio, banco, transporte, hotelaria ou outros serviços.	2	3	0	0	5
Na educação.	2	1	0	0	3
Como funcionária pública.	1	0	1	1	3
Como profissional liberal.	0	1	1	0	2
Trabalho fora de casa em atividades informais ou em minha casa informalmente (costura, aulas particulares, cozinha, artesanato, carpintaria etc.).	2	2	1	0	5
Outro. Qual?	Recursos humanos; Setor financeiro; ONG como voluntária; Aposentada	Porto	0	0	—

3. Quantas horas semanais você trabalha, incluindo as horas de trabalho doméstico?

	<i>Nisei</i>	<i>Sansei</i>	<i>Yonsei</i>	Não descendente	Total
Até 10 horas semanais	1	0	0	0	1
De 11 a 20 horas	0	0	2	0	2
De 21 a 30 horas	2	0	0	0	2
De 31 a 40 horas	1	0	0	1	2
De 41 a 50 horas	1	6	2	0	9
Mais de 50 horas	6	2	0	0	8
Não respondeu	0	1	0	0	1

4a. Se você trabalha, indique o grau de importância (1 a 5) de cada um dos motivos abaixo na sua decisão de trabalhar: [Ajudar nas despesas da casa]

	<i>Nisei</i>	<i>Sansei</i>	<i>Yonsei</i>	Não descendente	Total
0	0	0	0	0	0
1	1	0	0	0	1
2	2	1	1	0	4
3	0	1	0	1	2
4	2	1	0	0	3
5	5	5	2	0	12
Não respondeu	1	1	1	0	3

4b. Se você trabalha, indique o grau de importância (1 a 5) de cada um dos motivos abaixo na sua decisão de trabalhar: [Sustentar minha família (marido/companheiro, filhos/as etc.)]

	<i>Nisei</i>	<i>Sansei</i>	<i>Yonsei</i>	Não descendente	Total
0	0	0	0	0	0
1	0	1	0	1	2
2	4	0	1	0	5
3	0	1	0	0	1
4	2	2	0	0	4
5	4	3	2	0	9
Não respondeu	1	2	1	0	4

4c. Se você trabalha, indique o grau de importância (1 a 5) de cada um dos motivos abaixo na sua decisão de trabalhar: [Ser independente (ganhar meu próprio dinheiro)]

	<i>Nisei</i>	<i>Sansei</i>	<i>Yonsei</i>	Não descendente	Total
0	0	0	0	0	0
1	2	0	0	0	2
2	1	1	0	0	2
3	1	1	0	0	2
4	0	2	0	0	2
5	6	4	3	1	14
Não respondeu	1	1	1	0	3

4d. Se você trabalha, indique o grau de importância (1 a 5) de cada um dos motivos abaixo na sua decisão de trabalhar: [Adquirir experiência]

	<i>Nisei</i>	<i>Sansei</i>	<i>Yonsei</i>	Não descendente	Total
0	0	0	0	0	0
1	1	0	0	0	1
2	2	2	0	0	4
3	0	0	1	0	1
4	0	2	0	0	2
5	7	3	2	1	13
Não respondeu	1	2	1	0	4

4e. Se você trabalha, indique o grau de importância (1 a 5) de cada um dos motivos abaixo na sua decisão de trabalhar: [Satisfação pessoal]

	<i>Nisei</i>	<i>Sansei</i>	<i>Yonsei</i>	Não descendente	Total
0	0	0	0	0	0
1	2	0	0	0	2
2	1	2	0	0	3
3	0	0	0	0	0
4	0	3	0	0	3
5	7	2	3	1	13
Não respondeu	1	2	1	0	4

5. Em relação ao trabalho, logo após se casar, você...

	<i>Nisei</i>	<i>Sansei</i>	<i>Yonsei</i>	Não descendente	Total
Passou a trabalhar no negócio da família e/ou em trabalhos que você podia fazer na sua própria casa	2	0	0	0	2
Trabalhava fora e passou a trabalhar nas atividades domésticas	2	4	1	1	8
Continuou trabalhando fora	5	4	1	0	10
Não trabalhava fora antes de se casar e passou a trabalhar nas atividades domésticas	0	0	0	0	0
Não trabalhava fora antes de se casar, mas depois passou a trabalhar	0	0	0	0	0
Trabalhava com os pais, hoje ajuda o marido e cuida da casa	0	0	1	0	1
Não é casada / não mora com o companheiro	0	0	1	0	1
Não respondeu	2	1	0	0	3

6. Você tem filhos? Se sim, logo após tê-los, você...

	<i>Nisei</i>	<i>Sansei</i>	<i>Yonsei</i>	Não descendente	Total
Parou de trabalhar fora e passou a trabalhar no negócio da família e/ou com trabalhos que você pode fazer na sua própria casa	2	1	0	0	3
Parou de trabalhar fora e nos negócios da família, e passou a trabalhar apenas nas atividades domésticas e cuidar da educação dos filhos	0	1	2	1	4
Continuou trabalhando fora, conforme antes de tê-los	6	3	0	0	9
Começou a trabalhar fora	1	0	0	0	1
Não trabalhava e nem passou a trabalhar fora	2	0	0	0	2
Não tenho filhos	0	3	2	0	5
Não respondeu	0	1	0	0	1

7. Em relação aos trabalhos domésticos, assinale quem os realiza (é possível marcar mais de uma pessoa em cada questão).

Nisei:

<i>Nisei</i>	Eu realizo	Marido/ companheiro	Filho	Filha	Cada um faz o seu	Outro parente	Empregada doméstica
Cozinhar	11	3	1	1	0	0	0
Lavar louça	10	5	3	2	0	1	1
Faxina geral na casa	8	1	1	1	0	0	5
Lavar a roupa	11	1	1	1	0	0	0
Passar a roupa	9	0	1	1	0	0	1
Separar o lixo para fora	10	6	1	0	0	1	0
Fazer compras	10	5	0	0	0	0	0
Total	69	21	8	6	0	2	7

Sansei:

<i>Sansei</i>	Eu realizo	Marido/ companheiro	Filho	Filha	Cada um faz o seu	Outro parente	Empregada doméstica
Cozinhar	8	6	0	0	0	0	0
Lavar louça	5	7	0	0	0	1	1
Faxina geral na casa	8	4	0	0	0	0	3
Lavar a roupa	9	3	0	0	0	0	0
Passar a roupa	6	3	0	0	0	0	2
Separar o lixo para fora	5	6	0	0	0	1	1
Fazer compras	8	7	1	0	0	0	0
Total	49	36	1	0	0	2	7

Yonse:

<i>Yonse</i>	Eu realizo	Marido/ companheiro	Filho	Filha	Cada um faz o seu	Outro parente	Empregada doméstica
Cozinhar	2	1	0	0	0	1	0
Lavar louça	3	1	0	0	1	0	1
Faxina geral na casa	3	0	1	0	1	0	2
Lavar a roupa	3	1	0	0	0	1	0
Passar a roupa	2	0	0	0	1	1	0
Separar o lixo para fora	2	3	0	0	0	1	0
Fazer compras	3	3	0	0	1	0	0
Total	18	9	1	0	4	4	3

Não descendente:

ND	Eu realizo	Marido/ companheiro	Filho	Filha	Cada um faz o seu	Outro parente	Empregada doméstica
Cozinhar	1	1	0	1	0	0	0
Lavar louça	1	0	0	0	1	0	0
Faxina geral na casa	1	0	0	0	0	0	1
Lavar a roupa	1	0	0	0	0	0	0
Passar a roupa	1	0	0	0	0	0	1
Separar o lixo para fora	1	0	0	0	0	0	1
Fazer compras	1	1	0	0	0	0	0
Total	7	2	0	1	1	0	3

8. Como foi decidida a divisão dessas atividades domésticas?

	<i>Nisei</i>	<i>Sansei</i>	<i>Yonsei</i>	Não descendente	Total
Todos os moradores decidiram as tarefas que cada um faria na casa	1	1	1	1	4
Não foi necessário discutir sobre o assunto, pois as tarefas foram divididas naturalmente	9	6	3	0	18
Não sei responder	1	1	0	0	2
Não respondeu	0	1	0	0	1

Família

1. Quantas pessoas moram na sua casa?

	<i>Nisei</i>	<i>Sansei</i>	<i>Yonsei</i>	Não descendente	Total
1 pessoa	0	0	0	0	0
2 pessoas	5	3	1	0	9
3 pessoas	2	3	0	0	5
4 pessoas	4	3	3	1	11
5 pessoas ou mais	0	0	0	0	0

2. Além de você, quem são essas pessoas?

	<i>Nisei</i>	<i>Sansei</i>	<i>Yonsei</i>	Não descendente	Total
Marido/companheiro	8	8	3	1	20
Filhos	6	6	2	1	15
Sogro	0	1	0	0	1
Sogra	1	0	0	0	1
Meu pai	1	0	1	0	2
Minha mãe	1	0	2	0	3
Irmão mais velho	0	0	1	0	1
Irmão mais novo	1	0	0	0	1
Irmã mais velha	0	0	0	0	0
Irmã mais nova	0	0	0	0	0

3. Você acredita que na família nipo-brasileira, assim como na japonesa, existe uma hierarquia familiar a ser respeitada?

	<i>Nisei</i>	<i>Sansei</i>	<i>Yonsei</i>	Não descendente	Total
Sim	7	5	3	0	15
Não	4	1	1	0	6
Em alguns casos	0	2	0	1	3
Não respondeu	0	1	0	0	1

4. Na sua família, que mora na sua mesma casa, você acredita que há uma hierarquia a ser respeitada? Se sim, marque a ordem de quem você acha que a opinião deve ser mais respeitada para quem você acha que tem a opinião menos respeitada. (Sendo 1 = opinião mais respeitada. Em caso de igualdade, repetir numeração. Deixar em branco, caso não tenha correspondência.)

Número de vezes que apareceu com o número correspondente nas linhas.

	Eu	Marido/ companheiro	Filho	Filha	Sogro	Sogra	Pai	Mãe	Irmão mais novo	Avô	Avó
1	15	14	3	2	2	2	2	2	0	1	1
2	3	1	0	1	0	0	0	0	1	0	0
3	0	0	2	2	0	0	0	0	0	0	0
4	0	0	1	1	0	0	0	0	0	0	0

5. E na família que você cresceu, com seus pais e irmãos, havia uma hierarquia a ser respeitada? Se sim, qual seria a ordem da pessoa que você considera que tinha de respeitar mais para a menos? (Sendo 1 = opinião mais respeitada. Em caso de igualdade, repetir numeração. Deixar em branco, caso não tenha correspondência.)

Número de vezes que apareceu com o número correspondente nas linhas.

	Pai	Mãe	Avô	Avó	Irmão mais velho	Irmão mais novo	Irmã mais velha	Irmã mais nova	Eu
1	22	12	7	3	2	0	2	0	1
2	2	10		3	2	2	2	2	2
3	0	1	2	2	6	3	2	2	3
4	0	0	0	0	1	1	3	1	4
5	0	0	0	0	0	1	0	2	1

6. E entre o casal (você e seu marido/companheiro)? Existe uma pessoa que tem um poder maior de decisão nos assuntos familiares (educação, finanças)? Quem?

	<i>Nisei</i>	<i>Sansei</i>	<i>Yonsei</i>	Não descendente	Total
Eu	0	1	0	0	1
Meu marido/companheiro	4	3	0	1	8
Não, decidimos juntos de acordo com cada questão	6	4	3	0	13
Não sou casada/não tenho companheiro	1	0	1	0	2

7. E em relação à educação dos filhos. Alguém participa mais de reuniões da escola, leva para a escola, vê se fez a lição escolar, ajuda nos estudos etc.?

	<i>Nisei</i>	<i>Sansei</i>	<i>Yonsei</i>	Não descendente	Total
Eu	7	5	1	0	13
Marido/pai	0	0	0	0	0
Não, nós dois participamos igualmente	4	1	1	1	7
Outro	0	0	0	0	0
Não tenho filhos	0	3	2	0	5

8. Em relação às finanças, quem toma conta da “contabilidade” da casa? [Pode marcar mais de uma opção]

	<i>Nisei</i>	<i>Sansei</i>	<i>Yonsei</i>	Não descendente	Total
Eu	6	7	2	0	15
Marido / companheiro	7	7	3	1	18
Filho	0	0	0	0	0
Filha	0	0	0	0	0
Minha mãe	0	0	0	0	0
Meu pai	0	0	1	0	1
Sogro	0	0	0	0	0
Sogra	0	0	0	0	0
Não tem	1	1	0	0	2
Outros	0	0	0	0	0

9. Você acredita que a mulher nipo-brasileira precisa de mais espaço e mais autonomia dentro da sua família?

	<i>Nisei</i>	<i>Sansei</i>	<i>Yonsei</i>	Não descendente	Total
Sim	2	3	1	0	6
Não	5*	3**	0	0	8
Em alguns aspectos	0	1***	2****	0	3
Não sei responder/prefiro não responder	3	2	1	1	7
Não respondeu	1	0	0	0	1

Justificativas recebidas:

* Não, na nossa família optamos pela igualdade. (Participante 2-3)

* Não, hoje a mulher nipo-brasileira já os tem. (Participante 2-11)

** As mulheres nipo-brasileiras são ouvidas no seio da família, em geral, na minha geração. Penso que decisões do que fazer são tomadas com autonomia e inter-dependência salutar. Não percebo formas de submissão como havia na geração de minha mãe. (Participante 3-8)

*** Dentro da minha família eu não vejo a necessidade de mais espaço e autonomia, mas já convivi com famílias onde mulheres precisavam de tais, elas eram responsáveis pelo serviço doméstico, criação dos filhos e dos pais/sogros, além de trabalharem fora, mas sem nenhum reconhecimento do esforço e trabalho. (Participante 3-2)

**** Igualdade no poder das decisões. (Participante 4-2)

**** Tem muitos descendentes homens machistas que trazem dos pais e avôs. (Participante 4-4)

10. Você acredita que você tem mais tarefas e obrigações domésticas que os outros membros de sua família?

	<i>Nisei</i>	<i>Sansei</i>	<i>Yonsei</i>	Não descendente	Total
Sim	6	5	3	1	15
Não	3	4	1	0	8
Não sei responder/prefiro não responder	1	0	0	0	1
Não respondeu	1	0	0	0	1

11. Você considera justa a posição que você ocupa dentro de sua família (em relação aos seus afazeres)?

	<i>Nisei</i>	<i>Sansei</i>	<i>Yonsei</i>	Não descendente	Total
Sim	6*	6	2	0	14
Não	2	2	2**	0	6
Em alguns aspectos, não	2	1	0	1	4
Não sei responder/prefiro não responder	1	0	0	0	1

Justificativas recebidas:

* Sim, porque não tem outra pessoa para fazer, meu pai já tem 86 anos. (Participante 2-7)

** Não gosto dos afazeres domésticos mas tenho que fazer não poder pagar uma funcionária (Participante 4-4)

12. Você acredita que a mulher da família nipo-brasileira está de alguma maneira em “desvantagem” em relação à mulher da família sem nenhuma ascendência japonesa?

	<i>Nisei</i>	<i>Sansei</i>	<i>Yonsei</i>	Não descendente	Total
Sim	0	2	1	0	3
Não	7*	4**	2****	0	13
Em alguns aspectos, sim	1	1***	1*****	0	3
Não sei responder/prefiro não responder	3	2	0	1	6

Justificativas recebidas:

*Depende da família. (Participante 2-10)

** Em geral, não. No Brasil, as pessoas costumam ter respeito/admiração para a ascendência japonesa. Mas creio que alguns traços de personalidade possam ser adquiridos devido a essa cultura (introversão, submissão, rigidez), que pode ser ou não uma “desvantagem”. (Participante 3-1)

*** Creio que seja uma questão de machismo em diversas culturas, não só na nipo-brasileira. (Participante 3-2)

**** Hoje em dia somos todos tratados iguais. (Participante 4-3)

***** Cada família tem seus problemas eu não tenho mas tem mulheres muito submissas. (Participante 4-4)