

A CONDIÇÃO PÓS-DIASPÓRICA: ESTRATÉGIAS DE RETERRITORIALIZAÇÃO

Cláudio Roberto Vieira Braga

FAP/ Universidade Federal de Minas Gerais

Gláucia Renate Gonçalves

Universidade Federal de Minas Gerais

Resumo

A partir de uma abordagem interdisciplinar, o presente trabalho busca examinar alguns desdobramentos da experiência diaspórica. Conforme argumentamos, a inescapável condição pós-diaspórica obriga o intelectual a reconfigurar os conceitos de lar e pátria, e principalmente a noção de pertencimento cultural. Se, como propõe Avtar Brah, as diásporas devem ser investigadas e entendidas em suas genealogias específicas, no caso dos japoneses as gerações de niseis e sanseis terão um papel fundamental no rumo das mediações culturais, como demonstraremos através da discussão do romance *Brazil-Maru*, de Karen Tei Yamashita, e de outros exemplos. Mais do que uma fase ou período histórico em que vivem os descendentes de uma comunidade que se dispersou, a condição pós-

Ilha do Desterro	Florianópolis	nº 54	p. 083-105	jan./jun. 2008
------------------	---------------	-------	------------	----------------

diaspórica fundamenta-se no direito de ser e viver duas heranças culturais simultaneamente.

Palavras-chave: diáspora, literatura pós-diaspórica, romance nipo-americano.

I

O conceito de diáspora é bastante caro ao estudo dos movimentos migratórios na contemporaneidade por estar intrinsecamente relacionado a questões de mobilidade transnacional. No entanto, ao nos afastarmos do exemplo clássico de diáspora, a saber, a diáspora judaica, a ambigüidade do termo vem à tona, gerando uma série de questionamentos conceituais. A título de exemplo, na introdução a *The Penguin atlas of the diasporas*, Gérard Chaliand e Jean-Pierre Rageau ressaltam “como é difícil em muitos casos encontrar uma definição que faça uma distinção clara entre uma migração e uma diáspora, ou entre uma minoria e uma diáspora” (1997, p.xiii)¹. John Durham Peters, Avtar Brah e Stuart Hall, por sua vez, utilizam expressões como “conceito disperso” (PETERS, 1999, p. 18), “escorregadio” (BRAH, 1996, p. 179), “heterogêneo e diverso” (HALL, 1997, p. 312).

Jana E. Braziel e Anita Mannur esclarecem que diáspora é um termo que tem sido utilizado “como expressão guarda-chuva para falar de todos os movimentos e falar por eles, ainda que privilegiados, e falar de todos os deslocamentos, até mesmo aqueles simbólicos” (2003, p. 3)². Como sugere a definição de Braziel e Mannur, o conceito de diáspora pode tornar-se ainda mais complicado quando usado para se referir a minorias hegemônicas, ou legitimadas. Além disso, as diásporas, de fato, não são fixas nem perenes, e podem deixar de existir enquanto tal com o passar do tempo. Estaria a falta de precisão no uso do termo em consonância com o próprio movimento de dispersão que ele sugere? Ou teríamos aqui mais uma instância de distensão de um conceito que se vê esgarçado de forma a abarcar uma série de cenários díspares, como ocorreu, por exemplo, com o conceito de pós-colonialismo?

Alguns teóricos chamam a atenção para as conseqüências da globalização para a condição diaspórica, associando esta ao debate sobre o global e o local³. Além de perpassar as questões de nação e nacionalismo, hibridismo e transculturação, a diáspora herda sua atual 'multifuncionalidade', em parte, de sua aproximação com o conceito de etnicidade. Com efeito, diáspora e etnicidade são noções afins: aquela é o resultado da dispersão de grupos étnicos. A diáspora, por excelência, é um conceito espacial, ao passo que a etnicidade sempre se pautou em questões de identificação cultural. No entanto, a idéia de espacialidade atribuída àquele termo vem cedendo lugar a uma visão que também é cultural, ou um espaço simbólico, por assim dizer, de contato cultural, na medida em que a acepção mais ampla de discurso diaspórico gradualmente subsumiu a abordagem às diásporas históricas.

William Safran foi um dos pioneiros na teorização sobre o tema, no número inaugural do conceituado periódico *Diaspora: a journal of transnational studies*, lançado em 1991 (e reproduzido na coletânea sobre o tema organizada por Steven Vertovec e Robin Cohen). Em seu artigo, Safran se debruça sobre a tarefa de definir a diáspora de forma a descrever as comunidades expatriadas, que devem apresentar determinadas características. Nelas, além, é claro, da dispersão geográfica, percebe-se a ênfase na idéia de uma memória coletiva e de um passado, ainda que por vezes mítico – aspecto coincidentemente enfatizado também por teóricos da etnicidade – e a problematização da aceitação/rejeição por parte da sociedade anfitriã.

Mais tarde, em um ensaio intitulado "Diasporas and the nation-state", Robin Cohen também elabora uma lista de características comuns à diáspora, semelhantes àquelas arroladas por Safran, porém mais abrangentes. Vale notar que tanto Safran quanto Cohen – na verdade, assim como outros teóricos – se valem do vocábulo *homeland* em suas discussões. O termo também é recorrente nos estudos sobre etnicidade, sublinhando o ponto de contato entre as duas áreas de estudo e enfatizando novamente que os estudos da diáspora não estão isentos da discussão sobre nação e nacionalismo. *Homeland*, que encerra a

idéia de lar (*home*), pode ser traduzido em português tanto por terra natal quanto por pátria, e em ambos os sentidos será sempre associado ao lugar de origem no discurso diaspórico. O termo está carregado do tom nostálgico e ao mesmo tempo politizado que vemos, por exemplo, na afirmação da *chicana* Cherríe Moraga: “Los Estados Unidos es mi país, pero no es mi patria” (1994, p. 301).

É nesse sentido que o conceito de *home/homeland* será particularmente útil para este artigo: para evitar a excessiva dilatação do conceito de diáspora, propomos aqui o uso do termo pós-diáspora para caracterizar a “tensão [e resposta] criativa” a que se refere Avtar Brah a partir do momento em que o conceito de lar é reconfigurado: “o conceito de diáspora gera uma tensão criativa entre o discurso do ‘lar’ e da ‘dispersão’, inscrevendo o desejo de voltar para casa ao mesmo tempo em que critica o discurso de uma origem fixa” (BRAH, 1996, p. 192-193).⁴ Convicto de que o retorno a um único lar de origem (qual? onde?) não é possível e sequer desejável, o sujeito pós-diaspórico é aquele que habita mais de um lar ao mesmo tempo, não no sentido de lugar doméstico de proteção e conforto, mas sim de espaço de pertencimento. Assim, o sujeito pós-diaspórico substitui a idéia de retorno ao lar – *home-coming* – pelo desejo de fazer para si um lar – *home-ing*, contrapondo os termos que em princípio podem ter o mesmo significado em inglês.

Apesar de Cohen nos alertar para o fato de que nem todas as características por ele listadas devem necessariamente se manifestar em todos os grupos diaspóricos, o que nos chama a atenção em particular é o fato de que a última característica nomeada por ele – “a possibilidade de uma vida distinta porém criativa e enriquecedora nos países hospedeiros que apresentem tolerância ao pluralismo”⁵ – aponta para “tarefas” culturais que, como pretendemos argumentar aqui, mais provavelmente serão melhor desempenhadas pelo que chamamos de sujeitos pós-diaspóricos. A partir da discussão de alguns casos, demonstraremos que de fato a condição pós-diaspórica ocorre com mais frequência entre as gerações de descendentes dos imigrantes; no

entanto, isso não significa afirmar que entre os imigrantes de primeira geração não haja sujeitos pós-diaspóricos, e, da mesma forma, nem todos os descendentes a partir da segunda geração constituem necessariamente o que definimos como sujeito pós-diaspórico.

Assim, em resposta à sugestão apresentada por Jean-William Lapierre, em sua introdução a *Teorias da Etnicidade*, de aproximar a sociologia dos estudos literários na crença de que a abordagem interdisciplinar nos ajuda a compartilhar melhor o imaginário poético de um grupo, examinamos a experiência diaspórica a partir de sua manifestação pós-diaspórica (e em contraste com ela), e, no caso dos estudos literários, especificamente do intelectual pós-diaspórico, aqui representado pela escritora estadunidense Karen Tei Yamashita.

Yamashita há muito investiga o movimento migratório de japoneses, o que a levou a viajar em escala global. No percurso de resgatar seus antepassados e investigar a mobilidade transnacional, a escritora nipo-estadunidense chegou ao Japão, mas os caminhos da diáspora a trouxeram também ao Brasil, onde vive a maior comunidade japonesa fora do território japonês. De sua permanência de nove anos no Brasil resultaram os romances *Through the Arc of the Rain Forest* (1990) e *Brazil-Marú* (1992); mais tarde, *Circle K Cycles* (2001) surgiu de sua estada de seis meses no Japão, em 1997.

Escritora sansei, através de sua pesquisa e de sua ficção Yamashita corrobora a afirmação de Rey Chow de que a diáspora constitui “[nem] tanto um acidente histórico, mas uma realidade intelectual”⁶ (1993, p. 15). Inescapável, a experiência diaspórica obriga o intelectual a reconfigurar os conceitos de lar e pátria, e principalmente a noção de pertencimento cultural. Se, como propõe Avtar Brah, as diásporas devem ser investigadas e entendidas em suas genealogias específicas, no caso dos japoneses as gerações de niseis e sanseis, e naturalmente também as gerações seguintes, terão um papel decisivo no rumo das mediações culturais, como veremos na ficção de Yamashita e em outros exemplos.

II

Segundo romance de Yamashita, *Brazil-Marú* narra a história de japoneses que imigram para o Brasil, a vida na comunidade que criam, de nome “Esperança”, e o processo de integração com a sociedade brasileira. Desde as primeiras páginas do romance, a mobilidade humana é crucial na narrativa e também mola propulsora no processo criativo da autora. As vozes de cinco narradores – Ichiro, Haru, Kantaro, Genji e Guilherme – proporcionam pontos de vista distintos sobre o deslocamento do grupo de japoneses para o Brasil e os conflitos surgidos no processo de assentamento na nova terra.

Ichiro Terada, narrador da primeira parte do romance, lembra que a imigração japonesa ocorreu primeiramente para os Estados Unidos: “Nós sabíamos de vários homens de nossa cidade que tinham partido para a Califórnia na virada do século” (p. 6)⁷, caracterizando assim o que muitos teóricos vêem como condição *sine qua non* para que esse tipo de mobilidade possa ser considerado uma diáspora, a saber, a dispersão para duas ou mais regiões estrangeiras.⁸ Com efeito, há também um número significativo de japoneses e seus descendentes no Peru, em vários países do Pacífico, e em outras regiões⁹, o que refuta a classificação que alguns teóricos propõem para a emigração japonesa. Chaliand e Rageau, por exemplo, na introdução a *The Penguin atlas of the diasporas*, põem em xeque a classificação do caso japonês, chamando-o de semi-diáspora; Robin Cohen também classifica o caso japonês como ambíguo. Um dos fatores que provavelmente levaram a essa classificação seria o fato do Japão ser um império milenar, com um histórico de dominação e poder, características que de modo geral (ainda que se possa falar em minorias hegemônicas) não estão associadas às comunidades diaspóricas – e que estas compartilham com o conceito de etnicidade.

Minoria expatriada, nos termos de Safran, os personagens do romance de Yamashita deixaram sua terra natal devido à falta de oportunidades, principalmente no caso dos não-primogênitos, sem

direito à herança; pela devastação causada por desastres naturais, como terremotos; mas também, em alguns casos, como nos lembra Haru, narradora da segunda parte do romance, pela perseguição religiosa aos *yaso*, denominação pejorativa usada para se referir aos cristãos. Yamashita, entretanto, nos mostra uma faceta pouco explorada de alguns desses imigrantes que, por serem “cristãos, com formação escolar e com inclinação socialista” (p. 6)¹⁰, além de possuírem condições financeiras relativamente melhores que a de outros imigrantes japoneses, que precisariam trabalhar vários anos apenas para pagar suas passagens de navio, são investidos de uma certa ambição colonial, pouco ecologicamente correta: “Quando tocamos fogo na floresta, levas de periquitos amarelos e verdes e barulhentos tucanos de bico laranja, como grandes nuvens, foram varridos para além das chamas, enquanto pequenos animais, como tatus, cobras e lagartos, tropeçavam ao fugir apressadamente da fumaça” (p. 21).¹¹ No lugar das florestas, surgem os assentamentos e as primeiras plantações de arroz; no lugar do passivo grupo minoritário, agentes de transformação sócio-ambiental.

Esses mesmos aspectos representados no romance de Yamashita são retratados de forma primorosa na minissérie intitulada *Haru e Natsu: as cartas que nunca chegaram*, escrita pela renomada roteirista Sugato Hashida. Uma superprodução da rede de televisão japonesa NHK lançada no ano da comemoração do centenário da imigração japonesa para o Brasil, a minissérie narra a saga da família Takakura, que partiu da província de Hokkaido em 1934. A família foi forçada a deixar para trás sua filha caçula, Natsu, cujo reencontro com a irmã mais velha, Haru, acontece somente após setenta anos. Assim como no romance, na minissérie televisiva inúmeras famílias de japoneses fugiram das condições adversas no Japão apenas para encontrar dificuldades ainda maiores no Brasil, principalmente aquelas famílias que vieram com um contrato para trabalhar em fazendas de café. Na minissérie, também, a mata virgem foi devastada para dar lugar a lavouras.

A memória coletiva é explorada por todos os narradores, mas é tematizada em particular por Ichiro Terada, narrador da primeira parte

do romance de Yamashita: “Memórias coletivas. Sou incapaz de dizer, deste momento de minha vida em diante, que as minhas memórias pertencem somente a mim” (p.76). Parte da memória a que se refere Ichiro é tecida pela lembrança da grandeza do imperador, venerado mesmo à distância. Em *Brazil-Marui*, a crença na vitória do Japão durante a Segunda Grande Guerra atesta a idealização do lar ancestral e ressalta a rivalidade entre os membros da comunidade diaspórica, novamente retratada como heterogênea: “Aqueles que acreditavam na vitória eram chamados de *kachigumi*, e aqueles que acreditavam na derrota eram os *makegumi*. Entre os *kachigumi*, havia uma sociedade secreta de homens que [...] formavam esquadrões da morte e mandavam mensagens ameaçadoras aos *makegumi*” (p. 107)¹². Os chamados “vitoristas”, em resumo, acusavam veementemente seus compatriotas diaspóricos de serem traidores do imperador e não possuírem sentimento nacionalista.

A lealdade dividida em relação ao império japonês reflete, ao mesmo tempo, a atitude dos imigrantes no que concerne o Brasil: quanto mais cegos o orgulho da terra natal e o patriotismo, menor a aceitação da cultura brasileira – conseqüentemente inviabilizando a característica que Cohen atribui às diásporas, já ressaltada, que é a possibilidade de trocas culturais e o desenvolvimento de uma vida cultural enriquecedora no país anfitrião. Alguns derrotistas, por sua vez, ainda que sem abrir mão do orgulho de sua herança cultural, conseguem vencer a insularidade da comunidade japonesa e estabelecer ao menos um contato mínimo com brasileiros, tornando-se familiar com aspectos da cultura do país que os acolheu.

Ichiro, por exemplo, reconhece a oportunidade de ter aprendido português e lembra que foi uma exceção: “Ao contrário dos outros japoneses do meu tempo, fui ensinado a ler e a escrever em português. Esta habilidade de lidar confortavelmente com as duas línguas tem sido de grande valia para mim. Sou grato ao meu pai por isso” (YAMASHITA, 1992, p. 71).¹³ De modo geral, os japoneses não viam com bons olhos o fato de seus filhos estudarem o português, aspecto

explorado também na minissérie *Haru e Natsu*: de maneira até rude, o pai de Haru a afasta dos outros japoneses que mostraram solidariedade ao acolher a família no período da guerra, apenas por terem se oferecido a ensinar a língua local à menina.

Ao discutir a ilusão da vitória na guerra, o romance acaba por comentar outros tipos de ilusões, em especial aquela que afeta mais de perto a comunidade japonesa no Brasil: o retorno ao Japão. Ichiro, ao se referir à imigração em 1925, já apontava o desejo de retorno de muitos imigrantes, e Haru, narrando na década de 40, demonstrava que a tendência permanecia: “E enquanto gente como nós tinha vindo para o Brasil para viver e fixar residência, a maioria dos japoneses só pensava em voltar” (YAMASHITA, 1992, p. 83).¹⁴ Mas se Haru revela que o retorno constitui apenas um sonho, sua própria experiência, confinada à rotina das tarefas diárias, confirma que estabelecer-se na nova sociedade era igualmente impossível. Nesse sentido, curiosamente, Yamashita retrata um sentimento que é semelhante ao que motivou milhares de decasséguis no final do século vinte a partir para o Japão em busca de sucesso financeiro, mantendo sempre como horizonte o retorno ao Brasil.

Os personagens de *Brazil-Marú* demonstram a vontade e a necessidade de estar sempre próximos, seja na comunidade rural de Esperança, no noroeste paulista, seja nas passagens em lugares públicos da capital, como a casa noturna Miyasaka, sempre em torno de símbolos eleitos da ancestralidade comum: a culinária japonesa, um quimono, um instrumento musical. O sentimento de identificação, de pertencimento, passa a ser mais forte que a identidade que lhes é imposta de fora para dentro, por pessoas externas à comunidade.

Embora estabelecidos no coração do Brasil, o grupo diaspórico representado no romance fala apenas japonês, com exceção de alguns poucos membros, eleitos para aprender português com a finalidade única de fazer os contatos essenciais à sobrevivência da comunidade. Em *Brazil-Marú*, mesmo em seu próprio país, ironicamente, os brasileiros eram considerados estrangeiros pelos colonos japoneses, e

portanto chamados de gaijin.¹⁵ E, apesar do Brasil ser um país de maioria cristã, a crença religiosa não constituiu fator de integração da comunidade japonesa com a brasileira. Os moradores de Esperança sequer freqüentavam a cidadezinha próxima, nem mesmo por razões religiosas; a miscigenação, da mesma forma, era inconcebível.

Ainda que na obra de Yamashita o Brasil seja retratado como um país receptivo aos imigrantes, os poucos brasileiros que mantinham contato com a comunidade demonstram dificuldade em entender a diferença cultural: “Não é comunismo, dizia o Bahiano, mas é bem parecido. Apesar disso, dá para ver que funciona bem. Poderia ser a solução para a agricultura no Brasil” (YAMASHITA, 1992, p. 95)¹⁶. Apesar de admirar a produtividade e a organização na comunidade Esperança, Bahiano não consegue entender bem o funcionamento de uma cooperativa nos moldes japoneses, como observa Haru: “o Bahiano entendia sobre fazendeiros conseguirem melhores preços, mas fazê-lo entender o que era compartilhar era outra coisa. Não era o jeito dele. Ele não gostava de dividir” (p. 95).¹⁷

Além do cooperativismo, outro aspecto que reforça a consciência de grupo e o senso de coletividade entre os japoneses é a prática do baseball. Não obstante um esporte ocidental, o baseball sempre teve grande popularidade no Japão desde o final do século dezenove – e introduzido na comunidade ficcional de Esperança na década de 30. Vale notar que foi a prática desse esporte, e não o cristianismo, que promoveu o intercâmbio entre Esperança e outras colônias, por meio de campeonatos.

Até então não se poderia propriamente dizer que a relação da comunidade japonesa de Esperança com o país anfitrião era conturbada, já que os imigrantes viviam em estado de quase isolamento. O irromper da guerra, entretanto, coloca a comunidade diaspórica numa encruzilhada: “Nós ouvimos dizer que bombardeiros japoneses tinham atacado Pearl Harbor e que o Japão havia declarado guerra aos Estados Unidos. O Brasil estava do lado dos americanos, e de repente nós fomos desligados por completo de nossa terra natal” (YAMASHITA, 1992,

p.91)¹⁸. No fogo cruzado internacional, os japoneses no Brasil foram impedidos de viajar e tiveram suas economias retidas nos bancos, escolas e jornais foram fechados, e o uso da língua japonesa foi proibido. Reuniões foram coibidas; professores e presidentes de associações foram presos; muitos japoneses queimaram cartas e livros e qualquer objeto que os ligasse ao país de origem. “Encaixotaram e enterraram, debaixo de suas casas, fotografias, objetos de família e lembranças. Esconderam ou destruíram símbolos de memórias preciosas de suas vidas e famílias no Japão” (YAMASHITA, 1992, p. 93).¹⁹ A repressão por parte das autoridades brasileiras e a violência praticada até mesmo por civis, no entanto, em muitos casos terminou por reforçar os laços de solidariedade entre os membros da comunidade japonesa, ainda que mais tarde o conflito entre a crença na vitória e a crença na derrota do Japão viesse a tomar proporções de uma guerra após a guerra nessa comunidade diaspórica. Na minissérie televisiva *Haru e Natsu*, por exemplo, o Sr. Takakura se desentende com outros imigrantes derrotistas e, por sua crença cega na vitória do Japão, obriga o resto de sua família a viver isolada da comunidade nipônica. Ao receber o quepe e a gaita de seu filho Minoru, que havia retornado ao Japão e se tornado piloto camicase, o Sr. Takakura crê que a morte de seu filho não foi em vão e que não há honra maior do que morrer pelo império. Anos após o fim da guerra, durante a cerimônia de casamento de sua filha Haru, o Sr. Takakura faz as pazes com os demais membros de sua comunidade em nome da “vitória do Japão” e do orgulho de ser japonês.

Por seu senso de coletividade, obediência e rigidez de normas sociais, além da manutenção de tradições herdadas da terra natal, a comunidade de Esperança, no romance de Yamashita, em muito se assemelha também às comunidades não-ficcionais de Yuba, em nos arredores de Mirandópolis, São Paulo, e de Tomé-Açu, no Pará. Em ambas, às vésperas da comemoração do centenário da imigração japonesa para o Brasil, os costumes e tradições milenares ainda são mantidos, tanto no modo de produção rural quanto no uso da língua japonesa, no refeitório comunitário, etc. Apesar do acesso a Tomé-Açu

ser bem mais difícil do que a Yuba – esta última está próxima à rodovia Marechal Rondon, enquanto àquela só se chega por uma estrada de terra em péssimas condições – é Tomé-Açu que parece ter desenvolvido um contato mais próximo com o Japão, conseguindo inclusive que o governo japonês investisse em infra-estrutura (financiando a eletrificação da comunidade, por exemplo) e no intercâmbio cultural (possibilitando a vinda de professores japoneses).²⁰ Alguns membros dessas comunidades, no entanto, não se opõem ao casamento com um gaijin, e, como dizem os mais jovens da comunidade Yuba, o português é usado para contar piadas, já que o japonês é considerado uma língua “séria demais”.²¹

Tanto no romance de Yamashita quanto na minissérie televisiva e nos exemplos não ficcionais, há uma diferença notável no comportamento dos membros da comunidade diaspórica em termos do grau de participação na cultura brasileira. Aparentemente, as gerações posteriores de niseis e sanseis parecem estar mais abertas ao biculturalismo, mas essa equação apresenta exceções, como é o caso do issei Ichiro, um dos personagens-narradores de *Brazil-Marú*, por exemplo. Na minissérie televisiva *Haru e Natsu*, outro exemplo é o personagem Ryuta Nakayama, issei fluente em português que se casa com uma gaijin.

Se de fato existe a possibilidade de um grupo diaspórico desenvolver uma vida criativa e enriquecedora nos países anfitriões que apresentem tolerância ao pluralismo cultural, retomando a afirmação de Cohen citada anteriormente, ao menos no caso dos japoneses, estudado aqui, essa possibilidade apenas pode se concretizar nem tanto em termos de geração, ainda que ocorra com mais frequência nas gerações de descendentes, mas sim através do que entendemos por experiência pós-diaspórica. Ilustrada exemplarmente na Parte IV e no Epílogo de *Brazil-Marú*, a pós-díaspóra constitui-se de mais do que um conjunto de eventos posteriores à diáspora, como vemos nas palavras de Salman Rushdie ao se referir à condição dos indo-britânicos:

Não queremos ser excluídos de nenhuma parte de nossa herança. Ela inclui tanto o direito de um garoto indiano nascido em Bradford de ser tratado como membro integral da sociedade britânica quanto o direito de qualquer membro dessa **comunidade pós-diaspórica** de fazer uso de suas raízes em sua arte, da mesma forma como sempre fez a comunidade mundial de escritores desterrados. (RUSHDIE, 1991, p. 15, grifo nosso)²²

Mais do que uma fase ou período histórico em que vivem os descendentes de uma comunidade que se dispersou, a condição pós-diaspórica fundamenta-se no direito de ser e viver duas heranças culturais simultaneamente. O acesso e o sentimento de pertença à cultura desses antepassados como necessidade e direito da comunidade pós-diaspórica representa um retorno apenas simbólico às origens.

A condição diaspórica não envolve necessariamente um deslocamento geográfico à terra natal dos antepassados, mas, como no movimento de um pêndulo, esse deslocamento pode efetivamente ocorrer. Stuart Hall, ao se referir aos filhos da diáspora a partir do exemplo da comunidade negra na Inglaterra, demonstra que o deslocamento geográfico traz novas implicações:

Gradualmente, durante os meus anos de pós-graduação e no início Nova Esquerda, uma população de trabalhadores negros se estabeleceu aqui, o que se tornou a diáspora de uma diáspora. O Caribe já é a diáspora da África, Europa, China, Ásia, Índia e esta diáspora se “re-diasporizou” aqui. (HALL, 1997, p. 501)²³

A diáspora da diáspora não representa um retorno à origem, mas se refere a uma força que impulsiona a mobilidade humana em nova direção. No exemplo discutido por Hall, membros da diáspora africana que se estabelecem na Europa não ilustram um retorno às origens na

África, terra de seus antepassados, ainda que estejam exercendo seu direito de mobilidade na condição de sujeitos constituídos a partir da desterritorialização desencadeada pela diáspora. A partir do exemplo específico do Caribe, Hall aponta que a “rediasporização” envolve um novo movimento geográfico, o que, portanto, distingue a rediasporização da noção de pós-diáspora que propomos neste artigo. A rediasporização e a pós-diáspora podem coincidir, porém, no caso dos descendentes de japoneses que, reencenando a história, retornam à terra de seus antepassados para trabalhar e “fazer o Japão”.

A situação dos decasséguis é particularmente interessante para a discussão que propomos. Ironicamente, muitos decasséguis percebem que, se no Brasil eram ‘japoneses’, no Japão são ‘brasileiros’. Novamente, não podemos dar por certo que todos os decasséguis vivenciam a condição pós-diaspórica, mas deles é exigido precisamente o tipo de mediação que caracteriza o sujeito da pós-diáspora. Apesar da semelhança fisionômica, o choque entre culturas muitas vezes os impede de transitar livremente entre as duas tradições, como colocou Rushdie, mas as circunstâncias em que vivem no país anfitrião se impõem e fazem com que eles tenham de lançar mão tanto do repertório cultural brasileiro, através de canais de televisão do Brasil, lojas com produtos brasileiros, etc, quanto do repertório cultural do Japão de seus antepassados, por exemplo, através de palavras e conceitos que eles incorporam e não têm como dizer na língua portuguesa. Em resumo, os decasséguis são, por excelência, os sujeitos traduzidos, segundo a definição de Rushdie (1991, p.17); são aqueles que nasceram em dois lugares do mundo, e que no processo de tradução cultural sofrem perdas, mas também têm ganhos.

Dessa forma, retomando a idéia de “fazer um lar”, os sujeitos pós-diaspóricos não estão à deriva. Eles efetivam uma reterritorialização ao superar o desenraizamento desencadeado pela dispersão geográfica. Conseguem, assim, realizar o trânsito e a confluência dos binarismos que são desativados, abandonando o discurso da imigração, solucionando a tensão entre a memória do lugar de origem e o novo lar.

O prefixo “pós”, em pós-diáspora, se refere a um desdobramento da diáspora que demanda dos membros da diáspora novas mediações. Entre a pós-diáspora e a diáspora há, portanto, uma relação de seqüencialidade, e não de negação, polaridade ou ruptura, ainda que num primeiro momento o trânsito entre culturas tenha gerado divergências entre a primeira geração de imigrantes.

Já apontamos exemplos de isseis que se aproximam da condição pós-diaspórica; a relação de seqüencialidade é ainda mais explícita entre os membros da geração nascida no Brasil. No romance de Yamashita, os personagens Yae, Tsuneo e Guilherme são aqueles que demonstram maior avanço em direção ao processo de integração entre os filhos da diáspora e a sociedade anfitriã. O governo brasileiro também teve um papel importante nessa aproximação, principalmente no que diz respeito à educação escolar, como informa Genji, narrador da quarta parte do romance: “Eles dizem que existe uma lei. As criancinhas têm que freqüentar a escola brasileira. Alguns dias eles vão, outros não” (YAMASHITA, 1992, p.199)²⁴. Até então, a escola japonesa da comunidade era a única opção de estudo. A resistência dos mais velhos e dos líderes, comprometidos com a perpetuação dos valores trazidos da terra natal, faz surgir um conflito de gerações:

Kantaro diz que a escola brasileira é boa só para o português básico. Depois do primário, elas [as crianças japonesas] têm que largar a escola. Yae, a filha de Jiro, por exemplo, gostava da escola brasileira. Ela queria continuar na série seguinte, mas Kantaro não permitiu. Yae, que tinha então apenas dez ou onze anos de idade, chorou. (YAMASHITA, 1992, p. 209)²⁵

Yae não compartilha dos rígidos ideais dos primeiros imigrantes. Ela reivindica o direito de ser parte de dois mundos, de Esperança e do resto do Brasil. Na estrutura fechada da colônia, Yae põe sua personalidade questionadora a serviço da transformação social. Ela não participa do grupo de dança, obrigatório para todas as meninas; escolhe

viver com Kanzo, sem se casar e sem a aprovação dos pais; e estimula todos, em especial seu companheiro, a reagir às arbitrariedades do líder Kantaro Uno.

Diferentemente de personagens como Genji e Kanzo, que vivem sob o jugo de Kantaro, Yae não aceita ser excluída de nenhum dos lados de sua herança bicultural; ela vai para o Japão e retorna vestindo “roupas novas, cabelo novo e maquiagem. Tinha coisas penduradas nas orelhas” (YAMASHITA, 1992, p. 227).²⁶ Ela volta na companhia de seu noivo, o empresário japonês Uguisuyama, mas, ao reencontrar Kanzo, a reação de Yae denuncia que a escolha feita também envolve perdas. Ela deixara para trás o “fraco” Kanzo para abraçar a liberdade de escolha do mundo fora de Esperança, mas vivencia essa liberdade na companhia de um homem a quem não ama verdadeiramente.

A negociação entre ganhos e perdas não é exclusividade de Yae. Seu irmão Tsuneo também cresce insatisfeito com o que ele vê como inércia e as limitações impostas aos habitantes de Esperança. Sua inquietação é motivada por Hatomura, o recém-chegado professor da escola da comunidade, que introduz idéias inovadoras: “Tsuneo, filho de Jiro, queria saber tudo. Ele ficava perguntando coisas sobre essa tal de democracia, e Hatomura respondia a tudo (YAMASHITA, 1992, p.210)²⁷. Em pouco tempo Tsuneo se transforma num jovem líder capaz de questionar os mais velhos e reivindicar o direito de cursar o ensino médio e até o curso superior.

Outro personagem da pós-diáspora de *Brazil-Marú* é Guilherme, filho de Shigeshi Kasai, editor do periódico *Brazil Shimpó*. Diferentemente de Yae e Tsuneo, Guilherme não foi criado numa comunidade agrícola do interior. Nascido em São Paulo, Guilherme é o personagem de origem japonesa que apresenta o maior grau de integração com a sociedade brasileira. É Guilherme, que se sente parte “do povo”, que procura resgatar Genji da insularidade da comunidade étnica e o incita a “começar a viver no Brasil” (YAMASHITA, 1992, p. 221). Seu ponto de vista é distinto daquele dos demais narradores, principalmente no que diz respeito à Esperança:

Eu morava na cidade e tinha sido criado como brasileiro. Meus amigos eram variados, muitos deles não-japoneses. Para mim, a comunidade japonesa conhecida como a colônia era um mundo confinado. Eu ficava imaginando como poderia haver milhares de nós em todo o Brasil envolvidos em tantos tipos de trabalho, e ainda conseguíamos parecer tão provincianos, tão pequenos. (YAMASHITA, 1992, p. 245)²⁸

Ao mesmo tempo em que critica duramente o provincianismo de Esperança, o uso da primeira pessoa do plural por parte de Guilherme, na citação acima, revela sua filiação à comunidade de japoneses e seus descendentes. A brasilidade decorrente da condição dupla de Guilherme permite que ele não só frequente a universidade, mas também se envolva politicamente e proteste contra a ditadura militar no Brasil. Seu engajamento político lhe rendeu anos no exílio, desencadeando assim a rediasporização de Guilherme, nos termos propostos por Hall, e sua percepção aguda da comunidade Esperança. Sintomaticamente, trata-se do único nipo-brasileiro do romance que não possui nome japonês; sua ascendência japonesa, porém, pode ser contrastada com a de sua esposa, cujo nome de origem indígena – Jacira – simboliza sua condição de “mais brasileira” que Guilherme. Finalmente, o epílogo de *Brazil-Marú*, narrado por Guilherme, termina com um breve comentário sobre a neta de Ichiro Terada, uma decasségui, como se quisesse preparar o leitor para a abordagem mais aprofundada e extensa da condição pós-diaspórica que Yamashita nos oferece em *Circle K Cycles*, seu livro seguinte, um gênero literário híbrido sobre a comunidade de brasileiros no Japão.

III

No ensaio “Exile, nomadism, and diaspora”, John Durham Peters examina os três conceitos que propõe em seu título e termina por afirmar que, dentre essas três “opções existenciais”, a diáspora é a maior ou mais notável delas (p.39). No entanto, as considerações apresentadas

no presente artigo e a obra de Yamashita nos mostram que a pós-diáspora supera a diáspora e seu “perpétuo adiamento do retorno ao lar e a necessidade, nesse ínterim, de viver entre terras e povos estranhos” (PETERS, 1999, p. 39).²⁹ De fato, retomando a intersecção entre etnicidade e diáspora, no início deste artigo, poderíamos dizer que a pós-diáspora está para a diáspora assim como a etnicidade está para o conceito de raça: enquanto os primeiros termos de cada par enfatizam uma resposta criativa e a noção de inclusão, os últimos ressaltam as polaridades e a idéia de exclusão.

Como afirmaram V. Y. Mudimbe e Sabine Engel, o termo diáspora não significa apenas uma outra maneira de se referir à identidade, mas sim à impossibilidade de uma projeção identitária (1998, p. 5). O termo pós-diáspora, acreditamos, é o que melhor traduz a possibilidade de tal projeção, ou, até mesmo, realização identitária através do trânsito entre tradições culturais distintas. O intelectual pós-diaspórico, como Karen Tei Yamashita, é aquele que ilustra o contraste entre diferença e diversidade, bem como entre identidade e identificação – aliás, esta última ressaltada na própria definição do conceito de etnicidade.³⁰ Nos termos de Rushdie, Yamashita se vale tanto da tradição japonesa quanto da brasileira, somadas ainda à estadunidense, para criar ficcionalmente a comunidade diaspórica e, mais ainda, a performatividade do sujeito pós-diaspórico nipo-brasileiro. Cabe a esse intelectual e ao sujeito da pós-diáspora a teorização de sua condição de forma um pouco menos ancorada na descontinuidade migrante de seus antepassados e mais embasada em sua própria mediação entre o novo e a tradição.

Notas

1. “... how difficult it is in many cases to find a definition that makes a clear distinction between a migration and a diaspora, or between a minority and a diaspora.” Uma vez que ainda não há tradução publicada das obras citadas aqui, todas as traduções são de responsabilidade dos autores deste trabalho.

2. "... as a catch-all phrase to speak of and for all movements, however privileged, and for all dislocations, even symbolic ones".
3. Cf., por exemplo, KEARNEY; BRAZIEL e MANNUR; APPADURAI.
4. "The concept of diaspora places the discourse of 'home' and 'dispersion' in creative tension, inscribing a homing desire while simultaneously critiquing discourses of fixed origins".
5. "The possibility of a distinctive yet creative and enriching life in host countries with a tolerance for pluralism".
6. "... not so much a historical accident but it is an intellectual reality".
7. "We knew of several men from our town who had left for California at the turn of the century".
8. Ver, por exemplo, CHALIAND e RAGEAU, p. xv; e SAFRAN, p. 364. Por outro lado, BRAZIEL e MANNUR parecem não se ater à exigência de dispersão em várias direções geográficas ao afirmarem que "a diáspora sugere um deslocamento do estado-nação ou lugar geográfico de origem e uma relocação *para um ou mais* estados-nação, territórios ou países" (p. 1, grifo nosso; "diaspora suggests a dislocation from the nation-state or geographical location of origin and a relocation in one or more nation-states, territories, or countries").
9. Para uma breve história e cronograma da emigração japonesa, ver http://www.janm.org/projects/inrp/portuguese/overview_po.htm.
10. "... educated Christians with socialist sentiments".
11. "When we set fire to the forest, droves of yellow and green parakeets and clattering orange-beaked toucans swept up in great clouds above the flames, while small animals, armadillos, snakes and lizards stumbled and scurried from the smoke".
12. "Those who believed in victory were called *kachigumi* and those who believed in defeat were called *makegumi*. Among the *kachigumi*, there was a very secret society of men who ... formed death squads and sent out threatening messages to people who were said to be *makegumi*".

13. "Unlike other Japanese of my time, I was taught to read and write in Portuguese. This ability to deal comfortably in both languages has since been invaluable to me. I am grateful to my father for this".
14. "And while people like us came to Brazil to live and settle, most Japanese only thought about returning".
15. Termo da língua japonesa, forma sincopada de *gaikokujin*, de *gai*, 'externo, estrangeiro' + *koku*, 'país' + *-jin* 'pessoa'.
16. "It's not communism ... but it comes damn close. Yet I can see how it works. This might well be the answer for agriculture in Brazil".
17. "... the Bahiano understood about farmers getting a better price, but it was another problem to explain about sharing. This was not the Bahiano's way. He didn't like to share".
18. "... we heard that Japanese bombers had attacked Pearl Harbor and Japan had declared war on America. Brazil was in agreement with America, and suddenly we were cut off from our birthplace".
19. "They buried photographs, heirlooms and memorabilia in boxes under the earth, under their houses. People hid or destroyed tokens of precious memories of their lives and families in Japan".
20. <http://japao100.abril.com.br/arquivo/tem-tigre-na-selva/>. Acesso em 04/03/2008.
21. <http://www.revistacafeicultura.com.br/index.php?tipo=ler&mat=13360/> Acesso em 03/03/2008.
22. "... we are not willing to be excluded from any part of our heritage; which heritage includes both a Bradford-born Indian kid's right to be treated as a full member of British society, and also the right of any member of this post-diaspora community to draw on its roots for its art, just as all the world's community of displaced writers has always done".
23. "Gradually, during my postgraduate and early New Left days, a working black population settled here, and this became the diaspora of a diaspora. The Caribbean is already the diaspora of Africa, Europe, China, Asia, India, and this diaspora re-diasporized itself here".

24. "They say there's a law. The little kids have to go to Brazilian school. Some days they go. Some days they don't".
25. "Kantaro says Brazilian school is only good for basic Portuguese. After grammar school, they have to quit. Jiro's daughter Yae, for example, liked Brazilian school. She wanted to go to the next grade, but Kantaro said no. Yae was only ten or eleven then. She cried".
26. "... new clothes. She had new hair. She wore make-up. She had things dangling from her ears".
27. "Tsuneo, Jiro's son, wanted to know everything. He kept asking questions about this thing called democracy, and Hatomura answered everything".
28. "I lived in the city and was raised a Brazilian. My friends were mixed, many of them non-Japanese. To me, the Japanese community, referred to as the *colônia*, was a confined world. It amazed me that there could be so many thousands of us all over Brazil involved in so many kinds of work, and yet we could seem so provincial, so small".
29. "... the perpetual postponement of homecoming and the necessity, in the meanwhile, of living among strange lands and peoples".
30. Ver, por exemplo, CASHMORE, *Dicionário de relações étnicas e raciais*; POUTIGNAT e STREIFF-FENART, *Teorias da etnicidade*.

Referências

- APPADURAI, Arjun. *Modernity at large*. Cultural dimensions of globalization. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- BRAH, Avtar. *Cartographies of diaspora: contesting identities*. London: Routledge, 1996.
- BRAZIEL, Jana Evans; MANNUR, Anita. Nation, migration, globalization: points of contention in diaspora studies. In: ____ Eds. *Theorizing diaspora: a reader*. Malden, MA: Blackwell, 2003. pp. 1-21.

- CASHMORE, Ellis. *Dicionário de relações étnicas e raciais*. Trad. Dinah Kleve. São Paulo: Summus, 2000.
- CHALIAND, Gérard. RAGEAU, Jean-Pierre. *The Penguin atlas of the diasporas*. New York: Viking, 1997.
- CHOW, Rey. *Writing diaspora: tactics of intervention in contemporary cultural studies*. Bloomington: Indiana University Press, 1993.
- CLIFFORD, James. Diasporas. In: Vertovec, Steven; Cohen, Robin. Eds. *Migration, diasporas and transnationalism*. Cheltenham, UK: Edward Elgar Publishing, 1999. pp. 215-251.
- COHEN, Robin. Diasporas and the nation-state: from victims to challengers. In: Vertovec, Steven; Cohen, Robin. Eds. *Migration, diasporas and transnationalism*. Cheltenham, UK: Edward Elgar Publishing, 1999. pp. 266-278.
- HALL, Stuart. The formation of a diasporic intellectual: an interview with Stuart Hall. In: Morley, Sara; Chen, Kuan-Hsing (Eds.). *Stuart Hall: Critical dialogues in cultural studies*. London: Routledge, 1997. p. 484-503.
- KADIR, Djelal. Introduction: America and its studies. *PMLA*. v. 118, n. 1, pp. 9-24, 2003.
- KEARNEY, M. The local and the global: the anthropology of globalization and transnationalism. In: Vertovec, Steven; Cohen, Robin. Eds. *Migration, diasporas and transnationalism*. Cheltenham, UK: Edward Elgar Publishing, 1999. pp. 520-538.
- MORAGA, Cherríe. Art in América con Acento. In: FERNÁNDEZ, R. Ed. *In other words: literature by latinas of the United States*. Houston, Texas: Arte Público Press, 1994. pp. 300-306.
- MUDIMBE, V. Y.; ENGEL, Sabine. Introduction. *South Atlantic Quarterly*. v. 98, n. 1/2, pp. 1-8, 1999.
- PETERS, John Durham. Exile, nomadism, and diaspora. In: NAFICY, Hamid. Ed. *Home, exile, homeland: film, media and the politics of place*. New York: Routledge, 1999. pp. 17-41.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade*. Trad. Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

RUSHDIE, Salman. *Imaginary homelands: essays and criticism 1981-1991*. London: Granta Books, 1992.

SAFRAN, William. Diasporas in modern societies: myths of homelands and return. In: Vertovec, Steven; Cohen, Robin. Eds. *Migration, diasporas and transnationalism*. Cheltenham, UK: Edward Elgar Publishing, 1999. pp. 364-380.

YAMASHITA, Karen Tei. *Brazil-Marú*. Minneapolis: Coffee House Press, 1992.

YAMASHITA, Karen Tei. *Circle K. Cycles*. Minneapolis: Coffee House Press, 2001.