

Entrevista com Koichi Mori (森 幸一)

entrevistadores: ANDRÉ-KEES DE MORAES SCHOUTEN, CAMILA AYA ISCHIDA, ENRICO SPAGGIARI, GIOVANNI CIRINO, RODRIGO GOMES LOBO

Professor do Departamento de Letras Orientais (área de Língua e Literatura Japonesa) da Universidade de São Paulo, Koichi Mori não só é um nome importante da antropologia japonesa contemporânea, mas também uma referência importante para os debates teóricos e epistemológicos sobre aspectos da imigração japonesa no Brasil, cujo centenário foi comemorado neste ano de 2008. Porém, o centenário não foi o mote da entrevista. Como será possível ao leitor perceber, travou-se uma conversa sobre Antropologia(s).

Koichi Mori fez seus primeiros trabalhos de campo em comunidades e aldeias rurais no Japão, pautado principalmente pelos estudos de comunidade. A partir dos anos 1980, radicou-se no Brasil. Sob os auspícios do professor Hiroshi Saito, da Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo (ECA/USP), fez o mestrado e participou de projetos de pesquisa pioneiros aqui desenvolvidos durante os anos 80. Valorizando fortemente a dimensão etnográfica, realizou pesquisa de campo sobre comunidades nikkeis no Brasil. No doutorado, pesquisou o processo de xamanização das mulheres okinawanas a partir de uma perspectiva metodológica multilocal: no Brasil e em Okinawa. Mais recentemente, seu interesse voltou-se para o tema do transnacionalismo.

Nessa entrevista, realizada nas dependências da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH/USP), em outubro de 2008, Koichi Mori narra um pouco sobre sua vida pessoal e profissional. Em prazeroso bate-papo, ele rememora aqui sua trajetória acadêmica e sua experiência etnográfica, re-

fletindo sobre temas centrais de seu trabalho. Seus interesses de pesquisa abarcam, além do xamanismo okinawano e da imigração japonesa, temas como globalização e transculturalismo; criação de cultura étnica no bairro da Liberdade; e formação de culturas híbridas. Discorre, também, sobre aspectos do desenvolvimento da antropologia japonesa, assim como dos raros diálogos entre esta e a antropologia brasileira. Não poderia faltar, por fim, alguns comentários sobre o centenário da imigração japonesa no Brasil.

Cadernos de Campo: Para começar, gostaríamos de ouvir o senhor falar um pouco sobre sua formação acadêmica no Japão. O senhor iniciou a graduação na Ciência Política e aos poucos foi se aproximando da Antropologia?

Koichi Mori: Formalmente, graduei-me em Ciência Política, mas, na verdade, estudei Sociologia e Antropologia. Naquela época, aliás, o curso não se chamava Antropologia, mas, Sociologia Comparativa. Líamos textos de Morgan, Frazer, Tylor, Radcliffe-Brown, Malinowski, Fortes, Firth, Evans-Pritchard, Kroeber, Benedict, Murdock, Keesing, Kluckhohn, Mead, Needham, Turner, Leach etc., autores já, à época, considerados clássicos, além de Lévi-Strauss, Geertz e outros trabalhos feitos por antropólogos e sociólogos japoneses. O meu orientador na graduação era um especialista em Radcliffe-Brown: líamos, então, muito sobre a questão da estrutura, parentesco, etc., depois do que saíamos para pesquisas de campo. Naquela época, o Japão não era tão abastado como hoje e, portanto, não havia recursos para fazermos

pesquisas de campo fora do país e, por isso, os nossos trabalhos eram desenvolvidos no Japão mesmo, em especial em vilas e aldeias rurais, onde desenvolvíamos estudo de comunidade. Na verdade, devo dizer que, na época, no Japão, a divisão entre Antropologia e Sociologia não era muito clara. Fazíamos pesquisas de campo, na sua verdadeira acepção da palavra, aplicando questionários, entrevistas, observações participantes, permanecendo no local por dois ou três meses. Estive em várias aldeias e vilas japonesas. Assim que ingressei no mestrado, meu orientador convidou-me para participar de um projeto sobre mudança cultural e imigração japonesa no Brasil, pois ele já tinha tido a experiência de fazer pesquisa de campo no Brasil, na década de 50. Ele foi orientado por Seiichi Izumi, o primeiro antropólogo japonês a vir para o Brasil, naquela época, para pesquisar o processo de assimilação dos japoneses no Brasil: professor Izumi, que era da Universidade de Tóquio, organizou, entre 1954 e 1956, um grupo de jovens sociólogos e antropólogos e veio ao Brasil para fazer pesquisa de campo em várias comunidades nikkeis em Belém do Pará, São Paulo, Paraná e Bahia. O grupo pesquisou temas como o processo de formação da comunidade étnica japonesa e de assimilação dos japoneses. A título de curiosidade, gostaria de citar que dois jovens pesquisadores nikkeis participaram desse projeto: o professor Hiroshi Saito, da ECA/USP (antes, ele tinha passado pela Escola Livre de Sociologia e Política, ainda no casarão) e a professora Nobue Miyazaki, especialista em índio xavante (segunda doutora da Universidade de Tóquio). O projeto foi o primeiro montado por japoneses do Japão sobre a questão da imigração japonesa no Brasil e o meu orientador estava lá. Depois de 30 anos, por volta de 1983 e 1984, ele quis fazer uma pesquisa de *follow up* da primeira, sobre as mudanças culturais pelas quais a população imigrante no Brasil havia passado no período. Ele



me chamou para participar desse novo projeto, mas faleceu repentinamente e o projeto acabou não vingando. Mas como eu já tinha me preparado para vir ao Brasil, pedi para o professor Saito me aceitar como bolsista da USP, com o que ele concordou e, então, eu vim para cá.

CC: Portanto, os seus primeiros contatos na USP para o doutorado iniciaram-se na ECA (Escola de Comunicações e Artes) na década de 1980?

KM: Sim, com o professor Saito, como mencionado. Na época, ele também fazia parte do Centro de Estudos Nipo-Brasileiros. O Centro tinha sido fundado por imigrantes japoneses intelectuais no bairro da Liberdade. Realizou várias pesquisas de campo sobre migrações, comunidade e história da imigração japonesa no Brasil. O professor Saito era o seu diretor de pesquisa. De maneira que eu fazia parte tanto da ECA como do Centro e foi assim que comecei as minhas pesquisas de campo sobre as comunidades nikkeis no Brasil. Na verdade, agora estou rememorando, não vim ao Brasil no final da década de 1980. O ano de 1983 foi o primeiro ano da minha estada no Brasil. Naquela época, o professor Oracy Nogueira já se encontrava aposentado, mas foi muito gentil comigo e me dava aulas particulares em sua sala. Ele falava bastante sobre a sua vida acadêmica e suas obras, sua monografia sobre comunidades rurais, etc. Ensinou-me todas essas coisas, quer dizer, na verdade, quase nada, mas ao mesmo tempo tudo, ele me

ensinou tudo e nada. Mais tarde, eu cruzei com o professor Florestan Fernandes, que me convidou para ir a casa dele, onde conversávamos sobre a sua tese de doutorado – *Função social da guerra na sociedade Tupinambá* (1951). Ele me presenteou com a edição original do livro. Além da ECA e do Centro de Estudos Nipo-Brasileiros, eu também freqüentava as Ciências Sociais, como ouvinte.

CC: Quem eram os professores?

KM: Meu contato era o professor Sedi Hirano, que, naquela época, ainda era assistente do professor Florestan Fernandes. Ele entrara como assistente do professor Florestan, no lugar do professor Fernando Henrique Cardoso. Dos outros professores não me lembro mais...

CC: Com o Oracy Nogueira havia, então, um contato informal?

KM: Isso mesmo, informal, aliás, na verdade, tudo começou porque a filha dele era casada com um japonês da segunda geração, nissei, cuja família morava em Botucatu. Professor Oracy, inclusive, convidou-me para passar as férias na casa do genro dele lá, então, era uma relação totalmente informal. Deixe-me falar um pouco mais sobre os acadêmicos com quem cruzei nessa época no Brasil. Após ter tido contato com os professores Hiroshi Saito, Sedi Hirano, Oracy Nogueira e Florestan Fernandes, retornei ao Japão, fiquei lá por alguns meses e voltei para cá como pesquisador-visitante do Museu Paulista da USP, a convite da professora Nobue Miyasaki. Sendo que continuava a fazer parte do já citado Centro de Estudos Nipo-Brasileiros. Passava metade do tempo no Museu Paulista e metade no Centro de Estudos Nipo-Brasileiros, isso por um ano e meio, aproximadamente. Durante essa minha segunda estada no Brasil, a JICA, Japan Internatio-

nal Cooperation Agency, órgão governamental japonês, tinha criado um novo sistema de bolsa para países em desenvolvimento, inclusive o Brasil. Soube dessa bolsa, retornei ao Japão e passei pelo processo seletivo. Fui aprovado e enviado como bolsista da JICA para o Brasil, que foi a minha terceira temporada no Brasil. Nessa terceira estada, tive o privilégio de coordenar o censo da população de nikkeis residentes no Brasil, uma experiência bastante rica. Isso nos anos de 1988 e 1989. Durante essa estada no Brasil, como bolsista do JICA, tentei ingressar no curso de pós-graduação da Unicamp, pois queria atualizar os meus conhecimentos antropológicos. Consegui ingressar como aluno regular no programa de pós-graduação em Antropologia Social da Unicamp. Na época, morava em Pinheiros, então, duas ou três vezes por semana pegava ônibus para ir para Campinas. Tive aula, por exemplo, com o professor Carlos Rodrigues Brandão e as professoras Mariza Correia e Tereza Caldeira. Primeiro, estudei Antropologia Pós-Moderna com a professora Teresa e também com o sociólogo Renato Ortiz. Tive, ainda, contato com a professora Ruth Cardoso, numa palestra que ela nos concedeu sobre a sua pesquisa sobre japoneses no Brasil. Estudei lá por dois anos e meio como bolsista do CNPq, mas acabei não concluindo nada, uma vergonha, não? (risos)

CC: Em que medida esses contatos, quando frutificaram uma amizade, ajudaram na inserção aqui, no campo, mas mesmo das questões que iam sendo tratadas aqui, na comunidade mesmo, para a sua pesquisa posterior. Isso foi importante? Quais laços de amizade foram te introduzindo aqui no meio intelectual, quem sabe também na comunidade nikkei?

KM: Esses contatos foram, sem dúvida, extremamente importantes. Se bem que, na verdade, devo confessar que meus contatos com os

intelectuais brasileiros têm sido relativamente superficiais. Porque, até agora, vim me esforçando mais em manter relações mais estreitas com pesquisadores japoneses para, futuramente, utilizando esses laços pessoais, enviar meus alunos da USP para o Japão. Mas, certamente, preciso tentar desenvolver laços mais chegados também com os pesquisadores/intelectuais brasileiros. Digo isso porque isso seria bacana também para muitos antropólogos japoneses, que têm intenções de desenvolver suas pesquisas aqui no Brasil. Ademais, há também muitos estudantes japoneses que também costumam entrar em contato comigo, atrás de contatos. Mas, na maioria das vezes, acho difícil fazer esse tipo de contato aqui no Brasil, com outros professores, pois é difícil começar ou manter laços de amizade com eles. *Networking* no Brasil não é fácil! Acabei de ser admitido na USP, há pouco, em 2003. Só se passaram cinco anos desde então. Só agora estou conseguindo abordar pesquisadores/intelectuais brasileiros. Foi com essa intenção que convidei vários professores da USP para participarem em um Simpósio Nipo-Brasileiro, realizado em agosto do ano passado. Professores da área de Pedagogia, História Social, Antropologia, Psicologia, etc. Além disso, comprometi-me com eles de que os levaria para o Japão. Missão cumprida! É o começo da minha tentativa de fazer amizade com os brasileiros... Quando eu estava na Unicamp, sempre batia papo com o professor Otávio Ianni, que pegava o mesmo ônibus que eu. Ficávamos conversando no ônibus. Eram conversas interessantes, nada acadêmicas, totalmente informais. Nessas conversas, Otávio Ianni dizia-me: “para entender melhor as coisas, você tem que ler Gilberto Freyre, Caio Prado Jr., etc.”. Fui influenciado de várias maneiras por ele. Por outro lado, acho importante andar com pessoas da mesma geração, da mesma idade. Tenho muitos amigos norte-americanos da minha idade, que são brasilianistas. Sempre que

eles chegam ao Brasil, saímos juntos para tomarmos chopp no bar, no botequim. Batemos papo, trocamos idéias, mas são idéias acadêmicas... Não é só jogar conversa fora! As conversas giram em torno de: “Tenho este tipo de idéia, o que você acha?” e assim vai, o que torna as discussões bem interessantes. Depois, normalmente tentamos montar projetos em cima das idéias surgidas durante esses bate-papos. Mas os momentos de bate-papo e troca de idéias são os mais gostosos. Projeto em si é algo meio chato (risos). Sinto falta desse tipo de coisa aqui na USP. Aqui na nossa casa. Todo mundo faz as suas pesquisas em separado, isoladamente... É um dos descontentamentos meus em relação à estrutura da Casa de Cultura...

CC: No doutorado, o senhor enfoca a imigração okinawana no Brasil. Como surge esse interesse dentro do conjunto dos nikkeis?

KM: Estava pesquisando sobre o processo de xamanização de mulheres okinawanas, quando encontrei-me por acaso, na Unicamp, com um professor de Psicologia, cuja especialidade era xamanismo okinawano, do ponto de vista da Psicologia Social: o professor Hideshi Ohashi, da Universidade de Tohoku, que fica na cidade de Sendai, no Japão. Ele me contratou como assistente da pesquisa dele. Acima de tudo, ensinou-me a importância de se realizar uma pesquisa sobre a comunidade okinawana no Brasil, na qualidade de uma minoria dentro da minoria. Durante o processo dessa pesquisa de campo para a qual ele me contratou, descobri a presença de mulheres okinawanas xamãs. E fui atrás delas. Elas tinham imigrado para o Brasil e se tornado xamãs aqui. Como, então, tinham-se tornado xamãs okinawanas, “étnicos”? **O tema, para mim, é de extremo interesse**, pois se trata da formação de uma cultura híbrida no Brasil, ligada à questão da identidade étnica okinawana e também de mudanças

culturais. Assim, comecei a fazer uma série de entrevistas com diversas delas. O interessante é que na época em que surgiu a primeira xamã okinawana no Brasil, na década de 50, não havia outras xamãs que a tivessem antecedido. Como, então, a primeira xamã okinawana tinha conseguido se transformar em uma [xamã okinawana]? O inusitado é que ela tinha procurado uma casa de umbanda, para abrir espiritualmente o seu caminho. A primeira xamã okinawana tinha problemas de saúde, tanto física como mental, além de problemas de família, etc., mas não tinha conseguido solucioná-los dentro da medicina moderna nem do contexto cultural okinawano a que pertencia e, então, fez a opção de resolvê-los dentro da umbanda. Sua família levou-a para um terreiro e um dia ela recebeu o espírito do preto velho e de outro, um antepassado okinawano. Assim ela abriu o seu caminho. Ela começou a trabalhar como mãe-de-santo nessa casa de umbanda. Coincidentemente, naquela época havia sido iniciada uma reestruturação na comunidade okinawana urbana de São Paulo e a notícia de que ela tinha se tornado uma xamã okinawana propagou-se rápido pela comunidade. O que fez com que muitos okinawanos a procurassem para consultas para a solução de seus problemas. A clientela dela mudou: de brasileiros de ascendência japonesa para okinawanos. Cada vez mais ela deixou de ser mãe-de-santo de uma casa de umbanda para se tornar uma xamã okinawana. O interessante de tudo é a sua dupla identidade: ela é, ao mesmo tempo, fundadora de uma casa de caridade, de vocação espírita e mesa branca e também uma xamã okinawana. Essa sua dupla atividade é extremamente curiosa. Ela também modificou totalmente a cosmologia umbandista: segundo Renato Ortiz, a umbanda nasceu de um processo de embranquecimento da cultura afro-brasileira e do empretecimento do Kardecismo. Trata-se do processo de nacionalização de cultos afro-brasileiros. Mas ela fez



o contrário. Ela modificou algo já nacionalizado em algo etnizado. Dei o nome de amarelamento de religiões tradicionais brasileiras de possessão ao processo por ela desenvolvido. O que é extremamente interessante. Mais: ela resolveu introduzir ao seu processo de xamanização deuses japoneses, isto é, deuses xintoístas e budistas, além de espíritos de seus antepassados okinawanos (que são considerados como deuses no culto aos antepassados, que é própria religião na sociedade okinawana). Dessa forma, ela modificou a cosmologia brasileira para uma cosmologia, digamos, nipo-okinawano-brasileira (risos). Fez isso também com os espíritos que desciam durante as sessões: cada espírito falava o seu idioma materno. Assim, por exemplo, se o espírito que baixava era o do antepassado okinawano dela, ele/ela falava o dialeto okinawano; quando era o do caboclo, um português bem rústico. No caso do preto velho, um português bem humilde. No caso de espíritos okinawanos, as línguas que falavam eram variadas: alguns (que haviam emigrado para o Brasil) falavam um japonês misturado ao português, enquanto outros (que nunca haviam deixado Okinawa), só o dialeto okinawano. De todo modo, o que se pode dizer é que todos os espíritos antepassados okinawanos carregam consigo o código cultural okinawano e, assim, as causas das doenças e enfermidades são interpretadas integralmente dentro desse código. Tudo isso, a existência da variação lingüística

e do código cultural, etc., parece mostrar com eloquência a cosmologia social e a identidade que os fiéis possuem em comum.

CC: O curioso é justamente esse encontro, não havendo espaço de manifestação desses elementos do xamanismo okinawano, ela encontrar na umbanda esse lugar para conseguir trabalhar e depois ela conseguir voltar aos elementos de sua origem okinawana.

KM: Esse retorno às origens ocorreu na década de 60, isto é, época da contracultura, que se caracterizou pela busca das origens: talvez tudo tenha sido uma grande coincidência.

CC: O senhor descreve três momentos nos seus textos. A década de 1950, depois 1960/70 e atualmente. No segundo momento, podemos perceber esse movimento de voltar a Okinawa. No entanto, os elementos Brasil e Japão continuam combinados. Apesar das diferenças, parece uma permanência. Nessa volta às origens, por que o Brasil permanece com Nossa Senhora, por exemplo?

KM: Acho que tanto em Okinawa quanto no Brasil ainda existe forte, na base de tudo, a crença em espíritos. Muitos brasileiros acreditam na presença de espíritos (crença por espírito). Em Okinawa é a mesma coisa, ainda hoje existe esse tipo de crença. Acho que é por isso que existe essa combinação a que você se refere, esse encontro de duas culturas tão distintas entre si. Eu acho, não sei (risos). O xamanismo mesmo não é uma religião. O xamanismo é uma crença aberta, ele não é fechado. Ele recebe vários marcadores de fora. Vai construindo, modificando as suas características. Esse tipo de caráter que o xamanismo tem ajuda no encontro de duas culturas xamanísticas distintas.

CC: O senhor reconheceria nos dois casos - na umbanda e no xamanismo okinawano - essa

abertura para o Outro e essa incorporação de elementos de fora?

KM: O xamanismo okinawano e a umbanda têm códigos culturais semelhantes. Por exemplo, em Okinawa, tornar-se xamã, se diz, em japonês, “miti aque wo suru” [道あけをする, pronúncia aproximada], que significa “abrir caminho”, exatamente o mesmo conceito que existe na umbanda. Esse tipo de semelhança tanto de palavras como de processo de xamanização é também uma das causas da aproximação das duas culturas. Mas as primeiras xamãs okinawanas não vieram xamãs do Japão, mas se tornaram xamãs transnéticas aqui no Brasil. Após a década de 1980, o que ocorria em comum às mulheres que se tornaram *yuta* foi o fato de elas viajarem constantemente entre Brasil e Okinawa para serem treinadas por xamãs veteranas. Em outras palavras, tratava-se de um processo de xamanização transnacional, que as levava, entre outras coisas, a possuírem espíritos protetores tanto brasileiros como okinawanos. Evidentemente, há na base o comum acordo de que esses dois espíritos carregam consigo seus códigos culturais próprios, de modo que os problemas (doenças, falecimentos, infelicidade etc.) sobre os quais clientes okinawanos consultam as *yutas* são classificados conforme a sua origem, se de natureza brasileira, originado pelo fato do consulente viver no Brasil, ou se de natureza okinawana.

Por outro lado, no caso da primeira xamã okinawana, que surgiu na década de 1950, ela se caracterizava pelo fato de possuir dupla atividade: como *yuta* = xamã okinawana e como mãe-de-santo = líder de umbanda. Nesse caso, ela lançava mão de um ou outro código cultural, dependendo da atividade que estivesse exercendo. Embora não vá entrar em detalhes, em resumo: se a consulta se dava no contexto de *yuta*, ela usava o código cultural da umbanda (manifestação mediúnica) para indicar que

o consulente participasse de uma sessão (isto é, conduzia-se ao universo religioso brasileiro). Se a consulta era no contexto de uma sessão de umbanda, ela se utilizava do código cultural okinawano para explicar as causas e as soluções dos problemas de maneira okinawana (isto é, conduzia-se ao universo do xamanismo okinawano). Em outras palavras, se o cliente é okinawano, acaba sendo conduzido para dois universos religiosos diferentes. Tanto no primeiro caso (década de 1950) como no segundo (após a década de 1980), as ações das xamãs okinawanas não as caracterizam como criaturas tão somente brasileiras nem como tão somente okinawanas de Okinawa, mas, sim, como “okinawanas, mas do Brasil”. Isto é, nada menos do que a formação, de maneira mágico-religiosa, de criaturas híbridas. Nesse sentido, o fenômeno pode ser entendido como uma manifestação da etnicidade dos oriundos de Okinawa.

CC: Então o senhor não trata de xamãs que vieram de Okinawa para o Brasil?

KM: Não é que eu não fale delas, mas o fato é que as xamãs que se formaram em Okinawa nunca vieram para cá. Aquelas mulheres de que havia falado, okinawanas comuns, donas de casa, tornaram-se xamãs aqui no Brasil. A partir da década de 1980, tendo como base a globalização, muitas aprendizes de xamã retornaram para Okinawa e receberam treinamento de xamã na sociedade de origem. Essas viagens, de processo de xamanização, foram, por vezes, repetidas cinco ou seis vezes. Sem dúvida, essas xamãs mais recentes, se comparadas às primeiras xamãs, que se formaram aqui no Brasil, têm conhecimentos mais profundos devido ao seu contato com xamãs de Okinawa. Ainda assim e, ao mesmo tempo, elas ainda continuam tendo formação de xamãs transétnicos: sempre têm um espírito protetor brasileiro e

outro okinawano. A maioria das xamãs okinawanas tem como espírito protetor brasileiro a Nossa Senhora de Aparecida. Já os espíritos protetores de Okinawa variam bastante. O conhecimento xamanístico okinawano dessas xamãs do Brasil mais recentes é mais profundo e, portanto, cada vez mais semelhante ao das xamãs de Okinawa, por causa desses deslocamentos consecutivos *de e para*. Mas, apesar disso, as xamãs okinawanas no Brasil continuam tendo uma formação de xamãs okinawanas transétnicas. Mais recentemente, muitas das xamãs okinawano-brasileiras estrearam como xamãs em Okinawa mesmo, pois estavam sendo treinadas lá: atendiam clientes locais, antes de retornarem ao Brasil. São, portanto, de fato, xamãs transnacionais, na verdadeira acepção da palavra. Após a década de 1980, as xamãs okinawanas não foram formadas somente dentro do território do Estado-Nação brasileiro. Ultrapassaram as fronteiras nacionais para se tornarem xamãs. Até a década de 1970, as mulheres de origem okinawana radicadas no Brasil não tinham condições de viajar para o Japão: formaram-se dentro dos limites do Estado-Nação brasileiro. A partir da década de 1980, no entanto, com a globalização, as xamãs de origem okinawana começaram a viajar. Essa prática torna-se comum: a formação das xamãs não se dá mais só dentro do Estado-Nação brasileiro. Elas acabam se formando xamãs em duas localidades, em dois Estados-Nação. Não se trata simplesmente de etnicidade, mas de transetnicidade, que é uma questão muito atual. Venho estudando o processo de formação de xamãs okinawanas, mas, na verdade, antropologicamente dizendo, o meu assunto de interesse é a transetnicidade. Muitas pessoas se deslocam de sua terra de origem, mas, diferentemente do que acontecia antigamente, são deslocamentos com outra temporalidade, movimentos que vão e vêm entre a terra de origem e o novo lugar para os quais se desloca-

ram, repetidas vezes. E tem também os dekasseguis. Antigamente, ao emigrar para o Brasil, os emigrantes dificilmente tinham condições de retornar ao Japão. A grande maioria tinha que viver aqui até morrer. Era a experiência da maioria dos emigrantes. Mas, hoje em dia, são apenas 24 horas de avião e a passagem é muito barata. Várias pessoas vivem em vários lugares, ultrapassando as barreiras do Estado-Nação. Interessa-me analisar a formação de identidades transnacionais e a questão do Estado-Nação no século XXI, a partir dessas experiências. O xamanismo é apenas um tópico para se discutir um tema muito maior e também extremamente atual: em suma, um portão de entrada para os mesmos.

CC: O interesse de pesquisa, como o senhor mesmo colocou, está mais relacionado às questões de transnacionalismo, transetnicidade. Mas ao mobilizar a figura do xamã, o senhor também pode dialogar com uma literatura mais voltada para a etnologia ameríndia. Existe algum diálogo com essa literatura?

KM: Até o momento, não. Falta de estudo e de pesquisa da minha parte (risos). A cada dia surge mais trabalho na USP. Pelo contrato, vinte horas semanais são voltadas para a pesquisa, mas não há como, porque, além das aulas, há também muito trabalho administrativo. Eu gostaria de tirar umas férias para estudar mais, para pesquisar mais, mas a USP não libera... Vocês, jovens, é que têm de correr atrás desse tipo de pesquisa (risos).

CC: O senhor citou os dekasseguis. Há relatos de eventos discriminatórios em relação aos dekasseguis no Japão, o que é comum nesses tipos de deslocamento. Em que medida poderíamos comparar esse preconceito que os emigrantes japoneses tiveram ao chegar aqui e como isso se assemelha, se diferencia, de alguns preconceitos e discriminações

que os dekasseguis sofrem hoje no Japão? Quais os elementos envolvidos?

KM: Puxa, isso eu não sei (risos). Existem muitas teses mexendo com esse assunto. Mas, sem dúvida, existe discriminação em qualquer sociedade.

CC: Mas as motivações são as mesmas, daquele preconceito que aconteceu na chegada dos emigrantes aqui e esse que acontece hoje com os dekasseguis lá? Ou seriam outros motivos?

KM: Os motivos são diferentes. Mas, de qualquer maneira, ser humano é um animal que gosta de criar classificações, categorias. Seja por característica física, comportamento, jeito de falar, por várias coisas. Mas nem todos os dekasseguis foram discriminados no Japão. Depende muito das características da pessoa. A maioria de nikkeis agora é mestiça. Segundo nossa pesquisa, realizada em 1988, 62% dos descendentes da terceira geração, isto é, os sanseis, são mestiços. O que significa que eles, praticamente, não têm cara de “japonês”. Por outro lado, essa cara, que não é de japonês, é uma forma que os diferencia de quem a tem: “Olhe! Aqueles lá são diferentes de nós! São os outros.” Outro problema é que vira e mexe aparecem reportagens sobre crimes cometidos por brasileiros e isso contribui negativamente para a formação da imagem coletiva dos brasileiros no Japão. A maioria dos japoneses não tem contato com os brasileiros, porque estes vivem concentrados em uma determinada área da cidade, que normalmente não é freqüentada por japoneses. Esses japoneses, ao lerem essas reportagens, acabam sendo contaminados pela imagem negativa que elas veiculam. De qualquer maneira, não dá para eu “chutar” aqui o que, de fato, está rolando por lá: seria necessário que se fizesse uma boa pesquisa junto a japoneses que tiveram contato com brasileiros

dekasseguis. Esse tipo de pesquisa, conduzida de maneira séria, acadêmica, nunca foi realizada. A maioria das teses defendidas no Brasil sobre o assunto baseia-se numa imagem já preconcebida e, portanto, não é isenta.

CC: Como assim?

KM: As pesquisas existentes partem do seguinte princípio/preconceito: “Ah! Coitados, os brasileiros são tão discriminados no Japão!” Essa tem sido a tônica. Só coletam depoimentos que endossam essa idéia pré-concebida. Muitos dos pesquisadores brasileiros que desenvolveram algum tipo de tese a esse respeito não foram ao Japão para, especificamente, fazer pesquisa de campo, na verdadeira acepção da palavra. Eles coletaram os dados que fundamentam as suas teses aqui no Brasil mesmo, trabalhando com a memória dos ex-dekasseguis. Não acho que seja uma metodologia correta, do ponto de vista antropológico.

CC: No caso do seu trabalho no doutorado, como foi isso? O senhor também seguiu os deslocamento das xamãs em Okinawa e aqui?

KM: Por sorte, ganhei bolsa de várias fundações para o meu trabalho. Pude, então, acompanhar a formação de várias xamãs. Viajei junto com elas para Okinawa e as observei no seu dia-a-dia, de perto, o que elas faziam, com quem e onde faziam, por dois, três anos. Se o sujeito da pesquisa está em deslocamento, do Brasil para o Japão ou vice-versa, o correto é o pesquisador também se deslocar junto, acompanhando-o. Permanecer num lugar só não é correto. É preciso se deslocar junto com o sujeito pesquisado. É o método multilocal. Grande parte dos cientistas sociais ainda faz pesquisa de campo em um só lugar. Um exemplo de dinamismo que se deve ter foi a pesquisa que desenvolvi depois do xamanis-

mo: decidi pesquisar a história da emigração de uma família okinawana para Bolívia. Uma parte dessa família reemigrou para a Argentina, outra, para o Brasil, outra voltou para o Japão, em províncias que não Okinawa e outra, para Okinawa. O que faz com que a família viva separado em cinco diferentes pontos geográficos. Fiz pesquisa de campo na Bolívia, em Santa Cruz de La Sierra, na Argentina, em Buenos Aires, aqui em São Paulo e, no Japão, em três diferentes localidades: Tóquio, Yokohama e Okinawa. Essa família se reúne uma vez por ano em algum ponto do planeta. É meu interesse pesquisar como essas suas experiências, que ultrapassam territórios, influenciam a criação de suas identidades, e, por isso, eu também preciso me deslocar tanto quanto elas se deslocaram ou se deslocam.

CC: Isso é muito coerente com aquilo que o senhor falava sobre a acentuação da globalização e da busca desses laços a partir da década de 80. O senhor reconhece, então, como também um fenômeno mundial, quer dizer, essa recuperação dos nikkeis, pelo mundo... de restabelecer os laços?

KM: Um terço da população de Okinawa mudou-se para a ilha principal do Japão, Honshu, e para o exterior. A partir de 1980, esses okinawanos, em diáspora por diversas nações, passaram a se reunir, a se organizar. Esse fenômeno de eles se organizarem é bastante interessante. Por exemplo, existe a *Business Association*. Essa associação, formada por descendentes de okinawanos radicados em mais de trinta e poucas nações, incluindo a própria província de Okinawa, não se resume a um mero grupo étnico inserido em uma nação, uma vez que já transcendeu a questão da identidade nacional. Por outro lado, reúnem-se utilizando o princípio de pertencerem à mesma origem, Okinawa, ou, em outras palavras, o princípio de serem okinawanos. Através desse tipo de or-

ganização, é possível tecer considerações sobre a questão do que é nação, no século XXI. De que forma devemos nos organizar no século XXI, para podermos viver melhor? É esse tipo de questão que quero abordar, ao pesquisar as diferentes formas de associações/organizações okinawanas de natureza transnacional.

CC: Como foi essa inserção no campo? O senhor falou que leu bastante dos pós-modernos na década de 80, momento quando ocorre esse movimento de questionamento da posição do antropólogo...

KM: Através de leituras, James Clifford, por exemplo, que já é um clássico. E também através das minhas já mencionadas pesquisas de campo. Enquanto eu as desenvolvia, ocorreram na comunidade okinawana inúmeros acontecimentos inovadores, globalizadores, por assim dizer. Procurei entender e interpretar esses fenômenos. Foi assim que me inseri, através tanto das minhas pesquisas de campo como de leituras sobre globalização, transnacionalismo, transculturalismo, etc.

CC: Houve algum tipo de atrito nessa inserção do senhor no campo? Porque existe, também, certo preconceito contra os okinawanos na própria comunidade japonesa. Como isso influenciou no projeto de pesquisa?

KM: Até a minha pesquisa, nenhum outro pesquisador havia tecido a tese de que existiam no Brasil dois tipos de nikkeis, os oriundos da ilha principal (na verdade ilhas principais: Hokkaido, Honshu, Shikoku e Kyushu) e os oriundos da ilha de Okinawa. Até então, todas as pesquisas colocavam tanto um como outro no mesmo saco, por assim dizer. Quanto à questão da discriminação, ela sempre existiu, até por uma questão da eterna dicotomia: população majoritária versus minoritária. Os okinawanos sempre foram vistos como inferiores

e essa estrutura é mais ou menos semelhante ao que acontece na própria sociedade japonesa. Assim, a partir de pesquisas entre japoneses de origem okinawana e japoneses oriundos da ilha principal, residentes aqui no Brasil, é possível tecer críticas em relação à própria sociedade japonesa. É possível, desta forma, criticar a nossa terra natal, Japão. Penso que esse também é um dos papéis do antropólogo: o de criticar a sociedade. Então, retomando, até então ninguém tinha feito esse tipo de abordagem em relação à comunidade nikkei. Que eu saiba, a única pessoa que havia feito esse tipo de observação tinha sido a professora Francisca Izabel, antropóloga do Museu Nacional, que desenvolveu uma pesquisa sobre a comunidade nikkei em Marília, interior de São Paulo. Lá, em Marília, vivem muitos japoneses okinawanos e também muitos japoneses oriundos da ilha principal, e o fato é que eles convivem de maneira conflituosa. Creio que ela tenha sido a primeira a observar que dentro da comunidade nikkei existiam dois tipos de japoneses, que, até então, eram considerados uma coisa só. Ela compilou vários depoimentos nesse sentido. No entanto, antropólogos japoneses ainda hoje insistem em utilizar apenas uma categoria de nikkei, isto é, aquele que por aqui chamamos de “japonês”. Isso deve ser resultado também do posicionamento político de cada antropólogo.

CC: Como foi para o senhor, um japonês, perceber aqui essas diferenças? Teria sido mais fácil olhar a comunidade de nikkeis e tratá-los como japoneses, como algo homogêneo, um grupo homogêneo...

KM: James Clifford discorreu com bastante clareza sobre homogeneidade, em seu artigo denominado “Culturas Viajantes”. Na comunidade nikkei não existe tal homogeneidade. Cada um tem experiências diferentes de viagem, de ter vivido fora por algum tempo e por aí vai. Não é possível discutir e analisar como sendo



todos de uma mesma categoria homogênea. Pesquisei somente sete xamãs e observei que, embora o processo de xamanização dessas mulheres tivesse sido basicamente o mesmo (o já citado processo de xamanização, que é peculiar à sociedade okinawana), cada uma tem a sua própria característica, a sua intencionalidade, o seu gosto, a sua preferência. Coisas que, claro, acabam influenciando no próprio processo de xamanização, embora o processo básico tenha sido o mesmo para todas elas. Assim, pode-se dizer que tal processo (de xamanização) seja algo quase que totalmente individual. Eu não gosto de usar termos que têm a ver com “indivíduo”. Prefiro *person*, em inglês. Trata-se, portanto, de um processo pessoal de xamanização. Tenho várias outras linhas de pesquisa, além do xamanismo. Por exemplo, a formação da cultura étnica no bairro da Liberdade, uma formação de cultura totalmente híbrida. E também sobre culinária japonesa (risos).

CC: *Fale, por favor, sobre essas pesquisas.*

KM: É uma brincadeira minha, um *hobby* (risos). Mas é sério. Eu ganhei uma bolsa para pesquisar a culinária da comunidade japonesa no Brasil (comunidade japonesa entre aspas) por um ano. Essa pesquisa compreendeu três atividades: **primeiro**, eu quis reconstruir a história da cultura japonesa através da culinária japonesa, do processo de adaptação dos imigrantes à culinária brasileira, etc.; **segundo**, quis analisar o processo de mudanças e

modificações da culinária japonesa no Brasil e como se deu a formação da cultura japonesa abrazeirada e, **terceiro**, quis muito entender por que os brasileiros começaram a comer *sushi* e *sashimi*, que eram considerados horríveis, nojentos, por serem preparados com peixe cru. Peixe cru sempre foi considerado mera matéria-prima para se preparar um prato de comida, mas não a própria comida. Considero bastante curiosa a terceira parte da minha pesquisa. Ela tem ligações com vários fatores externos, como a influência da cultura norte-americana, além de questões como a preocupação com a saúde. Tem a ver também com as mudanças que se operaram na vida do assalariado brasileiro, na década de 1980. Muitos deles, da classe média, passaram a freqüentar academia, a comer comida natural, a praticar macrobiótica, etc. Penso que tudo isso tem a ver com a aceitação da comida japonesa pelos brasileiros, que a consideraram mais leve, mais saudável. Ainda, a própria imagem do Japão mudou. Passou-se a haver, além disso, maior intimidade no relacionamento entre japoneses e brasileiros. E quando digo japoneses, não são apenas os nikkéis, mas também os expatriados, executivos enviados do Japão pelas multinacionais. Foram vários os canais pelos quais se deu a aceitação da culinária japonesa no Brasil. Isso é muito interessante. Pesquisar a culinária japonesa é hoje moda no mundo inteiro. Por exemplo, um antropólogo norte-americano, da Universidade de Harvard, realizou uma pesquisa de campo sobre o mercado de Tsukiji, em Tóquio. O mercado de Tsukiji é especializado em peixes e o antropólogo o pesquisou em minúcias. Esse tipo de pesquisa, que tem a culinária como ponto de partida, está na moda no mundo todo, mas não muito no Brasil. Só conheço uma antropóloga em Minas que pesquisou a relação entre a identidade mineira e a comida mineira. Meu foco de pesquisa é a atualidade, ou melhor, questões da atualidade.

CC: E sobre essa explosão da chamada cultura J-pop, por exemplo, dos mangás. Ela teria algum tipo de relação com o processo de aceitação que a culinária japonesa também teve?

KM: Não. No caso dos mangás, o processo de aceitação foi totalmente diferente do da culinária japonesa. Uma orientanda minha, do curso de pós-graduação, está pesquisando a trajetória dos mangás no Brasil. Segundo ela, o mangá japonês aportou aqui via Europa e Estados Unidos, não direto do Japão. Quem escolhe o mangá que será publicado aqui no Brasil é a editora, não o público. As editoras brasileiras ficam de olho no mercado, por exemplo, norte-americano, para pesquisar quais os mangás mais populares, quais os best-sellers. E aí escolhem esses para publicar e distribuir por aqui também. Os leitores não têm muito o direito de escolha aqui no Brasil. Quem o faz é a editora, sempre de olho no mercado de fora, Europa e Estados Unidos. Os leitores são meros receptores, são passivos. A localização ainda não desceu até o nível dos consumidores/leitores. A localização só se dá no nível das editoras.

CC: Mas será que não teríamos um processo ou uma etapa anterior, tal como foi com a culinária? Em relação aos mangás, no que diz respeito aos norte-americanos e europeus: será que em algum momento esses consumidores não vão ter acesso a esses mangás direto de Japão?

KM: Acho que não, talvez só os consumidores mais jovens, da classe média ou alta, que têm acesso a internet. Eles, sim, poderiam entrar nos sites e procurar direto mangás japoneses. No mais, o público brasileiro só lê o que as editoras acham mais conveniente, comercialmente falando, mas não escolhe o que quer ler. A antropologia precisaria fazer uma boa pesquisa sobre este tema.

CC: O senhor havia comentado que era complicado nos dias de hoje pesquisar “os japoneses”, “os descendentes” no Brasil, por conta de cada um carregar experiências particulares ao longo da vida. Mas gostaríamos de saber como o senhor percebe a existência de certo tipo de imaginário que se criou sobre os japoneses e seus descendentes?

KM: Claro que sei da existência do imaginário que se criou sobre os japoneses e seus descendentes. Só que, como antropólogo, o que me interessa saber é como os japoneses e seus descendentes reagiram e reagem; resistiram e resistem; tiraram e tiram proveito desse imaginário, na criação de suas identidades. Quero saber qual foi e qual é a tática de sobrevivência de um grupo minoritário inserido numa sociedade mais ampla. Por outro lado, devo admitir que sempre existiu, principalmente por parte de intelectuais nikkeis, a tentativa de se criar uma comunidade que correspondesse a esse imaginário, que correspondesse à expectativa de um bom japonês.

CC: Mas o senhor mostra em alguns de seus artigos esse agenciamento pelas elites nikkeis. Quando olhamos para a comunidade okinawana dentro da comunidade nikkei tentando superar a discriminação, é possível perceber essa negociação?

KM: Exatamente... negociação. Palavra da moda, não? (risos). Até pelo menos os anos 70, os japoneses de origem okinawana, diante da discriminação que sofriam dos japoneses da ilha principal, faziam uma concessão para se aproximar destes últimos, deixando de lado a sua própria cultura, na tentativa de se assimilar aos japoneses oriundos da ilha principal. Mas, após meados dos anos 70, os japoneses de origem okinawana passaram a criar eles próprios uma fronteira, pela qual eles próprios discriminavam os japoneses oriundos da ilha principal.

Como pano de fundo desse comportamento, pode-se citar a devolução de Okinawa ao Japão, em 1972 (que estava sob ocupação militar norte-americana, de 1945 a 1972), a tentativa por parte dos okinawanos, tanto residentes no Japão como daqueles que emigraram para os EUA, de valorizar e revitalizar a sua própria cultura, etc.

CC: Então, o senhor está abrindo uma nova seara de pesquisa...

KM: Sim, estou sobrecarregado (risos).

CC: Sobre a questão dos “estudos japoneses”, sobre descendentes. Como o senhor vê a expansão desses estudos nos dias de hoje, com relação, por exemplo, à iniciativa do Centro de Estudos Nipo-Brasileiros nos anos 60? O senhor percebe uma expansão?

KM: O Centro foi fundado em 1965. Desde a sua criação até os dias de hoje, quase ninguém apareceu por lá para fazer pesquisas, digamos, sérias. A maioria, mesmo os estudantes universitários, só aparece lá para colher material como parte de seus trabalhos de final de semestre. Quase ninguém quer se tornar especialista em estudos japoneses no Brasil. Não sei por quê. Só conheço, na área de História, alguns pesquisadores interessados na experiência dos japoneses durante a época do nacionalismo brasileiro e ou no conflito entre derrotistas versus vitoristas, ocorrido no pós-guerra. Agora, quanto a estudos japoneses, quase todas as pesquisas acabam se concentrando sobre os dekasseguis. Acho que essa situação decorre da dificuldade em relação à língua japonesa: a maioria dos pesquisadores não domina o japonês, mas a maioria do material é escrito em japonês. Brasileiros têm dificuldade de abordar, de debruçar sobre materiais escritos em japonês. Por isso, a maioria vai em direção ao tema

dos dekasseguis, que conta com abundante material em português. Acredito ser essa uma das grandes barreiras. Além disso, pesquisa na área de Humanas não tem nada a ver com compensação financeira. Os nikkeis são materialistas, dinheiristas (risos). Não querem fazer pesquisas de cunho sociológico e/ou antropológico, porque elas não dão dinheiro. Estamos sempre precisando de jovens pesquisadores, que possam nos suceder... Ainda faço parte do Centro de Estudos Nipo-Brasileiros, sou da Diretoria, e sempre falo nas reuniões: “Vamos criar um sistema de bolsas”. Esse sistema de bolsas arregimentaria alunos que tivessem interesse em pesquisar a comunidade nikkei ou a identidade nikkei, tanto faz. A gente precisa começar por aí, com uma estratégia a longo prazo. Temos que implantar algo. Temos que “vender o peixe” para o pessoal mais jovem. Mas esse projeto nunca foi aprovado nem, obviamente, foi posto em prática. Agora temos uma nova preocupação, ainda mais grave: os membros do Centro já passaram dos oitenta anos e, por enquanto, não há sucessores. Temos que montar um sistema de bolsas para formar, futuramente, jovens pesquisadores brasileiros, para quem possamos legar o Centro, tanto nikkeis como não-nikkeis.

CC: Nesse cenário em que podem surgir novos pesquisadores em “estudos japoneses”, como podemos pensar as relações entre antropologia brasileira e antropologia japonesa?

KM: Um primeiro passo foi dado no mês de agosto de 2008: a realização de um Simpósio Internacional em conjunto com a Universidade de Osaka. O inusitado nessa universidade é que as pessoas que a comandam são da área de Humanas, o que, no Japão, é muito raro. O Simpósio foi realizado tanto na USP como na Universidade de Osaka no Japão, sob o mesmo tema: “Imigrações: Conflitos e Iden-

tidades”. Quando viajamos para a Universidade de Osaka, fez parte do grupo a professora Rose Satiko Gitirana Hikiji, da Antropologia Visual. Foi o primeiro passo para fortalecer a relação entre a antropologia brasileira e a japonesa. Futuramente, teremos um convênio com a Universidade de Osaka e montaremos um projeto internacional, trabalhando juntos, brasileiros e japoneses. Brasileiros irão para lá e japoneses virão para cá. Temos como objetivo um projeto de alcance internacional, interdisciplinar e, também, com continuidade nos dois países, que seja multilocal. Por exemplo, estudar uma família transnacional. Normalmente, os japoneses pesquisam uma parte dessa família no Japão, mas nunca vêm para o Brasil para estudar a outra parte. No entanto, ao se trocarem informações, poderíamos pesquisar uma mesma família, que vive separada, uma parte no Brasil e outra no Japão. É esse tipo de projeto que queremos desenvolver. Tenho a certeza de que isso será possível, uma vez que temos bons contatos com antropólogos e sociólogos da Universidade de Osaka. Possivelmente, no futuro, vamos conseguir montar esse projeto. Para ele [o projeto], queremos chamar jovens pesquisadores, pós-graduandos, para ajudá-los na sua formação. Não vejo outra estratégia para que formemos novos e jovens pesquisadores.

CC: Além da barreira lingüística, em que medida a antropologia feita aqui e a antropologia feita no Japão dialogam no plano teórico-metodológico? Se vamos construir um diálogo desses e se não há uma base comum, precisamos construir. Pontualmente, como o senhor vê a antropologia que é produzida aqui e a antropologia que é feita no Japão?

KM: A antropologia japonesa da atualidade é mais semelhante à antropologia desenvolvida na Unicamp, isto é, a antropologia cultural, de escola norte-americana. Os antropólogos

japoneses tiveram formação norte-americana e, portanto, a escola americana é bem forte no Japão. A escola norte-americana, e hoje também a japonesa, caracteriza-se não pela teoria, mas pelo empirismo. Nesse sentido, há certa distância entre os antropólogos japoneses e os uspianos. A meu ver, a antropologia na USP é bastante restrita e conservadora. Quero deixar claro que não tenho a menor pretensão de criticar, de tecer juízo de valores sobre este posicionamento ou aquele, mesmo porque considero essa diferença de posicionamento teórico algo extremamente positivo e saudável. É importante que haja discursos que tenham diferentes pontos de vistas. Se todos nós tivéssemos o mesmo posicionamento teórico, ninguém precisaria discutir nada e não haveria graça nenhuma, não é verdade? A meu ver, diferentes formações acadêmicas são fatores importantes na construção do discurso acadêmico. Bem, voltando à pesquisa conjunta USP/Universidade de Osaka, mesmo estando em países tão distantes, poderíamos nos debruçar sobre os mesmos materiais e os mesmos sujeitos, mas olhando de diferentes pontos de vista. Cada um, tanto o pesquisador japonês como o brasileiro carrega uma cultura diferente: não dá para escapar dessa realidade. Mas é perfeitamente possível que se tire proveito dessa situação: japoneses e brasileiros observarem o mesmo fenômeno e, no entanto, desenvolverem diferentes análises e interpretações, cada um a sua moda. Essas diferenças é que têm de ser discutidas e analisadas, isso, sim, uma verdadeira discussão antropológica! Por isso, seria muito bom se conseguíssemos montar esse tipo de projeto. Temos de abrir as portas para jovens pesquisadores brasileiros, através do relacionamento com pesquisadores de outras diversas localidades. Assim, futuramente, por exemplo, eles poderiam viajar para o Japão, ficar lá um ano ou dois anos, fazer pós-doutorado e pesquisas de campo. No mundo acadêmico japonês, é muito importan-

te manter relações pessoais com os pesquisadores, não só institucionais. Melhor dizendo, as relações de amizade entre os pesquisadores são tão importantes quanto as relações entre as instituições.

CC: Vamos para a França, para os Estados Unidos, porém pouco se vai para o Japão para fazer antropologia. O que o senhor aconselharia a um jovem pesquisador hoje, um antropólogo como nós, que quer ir para o Japão? O que visitar: escolas, universidades, departamentos, pesquisadores, antropólogos japoneses, centros de estudos? O que a antropologia japonesa pode ajudar um pesquisador hoje que quer se dedicar a estes estudos?

KM: No Japão, não existe uma corrente antropológica predominante, como na França ou EUA. Cada pesquisador tem a sua própria formação e está preocupado com um tema pessoal. Alguns antropólogos japoneses se formaram nos EUA, outros, na França. No Japão, a antropologia é mais empírica do que teórica. Desenvolvem-se muito mais pesquisas de campo, monografias, etnografias, essas coisas. Pesquisadores não-japoneses costumam criticar a falta de posicionamento teórico de antropólogos e/ou cientistas sociais japoneses. O Japão não era considerado avançado na área de antropologia. O Brasil é considerado mais avançado que o Japão. De qualquer forma, um bom lugar para se procurar é o Museu Nacional de Etnologia, em Osaka. Além de cursos de antropologia, oferecidos por universidades ex-imperiais como, por exemplo, as Universidades de Tóquio, Kyoto, Osaka, Tohoku e Kyushu. Aqueles que querem estudar problemas de conflito devem se dirigir para a Universidade de



Osaka, que tem intenções de criar um Centro Mundial de Estudos do Conflito. A Universidade de Osaka, como já mencionei, é a universidade com a qual estou tentando assinar um convênio com a USP. Para aqueles que querem estudar história ou folclore do Japão, um lugar bacana para se procurar é o Museu Nacional de Estudos Históricos e Folclóricos, em Chiba. Outro meio para se estudar no Japão é recorrer ao Ministério da Educação e Ciência daquele país, que possui um projeto para convidar trezentos mil jovens pesquisadores como bolsistas, por intermédio de embaixadas e consulados estabelecidos em várias cidades do mundo, inclusive São Paulo. Aliás, um bom número de jovens antropólogos brasileiros já se encontra no Japão, agraciado por essa bolsa. Pode-se dizer, desta forma, que o Japão, finalmente, passou a dar a devida importância à necessidade de internacionalização acadêmica. Quero voltar àquelas universidades ex-imperiais: elas possuem projetos próprios e têm convidado doutores recém titulados, tanto japoneses como estrangeiros, para fazerem parte deles. É importante salientar que pesquisadores estrangeiros não necessariamente precisam dominar o japonês, já que muitos orientadores japoneses falam o inglês.

Por isso, gostaria de encorajar os jovens antropólogos brasileiros a procurar essas bolsas, já que a barreira não é tão grande como se imagina.

CC: Professor, para finalizar...

KM: Já não foi finalizado? (risos)

CC: Para finalizar mesmo. Fale-nos um pouco sobre a importância das comemorações do Centenário da Imigração Japonesa.

KM: Este é o tema da minha atual pesquisa. Para mim, foi muito curioso constatar por que só o centenário da imigração japonesa foi tão comemorado, em detrimento ao das outras imigrações, de outras nacionalidades. Para mim, foi surpreendente ter sido procurado por jornalistas brasileiros, dia após dia, para que eu falasse alguma coisa sobre o assunto. Isso nunca tinha acontecido nas comemorações passadas, isto é, até a comemoração dos 90 anos. Parece-me que isso se deu porque até agora as comemorações tinham como objetivo a gratidão dos imigrantes japoneses isseis [primeira geração] à sociedade brasileira, ao passo que a comemoração do centenário foi de gratidão dos descendentes nisseis, sanseis, etc. aos imigrantes isseis, um tributo de brasileiros de origem japonesa, aqui nascidos aos japoneses da primeira geração. E isso, na minha opinião, foi de grande importância. Em outras palavras, a comemoração dos 100 anos foi um símbolo de que a comunidade de japoneses tornou-se uma comunidade nipo-

brasileira, não só japonesa. Por outro lado, embora nada tenha a ver com a sua pergunta, gostaria de discorrer sobre o significado político de o porquê o centenário da imigração japonesa ter sido tão comemorado: acredito que foi uma excelente oportunidade de mostrar o quanto o Brasil é etnicamente democrático por ter aceitado os japoneses que outrora tinham sido considerados inassimiláveis, isto é, existiu, por trás, de toda a festa da comemoração, uma propaganda ideológica da decantada democracia étnica brasileira.

Nota

Os autores desta entrevista fizeram pequenas adequações no texto ora apresentado, o qual foi revisado pelo entrevistado. Os entrevistadores agradecem ao professor Koichi Mori, e particularmente a Alexandre Kishimoto e Paulo Dantas pela ajuda durante a preparação, a edição e a finalização deste trabalho.

autores **André-Kees de Moraes Schouten**
Doutorando em Ciência Social (Antropologia Social)/USP

Camila Aya Ischida
Mestranda em Ciência Social (Antropologia Social)/USP

Enrico Spaggiari
Mestrando em Ciência Social (Antropologia Social)/USP

Giovanni Cirino
Doutorando em Ciência Social (Antropologia Social)/USP

Rodrigo Gomes Lobo
Mestrando em Ciência Social (Antropologia Social)/USP

Recebido em 12/11/2008

Aceito para publicação em 12/11/2008