



DOTTORATO DI RICERCA IN
STUDI EUROAMERICANI
CICLO XXIII

Ombre giapponesi.

Testimonianze di donne *nikkei* in Brasile e negli Stati Uniti

Flavia Fulco

A.A. 2010/2011

Tutor: Prof. Ettore Finazzi-Agrò

Coordinatore: Prof.ssa Cristina Giorcelli

Indice

Questioni di terminologia	1
Introduzione	6
Prima Parte. Storia dell'immigrazione giapponese in Brasile e negli Stati Uniti	23
1. Il Giappone di fine Ottocento.....	24
2. L'immigrazione giapponese in Brasile e negli Stati Uniti.....	36
- 2.1 L'immigrazione giapponese alle Hawaii e nelle Americhe fino agli Anni Venti.....	36
- 2.2 La seconda generazione: i <i>nisei</i>	86
- 2.3 Gli anni Trenta e l'inasprirsi del clima internazionale.....	95
- 2.4 Le comunità giapponesi e la Seconda Guerra Mondiale.....	100
- 2.5 Il Dopoguerra.....	132
3. Presente e futuro della comunità <i>nikkei</i>	146
Seconda Parte. La Memoria e il suo ruolo nella costruzione delle identità transnazionali	166
1. Testimoniare la memoria.....	167
2. Dopo la memoria.....	196

Terza Parte. La letteratura delle donne <i>nikkei</i>	205
1. Donne <i>nikkei</i> in Brasile.....	206
- 1.1 Caratteristiche della letteratura <i>nikkei</i> in Brasile.....	206
- 1.2 Il corpus.....	217
2. La letteratura nippo-americana.....	230
2.1 La Japanese-American Literature nel contesto degli Asian American Studies.....	230
2.2 Le scrittrici.....	235
3. Nuclei narrativi.....	258
- 3.1 La tradizione.....	258
- 3.2 La differenza.....	268
- 3.3 Il matrimonio.....	287
- 3.4 Le fotografie.....	301
Conclusioni	307
Bibliografia	316

Questioni di terminologia

Appare necessario fare chiarezza nel labirinto di termini e definizioni usati per riferirsi agli individui coinvolti nella migrazione dal Giappone al continente americano.

In ambito brasiliano, la bibliografia sull'argomento vi si riferisce facendo uso di diversi nomi: *nipo-brasileiros*, *japoneses-brasileiros*, *nikkeijin*, *nikkeis*, *nissêis*, sono i più comuni. Sebbene si debba tener presente che in queste definizioni sono incluse categorie diverse (gli immigrati giapponesi in Brasile, i loro discendenti, i brasiliani discendenti di giapponesi che emigrano in Giappone), la molteplicità e, soprattutto, l'instabilità dei termini scelti per definirli, danno la misura della difficoltà di definire un'identità certa, sia dall'esterno, ossia dal punto di vista degli studiosi del tema, sia dall'interno, attraverso, cioè, un complesso processo di auto-definizione ancora in atto.

Il termine *nikkeijin* (日系人) indica tutte le persone giapponesi e i loro discendenti, di tutte le generazioni, residenti all'estero (risulta valido quindi anche in ambito statunitense). È interessante notare come i giapponesi, che si riferiscono a se stessi come *nihonjin*, letteralmente "persona del Giappone", non utilizzino la stessa parola per definire i connazionali che emigrano all'estero: *nikkeijin* non indica, infatti, soltanto i discendenti dei giapponesi all'estero, ma i gli stessi giapponesi emigrati

che partendo perdono il diritto di chiamarsi semplicemente “giapponesi”. In altre parole, non si *diventa nikkeijin* per essersi stabiliti (o essere nati) all'estero: lo si è già dal momento in cui si lascia il Giappone.

Da *nikkeijin* deriva la parola *nikkeis*, portoghesizzato eliminando dall'originale giapponese *jin*¹ e aggiungendo la “s” del plurale. Queste due definizioni appaiono, in genere, entrambe accettabili. Se la prima è stata spesso preferita alla seconda, si deve al fatto che la definizione giapponese è quella che appare più internazionalmente accettata, essendo scelta anche dalla maggior parte degli studiosi anglofoni, in particolare statunitensi, che hanno prodotto numerosa letteratura sull'argomento.

Un termine incontrato comunemente in materiali brasiliani, soprattutto prodotti fino a qualche anno fa, è il portoghese *nissêis*. La definizione deriva, ovviamente, dal giapponese dove, però, *nisei* indica soltanto la seconda generazione, in questo caso dei *nikkeijin*, ma può essere usata in altri contesti. Per questo motivo non sembra corretto usare genericamente *nissêis* per indicare tutte le generazioni di discendenti giapponesi. Oggi si preferisce, al contrario, usare per ogni generazione il suo grado specifico. Tale terminologia si applica anche alla comunità giapponese negli Stati Uniti:

issei 一世 per la prima generazione. In realtà, come detto, gli appartenenti a questa categoria non sono discendenti, ma veri e propri

¹ Il suffisso giapponese *jin*, per il quale si usa l'ideogramma che indica l'uomo (人), aggiunto al nome di uno Stato o di una categoria, indica gli individui che ne fanno parte.

giapponesi che hanno lasciato la patria trasferendosi all'estero. Il termine non indica, quindi, la prima generazione nata all'estero, ma il primo grado di allontanamento dal Giappone;

nisei 二世 la seconda generazione, i primi giapponesi nati all'estero;

sansei 三世 la terza generazione, i nipoti degli immigrati;

yonsei 四世 la quarta generazione.

Oltre a queste definizioni, più comuni, se ne possono incontrare, più raramente, anche altre. Per esempio *jun'nisei* 準二世 indica individui nati in Giappone, ma portati in Brasile in tenerissima età e cresciuti, quindi, più vicino alla seconda generazione che alla prima.

Inoltre, un termine specifico dell'ambito statunitense è *kibei* 帰米. Il primo ideogramma di questa parola è quello del verbo "ritornare", mentre il secondo è quello che si usa per indicare gli Stati Uniti. Letteralmente quindi la parola indica "tornare in America" e veniva usata per indicare quei discendenti di giapponesi che, essendo nati negli Stati Uniti, si recavano, per motivi di studio, in Giappone e in seguito facevano ritorno in America dove si stabilivano.

Al fine di utilizzare anche una terminologia italiana, utile, a volte, al fine di spiegare dei concetti evitando ripetizioni, è stata adottata la definizione "nippo-brasiliano" per indicare, appunto, concetti o persone appartenenti al mondo dei *nikkeijin* in Brasile e i "nippo-americano" per quanto riguarda l'ambito statunitense.

È necessario includere, fra tali chiarimenti linguistici, anche il termine *dekasegi* (出稼ぎ). La parola giapponese indicava, inizialmente, chi emigrava temporaneamente, da una regione all'altra del Giappone, con lo scopo, di lavorare. Si trattava spesso di contadini che si recavano in città o in regioni industriali, al fine di essere impiegati in un altro settore nei periodi di stasi dell'agricoltura. In un secondo momento, il termine venne adottato anche per designare chi si trasferiva all'estero con lo scopo di far ritorno in patria dopo un periodo prestabilito di lavoro. Inizialmente, infatti, anche l'emigrazione aveva, almeno nelle intenzioni, un carattere temporaneo. Con l'arrivo dei giapponesi in Brasile, il termine *dekasegi* è entrato nel vocabolario locale e, oggi, la parola viene utilizzata anche per definire quanti, tra i discendenti dei giapponesi, scelgono la via del ritorno alle origini, inseguendo in Giappone un sogno di ricchezza.

In Brasile, al contrario di quanto avviene in Italia e negli Stati Uniti, non si applica il metodo Hepburn per la trascrizione del giapponese, ma si preferisce trascrivere le parole straniere secondo le proprie regole fonetiche. *Dekasegi* si trasforma così in *dekassegui*, o anche *decassegui*, aggiungendo la "s" quando il plurale lo richiede. Nel testo si è scelto di adottare di volta in volta la grafia corrispondente al punto di vista che si espone.

Dal momento che in Brasile non viene comunemente adottato il metodo Hepburn, anche i nomi propri di persona, seppure giapponesi,

subiscono graficamente gli effetti della fonetica portoghese. Al fine di non mutare la grafia di nomi propri appartenenti al mondo brasiliano, si è scelto di riportarli così come scritti in Brasile e, allo scopo di non creare confusione, anche nel far riferimento a persone giapponesi, o nippo-amicane, si è scelto di non anteporre, come vorrebbe la regola giapponese, il cognome al nome.

Introduzione

“L'umanità si attarda, non rigenerata, nella grotta di Platone, continuando a dilettersi, per abitudine secolare, di mere immagini della verità.”²

Il rapporto tra l'immagine, l'immaginario e la verità è sempre stato, per l'essere umano, un nesso logico affascinante e fuorviante. Il confine tra il reale e l'immaginario, come evidenziato dal mito platonico della caverna, pone per l'uomo interrogativi perturbanti circa la possibilità effettiva di conoscere definitivamente una data realtà o di fermarsi alla mera immagine, o ombra, di quella realtà e scambiarla con quella vera. Nel contesto di cui si occupa la mia ricerca, lo scambio di popoli da un paese all'altro, o meglio, da un continente all'altro, lo studio delle immagini e delle proiezioni reciproche tra il popolo che parte e il popolo che riceve rappresentano una possibilità privilegiata per l'analisi della migrazione. In un momento in cui si celebra la storia della migrazione, le sue difficoltà, ma soprattutto il suo successo, la letteratura, proprio come la storia, l'antropologia e la psicologia interviene a fornire la propria versione dei fatti, racconta al di là dei fatti stessi le emozioni e i sentimenti. In altre

² Sontag S. Sulla fotografia, Torino, Einaudi, 2004, [1973] p. 3

parole, la letteratura, soprattutto quella autobiografica, è lo spazio privilegiato della costruzione del sé durante il processo, lo spazio nel quale si sceglie chi si vuole essere e lo si tramanda alle generazioni successive. La letteratura delle donne, in particolare, è più dettagliata emotivamente e rispetto a quella degli uomini sembra riempire alcuni vuoti lasciati dall'analisi prettamente scientifica.

Le ombre giapponesi sono proiezioni di una realtà su un'altra, sono fantasmi di una cultura che si trasmette e si fonde su quella verso la quale si proietta. In questo caso, proprio come in quello degli antichi spettacoli di ombre cinesi, sono presenti dei burattinai, ma la loro identità non è così chiara come in un teatro di marionette. La dinamica che si cela dietro la costruzione e la negoziazione delle identità, sia individuali che collettive o nazionali, e un gioco di specchi dove chi tira fili e chi viene tirato sono, a volte, figure intercambiabili che agiscono e subiscono la presenza e la forza dell'altro. In tale dinamica, la memoria del passato e i suoi effetti - sul presente, ma anche sul futuro - rappresenta l'elemento chiave: "la presenza, in cui sembra consistere la rappresentazione del passato, appare proprio quella di un'immagine. Una lunga tradizione filosofica, fa della memoria una provincia dell'immaginazione. Questa sorta di cortocircuito tra memoria e immaginazione si pone all'insegna dell'associazione di idee, la memoria ridotta al richiamo opera sulla scia dell'immaginazione. Occorre operare uno scollamento della memoria e dell'immaginazione, sottolineando le differenze. L'immaginazione, diretta verso il fantastico, la

finzione, l'irreale, il possibile, l'utopico; la memoria verso la realtà antecedente, antecedenza che costituisce la marca temporale per eccellenza della 'cosa ricordata'."³

Il tema della ricerca

L'immigrazione giapponese verso il continente americano è iniziata alla fine dell'Ottocento. I primi paesi a ricevere immigrati provenienti dal Sol Levante sono state le Isole Hawaii e gli Stati Uniti. Per quanto riguarda il Brasile il fenomeno migratorio è iniziato ufficialmente nel 1908 ed è proseguito, a differenza degli Stati Uniti - dove i flussi si sono fermati ufficialmente a metà degli anni Venti - a fasi alterne, fino agli anni Sessanta.

In conseguenza di tale fenomeno, gli studi sui giapponesi in Brasile sono numerosi, non solo nell'ambito nazionale, ma anche negli Stati Uniti e, in parte, in Giappone. Il centenario dell'immigrazione giapponese in Brasile, celebrato nel 2008, ha dato, inoltre, nuovi stimoli alla ricerca. Tuttavia, le ricerche avviate fino a questo momento sono concentrate soprattutto nel campo delle scienze storiche e in quello delle scienze sociali. Il fenomeno migratorio è stato osservato dal punto di vista della storia nazionale, come elemento di apporto esterno alla società brasiliana, o nel sue particolarità: le comunità giapponesi in Brasile sono rimaste, più

³ Ricoueur p.15 storia memoria oblio.

di quelle di altri gruppi migratori, chiuse alla società esterna. D'altra parte, però, bisogna rilevare la mancanza di una significativa letteratura critica in ambito strettamente letterario. Dal punto di vista della critica letteraria, infatti, il testo fondamentale, *Romanceiro da imigração japonesa*, risale al 1993. Nel suo saggio Célia Sakurai conduce un'indagine approfondita della letteratura prodotta dagli immigrati giapponesi in Brasile fino a quel momento. Tale esperienza è rimasta, purtroppo, abbastanza isolata e, non può, per tale motivo, considerarsi esaustiva.

L'attenzione nei confronti degli avvenimenti importanti del paese, così come l'interesse per la celebrazione degli anniversari e la documentazione degli eventi, sono sempre stati una caratteristica culturale fondamentale dei giapponesi che sono soliti celebrare con libri, opuscoli e edizioni commemorative le date e i momenti importanti della loro storia. Inoltre, la stessa letteratura giapponese vanta, dal 935 d.C. ad oggi, una tradizione ininterrotta di quelli che sono comunemente definiti "diari letterari".⁴ Nel Giappone del periodo Heian (794-1185 d.C.), le dame di corte hanno rivestito un ruolo fondamentale per lo sviluppo della letteratura. Lontane, da una parte dalle preoccupazioni politiche e finanziarie, dall'altra dalle cure della famiglia spesso affidate alla servitù, le donne di corte si dedicarono alla lettura e alla scrittura. Alla corte giapponese le donne ricevevano la stessa educazione riservata agli

⁴ Miner Earl, *Japanese Poetic Diaries*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1969, p.vii

uomini, i quali, nutrivano rispetto nei loro confronti e disputavano gare di poesia entrando in competizione con le donne senza pregiudizi. Inoltre, gli uomini erano ancora per lo più dediti agli studi cinesi considerati come un'occupazione nobile di cui solo loro potevano farsi carico. Al contrario, le donne, libere da questo pregiudizio, si servirono della lingua nazionale trasformandola in uno strumento prezioso "atto a dare perfetta espressione alla loro fantasia e ai loro sentimenti"⁵. Anche la scrittura è stata influenzata da questo ruolo delle donne in ambito culturale: se gli uomini, che appunto usavano per lo più il cinese e quindi ne adottavano la scrittura utilizzando soltanto gli ideogrammi, le donne che si dedicavano alla letteratura utilizzarono per lo più i *kana*, gli alfabeti sillabici - *hiragana* e *katakana* appunto - inventati proprio in Giappone per supplire alle mancanze che il solo uso degli ideogrammi cinesi presentava nell'adattarsi a una lingua orale già esistente.

Sebbene non sia possibile affermare che la letteratura giapponese sia stata fondata da donne, dal momento che la lirica giapponese aveva già raggiunto risultati di valore artistico indiscutibile, è però possibile affermare che il contributo delle dame di corte allo sviluppo dei generi narrativi, quali *monogatari* e *nikki*, sia stato determinante. Alcuni testi, come il *Genji Monogatari* (Storia di Genji) di Murasaki Shikibu e il *Makura no Sōshi* (Note del Guanciaie) di Sei Shonagon, sono considerati

⁵ Muccioli Marcello, *La letteratura giapponese, La letteratura Coreana*, Firenze, Sansoni, 1969, p. 109

fondamentali anche per aver fornito uno specchio della società a loro contemporanea e delle sue tradizioni. Il fatto che, in seguito, la donna non abbia più rivestito un ruolo così importante dal punto di vista culturale, non ha impedito a queste opere, dall'indiscusso valore letterario, di occupare nell'ambito della letteratura giapponese un posto di primissimo piano.

Nonostante siano passati diversi secoli dal periodo Heian al momento iniziale dell'emigrazione di massa dal Giappone, incuriosisce il fatto che, in ambito migratorio, ci sia un gran numero di scrittrici donne.

Per quanto riguarda il Brasile, il bisogno di registrare gli eventi così caratteristico della cultura giapponese si è fuso con il senso memorialistico della letteratura brasiliana producendo testi dove l'elemento autobiografico è predominante e il cui scopo è, in genere, quello di tramandare la propria esperienza migratoria ai posteri, mettendo in rilievo la partecipazione giapponese nei vari settori della società e enfatizzando, così, il contributo offerto dai giapponesi alla vita della nazione brasiliana. La produzione non si limita solo a diari e memorie, ma comprende anche a veri e propri romanzi, nei quali, tuttavia, la finzione si intreccia, quasi sempre, con importanti riferimenti alla realtà, evidenziando, soprattutto, le difficoltà e i sogni che si legano all'esperienza migratoria. Questo tipo di letteratura, non a caso, nasce intorno alla metà degli anni Ottanta, in occasione degli ottanta anni trascorsi dall'inizio dell'immigrazione giapponese in Brasile.

Il dottorato di Studi Americani, nell'ambito del quale la ricerca si è sviluppata, rappresenta una grande opportunità per guardare alla questione dell'immigrazione giapponese da una prospettiva trascontinentale. In particolare si è scelto di adottare una prospettiva comparatistica nell'osservare aspetti dell'immigrazione che riguardano le donne *nikkei* in relazione alla letteratura (e alla cultura) in Brasile e negli Stati Uniti. In termini numerici, gli Stati Uniti sono il paese che, insieme al Brasile, ha ricevuto il contingente maggiore di immigrati giapponesi.⁶ Dal punto di vista letterario, poi, gli Stati Uniti non solo offrono una pietra di paragone eccellente, ma è proprio in ambito statunitense che si è prodotta la maggior parte degli studi critici sull'argomento. Dalla prospettiva comparatistica nascono quindi considerazioni più specifiche.

Le letterature comparate e gli American Studies

Se da una parte è vero, come afferma Jauss⁷, che la comparazione stessa è il terzo elemento che aiuta a comparare i due elementi prescelti, in

⁶ Gli ultimi censimenti hanno calcolato che in Brasile la comunità *nikkei* conti all'incirca 1.500.000 individui contro il 1.200.000 *nikkei* residenti negli Stati Uniti.

⁷ "Nel caso della comparazione letteraria, [afferma] Jauss, c'è bisogno di un *tertium comparationis*, cioè di un terzo elemento al di fuori di quelli che vengono confrontati tra loro, il quale agisca come orizzonte direttivo della comparazione. Ciò significa che la comparazione non è fine a se stessa, poiché non risiede nella mera giustapposizione di oggetti da comparare, ma nella problematica che guida il confronto. La comparazione è quindi, come dice esplicitamente Jauss, una norma teoretica, il terzo elemento stesso della comparazione, il quale non è deducibile dagli oggetti del confronto, bensì proprio dalla precomprensione e dall'interesse attuale dell'interprete" in Sinopoli, F. "La storia della letteratura comparata" in A. Gnisci, *Letteratura comparata*, Milano, Bruno Mondadori Editore, 2002, p.1

ambito di American Studies ci si può spingere oltre.

Negli ultimi anni infatti, molti studiosi, anche in ambito italiano, si sono interrogati sul futuro degli studi americani, un ambito che, se inizialmente si concentrava ai soli Stati Uniti, ha scelto di ripensarsi in una prospettiva trascontinentale grazie all'apporto di diversi studiosi. In tal senso ritengo che fondere la prospettiva americanistica con quella comparatistica possa rispondere ad esigenze più contemporanee abbracciando un panorama metodologico più complesso, lontano sia da un certo eurocentrismo che da una visione, troppo diffusa ancora nell'ambito degli Studi Americani, che rischia di porre gli Stati Uniti come l'unico faro culturale del continente. D'altra parte, però, non bisogna confondere la prospettiva comparatistica con l'abbattimento del carattere nazionale in ambito letterario. In altre parole, l'analisi di un elemento esterno quale quello giapponese, nei due ambiti, brasiliano e statunitense, mette in luce caratteristiche nazionali che aiutano ad avvicinare i due ambiti, a ripensarli in una prospettiva più completa e globale che amplia l'orizzonte senza tagliare fuori le specificità. In tale prospettiva, lo studio delle immagini (campo d'azione dell'imagologia) non deve portare alla mera comparazione di un'immagine "giusta", con una "sbagliata". Non è esatto, infatti, affermare che un'autoimmagine del soggetto che scrive, o del soggetto immigrato, sia più autentica dell'immagine che di questo soggetto ha il lettore o la comunità ricevente. L'analisi passa per lo scardinamento di una dialettica che procede per antinomie. L'impasse si

può superare soltanto relativizzando il concetto stesso di “nazione”, inteso come il risultato (seppur provvisorio) di un processo intellettuale e come concretizzazione di sentimenti e coscienze. La nazionalità andrebbe individuata come costituzione di un'identità in relazione all'“altro”, come un processo dialogico-differenziale radicato nel continuo confronto con chi è esterno alla propria comunità. Anderson ha messo in evidenza come la nazione sia un “mito”, nato con la modernità e realizzato dalle intelligenze dei vari paesi e come sia errato pensarla come realizzazione finale della storia. In tale prospettiva, il contributo della letteratura al processo di formazione di un'identità nazionale o collettiva sarebbe quello di creare un discorso unificante, capace di contenere e di tramandare un insieme di fattori e simboli riconosciuti da tutti i membri della comunità.

Può avvenire, infatti, che una comunità si identifichi nell'immagine che ne hanno sviluppato i suoi vicini, ossia che essa si appropri di un'*eteroimage* per trasformarla in un'*autoimage*, così come, al contrario, tenti di differenziarsi intenzionalmente da questa. Per fare un esempio, accade facilmente agli emigrati di scoprire la propria identità culturale soltanto nel momento in cui la nuova comunità dove vivono mette loro davanti uno “specchio” nel quale scorgono un'immagine magari distorta di sé che però molte volte viene introiettata e dalla quale ad ogni modo essi non possono più prescindere.⁸

⁸ Moll, N. “Immagini dell' 'altro'. Imagologia e studi interculturali” in Gnisci *Letteratura comparata*, op. cit. p.191

Nella ricerca di una comparazione di questo tipo, bisogna tener presenti numerosi elementi. Il comparatista americano Earl Miner, studioso di letterature orientali, mette in guardia dal rischio di voler paragonare generi diversi con gli stessi criteri. Miner illustra un esempio pregnante: l'atteggiamento dei critici di letterari occidentali, di applicare a sistemi diversi una terminologia desunta dal proprio sistema e quindi frutto di specifiche poetiche e canoni altrettanto specifici. (romanzo/monogatari). Miner dimostra come errori di questo tipo nascano dall'idea che ogni sistema letterario disponga degli stessi generi, o meglio, che i generi occidentali debbano trovare i loro corrispettivi in altre culture.

Miner, a partire dalla distinzione dei generi letterari in dramma, lirica e narrativa, mostra come il sistema letterario occidentale si sia sviluppato sulla base della poetica aristotelica, esplicitamente "mimetica", e che ha assunto il dramma come genere di riferimento principale, che diventa poi, mimetico-affettiva. In estremo oriente, al contrario, il sistema letterario di riferimento si basa sul genere lirico. In conseguenza a tali premesse, Miner tenta un paragone tra i rispettivi sistemi letterari analizzando le funzioni che i singoli generi occupano al loro interno. Il suo obiettivo è quello di dimostrare la problematicità da un lato di un eccessivo relativismo culturale che impugna l'argomento della totale diversità e quindi dell'incomparabilità, e dall'altro della rivendicazione di "unicità" della

propria letteratura e cultura, riscontrabile per esempio in quella giapponese o quella ebraica.⁹

Intorno all'autobiografia

Nel mettere insieme i testi ai quali far riferimento durante la ricerca mi sono confrontata con diversi criteri per la selezione del materiale. In particolare mi premeva la divisione dei generi letterari tra autobiografia, romanzo autobiografico e romanzo di finzione. Come si dirà nel corso della tesi, soprattutto in ambito asiatico americano sono sorti diversi dibattiti che hanno avuto per oggetto proprio le questioni relative all'autobiografia. Evidentemente l'autobiografia quando si tratta di letteratura di migrazione è un criterio quasi imprescindibile: nella prima fase di qualsiasi letteratura della migrazione, infatti, l'autobiografismo è l'elemento dominante. Solo in un secondo momento (che può coincidere con la seconda generazione, ma non è detto), si passa ad esperienze letterarie più complesse e, spesso, si fa uso della lingua del paese ricevente.

Dopo attente valutazioni, ho ritenuto che, per il taglio che ho inteso dare alla ricerca, la differenza tra autobiografia, romanzo autobiografico e fiction non è determinante ai fini della scelta dei testi. Se, come afferma

⁹ Cf. Moll, N. "Immagini dell' 'altro'. Imagologia e studi interculturali" in Gnisci *Letteratura comparata*, op. cit. p.202

Philippe Lejeune, *“l'atto autobiografico evidenzia vasti problemi, come quelli della memoria, della costruzione della personalità e dell'autoanalisi”*¹⁰ è anche vero che tali costruzioni possono essere frutto di scelte elaborate a posteriori o arbitrariamente. Nell'ambito delle migrazioni, l'identità diventa un elemento centrale della narrazione sia questa autobiografica o meno. Le scelte che gli autori (nel nostro caso autrici) operano nel raccontare l'identità del soggetto, è altrettanto interessante sia che si tratti di personaggi reali quanto di personaggi fittizi. Del resto, *“Come distinguere l'autobiografia dal romanzo autobiografico? Bisogna confessarlo, se si resta sul piano dell'analisi interna al testo non c'è nessuna differenza. Il romanzo può imitare, e spesso lo ha fatto, tutti i procedimenti che l'autobiografia usa per convincerci dell'autenticità del suo racconto.”*¹¹ E, di conseguenza, qualsiasi autobiografia, essendo ricostruita a posteriori, in un luogo altro della coscienza e dell'esperienza, non può e non deve essere considerata la traduzione alla lettera della vita effettivamente vissuta dal protagonista.

Nell'analisi di un'identità immigrata e delle sue continue oscillazioni è interessante analizzare la posizione delle scrittrici e il tipo di testimonianza che intendono fornire. Se i personaggi ai quali si affida la veicolazione dell'immagine che si intende trasmettere siano reali o meno, l'essenza dell'enunciato non cambia.

¹⁰ Lejeune Philippe, *Il patto autobiografico*, Bologna, Il Mulino, 1986 p.5 [ed.orig.1975]

¹¹ Lejeune Philippe, *Il patto autobiografico*, op. cit. p.26

La prima parte della tesi consiste nel delineare il contesto storico della migrazione giapponese verso il continente americano. Il capitolo primo capitolo di questa sezione mette a fuoco le vicissitudine del Giappone alla fine del XIX secolo per tracciare i presupposti che hanno portato all'emigrazione di un contingente numero di giapponesi verso il continente americano. Il resoconto della storia di tali flussi migratori, che viene presentato nel secondo capitolo, è stato sviluppato non tenendo conto della divisione geografica degli emigranti nei vari paesi del continente, ma piuttosto seguendo lo sviluppo cronologico dell'immigrazione, concentrandosi essenzialmente sugli Stati Uniti e sul Brasile. Tale scelta permette di delineare le caratteristiche comuni della migrazione nei due stati che hanno ricevuto il maggior numero di giapponesi nel corso del tempo, sottolineando altresì le differenze del processo migratorio dovute alle peculiarità dei due paesi riceventi. Il risultato è un profilo storico della migrazione giapponese, uno strumento necessario a seguire lo sviluppo della tesi rendendo più chiare le caratteristiche della letteratura di migrazione. Nell'ultimo capitolo della prima parte, poi, si delineano gli ulteriori sviluppi delle migrazioni tra Giappone e Americhe. Si tratta, in questo caso, del percorso che ha portato, dall'inizio degli anni Ottanta del Novecento, un consistente numero di discendenti giapponesi, residenti soprattutto in SudAmerica, a recarsi

nella terra di origine della propria famiglia in seguito a congiunture economiche favorevoli. Sebbene tale fenomeno riguardi, appunto, veda coinvolti i nikkei di molti paesi sudamericani, il fuoco di questo capitolo è posto sul Brasile, sito centrale della ricerca.

Nella seconda parte si dà conto degli studi condotti dalle varie discipline intorno alla memoria mettendone a fuoco l'importanza in una ricerca di questo tipo. Se l'interesse per la memoria è sorto, soprattutto, nel contesto della storia della *Shoah*, dove l'analisi del ruolo della testimonianza dei sopravvissuti ai campi di concentramento ha rappresentato la possibilità di ricostruire identità individuali e collettive, più recentemente, tale interesse si è allargato anche ad altri contesti. Ad esempio, in Giappone, ha abbracciato lo studio delle testimonianze, più o meno letterarie, degli *hibakusha*, i sopravvissuti all'esplosione della bomba atomica a Hiroshima e Nagasaki. Il rapporto tra la memoria e il trauma, nel contesto delle memorie sull'immigrazione, si è rivelato un punto di partenza imprescindibile: i processi migratori sono eventi traumatici che, come tali, possono essere letti anche nell'ottica di come e in che modo il trauma è stato vissuto, superato e tramandato. Inoltre, proprio la frattura provocata nella storia giapponese dall'attacco a Pearl Harbour prima e dalla bomba atomica poi, rappresenta un trauma con il quale, coscientemente o meno, gli emigrati giapponesi si sono trovati a dover fare i conti. La memoria, come detto, rappresenta il fondamento per la ricostruzione dell'identità individuale e del gruppo attraverso la storia

passata; proprio per questo, in un secondo momento il recupero di queste memorie può rappresentare la possibilità per una riflessione su una trasformazione identitaria in continua evoluzione, in linea con i continui cambiamenti socio culturali globali. Oggi, infatti, le migrazioni non devono essere più viste come un fenomeno umano del quale ricostruire il passato per dichiararne la conclusione, ma piuttosto come una possibilità di trovare nuovi cammini per una società sempre più naturalmente e, soprattutto, coscientemente transnazionale.

La terza parte è dedicata nello specifico alla letteratura delle donne *nikkei* nei due orizzonti geografici di riferimento, Brasile e Stati Uniti. Un primo capitolo chiarisce le specificità della letteratura delle donne *nikkei* in Brasile, analizzandone la posizione sia in relazione al ruolo della donna giapponese che il rapporto con il tessuto sociale brasiliano nel quale s'inserisce. In un secondo paragrafo si presentano le autrici e i testi presi in esame. Le opere sono state prodotte tra il 1988 e il 2008, date non casuali se si pensa che, rispettivamente, corrispondono agli ottant'anni e al centenario dell'immigrazione giapponese in Brasile.

Un secondo capitolo evidenzia la specificità della letteratura nippo-americana nel contesto degli Asian-American Studies e presenta, anche in questo caso i testi scelti per la ricerca. Se nel caso delle donne nippo-brasiliane si tratta per lo più di autobiografie, nel contesto statunitense, soprattutto nelle generazioni più recenti, si sono prodotti anche diversi romanzi dei quali si analizzano le peculiarità. La scelta di proporre un

paragone tra i testi dell'immigrazione in Brasile e quelli dell'immigrazione negli Stati Uniti non mira tanto ad evidenziare similitudini tra le due esperienze, quanto, semmai, a definire il rapporto tra le scrittrici, il Giappone e l'identità americana (si legga 'americana' in senso continentale).

L'ultimo capitolo di questa parte prevede delle schede antologiche divise per nuclei narrativi. Tale sezione mira a mettere in evidenza alcune tematiche che potessero risultare comuni a diversi testi sia in ambito brasiliano che statunitense. In tal modo si tenta un'analisi trasversale delle autobiografie e dei romanzi selezionati nel tentativo, dopo aver evidenziato nelle parti precedenti gli elementi che interessano l'analisi di questa tesi, di dar lasciar parlare le autrici stesse.

Parte Prima.

Storia dell'immigrazione giapponese

1. Il Giappone di fine Ottocento

Per capire a fondo le ragioni dell'emigrazione giapponese, occorre osservare il contesto storico giapponese alla metà del XIX secolo.

Il Giappone era stato fino, all'intrusione del commodoro Matthew C. Perry nel 1853, un paese isolato. Fin dal 1639, anno in cui vennero espulsi i missionari portoghesi, infatti, era proibito sia l'ingresso agli stranieri che ai sudditi di recarsi all'estero.

I cambiamenti che hanno portato il Giappone da governo feudale ad un moderno stato capitalista ebbero luogo in un periodo estremamente breve e provocarono conseguenze immediate all'interno della società giapponese. Tali cambiamenti sono profondamente connessi al rapporto tra il Giappone e l'Occidente, in particolar modo con le modalità dell'incontro/scontro tra le due realtà. Nel corso dell'Ottocento, infatti, il potere di molte nazioni occidentali, si era fatto pressante sul continente asiatico: gli inglesi in India, i francesi in Thailandia e Indocina, gli olandesi nelle Indie Orientali, erano presenze che il Giappone osservava con preoccupazione. La stessa Cina, civiltà millenaria e potente, per secoli emulata dall'impero del Sol Levante, soffriva la presenza occidentale sul

proprio territorio. I governanti giapponesi, timorosi di condividere lo stesso destino delle altre nazioni asiatiche, ritennero che resistere alla potenza occidentale, o ignorarne il potenziale offensivo sarebbe stata una scelta debole e che, la strada più saggia sarebbe stata, al contrario, quella di costruire un nuovo Giappone in grado di opporsi all'Occidente ad armi pari. Lo shogunato, forma di governo che si reggeva sul potere delle classi militari, fu ritenuto un sistema obsoleto che non permetteva al paese di svilupparsi sul modello occidentale, ritenuto dalle classi dirigenti l'unico valido a contrastare le pressioni degli Stati Uniti e delle altre potenze che desideravano aprirsi un varco nel mercato giapponese. Per superare i limiti posti da un governo di stampo feudale all'auspicata modernizzazione del paese, venne stabilito quindi di restaurare il sistema imperiale, arginato, per più di duecento anni, dai clan dei samurai.

L'arcipelago giapponese si presentava all'epoca come un paese in prevalenza agricolo, nonostante le terre coltivabili fossero scarse in confronto alle molte zone montagnose. Nel 1868, con la cosiddetta Restaurazione Meiji, si diede il via alla modernizzazione del Giappone. Come prevedibile, l'interesse nei confronti dell'attività agricola diminuì sempre di più. Una riforma agraria fu avviata, ma si dimostrò insufficiente a soddisfare le esigenze di tutta la popolazione. Inoltre, con la restaurazione del potere imperiale si ebbe un importante cambiamento a livello economico: per finanziare l'industrializzazione, le imposte, fino ad allora pagate in natura, passarono ad essere riscosse in denaro. Ciò

aggravò la già precaria situazione dei molti poveri e disoccupati. Per combattere la povertà, molti contadini cominciarono a trasferirsi nelle città che, pur crescendo rapidamente, non presentavano certo una situazione migliore. Infatti, la trasformazione di ampie fasce di contadini in manodopera urbana, non apriva nessuna prospettiva di ascensione sociale.

Gli agricoltori giapponesi basavano il sistema di successione sui principi derivati dalla dottrina confuciana di eredità indivisibile e primogenitura: solo uno dei figli, normalmente il maggiore, ereditava i possedimenti di famiglia. Questo perché mantenere intatte la proprietà della terra garantiva la sopravvivenza stessa della famiglia. Nelle montagnose isole giapponesi la terra coltivabile era limitata e la maggior parte delle fattorie consisteva in piccoli appezzamenti di terreno. La divisione di un piccolo possedimento familiare avrebbe comportato la rovina della famiglia. In quanto proprietario delle terre di famiglia il primogenito doveva prendersi cura dei genitori anziani. I figli più giovani, che non ereditavano, dovevano cercare lavoro in città. Per loro, inseriti già in un processo di emigrazione interna, l'emigrazione all'estero appariva spesso come un processo inevitabile.¹²

Il divario tra la campagna e la città, all'inizio dell'epoca Meiji, si ampliò sempre di più. Nei romanzi di diversi scrittori dell'epoca è

¹² Takaki R. *Stangers from a different shore*, New York, Little, Brown & Co, 1989, p. 49

possibile rintracciare i cambiamenti che la capitale Tokyo¹³ subì in quegli anni e le impressioni degli abitanti, soprattutto di quanti venivano dalle campagne o dalle città più piccole per cercare lavoro o per studiare. La scrittura di Natsume Sōseki (1867-1916), sicuramente uno dei più grandi scrittori della sua epoca, si distingue, in particolare, per l'attenzione dedicata alla problematica della modernità in Giappone e al rapporto dei giapponesi con l'Occidente. Il sentire moderno, nei personaggi di Sōseki, viene percepito in tutta la sua complessità, soprattutto si rende esplicito nel conflitto interno che si apre nei personaggi nell'entrare in contatto con l'Occidente e, appunto, con la modernità. Il personaggio che forse meglio degli altri incarna quest'inquietudine tipica dell'epoca Meiji, è Sanshirō Ogawa, protagonista del romanzo, del 1905, che porta il suo nome. Il giovane Sanshirō si trasferisce a Tokyo dalla provincia di Kumamoto per iscriversi alla facoltà di lettere e la descrizione che Sōseki fa della città dal punto di vista del ragazzo è forse una delle più efficaci per comprenderne l'atmosfera:

“A Tōkyō molte cose meravigliarono Sanshirō. Prima di tutto lo scampanellare dei tram; poi la folla di gente che saliva e scendeva dalle vetture, nel mezzo di quello scampanellare. (...) Ma ciò che lo colpì più di ogni cosa, fu la grandezza della città; dovunque si andasse, gli alberi venivano abbattuti, il selciato avanzava, nuove case sorgevano a breve distanza dalle strade, mentre, sul davanti, vecchi magazzini di legno, semidiroccati, resistevano con aria malinconica. Sembrava che tutto venisse distrutto, ma

¹³ Anche il nome della capitale cambiò, da Edo, nome con il quale era conosciuta fino al 1868, a Tokyo.

allo stesso tempo che tutto fosse in via di costruzione. Ci si muoveva in fretta.”¹⁴

Non è solo la città a cambiare, ma anche le persone che vivono la città e cambiano con lei. Agli occhi di chi viene da fuori, come Sanshirō, e le persone che si avvicinavano alle grandi città in cerca di opportunità, questa differenza salta subito all'occhio:

“Sanshirō era pieno di stupore. Si meravigliava, come un qualunque provinciale che per la prima volta mette piede nella grande città (...). Bisognava svegliarsi e buttarsi nella mischia, ma non era facile. Era circondato da una grande attività, ma fintanto che fosse stato costretto ad assistere a tutto ciò che avveniva attorno a lui, la sua vita di studente non sarebbe cambiata. (...). Il suo mondo e quello reale, pur poggiando sulla stessa base, non si toccavano mai e il vero mondo, nel suo agitarsi continuo, si allontanava da lui, lasciandolo indietro sgomento.

Così pensava Sanshirō a Tōkyō, guardando treni e tram, persone vestite di bianco e persone vestite di nero, senza accorgersi dello sforzo intellettuale che veniva compiuto al di là della sua vita di studente. Il pensiero dell'era Meiji ripercorreva nel giro di quarant'anni tutta la strada che la storia dell'Occidente aveva fatto in tre secoli.”¹⁵

La Restaurazione Meiji portò ad un giro di vite nella secolare naturalezza dei costumi giapponesi. Per esempio, fino a metà dell'Ottocento, non era raro trovare stabilimenti termali misti dove uomini e donne condividevano, nudi, gli stessi spazi, così com'era naturale per i contadini di ambo i sessi andare in giro seminudi o per le pescatrici di ostriche indossare solo un triangolo di stoffa sul basso ventre. A partire dal

¹⁴ Natume Sōseki, *Sanshirō*, edizione italiana a cura di Maria Teresa Orsi, Venezia, Marsilio, p. 44

¹⁵ *Ibidem*, p.44-45

1868, i governanti, volendo offrire all'Occidente un'immagine moderna e positiva del paese, imposero un modello di puritanesimo di stampo vittoriano che finì per alterare il senso del pudore della popolazione.¹⁶ Questo perché la donna fu tra gli obiettivi stessi della riforma dello stato giapponese. Convinti dalla retorica in voga presso gli stati imperialisti occidentali, i giapponesi si convinsero che la condizione della donna, all'interno di una nazione, determina il grado di civilizzazione della nazione stessa. I riformatori ritenevano che la condizione della donna non fosse ancora adeguata alle necessità di sviluppo del paese. Per tale motivo la donna e il suo ruolo nella società cominciarono ad essere studiate e osservate in modo da identificare i cambiamenti che avrebbero, indirettamente, portato un beneficio alla modernizzazione. Alle donne fu richiesto di cambiare i propri costumi, il modo di truccarsi e pettinarsi, e perfino di modificare il modo di parlare. In alcuni casi si pretendeva che imparassero le ultime tendenze del ballo occidentale, in modo da guadagnarsi il rispetto dei visitatori stranieri.¹⁷

Per quanto riguarda, nello specifico, la condizione femminile e il rapporto tra i sessi all'interno della società giapponese, non è possibile darne conto senza tener presente la fitta rete di fattori religiosi e filosofici che, nel corso di diversi secoli, si sono sovrapposti nell'arcipelago asiatico. Per tracciarne solo un breve profilo bisognerà partire dalla considerazione

¹⁶ Pastore A. *Nel Giappone delle Donne*, Torino, Einaudi, 2004 p. X

¹⁷ Copeland R. & Ortabasi M. (eds.), *The Modern Murasaki*, New York, Columbia University Press, 2006 p. 5-6

che il Giappone si forma intorno ad una società tribale di tipo matriarcale. La donna, infatti, per la sua capacità di procreare, godeva di grande considerazione. Basti pensare all'antichissimo culto della dea del sole, Amaterasu, alla quale la leggenda fa risalire l'origine della famiglia imperiale. All'inizio della storia giapponese ci furono, infatti, anche imperatrici donne, ma la successione femminile fu sospesa in seguito allo scandalo provocato da una relazione tra l'imperatrice Shōtoku (il cui regno durò dal 764 al 770 d.C) e un monaco. Da allora la corte ha vietato alle donne l'ascesa al trono. (Si pensi che solo nel 2001 la nascita di una bambina nella corte e la mancanza di un erede maschio, hanno portato a discutere la possibilità di reinserire la successione femminile. Discussione spenta dalla successiva nascita di un erede maschio da parte del secondogenito dell'attuale imperatore).

Allo shintoismo, di stampo animista appunto, sono poi stati sovrapposti il buddismo e il confucianesimo, dottrina filosofica di origine cinese e di tendenza fortemente maschilista. Nei secoli, queste dottrine, che all'inizio attecchirono solo nelle classi più alte, si diffusero in tutta la società e portarono la condizione femminile a subire un peggioramento sul modello cinese.¹⁸ Tuttavia l'impronta matriarcale della società giapponese continuò a far sentire la sua influenza sia in ambito contadino che alla corte di Kyōtō, dove il ruolo culturale delle donne fu importantissimo. Le opere letterarie prodotte dalle donne in testimoniano una forte presenza

¹⁸ Pastore A. *Nel Giappone delle donne*, op. cit. p. XIII

delle donne nella vita di corte, dove godevano di grande prestigio e manifestavano indipendenza di pensiero. Tuttavia, questa posizione privilegiata si indebolì sempre di più con il rafforzarsi dell'ideologia confuciana. Obbedienza e sottomissione divennero, gradualmente, le principali (quando non le uniche) virtù femminili¹⁹. Tale situazione peggiorò nel periodo Edo (1600-1868) durante il quale, come detto, il potere imperiale fu soppiantato da quello della classe militare. Durante questo periodo le arti marziali e il valore militare furono esaltati, mentre le donne finirono per occupare una posizione di inferiorità e di dipendenza al mondo degli uomini. Il diffondersi del confucianesimo e la conseguente imitazione del modello cinese, infatti, portarono ad una divisione sempre più accentuata dei ruoli tra i sessi e ad una separazione sempre più profonda dell'universo femminile da quello maschile.

Durante il periodo Meiji, i riformatori volevano stimolare il Giappone alla modernizzazione, ma al tempo stesso volevano che i valori essenziali della tradizione non venissero abbandonati, bensì integrati nel nuovo Giappone. In questo senso, proprio la trasformazione subita dal ruolo della donna durante questo periodo appare emblematica: mentre

¹⁹ "Fin da bambina alla donna giapponese viene inculcato che la pazienza e il sacrificio di sé sono, più che un dovere della donna, l'essenza stessa della femminilità. Dare la precedenza al maschio, concedergli indulgenza diventa per lei una forma mentis. Anche se questo concetto non viene esplicitamente trasmesso dalla famiglia o dalla scuola, tutto concorre a imprimerlo nel suo inconscio: l'esempio dei genitori, il linguaggio, gli stereotipi di genere diffusi nella mentalità corrente e veicolati dai mass media, la realtà quotidiana. Per secoli la remissività è stata considerata la prima virtù della donna, e sostanzialmente è tutt'ora così a dispetto delle leggi democratiche promulgate negli ultimi cinquant'anni." Pastore A., op. cit. p.24

veniva considerata il simbolo di tutto quanto fosse arretrato nel paese, ci si aspettava anche che rappresentasse l'eleganza e la purezza delle tradizioni giapponesi. Il contraddittorio ideale femminile coniato dagli intellettuali maschi dei primi anni dell'era Meiji, voleva che la donna fosse abbastanza educata per sostenere la conversazione con il marito, essere una compagna adeguata per il nuovo uomo giapponese, ma allo stesso tempo il suo ruolo principale doveva restare quello di madre e moglie in grado di costruire un tranquillo e felice ambito familiare.²⁰ Le riflessioni aperte dal dibattito sul ruolo della donna, costrinsero i riformatori a riflettere sulla natura stessa della società giapponese: la volontà e la necessità di un nuovo ruolo per la donna (e soprattutto per la moglie giapponese), nascevano, infatti, dall'osservazione diretta dell'Occidente ad opera di molti intellettuali giapponesi che rimasero molto colpiti dalla natura dei rapporti di coppia in Europa e negli Stati Uniti. Dalla visione degli sposi che svolgevano insieme molte funzioni sociali, conversavano da pari a pari durante i pasti, e interagivano con apparente libertà sia dentro che fuori la dimensione familiare, i riformatori giapponesi dedussero che i matrimoni occidentali si reggevano sul rispetto e sull'attrazione reciproca. Inoltre, erano certi che le unioni matrimoniali, in Occidente, non fossero determinate da elementi esterni alla coppia, ma che riguardassero esclusivamente il legame tra due individui e non le esigenze delle famiglie allargate o di interi gruppi.

Nonostante la disagiata situazione economica, il giovane governo

²⁰ Copeland R. & Ortabasi M. (eds.), op. cit., p. 6

Meiji stabilì di rendere obbligatori sia l'istruzione, che il servizio militare. Nel *chakushu junjo* ('procedure per l'inizio'), del 1872, fu stabilito che le ragazze dovevano essere educate come i ragazzi. L'imperatore Meiji in persona si fece carico di garantire l'educazione femminile, dichiarando che, nel periodo di cambiamento totale dalle vecchie alle nuove idee che il Giappone stava attraversando, i ragazzi, come le ragazze, dovevano imparare quanto più possibile sugli altri paesi ed essere illuminati dalle idee del mondo.²¹ L'imperatore, l'anno precedente, aveva inviato negli Stati Uniti una missione di cinquanta studenti, tra i quali cinque ragazze, perché familiarizzassero con la cultura americana. Il giovane governo aveva chiaro che senza una scolarizzazione di massa il paese non avrebbe raggiunto il grado di modernità e autonomia auspicato. In questo contesto vennero aperti anche istituti privati dove le giovani potevano studiare altri cinque anni dopo la scuola elementare. Naturalmente queste scuole erano a disposizione solo di un'élite, ma costituivano un importante progresso. Le università, al contrario, continuarono a restare riservate agli uomini (tranne pochissimi istituti privati che prevedevano l'ammissione di un numero, comunque molto limitato, di donne).²²

La condizione della donna giapponese, quindi, si regge su una fusione dell'antico matriarcato con il maschilismo di stampo confuciano. Per esempio, nonostante l'inferiorità giuridica subita fino alla metà del

²¹ Takaki R., op. cit. p. 48

²² Pastore A., op. cit. p. 104

novecento, le giapponesi hanno sempre potuto contare su una certa libertà di movimento. Ancora oggi sono molte le donne che, pur essendo casalinghe, ricevono l'intero stipendio dalle mani dei mariti che affidano a loro l'intera gestione finanziaria della famiglia.²³ Proprio al periodo Meiji risalgono le leggi che tentarono di regolare famiglia e la posizione della donna all'interno della società: con il codice Meiji del 1896 la moglie acquisiva la facoltà di chiedere il divorzio, ma il fatto che tutti i suoi beni diventassero all'atto del matrimonio proprietà del marito rendeva questa facoltà irrisoria. Inoltre, i figli erano considerati proprietà della famiglia e restavano sotto la custodia del padre. Il marito poteva ripudiare la moglie infedele, ma il contrario non era permesso. Il codice Meiji restò in vigore, invariato, fino al 1947.²⁴

Le donne, nel Giappone del XIX secolo, erano diventate lavoratrici salariate e, lasciando le proprie case, venivano impiegate in locande, empori e nelle industrie come quelle per la produzione del tè o della fabbricazione della carta. Migliaia di donne erano coinvolte nella migrazione interna, *dekasegi rodo*, e impiegate in industrie lontano da casa. Durante gli anni ottanta dell'ottocento le figlie di famiglie di agricoltori costituivano l'80% della forza lavoro dell'industria tessile. Le donne erano assunte regolarmente anche nell'industria edile e in quella mineraria, dove

²³ “La deferenza della donna nei confronti del marito (...) non coinvolge gli aspetti più sostanziali del rapporto di coppia. In realtà chi veramente comanda in famiglia è la moglie (...) è lei a gestire le finanze, il marito le consegna l'intero stipendio, e si accontenta di quel tanto - o quel poco - che lei ritiene opportuno dargli per le piccole spese.” Pastore A., op. cit. p. 25

²⁴ Cf. Pastore A., op. cit. p. 74-75

trasportavano carichi pesanti di carbone fuori dai tunnel sulle proprie spalle. Nel 1900 le donne componevano il 60% degli operai industriali giapponesi. Nelle aree rurali le donne che lasciavano le proprie case per andare a lavorare fuori erano comuni quasi quanto gli uomini e questo modello si diffuse sempre più man mano che il governo Meiji accelerava la modernizzazione e il conseguente sviluppo capitalistico al fine di conseguire il *fukoku kyohei*, una nazione forte e prospera in grado di proteggere se stessa contro le mire espansioniste dell'occidente.

Tale quadro sociale dell'epoca Meiji, fu influenzato anche da fattori esterni che aggravarono la precaria situazione economica di un paese in via di trasformazione. Mi riferisco in particolare al ritorno dal fronte della guerra russo-giapponese di migliaia di soldati che si aggiunsero alla schiera dei disoccupati.²⁵ Il governo iniziò così a guardare all'emigrazione come possibile soluzione al problema della pressione demografica. Inizialmente, anche da parte del governo non si pensava ad un'emigrazione permanente. Fu con la pubblicazione di alcuni libri e con il proliferare delle compagnie di emigrazione che la situazione cominciò a subire un cambiamento radicale.

Nel 1896, la camera dei deputati giapponese approvò la Legge di Protezione degli emigranti, che legalizzava e regolarizzava l'emigrazione.

²⁵ Il conflitto tra Giappone e Russia cominciò nel 1904 per il possesso della città di Port Arthur e si concluse con la vittoria giapponese nel 1905 quando, con la mediazione degli Stati Uniti venne firmato dalle due potenze belligeranti il trattato di Portsmouth nel New Hampshire. Per informazioni più dettagliate sul conflitto russo-giapponese cfr. Beasley W.G. *Storia del Giappone moderno*, Torino Einaudi, 1969 [1963] pp. 200-213; Caroli R., Gatti F., *Storia del Giappone*, Bari, La Terza, 2004, pp. 164-168

La spinta verso l'occidente da parte del Giappone influenzò anche la politica d'emigrazione. Infatti, al contrario di quanto avveniva per altri popoli asiatici, i giapponesi potevano lasciare la patria solo in qualità di lavoratori, ossia avendo in mano un contratto che li legava alla destinazione.

Inizialmente, i sudditi vennero indirizzati verso le Hawaii e l'isola di Guam (1868), più tardi verso Canada, Stati Uniti e Perù (1884). Secondo Célia Sakurai, il Messico fu il primo paese dell'America Latina verso il quale, nel 1892, si indirizzarono gli emigrati giapponesi.²⁶

²⁶ Sakurai C. "A chegada do Kasato-Maru e o Contexto das imigrações japonesas (1908-1970)" in AA.VV. *Kasato-Maru. Uma viagem pela história da Imigração japonesa*, São Paulo, Imprensa Oficial, 2009, p. 13

L'immigrazione giapponese negli Stati Uniti e in Brasile

2.1. L'immigrazione giapponese alle Hawaii e nelle Americhe fino agli anni Venti

Nel 1868, Eugene M. Reed, console hawaiano in Giappone contrattò i primi 148 giapponesi da impiegare come braccianti alle Hawaii. Il gruppo venne definito *gannen mono*, gente del primo anno, in riferimento al primo anno dell'era Meiji. Nessuno di loro era in origine un agricoltore.²⁷ Per tale motivo il gruppo ebbe diversi problemi di adattamento, non solo a causa della scarsa esperienza, ma anche per via del trattamento brutale che i *luna*, nome di origine hawaiana con cui si designavano i supervisori al lavoro nei campi, riservavano ai braccianti. In seguito ad un'ispezione del governo giapponese, 40 persone fecero ritorno in patria, altri 13 tornarono alla scadenza del contratto triennale, mentre i restanti 90 si trattennero alle Hawaii.²⁸

Dopo questa prima esperienza il governo giapponese proibì a

²⁷ Kimura Y., *Issei. Japanese immigrants in Hawaii*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1988 p. 3

²⁸ Idem

quello hawaiano il reclutamento di manodopera giapponese per diciassette anni. Solo a partire dal 1884 vennero riaperte le trattative per l'avvio di un nuovo progetto migratorio. Secondo l'accordo raggiunto tra i due governi, le Hawaii avrebbero pagato le spese di viaggio e fornito agli immigrati un contratto triennale che prevedeva ventisei giorni lavorativi al mese per 10-12 ore di servizio al giorno. Il salario mensile variava dai 9 dollari per gli uomini ai 6 per le donne, più l'alloggio, le spese mediche e la legna per cucinare.²⁹

Quando il governo giapponese annunciò il primo viaggio organizzato per il trasferimento di operai agricoli alle Hawaii, per le seicento cabine disponibili ricevette 28.000 domande.³⁰ La prima nave, *City of Tokyo*, salpò dal porto di Yokohama il 20 gennaio del 1885 e arrivò a Honolulu l'8 febbraio. L'adattamento del nuovo gruppo di immigrati non fu più facile di quello del gruppo del 1868: in seguito all'aggressione di un giapponese da parte di un *luna*, i braccianti iniziarono uno sciopero. Per risolvere la situazione il governo giapponese inviò un commissario, Katsunosuke Inouye, il quale prese nuovi accordi con il governo hawaiano al fine di rendere il soggiorno dei giapponesi meno difficile. Le nuove disposizioni prevedevano l'impegno da parte del governo hawaiano di farsi garante degli immigrati e salvaguardarli dalle aggressioni da parte del personale di servizio delle piantagioni. Venne inoltre prevista

²⁹ Ibidem, p. 4

³⁰ Takaki R., *Strangers from a different shore*, New York, Little, Brown & Company, 1988, p. 45

l'assunzione di interpreti e di dottori giapponesi.

Fino al 1894 circa 30.000 giapponesi si recarono nelle isole come *kan'yaku imin*, ossia come immigrati contrattati dal governo. Tuttavia, c'era anche chi emigrava di propria iniziativa, ossia senza avere un contratto al momento dell'imbarco. A questa categoria appartenevano tra gli altri, sacerdoti, giornalisti, dottori e insegnanti. Chi apparteneva al gruppo degli *hi-imin*, immigrati non contrattati appunto, pagava da sé le spese di viaggio. A partire dal 1894, la legislazione delle Hawaii regolò anche l'ingresso degli immigrati "liberi" prevedendo che al loro arrivo presentassero 50\$ a dimostrazione del fatto che potevano mantenersi mentre cercavano un'occupazione. Molti di quanti sceglievano questa strada richiedevano un prestito in Giappone prima della partenza o vendevano qualche proprietà. Questo perché, chi veniva contrattato, doveva restituire i soldi delle spese di viaggio al datore di lavoro che, in seguito, glielo scontava sul salario. Al contrario, chi pagava da sé il viaggio aveva l'opportunità di guadagnare di più.

Come accennato, le condizioni di lavoro nelle piantagioni di canna da zucchero erano piuttosto dure. In particolare, la maggioranza degli immigrati non aveva mai lavorato sotto padrone. Anche le donne lavoravano nelle piantagioni, le loro mansioni erano uguali a quelle degli uomini e, tuttavia, ricevevano una paga inferiore. Si calcola che la maggioranza delle donne immigrate alle Hawaii fosse giapponese: il 14%

del totale negli anni Venti.³¹

I lavoratori nelle piantagioni avevano un numero attaccato al collo tramite una catenina. Questo sistema privava i lavoratori della propria identità, lasciando loro, al posto del nome un numero con il quale venivano identificati anche dai superiori che erano per lo più bianchi.³² L'accesso a tali posizioni era limitato a "American citizens, or those eligible for citizenship". Dietro l'atteggiamento paternalista, tenuto dalla direzione delle piantagioni, si nascondeva la necessità di controllare i lavoratori con ogni mezzo. L'organizzazione si reggeva, per molti aspetti, su una disciplina di stampo militare: gli operai venivano multati per diversi motivi e, quando ciò non si dimostrava sufficiente, venivano minacciati con pene corporali.³³

Quando la legge federale proibì il sistema di lavoro contrattato, i proprietari si rivolsero alla *Hawaiian Sugar Planters' Association* affinché fossero istituiti dei meccanismi che permettessero di mantenere bassi i salari degli operai. L'associazione promosse degli incontri segreti in cui vennero stabiliti degli accordi tra le piantagioni per fissare le quote dei salari. Ai lavoratori venne intimato di non lasciare le piantagioni in cerca di salari migliori dal momento che nessun altro sull'arcipelago li avrebbe assunti senza un certificato di licenziamento. Per incentivare i braccianti, tuttavia, venne stabilito un sistema di bonus, che doveva prevenirne la

³¹ Ibidem, p. 135

³² Ibidem, p. 136

³³ Ibidem, p. 139-140

fuga verso un migliore trattamento. Inoltre, sempre al fine di controllare i diversi gruppi etnici, le paghe erano differenziate secondo la nazionalità dei lavoratori. Questo doveva servire per aumentare il loro orgoglio nazionale e metterli uno contro l'altro.³⁴

Tuttavia, sempre più spesso i braccianti, più che mettersi l'uno contro l'altro, cominciarono a lavorare contro un nemico comune: i proprietari. Fino al 1900, come visto, il lavoro contrattato era legale e gli operai agricoli erano costretti a rispettare un contratto la cui lunghezza variava dai 3 ai 5 anni. Molti, però, cercavano di scappare prima che il contratto scadesse. Per quanto riguarda i giapponesi in particolare, dopo l'annessione delle Hawaii al continente, molti se ne andarono in massa, attratti dai migliori salari di cui giungeva notizia dalla California. Già nel 1907, circa 40.000 giapponesi avevano seguito tale cammino. A fermare la loro corsa arrivò, nel marzo del 1907 l'ordine del presidente Theodore Roosevelt che proibiva il passaggio dei giapponesi dalle Hawaii al continente.³⁵ L'ordine presidenziale aprì il campo ad una stagione di scioperi che videro protagonisti sia i giapponesi che gli altri gruppi etnici provenienti dall'Asia. Secondo Takaki gli scioperi riflettevano una nuova presa di coscienza da parte dei giapponesi, una trasformazione da lavoratori temporanei a coloni, da giapponesi a nippoamericani.³⁶

Una svolta importante per i lavoratori asiatici alle Hawaii fu

³⁴ Ibidem, p. 141-142

³⁵ Ibidem, p. 148

³⁶ Ibidem, p. 151

rappresenta dall'unione tra i giapponesi e i filippini, fino a quel momento nemici. Durante le battaglie degli anni Venti tra i braccianti e i proprietari, venne proposta la fusione del sindacato giapponese e di quello filippino in un unico sindacato dei braccianti.³⁷

L'ordine sociale all'interno delle piantagioni era segregato e le diverse etnie abitavano in luoghi separati tra loro e, ovviamente, dai bianchi. Ciò per consentire ai proprietari di esercitare al meglio la strategia del *divide et impera*. Tuttavia sembra che questa all'inizio non fosse una vera e propria strategia: la divisione tra le etnie dipendeva semplicemente dal fatto che il campo veniva allargato secondo le necessità e i nuovi arrivati occupavano quindi una zona lontana da quella di chi già risiedeva sul posto.³⁸

Uno degli aspetti che si tende a sottolineare dell'immigrazione giapponese è il modo attraverso il quale gli immigrati fanno propri gli insediamenti piantando alberi o costruendo strutture utili al mantenimento dello stile di vita precedente alla migrazione. Secondo le testimonianze riportate da Takaki, anche alle Hawaii i giapponesi collocavano bonsai davanti alle proprie abitazioni, costruivano giardini artistici e *furo*, ossia vasche per il bagno, usanza tipica alla quale, pur lontani da casa non rinunciavano.³⁹ Piantando alberi e facendo propri i giardini, gli immigrati svilupparono un senso di appartenenza nei

³⁷ Ibidem, p. 154

³⁸ Ibidem, p. 156-157

³⁹ Ibidem, p. 159

confronti delle isole. La comunità iniziò così a costituirsi come una grande famiglia. Gli stessi proprietari delle piantagioni, dopo gli scioperi del 1909 si resero conto della necessità di attrezzare i campi al fine di rendere piacevole il tempo libero degli operai: vennero promosse attività sportive (soprattutto il baseball), musicali e vennero favorite le pratiche di carattere religioso mediante la costruzione di chiese e templi. In particolare, la maggior parte dei giapponesi erano buddisti e si diedero da fare per costruire luoghi di culto e scuole.

Le chiese, i templi e altre costruzioni legate a culti religiosi non riflettevano solo un bisogno spirituale da parte degli immigrati, ma anche un mezzo per rimanere in contatto con la propria identità nazionale.⁴⁰ Sempre in tal senso, si cercava di mantenere le festività giapponesi che venivano rispettate perfino dai proprietari, i quali preferivano concedere agli operai un giorno libero piuttosto che trovarsi a gestire problemi peggiori quali scioperi o rivolte.

È interessante sottolineare la particolarità dell'immigrazione nelle isole Hawaii rispetto a quella sul continente statunitense o anche in Brasile. L'arcipelago, infatti, è stato il luogo dove gli immigrati di varie etnie, asiatiche e non, hanno vissuto più a stretto contatto gli uni con gli altri, arrivando a costituire una comunità mista nella quale gli elementi di ogni cultura venivano utilizzati e valorizzati per produrre qualcosa di nuovo che fosse espressione di tutte le voci in campo. Prove di questo si

⁴⁰ Ibidem, p. 164

trovano nella cucina: gli immigrati si scambiavano cibi e li mischiavano con elementi della cucina hawaiana. Inoltre, l'aspetto forse più immediato che rende visibile la particolarità delle comunità immigrate alle Hawaii è quello linguistico: inizialmente ogni gruppo d'immigrati parlava solo la propria lingua madre. Tale elemento rafforzava il sentimento e la cultura nazionali permettendo di scambiare con i connazionali ricordi, storie tradizionali, sentimenti e esperienze. Gradualmente, tuttavia, gli operai di diverse etnie cominciarono ad acquisire un linguaggio comune. Questo dialetto è conosciuto come "pidgin English", presenta elementi della lingua delle Hawaii, del giapponese, del cinese, del portoghese, insieme ad altri elementi minori e si sarebbe sviluppato dalla necessità dei supervisori delle piantagioni di doversi relazionare ad una forza lavoro linguisticamente disomogenea.⁴¹

Il *pidgin English*, permettendo a persone di diverse nazionalità di comunicare tra loro contribuì, nel tempo, a veicolare lo sviluppò di una nuova identità che cominciò ad auto-identificarsi come hawaiana. Gradualmente, i braccianti asiatici, soprattutto quando avevano figli nati dopo l'emigrazione, cominciarono a percepirsi come stanziali e, pertanto, ad avere nuove esigenze. Nel suo romanzo autobiografico *Hawaii: end of rainbow*, Kazuo Miyamoto descrive così il processo che induce uno dei personaggi a trasferirsi definitivamente:

"With the passage of the years, he came to love Kauai as a place to live and possibly

⁴¹ Ibidem, p. 167

raise a family. The carefree atmosphere of this new country, not tied down by century-old traditions and taboos, and the immense opportunity that existed for those that could settle and seek their fortune, changed Seikichi's original intention of returning to his homeland at the expiration of the three years contract."⁴²

Gli immigrati giapponesi, soprattutto le donne (secondo quanto riportato da Takaki il 46% del totale dei giapponesi alle Hawaii nel 1920⁴³), spingevano affinché i figli studiassero e avessero, così, maggiori opportunità nella loro terra natale. Tuttavia, i proprietari delle piantagioni, che necessitavano di una seconda generazione di manovali e guardavano alle popolazioni asiatiche con sguardo razzista, non volevano che i figli degli immigrati godessero di tali opportunità e non desideravano che studiassero più di sei o otto anni.⁴⁴ L'educazione, però, non era concepita secondo il volere dei proprietari: dagli insegnanti, spesso provenienti dalla terra ferma, gli studenti venivano educati alla libertà e all'uguaglianza, imparavano a memoria la Dichiarazione d'Indipendenza e apprendevano cosa significasse la parola democrazia. L'educazione era vista dalle famiglie come la chiave per uscire dalla vita nelle piantagioni. Contestualmente, i braccianti che avevano lavorato nei campi si resero conto che le Hawaii stavano crescendo anche grazie al loro lavoro e cominciarono a percepire le isole come la loro nuova casa.

Come accennato, partire dagli anni Novanta dell'Ottocento, i

⁴² Cit in Takaki R., *Strangers from a different shore*, op. cit. p. 173

⁴³ Ibidem, p. 170

⁴⁴ Ibidem, p. 172

migranti giapponesi furono attratti anche dagli Stati Uniti. Le paghe americane sembravano fantastiche: circa un dollaro al giorno che corrispondeva a più di due yen. Alcuni lavoratori calcolarono che lavorando negli Stati Uniti si potevano risparmiare in un anno circa mille yen che, in Giappone, corrispondevano allo stipendio di un governatore.⁴⁵

Le isole Hawaii, fino ad allora colonia americana, diventano territorio degli Stati Uniti d'America nel 1898. A partire dal 1900 con l'*Organic Act*, il Congresso stabilì che la Costituzione e le leggi degli Stati Uniti venissero applicate anche ai nuovi territori. Secondo la legge degli Stati Uniti, il lavoro sotto contratto, così com'era organizzato alle Hawaii, era vietato e, in conseguenza dell'annessione, il divieto venne esteso all'arcipelago. Le nuove disposizioni incoraggiarono molti giapponesi a lasciare le Hawaii per recarsi negli Stati Uniti continentali, in particolare sulla costa occidentale. Il periodo che va dal 1900 al 1907 è noto come "periodo dell'immigrazione libera". Durante questi anni più di 68.000 giapponesi si recarono alle Hawaii.⁴⁶ Quando l'arcipelago fu annesso agli Stati Uniti, molti reclutatori vennero mandati dalla terra ferma per contrattare gli immigrati. Le condizioni offerte erano decisamente migliori di quelle ricevute fino a quel momento (la paga giornaliera alle Hawaii si aggirava intorno ai 69 centesimi, contro la media di 1,30\$ offerti dai reclutatori che giungevano dal continente) e più di 35.000 persone vennero

⁴⁵ Takaki R., *Strangers from a different shore*, op. cit. p. 45

⁴⁶ Kimura Y., *Issei. Japanese immigrants in Hawaii*, op. cit. p. 13

convinte a trasferirsi. Per cercare di arginare la perdita di manodopera il governo locale nel 1905 varò una legge che prevedeva una tassa annuale di 500\$ per ciascun reclutatore. Perfino il console giapponese cercò di scoraggiare i connazionali a lasciare le isole, ma fu aspramente criticato dagli immigrati che lo accusarono di essere più sensibile alle esigenze dei proprietari delle piantagioni che alle loro. Infine, il governo federale, pressato da quello locale proibì l'immigrazione negli Stati Uniti ai giapponesi provenienti dalle Hawaii.⁴⁷

L'arcipelago, evidentemente, era molto diverso dal continente. Si calcola che, negli anni Venti, gli immigrati di origine asiatica costituissero il 62% della popolazione totale delle Hawaii, contro il 3,5% della popolazione della California.⁴⁸

La storia dell'immigrazione giapponese in Brasile è fortemente legata a quella negli Stati Uniti, anzi, non è esagerato dire che tra i due fenomeni c'è un rapporto di stretta dipendenza. Per quanto riguarda le cifre, queste sono tutt'oggi controverse. Il numero degli immigrati giapponesi in Brasile, registrato ufficialmente dal Consolato Generale del Giappone, è di 251.981, per il periodo che va dal 1908 al 1986. Secondo la

⁴⁷ Ibidem, p. 14

⁴⁸ Takaki R., *Strangers from a different shore*, op. cit. p. 132

Japan Emigration Service sarebbero, invece, 228.903. I censimenti brasiliani riportano la cifra di 248.007 fino al 1972. Pertanto si può affermare che circa 250.000 giapponesi sono arrivati in Brasile durante il XX secolo.⁴⁹ I primi giapponesi in Brasile si registrano già a partire dall'inizio dell'Ottocento, quando il Brasile era ancora parte dell'impero portoghese. Nel 1803 due navi da guerra russe attraccarono nella *bahia do Desterro* (oggi baia di Florianópolis), nel sud del paese. Dell'equipaggio facevano parte quattro giapponesi che provenivano da un gruppo di diciassette naufraghi salvati dai russi dieci anni prima. I naufraghi erano stati ricevuti dallo zar che aveva deciso di impiegarli in una missione diplomatica con lo scopo di stabilire relazioni commerciali con il Giappone. Le navi russe giunte in Brasile erano state danneggiate durante una tempesta nell'Atlantico e, dopo alcuni mesi, più precisamente nel febbraio del 1804, ripresero il viaggio verso il porto di Nagasaki attraverso l'oceano Pacifico.⁵⁰

Al di là di questo naufragio fortuito, altri giapponesi giunti in Brasile prima dell'inizio dell'immigrazione ufficiale fanno parte di quelle missioni diplomatiche che miravano, appunto, a stabilire rapporti tra i due paesi al fine di aprire le porte all'immigrazione programmata. È il caso di Takeaki Enomoto, comandante della marina dello shōgun Tokugawa che, nel 1867, cioè un anno prima della restaurazione Meiji, passò per Rio de

⁴⁹ Sakurai C. "A chegada do Kasato-Maru e o Contexto das imigrações japonesas (1908-1970)" in AA.VV. *Kasato-Maru. Uma viagem pela história da Imigração japonesa*, São Paulo, Imprensa Oficial, 2009, p. 13

⁵⁰ Toyama O. *Cem anos de águas corridas da comunidade japonesa*, São Paulo, AGWM Editora, 2009, p. 25

Janeiro e vi si trattenne undici giorni. Tornato in Giappone Enomoto si batté duramente per non dover cedere al potere imperiale, arrivando a creare un governo autonomo nella remota isola dello Hokkaidō. Nonostante i suoi sforzi fu sconfitto, si arrese, ma non rinunciò al progetto di esplorare e colonizzare nuove terre e venti anni dopo elaborò il Progetto di Colonizzazione di Terre all'Estero.⁵¹ Nel progetto di Enomoto rientravano anche altri paesi americani, come il Messico dove, nel 1897, furono inviati i primi trenta immigrati. Il progetto fallì nel giro di pochi mesi a causa del luogo inadatto e dei preparativi che si rivelarono insufficienti. Nel 1899 i giapponesi vennero mandati in Perù, anche qui le condizioni di lavoro pessime portarono alla fuga numerose persone che cercarono di raggiungere la Bolivia o il Brasile.⁵²

In seguito all'abolizione della schiavitù, avvenuta nel 1888, nelle piantagioni brasiliane venne a mancare la manodopera necessaria alla coltivazione del caffè. Una risposta a tale necessità fu trovata nell'immigrazione e proprio gli ultimi dodici anni dell'Ottocento rappresentano l'epoca in cui s'intensifica il fenomeno in Brasile. Inizialmente si favorirono gli europei, i quali caratterizzarono l'immigrazione fino alla fine del XIX secolo. Questi, tuttavia, miravano al possesso di una piccola fattoria restando nelle piantagioni per periodi relativamente brevi, non risolvendo, pertanto, il problema della mancanza

⁵¹ Ibidem, p. 26-27

⁵² Ibidem p.31

di manodopera alla radice.

Già prima dell'abolizione ufficiale della schiavitù, il senatore dello stato di San Paolo, Nicolau de Campos Vergueiro, si batteva per l'immigrazione di stranieri che avrebbero dovuto sostituire gli schiavi il cui commercio era già cessato. Nel 1887 apre in città, nel quartiere di Brás, la *Hospedaria do Imigrante*, primo centro di accoglienza destinato agli immigrati che vi si trattenevano dal giorno dell'arrivo fino allo spostamento verso la destinazione definitiva. Intorno alla fine dell'ottocento, alcuni paesi europei cominciarono a proibire l'emigrazione verso il Brasile a causa delle dure condizioni lavorative e ambientali. Sebbene i governi non controllassero le iniziative dei singoli, ma solo il fenomeno di massa, questa situazione favorì l'apertura del Brasile all'arrivo di altri immigrati provenienti da altre destinazioni, tra cui l'Asia.

Nel 1892 il Congresso approva l'ingresso di cittadini cinesi e giapponesi, aprendo nei due paesi ambasciate e consolati. A seguito di tali iniziative, nel 1894, il deputato giapponese Sho Nemoto si reca in Brasile con lo scopo di valutare se le condizioni del paese siano adatte all'arrivo dei compatrioti. Il deputato visita gli stati di Pernambuco, Bahia, Minas Gerais e São Paulo con la sua nuova *Hospedaria*. La visita di Sho Nemoto fu senz'altro determinante per lo sviluppo dell'immigrazione giapponese in Brasile. In quel periodo, come detto, si favoriva l'immigrazione europea per il suo contributo all'*embranquecimento* della popolazione brasiliana e, in

particolare, gli italiani arrivarono in gran numero.⁵³ Tuttavia, già nel periodo della visita della delegazione giapponese, alcuni italiani erano stati deportati con l'accusa di anarchismo. Gli italiani, infatti, si mostravano insofferenti alla difficoltà di uscire da una condizione di povertà e protestavano contro le condizioni sociali e di lavoro. Sho Nemoto, che proponeva un'immagine dei giapponesi come "bianchi dell'Asia", sbarcò vestito con un completo occidentale, prospettando, dei giapponesi, un'immagine che li ritraeva come tutto ciò che gli europei non erano: quieti, lavoratori e ansiosi di diventare brasiliani.⁵⁴ Il 5 novembre 1895 viene firmato il *Tratado de Amizade, Comercio e Navegação* tra Brasile e Giappone. Lo scopo dei brasiliani, oltre a quello di trovare nuova forza-lavoro, era quello di aprire ai propri prodotti un nuovo mercato. In Giappone furono avviate campagne propagandistiche che miravano a presentare ai giapponesi il Brasile come un posto desiderabile in cui vivere e guadagnare denaro in breve tempo. Per il governo giapponese, infatti, il Brasile divenne una metà allettante dal momento che l'emigrazione verso il Nord America, come visto, cominciava a presentare crescenti difficoltà.

A favorire l'arrivo di giapponesi ci fu, nel 1896, una superproduzione di caffè che ne fece calare bruscamente il prezzo e quindi la produzione. La conseguenza fu l'abbandono delle piantagioni

⁵³ "Dei poco più di quattro milioni di immigrati stranieri giunti in Brasile tra il 1880 e il 1930 quasi il 60% (più della metà di essi era costituita da italiani) si diresse verso lo stato di São Paulo." (Vangelista C. *Terra, etnie, migrazioni. Tre donne nel Brasile contemporaneo*, Torino, Il segnalibro, 1999, p.265)

⁵⁴ Lesser J., *A negociação da identidade nacional*, São Paulo, São Paulo Editora - Unesp, 2001, p. 154

da parte degli europei che, trasferendosi nelle città, lasciarono un ulteriore vuoto nella catena lavorativa. Nel 1897 la giapponese *Tōyō Imin Goshi Kaisha* e la brasiliana *Padrão&Jordão*, si accordano per l'arrivo di lavoratori giapponesi nelle piantagioni pauliste, ma il crollo della produzione di caffè e un ripensamento del governo giapponese fecero slittare le trattative ancora di qualche anno.

Il 6 novembre 1907 venne firmato un contratto tra il governo dello stato di San Paolo e la Compagnia Imperiale per l'Immigrazione di Tokyo. L'accordo prevedeva l'arrivo di tremila persone in tre anni. I brasiliani sostennero parte delle spese per il trasporto in nave dei migranti, i quali dovevano essere agricoltori e appartenere a famiglie composte da tre a dieci persone. In particolare, l'accordo prevedeva che il governo brasiliano pagasse il biglietto di terza classe per i giapponesi, tale spesa sarebbe poi stata riscossa dai *fazendeiros* che, a loro volta, l'avrebbero detratta dalla paga degli immigrati contrattati.⁵⁵ I primi 781 giapponesi arrivarono al porto di Santos con il bastimento *Kasato-maru* il 18 giugno 1908 dopo 51 giorni di viaggio.⁵⁶ La maggior parte delle navi impiegate per il trasporto dei giapponesi non era stata progettata per il trasporto passeggeri, si

⁵⁵ Sakurai C. "A chegada do Kasato-Maru e o Contexto das imigrações japonesas (1908-1970)" in AA.VV. *Kasato-Maru. Uma viagem pela história da Imigração japonesa*, São Paulo, Imprensa Oficial, 2009, p. 15

⁵⁶ I primi bastimenti, partiti dal porto di Kōbe, si muovevano in direzione di Singapore seguendo poi attraverso l'Oceano Indiano, raggiungevano l'Africa nei pressi del Mozambico, passavano il Capo di Buona Speranza e solo allora attraversavano l'Oceano Atlantico diretti in Brasile. Un'altra rotta, che passava per il Pacifico giungendo a Los Angeles e, attraversato il canale di Panama, scendeva verso il Brasile e l'Argentina, venne adottata solo dopo la Seconda Guerra Mondiale.

trattava per lo più di navi cargo. Lo stesso Kasato-maru era stato adattato da una nave ospedale russa catturata dai giapponesi durante il conflitto con la Russia nel 1905.⁵⁷

La nave era allestita in modo da poter prestare i primi soccorsi nel caso di malattie e parti. Tuttavia, il personale medico e gli spazi disponibili non erano sufficienti a rispondere alle esigenze dei viaggiatori. Nel caso di epidemie contagiose, per esempio, la malattia si diffondeva rapidamente, dal momento che non esisteva spazio sufficiente per isolare gli ammalati in quarantena. Le malattie più diffuse riguardava l'apparato digerente, il sistema nervoso e la pelle. Ci furono casi di suicidio e di morte per malattia o vecchiaia. I deceduti erano avvolti in lenzuoli e gettati in mare dopo il rito religioso.

I pasti consumati a bordo erano di tipo giapponese. I pasti principali si svolgevano alle 7, alle 11 e alle 18. A pranzo e a cena ognuno riceveva una ciotola di riso e una di *misoshiru*. Il pesce secco o le altre vivande venivano servite in piatti da portata per gruppi di dieci persone.⁵⁸

Durante il lungo viaggio si cercava di ammazzare il tempo con lezioni di lingua portoghese, esercizio fisico, giochi per i bambini, spettacoli teatrali e musicali ecc.⁵⁹

⁵⁷ Sakurai C. "A chegada do Kasato-Maru e o Contexto das imigrações japonesas (1908-1970)" op. cit, p. 15

⁵⁸ Idem

⁵⁹ Ibidem, p. 13

I nuovi arrivati furono dapprima sistemati nella *Hospedaria* e successivamente divisi in varie *fazendas*. Dei 781 giapponesi arrivati, 772 furono impiegati nelle piantagioni, gli altri 59 erano immigrati autonomi che si fermarono in città a cercare un impiego.

Articoli apparsi sulla stampa brasiliana mostravano dei giapponesi caratteristiche che li rendevano molto diversi dagli immigrati giunti fino a quel momento. Una caratteristica che colpisce molto è il livello culturale. Sul *Correio Paulistano* del 26 giugno di quell'anno, J. Amândio Sobral scrive:

“Dos introduzidos pela companhia (781), 532 sabem ler e escrever, isto é , 68 por cento, sendo necessário notar che, dos 249 tidos como analphabetos, empregando esta palavra na sua accepção literal, não chegam a 100, o que eleva muito aquela porcentagem.”⁶⁰.

Molte altre caratteristiche furono descritte nell'articolo di Sobral: la pulizia sia personale che nelle stanze dell'*Hospedaria*, il fatto che i giapponesi portassero abiti occidentali e che fossero calmi e ordinati durante le vaccinazioni. L'articolo si conclude con questa frase: “la razza è molto differente, ma non inferiore”. Tale aspetto era tenuto molto in considerazione al momento d'introdurre popolazioni asiatiche. Nello stesso periodo non mancarono, infatti, pareri diversi. Il giornale di Santos *A Tribuna* del 19 giugno manifesta preoccupazione per l'arrivo di quelli

⁶⁰ “Di quelli introdotti dalla compagnia (781), 532 sanno leggere e scrivere, questa cifra rappresenta il 68%; bisogna però notare che dei 249 ritenuti analfabeti, se si intende questa parola nella sua accezione letterale, non si arriva a 100, il che fa alzare molto quella percentuale.” Confr. AA.VV., *Uma epopéia moderna – 80 anos da imigração japonesa no Brasil*, São Paulo, Editora Hucitec – Sociedade brasileira de cultura japonesa, 1992, p.65

che chiama *os amarelos* (i gialli) e il *Diário Popular* di San Paolo negli stessi giorni dava notizia di un omicidio che sarebbe avvenuto a bordo del *Kasato-maru* durante la traversata.⁶¹

D'altra parte, la realtà riscontrata dai giapponesi nelle sei *fazendas* nelle quali furono smistati⁶² fu assai diversa da quanto era stato promesso dalla propaganda in Giappone. Dal resoconto di un anonimo *issei* incaricato di relazionare sulle condizioni della fazenda Dumont prima dell'arrivo del *Kasato-maru*, apprendiamo che:

“A colheita de uma família de quatro pessoas não passava de 3 sacos e meio a 4 sacos. Existe uma enorme diferença comparada à fácil colheita de 3 sacos por pessoa, nove por família de três membros, propalada pela empresa de emigração do Japão.”⁶³

L'impatto con una realtà diversa da quella immaginata generò attriti con l'amministrazione delle varie piantagioni, che nel giro di poco tempo potevano portare i contrattati alla fuga collettiva. Le abitazioni in cui erano costretti a vivere erano vecchie, costruite con semplici mattoni, prive di mobili e, spesso, persino di letti. Inoltre erano sporche, il che le rendeva ancora più sgradevoli, soprattutto considerando la sensibilità dei giapponesi nei confronti dell'ordine e della pulizia. Gli alimenti, poi, che

⁶¹ Handa Tomoo, *ブラジル日本移民史年表*(Burajiru Nihon Imin-shi Nenpyō - Cronologia della storia dell'immigrazione giapponese in Brasile) cit. in AA. VV., *Uma Epopéia Moderna - 80 anos de imigração japonesa no Brasil*, op. cit., p.69.

⁶² Dumont, Canaã, São Martino, Guataparã, Floresta e Sobrado, localizzate lungo le ferrovie Mogiana, Paulista, Sorocabana e Ituense, tutte nell'interno dello stato di San Paolo.

⁶³ “La raccolta di una famiglia di quattro persone non superava i tre sacchi e mezzo/quattro. Esiste una grande differenza con la raccolta di tre sacchi a persona, nove per una famiglia di tre membri, pubblicizzata dalla compagnia di emigrazione in Giappone.” AA. VV., *Uma Epopéia Moderna - 80 anos de imigração japonesa no Brasil*, op. cit., p.69.

si trovavano negli empori locali, di solito non erano graditi ai giapponesi e in molti casi le donne impiegarono molto tempo per imparare a cucinare cibi mai visti prima. La cattiva alimentazione causò, quindi, seri problemi di crescita nei bambini, ma anche tra gli adulti favorì il contagio di diverse malattie tra cui l'ameba e la malaria.

Per quanto riguarda le condizioni delle piantagioni, bisogna dire che all'arrivo dei primi giapponesi si adottava una tecnica primitiva di sfruttamento del terreno. Non si rinnovavano le colture e non si applicava fertilizzante. Inoltre, come accennato, nel 1896 c'era stata una profonda crisi della coltura del caffè, dovuta all'espansione disordinata che portò ad una superproduzione cronica. Da queste informazioni si evince che i giapponesi arrivarono quando la fase di grande prosperità delle piantagioni di caffè era già finita.

Nel romanzo di Hiroko Nakamura, *Ipê e Sakura*, si registra la delusione dei giapponesi rispetto alle promesse ricevute prima della partenza: la famiglia Miyazaki, protagonista del romanzo autobiografico, è il prototipo della famiglia contadina schiacciata dalla riforma agraria: quando il governo giapponese passò a riscuotere le tasse in denaro, per quanti non avevano la possibilità di convertire la merce in denaro, l'unica possibilità fu quella di emigrare in un altro paese. Ma al contrario di molti, i Miyazaki sono più fortunati: non partono come contrattati per lavorare in qualche piantagione, ma comprano dall'inizio la loro terra dall'Associação de Imigração di Tottori. Purtroppo, ciò non significa che le

cose per loro andarono da subito meglio che per gli altri:

*“Quando comprammo le terre, l’Associazione e il Governo Giapponese, ci garantirono che erano buone e che erano pronte per essere coltivate. Quando siamo arrivati, che cosa abbiamo incontrato? Solo foresta! Se avessi saputo che sarebbe stato così non sarei venuto.”*⁶⁴

Si è accennato anche alle fughe dalle piantagioni, fughe che spesso avvenivano in gruppo e risultavano molto pericolose. Il principale motivo di pericolo era rappresentato dai *capangas*, veri e propri guardiani armati, stipendiati dagli amministratori della *fazenda* proprio per impedire le fughe degli immigrati, i quali firmavano un contratto che li impegnava per un numero stabilito di anni, solitamente da uno a quattro, obbligandoli a rimanere nella *fazenda*. Con la fuga il contratto rompeva l’accordo. Quanti riuscivano a fuggire si rifugiavano a San Paolo alla ricerca di un lavoro di altro tipo.

I pessimi risultati di questa prima generazione d’immigrati creò diffidenza verso la possibilità d’introdurre altri giapponesi. Solo due anni dopo, nel 1910 arrivò la seconda leva. Altri 906 immigrati arrivarono con il *Ryojun-maru*, il 28 giugno. Grazie alle esperienze dei loro predecessori, le condizioni di vita per questi nuovi arrivati furono migliori. Da qui in poi l’immigrazione giapponese in Brasile segue una marcia ascensionale fino all’apice della sua espansione. Secondo i dati riportati dall’importante ricerca del prof. Suzuki, tra il 1914 e il 1941 furono 176.747

⁶⁴ Nakamura Hiroko. *Ipê e Sakura (em busca da identidade)*, op. cit. p.28

i giapponesi immigrati in Brasile.⁶⁵

Durante gli anni Novanta dell'Ottocento, piccole comunità di giapponesi si svilupparono sulla costa del Pacifico degli Stati Uniti, da Vancouver a San Diego. Censimenti registrati intorno all'inizio del nuovo secolo riportano circa 4.600 giapponesi in British Columbia e circa 25,000 negli Stati Uniti.⁶⁶ La crescita massiccia della popolazione giapponese nella costa occidentale intensificò il sentimento anti-giapponese. Prendendo atto della situazione, il segretario di stato Elihu U. Root, cercò un accordo con l'ambasciatore plenipotenziario giapponese Kagoro Takahira. Nel 1908 venne raggiunto il *Gentlemen's Agreement* secondo il quale il Giappone avrebbe auto-regolato l'emigrazione non rilasciando più passaporti se non ai parenti stretti e alle spose per corrispondenza (*picture brides*) di quanti già risiedevano negli Stati Uniti.⁶⁷ Il periodo che va dal 1908 al 1924 è chiamato *yobiyose jidai*, letteralmente “periodo della chiamata”, in quanto i soli a poter immigrare erano i parenti o le spose dei giapponesi già immigrati che li chiamavano, appunto, tramite una lettera di invito.

L'immigrazione controllata continuò fino a quando gli sforzi di una

⁶⁵ Suzuki Teiiti, *The Japanese Immigrant in Brazil- Narrative Part*, Tokyo, Tokyo University Press, 1964 p.12

⁶⁶ Daniels R. *Asian America. Chinese and Japanese in the United States since 1850*, Washington, University of Washington Press, 1988, p. 103

⁶⁷ Kimura Y. *Issei. Japanese immigrants in Hawaii* op. cit. p. 15

parte del Congresso americano non portarono all'attuazione del *Japanese Exclusion Act*, il 30 giugno 1924. Con questa legge si proibiva completamente l'immigrazione giapponese negli Stati Uniti. Le uniche eccezioni erano rappresentate dai così detti 'nonquota immigrants', ossia le cariche governative in servizio ufficiale (compresi mogli e figli minorenni), sacerdoti, professori, insegnanti di lingua, studenti con borsa di studio e turisti con visto valido per sei mesi.⁶⁸

Le leggi restrittive sul possesso terra si basavano sull'ineleggibilità dei giapponesi per la cittadinanza, ma il loro status non era del tutto chiaro. Una legge del 1790 garantiva la naturalizzazione soltanto agli immigrati "bianchi". Appare chiaro da questa definizione che la posizione dei giapponesi non era facilmente definibile. Tuttavia, chi era stato naturalizzato alle Hawaii, prima dell'annessione, venne poi dichiarato cittadino americano proprio come gli altri hawaiani. Per tale motivo sono registrate alcune naturalizzazioni avvenute prima del 1905. Per quanto riguardava i figli degli immigrati, vigeva lo *jus solis*: chiunque nascesse in territorio statunitense era, automaticamente, cittadino americano. Anche così, comunque, la situazione presentava diverse ambiguità. I bambini nati sulle navi che si recavano negli Stati Uniti oppure quelli nati da genitori immigrati durante un breve soggiorno in Giappone, non venivano considerati americani. Alcune persone hanno scoperto di non essere cittadini americani solo in età adulta.

⁶⁸ Idem

Il senatore del parlamento hawaiano William R. Castle si adoperò per far eliminare dalla legge sulla naturalizzazione qualsiasi discriminazione. Nella primavera del 1913 scrisse una petizione rivolta al Presidente degli Stati Uniti, Woodrow Wilson e firmata da un centinaio di persone. Con questo gesto si richiedeva al presidente di fare pressione sul Congresso affinché la legge, ancora in discussione, fosse modificata. Secondo una legge del 1922, inoltre, una donna americana che sposava un cittadino 'ineleggibile' perdeva automaticamente la propria cittadinanza. Sotto la pressione delle numerose associazioni a favore delle donne il Congresso americano nel 1931 approvò il *Cable Act* con il quale si dichiarava che nessuna donna nata negli Usa doveva rinunciare alla cittadinanza per motivi di matrimonio, a meno che non vi rinunciasse per sua propria scelta con lo scopo di acquisire una nuova cittadinanza. Si stabiliva inoltre che le donne che avevano già rinunciato alla cittadinanza potevano riacquisirla entro novanta giorni.

Tra il 1885 e il 1924, 200.000 giapponesi andarono alle Hawaii e 180.000 negli Stati Uniti. Si trattava, prevalentemente, di uomini giovani: tra il 40 e il 60% aveva tra i venti e trent'anni e circa il 25% aveva tra i trenta e i quaranta. Grazie al sistema scolastico giapponese, gli immigrati erano ben educati, con circa otto anni di educazione di media. Infatti, i giapponesi possedevano un tasso di alfabetizzazione più alto della loro controparte europea: secondo il censimento statunitense del 1910, solo il 9.2% degli immigrati di dieci anni o maggiori erano analfabeti, contro il

12.7% degli stranieri bianchi nella stessa fascia d'età.⁶⁹ La maggior parte dei giapponesi erano agricoltori e non erano esageratamente poveri. In percentuale, il numero degli immigrati giapponesi maschi arrivati negli Stati Uniti con denaro era maggiore degli europei.⁷⁰

Chi decideva di spostarsi dalle Hawaii al continente incontrava diversi problemi di ambientamento. Nell'arcipelago c'era una forte necessità di manodopera giapponese per la coltivazioni, quindi gli immigrati (quelli giapponesi rappresentavano il 43% dell'intera popolazione sulle isole⁷¹) venivano inseriti dai proprietari in un contesto paternalistico retto da una gerarchia razziale. I problemi degli immigrati, come visto, riguardavano essenzialmente la loro condizione di braccianti. In California, al contrario, i giapponesi costituivano una minoranza etnica che non superava il 2% della popolazione⁷². L'esclusione razziale, molto forte nello stato che si era già prodigato per escludere gli immigrati cinesi, classificava i giapponesi come "stranieri" e "indesiderabili" spingendoli ancora di più a rafforzare quello spirito di gruppo che caratterizza l'organizzazione sociale giapponese da sempre. Grazie a questo tipo di solidarietà nazionale, i giapponesi svilupparono un'economia propria in California che si affiancava a quella americana ritagliandosi lo spazio necessario alla sopravvivenza prima e alla crescita economica del gruppo

⁶⁹ Takaki R. *Strangers from a different shore*, op. cit. p.45

⁷⁰ Ibidem, p.46

⁷¹ Ibidem, p. 179

⁷² Ibidem, p. 180

poi. Ovviamente, ciò non fece che inasprire il conflitto con la società americana che riteneva i giapponesi “inassimilabili”.

Otto anni dopo il *Chinese Exclusion Act* (1882), c'erano sul continente americano solo 2.039 giapponesi contro più di 70.000 cinesi. In due decenni, i giapponesi superarono i cinesi e negli anni Venti del Novecento, mentre la popolazione cinese restò sostanzialmente la stessa, quella giapponese crebbe fino a contare quasi 140.000 individui.⁷³

La struttura gerarchica e paternalista che governava le piantagioni delle Hawaii aveva, inoltre, il vantaggio di pensare, almeno in parte, alla sistemazione degli immigrati. Nel continente questo non avveniva. La struttura di lavoro trovata dai giapponesi era impersonale e non teneva presente in nessun modo il benessere dei braccianti e la loro vita al di fuori del campo. In parte ciò era dovuto al fatto che si trattava di un diverso tipo di raccolta, di carattere nomade. I braccianti si spostavano da un campo all'altro portando con loro solo le coperte necessarie per dei giacigli provvisori, da qui il nome di *buranke-katsugi*, “(persona) che carica le coperte”.⁷⁴ Naturalmente, questo tipo di organizzazione impediva lo stabilirsi di comunità permanenti.

La vita itinerante non riguardava solo i braccianti, ma anche altri tipi di operai come quelli impiegati nella costruzione delle ferrovie. I giapponesi malnutriti e depressi a causa della tristezza per la mancanza di

⁷³ Per queste cifre confronta Takaki R., *Strangers from a different shore*, op. cit. p. 180

⁷⁴ *Ibidem*, p. 183

legami che potessero costituire un punto di partenza per immaginare una vita futura più felice erano spesso vittime dell'alcolismo e del gioco d'azzardo.

Come accennato, la discriminazione nei confronti dei giapponesi era fortemente legata alla precedente presenza dei cinesi sul territorio statunitense. Tra le città, San Francisco in particolare era quella attraverso la quale molti giapponesi entravano negli Stati Uniti, quella in cui si era sviluppata la più grande *Nihonmachi* o "Japan Town", dove il console generale giapponese aveva la sua residenza e dove, proprio a partire dall'ultima decade dell'Ottocento, nacque il movimento anti-giapponese.⁷⁵ In particolare, i giapponesi ereditarono gran parte dei pregiudizi e del risentimento riservato fino a quel momento ai cinesi. La discriminazione non era limitata agli atti verbali, ma si registrano casi di aggressioni che vanno dal ricevere sputi per la strada al rifiuto di essere serviti nei negozi.⁷⁶ Anche per tale motivo, nelle città si venne a creare un'economia alternativa, ossia fatta da immigrati giapponesi per le esigenze interne alla comunità: alberghi, negozi, produzione di cibo e intrattenimenti. Questo settore, inoltre, rappresentava un bacino di posti di lavoro appetibile per quanti volessero stanziarsi nel territorio urbano. Per non perdere l'opportunità di sviluppare un'economia urbana, i giapponesi cercarono di

⁷⁵ Daniels R., *Asian America. Chinese and Japanese in the United States since 1850* op cit. p. 109. Daniels precisa che il ruolo di San Francisco fu culturale piuttosto che demografico, dal momento che nella contea di Seattle c'erano molti più giapponesi: 3,212 contro i 1,781 di San Francisco nel 1900. Cfr. op. cit. p. 115

⁷⁶ Takaki R., *Strangers from a different shore*, op. cit. p.181

imparare dall'esperienza negativa dell'immigrazione cinese. Infatti, fu proprio la presenza cinese nel campo della manifattura e del commercio a causare le prime pesanti proteste da parte dei lavoratori bianchi e a provocare misure restrittive nei loro confronti che portarono alla loro esclusione definitiva a partire dal 1882. Inizialmente, anche gli *issei* cercarono opportunità di lavoro nell'economia preesistente. Nel 1890 quindici giapponesi iniziarono a produrre scarpe per una ditta di San Francisco. Ben presto persero il lavoro a causa delle pressioni esercitate dall'organizzazione degli operai bianchi di categoria. Così, esclusi dalla manifattura, gli operai giapponesi adottarono una strategia per prevenire l'antagonismo da parte di altri gruppi di lavoratori: abbandonata la produzione di scarpe, si specializzarono nella loro riparazione, settore nel quale non avrebbero avuto concorrenza. Quello che non era chiaro ai giapponesi, tuttavia, era il fatto che i lavoratori bianchi non si opponevano a loro per paura della concorrenza, ma perché non li volevano sul loro territorio a prescindere. Ciò fu chiaro ai giapponesi durante lo sciopero del 1903 a Oxnard in California. I giapponesi lavoravano negli zuccherifici di Oxnard dal 1899. In risposta ai licenziamenti e ai tagli agli stipendi, cinquecento giapponesi e duecento messicani si unirono nella *Japanese-Mexican Labour Association*. Si trattò di un momento particolarmente significativo nella storia del lavoro organizzato dal momento che si creò un'opportunità di mettere insieme operai di diversi gruppi etnici sulla base della solidarietà di classe (proprio come era successo alla Hawaii tra i

giapponesi e i filippini). Un anno dopo l'*American Federation of Labour* propose di estendere il *Chinese Exclusion Act* ai giapponesi che, al contrario degli operai bianchi, uniti da valori religiosi e patriottici, non possedevano le qualità necessarie per essere integrati nel mondo del lavoro.

Man mano che ne avevano la possibilità, i giapponesi lasciavano i lavori più duri nelle ferrovie, miniere, fabbriche di legname ed entravano nell'agricoltura. Ciò poteva avvenire in quattro modi diversi: contratto, partecipazione, affitto e proprietà. Il primo, prevedeva che il lavoratore seguisse il raccolto dalla semina alla vendita dopo la quale riceveva la paga dal proprietario. Il sistema della partecipazione prevedeva più rischi, ma anche la possibilità di guadagni maggiori perché invece di ricevere una paga fissa come nel caso del lavoratore contrattato, questo tipo di agricoltore riceveva una percentuale della vendita. Entrambi questi sistemi, comunque, permettevano ai giapponesi di salire nella scala sociale, da semplici braccianti a coltivatori, pur non disponendo di un capitale. A favorirli ci fu anche il perfetto tempismo con il quale i giapponesi entrarono nell'agricoltura: all'inizio del Novecento, con l'urbanizzazione sempre crescente, ci fu un aumento della richiesta di cibi freschi nelle città. Lo sviluppo dell'irrigazione agricola, poi, favorì il passaggio dall'agricoltura basata sui cereali a quella basata sulla produzione intensiva di frutta e verdura. Già nel 1910 gli agricoltori

giapponesi producevano il 70% delle fragole californiane.⁷⁷

Sotto il comando del governatore Gage lo stato della California spedì al Congresso una nota richiedendo una legge per l'esclusione dei giapponesi e quattro anni dopo gli operai bianchi formarono la *Asiatic Exclusion League* con il motto che "i caucasici e gli asiatici non erano assimilabili". Washington si dimostrò sorda agli appelli californiani ma improvvisamente il governo federale fu costretto ad interessarsi al problema dell'immigrazione giapponese. Nell'ottobre del 1906 infatti il *Board of Education* di San Francisco mandò un'ordinanza ai sindaci delle scuole chiedendo di mandare "tutti i bambini cinesi, giapponesi e coreani presso scuole orientali".⁷⁸ Il governo giapponese protestò immediatamente presso Washington contro tale discriminazione affermando che la decisione violava il trattato che garantiva ai bambini giapponesi negli Stati Uniti pari opportunità nell'educazione. Pertanto il presidente Theodore Roosevelt, pur non del tutto contrario alla sostanza delle motivazioni a favore dell'esclusione,⁷⁹ preoccupato dal potere militare giapponese, criticò l'operato del Board of Education californiano e, per proteggere i giapponesi dalla violenza, dispiegò truppe federali nella città. Nel dicembre del 1906 in un messaggio al congresso il presidente Roosevelt

⁷⁷ Ibidem, p. 189

⁷⁸ Ibidem, p. 201

⁷⁹ "Roosevelt actually agreed with the substance of the exclusionist argument: he felt that the "very frugality, abstemiousness and clannishness [of Japanese laborers] make them formidable to our laboring class"; he indicated that he would not oppose a move to bar them, although he did object to the "foolish offensiveness" of the legislature's language." Daniels R., *Asian America. Chinese and Japanese in the United States since 1850*, op. cit. p. 120

esortò gli americani ad accettare la presenza giapponese:

“(...) to shut them out from the public school is a wicked absurdity I ask fair treatment for the Japanese as I would ask fair treatment for Germans or Englishmen, Frenchmen, Russians, or Italians.”⁸⁰

In un altro passaggio del discorso il Presidente sottolineò che le ostilità nei confronti dei giapponesi erano sporadiche e limitate a pochi luoghi. Sebbene Roosevelt affermasse che la mobilitazione anche di una sola città poteva condurre a una guerra e che era impensabile perseguire una politica che permetteva a un governo locale di commettere un crimine contro una nazione amica, niente dimostrava che il Presidente si schierasse effettivamente con quanti desideravano la naturalizzazione dei giapponesi. In effetti, durante la sua presidenza nessun provvedimento fu preso in tal senso.⁸¹ Inoltre, Roosevelt chiarì all'ambasciatore giapponese che l'unico modo per prevenire le tensioni costanti era quello di fermare “all immigration of Japanese laboring men”. Ovviamente questa posizione sembrava inaccettabile ai giapponesi. Un accordo tra la California e il governo centrale fu raggiunto solo nel febbraio del 1907 quando, dopo una settimana di discussioni, il *Board of Education* della California revocò l'ordine di segregazione in cambio dell'impegno da parte del governo centrale di fare qualcosa per far cessare l'immigrazione giapponese.

La preoccupazione di molti esclusionisti non riguardava tanto la

⁸⁰ Takaki R. *Strangers from a different shore*, op. cit. p. 202

⁸¹ Daniels R., *Asian America. Chinese and Japanese in the United States since 1850*, op. cit. p. 122

“miscegenation” quanto lo stanziarsi stesso dei giapponesi. Furono proprio le dinamiche innescate dalle polemiche tra il governo californiano e quello centrale a condurre all'approvazione del *Gentlemen's Agreement* nel 1908. Sebbene si trattasse di un trionfo della diplomazia, l'accordo non fu esattamente un successo dal punto di vista delle relazioni internazionali. Sulla lunga distanza si può dire che esacerbò piuttosto che rasserenare le tensioni tra le due potenze del Pacifico.⁸² L'accordo fu fatto passare ai californiani come un atto equivalente all'esclusione, mentre in pratica non fu affatto così: dopo che entrò in vigore, la popolazione nippoamericana in meno di vent'anni aumentò di più del 50%. Ciò fu possibile perché la maggior parte degli uomini si sposarono con donne giapponesi che si trasferirono direttamente dal Giappone. In questo senso, il *Gentlemen's Agreement* mutò radicalmente la faccia dell'immigrazione giapponese e della popolazione nippoamericana dal momento che l'immigrazione femminile cominciò a prevalere su quella maschile e di conseguenza, la popolazione giapponese, fino ad allora a maggioranza maschile, passò ad essere più bilanciata: nel 1930 la percentuale delle donne in California era del 42,1.⁸³

Dal momento che il *Gentlemen's Agreement* investiva il governo giapponese della responsabilità di determinare lo stato socio-economico dei giapponesi residenti negli Stati Uniti, era necessario un modo per

⁸² Ibidem, p. 126

⁸³ Ibidem, p. 127

registrare la popolazione e controllarla. A questo scopo nel 1909 venne istituita dal console generale a San Francisco la *Japanese Association of America*. Il governo giapponese aveva investito l'associazione di un ruolo ufficiale obbligando in tal modo ogni cittadino giapponese ad iscriversi: chiunque volesse stabilire dei rapporti con i parenti rimasti in Giappone, o sposarsi per corrispondenza, aveva bisogno di un certificato che solo la *Japanese Association of America* poteva rilasciare. Inoltre, la legge giapponese obbligava gli uomini in età di leva che non avessero assolto agli obblighi militari ad iscriversi negli appositi registri. Ovviamente tra gli esclusionisti, in molti criticavano l'attività dell'associazione indicandola come un agente sinistro del governo giapponese.⁸⁴ Al contrario però, la loro funzione era essenzialmente burocratica. Molte delle attività svolte dalla *Japanese Association of America* erano dettate non dall'ambizione imperiale, quanto piuttosto dal tentativo del governo giapponese di rispettare l'accordo preso con gli americani. Documenti dell'epoca dimostrano, anzi, che a volte il governo statunitense faceva pressioni su quello giapponese affinché esercitasse un grado di controllo superiore a quello che l'associazione voleva o poteva esercitare.⁸⁵ Il ruolo delle associazioni giapponesi cominciò a declinare dopo il 1924. Tra le varie ragioni, l'abrogazione del *Gentlemen's Agreement* da parte del governo americano fu senz'altro la principale: né mogli, né altri parenti potevano

⁸⁴ Ibidem, p. 129

⁸⁵ Ibidem, p. 130

essere più chiamati per il ricongiungimento familiare.

Dopo il *Gentlemen's Agreement* (1908) ci fu un cambiamento nei propositi degli immigrati giapponesi, da *dekasegi* a *teiju*. “Rimani in America, fanne la tua patria” divenne il nuovo slogan degli immigrati che vedevano il loro soggiorno in modo sempre più permanente e scrivevano alle proprie famiglie per farsi raggiungere, *yobiyose*.⁸⁶

Non è un caso che l'anno in cui fu firmato il *Gentlemen's Agreement* sia anche quello in cui fu avviata l'emigrazione organizzata dei giapponesi in Brasile. Allo stesso modo, anche il *Ladies' Agreement*, all'inizio degli anni Venti, diede un nuovo impulso al flusso migratorio verso il paese sudamericano. Inoltre, proprio negli anni Venti, il Giappone, dopo un breve periodo di prosperità di cui aveva beneficiato combattendo al fianco degli Alleati durante la Prima Guerra Mondiale, vide la propria situazione economica aggravarsi. In particolare, il prezzo del riso, divenuto molto alto, provocò crisi acute che portarono all'insurrezione popolare.

Questo contesto fu aggravato dal terribile terremoto che, nel 1923, devastò la regione del Kantō causando la distruzione di migliaia di edifici, oltre alla morte di 140.000 persone. Nell'ambito dei soccorsi alle vittime del sisma, il governo giapponese inviò 110 persone in Brasile con un

⁸⁶ Takaki R., *Strangers from a different shore*, op. cit. p.53

sussidio di 220 yen a testa.

Durante il 1927, apice di una grossa crisi finanziaria il governo giapponese passò a considerare l'emigrazione non più come fenomeno transitorio, ma come possibilità di un insediamento definitivo. Il 23 marzo fu promulgata la "Legge delle Cooperative d'Emigrazione d'Oltremare" e in agosto vennero mossi i primi passi per la creazione di una confederazione delle cooperative che dovevano sorgere in ogni regione del Giappone. La prima idea fu che la confederazione avrebbe aperto una colonia ogni anno, in ognuna delle quali si sarebbero stabilite 200 famiglie. Per risolvere i problemi dell'organizzazione che la confederazione avrebbe potuto trovare in Brasile fu stabilita la creazione di un'entità rappresentativa. Nacque quindi, il 25 marzo del 1929, la *Sociedade Colonizadora do Brasil*, conosciuta poi come BRATAC. I criteri che questa organizzazione impose per l'acquisto della terra includevano una distanza di meno di 40 chilometri dalla ferrovia e buone condizioni sanitarie. Delle 2.500 famiglie che entrarono nel progetto fino all'inizio della guerra del Pacifico, solo 1.000 venivano direttamente dal Giappone, le altre furono reclutate tra quelle già residenti in Brasile e tutte avevano intenzione di fissarsi in modo permanente. L'emigrazione, quindi, proseguì massiccia, beneficiando anche dell'apertura del consolato generale a San Paolo (1917) e dell'ambasciata a Rio de Janeiro (1923).

In direzione contraria all'apertura di queste strutture diplomatiche, il governo dello stato di San Paolo decise di cancellare il sussidio, fino a

quel momento assegnato agli immigrati con più di dieci anni di età. Furono diversi i motivi che portarono a questa decisione, tra cui il fatto che i lavoratori giapponesi restavano nelle *fazendas* molto meno del previsto e che le differenze linguistiche e culturali pregiudicavano il loro lavoro. Anche per questo, il governo giapponese, nel 1932, cominciò a pagare agli emigranti, oltre al trasporto in nave e alla commissione, 50 yen per ogni persona con più di 12 anni.

In questo quadro s'inserisce la nuova costituzione brasiliana che, promulgata dal governo Vargas nel 1934, prevedeva un dispositivo che limitava l'entrata d'immigrati al 2% annuale del totale degli ultimi 50 anni. Inoltre, poco prima dell'inizio della Seconda Guerra Mondiale, fu proibito agli stranieri l'acquisto di terre coltivabili in prossimità della frontiera nazionale. In seguito alla cosiddetta "Legge del due per cento" la BRATAC avviò trattative per aprire colonie in altri paesi dell'America del Sud: tra il 1936 e il 1941 si stabilirono in Paraguay le prime 125 famiglie giapponesi.

Come visto, la definizione *dekasegi*, usata per i primi immigrati giapponesi sia in Brasile che negli Stati Uniti, implica, nel suo significato in giapponese (出稼ぎ) il lasciare la regione o il paese d'origine per recarsi, temporaneamente, a lavorare altrove. Nella parola stessa quindi è intrinseco il concetto di ritorno a casa. Inizialmente, solo pochi tra i giapponesi giunti in Brasile desideravano risiedervi in modo permanente.

Secondo un sondaggio del 1937, alla domanda: “residenza permanente o ritorno in patria” su 24.000 risposte l’85% si pronunciò in favore del ritorno.⁸⁷ Le ragioni vanno perlopiù imputate al crescente nazionalismo che andava sviluppandosi sia in Giappone che in Brasile. Proprio nel 1937 il Giappone aveva provocato un conflitto contro la Cina, a seguito del quale venne promossa una campagna di propaganda bellica attuata anche in Brasile grazie al contributo delle compagnie coloniali. Questo fece salire il fervore patriottico dei sudditi giapponesi. Proprio in Brasile d’altra parte, nello stesso anno il colpo di stato di Getúlio Vargas dava l’avvio al regime dello *Estado Novo* che, come visto, aggravò la situazione degli stranieri che vi risiedevano. In questo clima, i giapponesi non solo sognano il ritorno in patria, ma addirittura una seconda migrazione verso il sudest asiatico o la Manciuria, divenute zone d’influenza dell’impero giapponese.

Tuttavia, anche se inizialmente in minoranza, alcuni tra gli immigrati decisero fin da subito per un trasferimento permanente. Un esempio è rappresentato dalla Colônia Aliança avviata a partire dal 1923 per iniziativa della *Shinano Kaigai Kyōkai*, “Associazione Ultramarina di Shinano”. I giapponesi che arrivavano attraverso questa organizzazione, erano orientati al trasferimento permanente in Brasile. Più in generale, tutte le associazioni delle province giapponesi avevano come scopo la

⁸⁷ Confr. AA. VV., *Uma Epopéia Moderna – 80 anos de imigração japonesa no Brasil*, op. cit., p.153.

diffusione della mentalità migratoria che consisteva, non solo nello stabilirsi oltremare, ma, soprattutto, nel creare quelle strutture che avrebbero permesso di vivere in condizioni pari a quelle della terra natale e di favorire lo sviluppo proprio e del paese che li accoglieva. Dopo la Prima Aliança ne vennero fondate altre due in pochi anni. Tra gli appartenenti a questa colonia, a differenza di altre, si contavano, a fianco dei lavoratori comuni, molti professionisti, trasferitisi aspirando ad una residenza permanente per un futuro più stabile. In questo senso le Colônias Aliança contribuirono a modificare la mentalità della maggioranza degli immigrati, fino ad allora dominate dal pensiero *dekasegi*. Infatti, sebbene l'idea iniziale dei giapponesi fosse quella di un'emigrazione di breve durata, volta a guadagnare quanto più possibile in poco tempo, nei primi due o tre anni trascorsi nella *fazenda* si sviluppava in loro l'idea che l'indipendenza economica fosse l'unica strada verso l'agognata ricchezza. L'idea di possedere della terra propria, tuttavia, non si identificava ancora con una volontà di radicamento permanente. Per la maggior parte dei nuovi imprenditori, infatti, il possesso della terra era una strategia per guadagnare denaro e tornare in patria da vincitori. L'indipendenza economica, d'altronde, non comportava necessariamente il possesso della terra: inizialmente anche coltivare una terra affittata o data in gestione poteva significare l'inizio di una nuova vita. Pochi anni dopo cominciarono a sorgere le prime cooperative agricole all'interno della comunità *nikkei*. La prima di cui si

ha notizia è il “Syndicato Agrícola Nipo-Brasileiro” nel 1919. La più importante di queste cooperative sarà quella di Cotia, stato di São Paulo, nata nel 1927.

Si è già accennato all'importanza che il governo Meiji aveva attribuito all'educazione dei sudditi durante la restaurazione del potere imperiale. Non stupisce, pertanto, che le comunità di immigrati giapponesi si contraddistinsero fin dal principio per l'importanza attribuita alla cultura e all'istruzione. Nelle *fazendas* più vicine alle città era facile mandare i bambini e i ragazzi a scuola dove ricevevano l'insegnamento elementare, ma, trattandosi di scuole brasiliane, gli scolari non ricevevano l'insegnamento della lingua giapponese. Per i genitori, che tenevano fermo il proposito di tornare nella terra natale in pochi anni, l'idea che i figli rimpatriassero in Giappone senza parlare la lingua materna era considerato vergognoso. Nella comunità il problema era molto sentito e si cominciò a pensare da subito a scuole dove fosse impartito un insegnamento più vicino a quello della scuola giapponese. La prima scuola ufficiale di cui si ha notizia è la *Taishō* nel quartiere Liberdade a San Paolo. Nelle colonie rurali la situazione non era diversa: si calcola che ovunque nascesse una colonia, nel giro di due o tre anni si costruiva anche la scuola.⁸⁸ Nelle situazioni in cui si instaurava accordo più amichevole tra il *fazendeiro* e i lavoratori, nascevano “scuole” anche nell'ambito della stessa piantagione. In questi casi, erano i più istruiti tra

⁸⁸ Ibidem, p.123

gli stessi immigrati a tenere corsi serali per i più giovani. Si deve notare che appena ci si stabiliva in una zona nuova, spesso l'isolamento era tale che le colonie giapponesi erano completamente escluse dalla società brasiliana. Spesso la gestione della scuola giapponese seguiva l'orientamento dell'associazione giapponese locale, i dirigenti della quale ignoravano la legislazione sull'educazione in Brasile. Questa vietava categoricamente l'insegnamento di lingue straniere a bambini di età inferiore ai dieci anni. Il fatto venne a conoscenza delle autorità che imposero l'obbligatorietà di registrare queste scuole come "scuole miste rurali", rendendo l'insegnamento in portoghese obbligatorio e quello in giapponese extra-curriculare. Questa situazione peggiorò notevolmente con l'avvento dello *Estado Novo*.⁸⁹ La svolta nazionalista del governo di Getúlio Vargas portò, infatti, a misure restrittive per gli stranieri. Le misure che condizionarono più direttamente le scuole giapponesi furono:

2. la proibizione di insegnare una lingua straniera a bambini di età inferiore ai dieci anni (nel 1938 la soglia di età passò a quattordici anni);
3. il professore di lingua straniera doveva essere approvato tramite un esame di abilitazione;
4. i libri per l'insegnamento di una lingua straniera dovevano essere approvati dalle autorità competenti;
5. si proibiva l'uso di libri didattici che pregiudicassero la formazione

⁸⁹ Con tale nome è noto il periodo della presidenza Getúlio Vargas che, preso il potere con un colpo di stato nel 1937, restò in carica fino al 1945.

dello spirito nazionale brasiliano.

6. Alla fine del 1938 le scuole straniere furono chiuse. In quel momento, funzionavano, nello stato di San Paolo, 294 scuole giapponesi contro le 20 tedesche e le 8 italiane ⁹⁰

Tuttavia, furono in molti a non astenersi dall'insegnare il giapponese ai propri figli. Ci si riuniva nelle piantagioni o si affidavano i ragazzi all'insegnamento privato. Si segnalano diversi interventi della polizia in queste scuole illegali a causa di denunce presentata da brasiliani influenzati dalle idee nazionaliste dello *Estado Novo*. Un aspetto importante era rappresentato dall'istruzione degli adolescenti. Questo perché, terminato il corso di studi primario, i ragazzi rappresentavano una forza lavoro molto preziosa della quale la comunità non poteva privarsi. Per molti giovani l'unico strumento per approfondire la propria cultura era rappresentato dalle *Seinen-kai*, ossia le associazioni giovanili. In ogni colonia ce n'erano almeno una femminile e una maschile. Nelle *Seinen-kai* i ragazzi frequentavano corsi serali o domenicali, soprattutto di lingua giapponese seguiti spesso dagli stessi insegnanti dei corsi primari. Le *Seinen-kai* possedevano anche delle organizzazioni sportive che promuovevano gare nell'ambito della colonia, passate le quali si approdava ad una fase di competizione superiore, prima con le colonie vicine fino ad arrivare poi all'ambito nazionale. A tale proposito appare

⁹⁰ Confr., AA. VV., *Uma Epopéia Moderna – 80 anos de imigração japonesa no Brasil*, op. cit., p.129.

molto interessante riportare la testimonianza di una donna brasiliana, non discendente di giapponesi, che riporta la sua esperienza di maestra nella città di Registro. L'intervista, raccolta da Chiara Vangelista nel volume *Terra, Etnie, Migrazioni*, mette in luce come, ancora negli anni Cinquanta, le colonie giapponesi rappresentassero un mondo chiuso, soprattutto agli occhi di chi veniva da fuori:

"I giapponesi, in quella piccola località, non lasciavano che i figli si mescolassero. Dato che noi eravamo maestre di 18, 19 anni, i ragazzini erano attratti da noi e i genitori chiudevano i ragazzi in casa alla sera.

C'era il George che saltava dalla finestra per incontrarci.

Io facevo il filo a uno che si chiamava Casoral Osawa, si chiamava così, quello là. Anche lui scappava dalla famiglia e veniva a incontrarmi.

Sai perché ho dovuto andarmene? Hanno scritto ai miei dicendo che stavo uscendo con un giapponese.

Ma era un giapponese che aveva spedito la lettera: che venissero a prendermi, perché stavano parlando di me, che stavo uscendo con un giapponese.

Ho finito l'anno e me ne sono andata."⁹¹

Durante l'intervista, però, Leila rivela anche altri dettagli della vita nelle comunità giapponesi nell'*interior* dello stato di São Paulo. Ciò che risalta di più è il fatto che, nonostante l'apparente chiusura delle comunità giapponesi nel contesto rurale, era possibile trovare anche esempi, molto curiosi di vita comune tra le diverse realtà che componevano la società locale:

⁹¹ Vangelista C., *Terra, etnie, migrazioni. Tre donne nel Brasile contemporaneo*, Torino, Il segnalibro, 1999, p.77

“Sono arrivata a Registro: la città era giapponese. I giapponesi usavano il kimono e là io ascoltai una 'turca' – una siriana- cantare la cumparcita in giapponese, a una festa. Eh, la cosa più strana di questo mondo.”⁹²

E ancora:

“Là, a Regente Feijó, era una piantagione di cotone, la fazenda era piena di nordisti.⁹³ Era divertente vedere quelli del nord: pernambucani, baiani, sergipani che parlavano con accento giapponese, o giapponesi che parlavano con accento baiano. Era una maledetta confusione!”⁹⁴

Il successo economico degli immigrati giapponesi, negli Stati Uniti come altrove, riflette l'efficienza della solidarietà sociale basata sul gruppo e sul mutuo supporto. Il senso del gruppo giapponese può essere spiegato attraverso le parole di questo detto: “Se tieni gli *hashi* (le bacchette per il cibo) singolarmente potrai facilmente spezzarle tutte, ma se le metti insieme non puoi certo spezzare un mucchio di *hashi*. Allo stesso modo come una famiglia dobbiamo sostenerci a vicenda e anche come comunità dobbiamo sostenerci a vicenda.”⁹⁵

Gli agricoltori giapponesi erano iscritti alle *kenjinkai*, ossia

⁹² Ibidem, p.74

⁹³ Per nordisti si intende, come sottolinea l'autrice Chiara Vangelista, immigrati provenienti dagli stati del Nordeste.

⁹⁴ Vangelista C., *Terra, etnie, migrazioni. Tre donne nel Brasile contemporaneo*, op. cit. p. 80

⁹⁵ Takaki R., *Strangers form a different shore*, op. cit. p. 193

associazioni di provincia. Gli immigrati provenienti da ogni provincia giapponese, infatti, stabilivano associazioni alle quali tutti gli altri nuovi arrivati dalla stessa regione si iscrivevano. Le *kenjinkai* promuovevano attività aggregative di vario tipo come picnic o gare sportive, ma soprattutto fornivano una rete di contatti sociali che includeva aiuti economici, assistenza per la ricerca di lavoro, ospitalità, credito e ricerca di fondi. Il modello è *Tanomoshiikō*, una tradizionale pratica di mutuo soccorso esistente in Giappone fin dal XIII secolo. La società, senza alcuna formalità legale, era basata sulla fiducia tra un gruppo di persone, spesso accomunate dalla professione o appartenenti alla stessa associazione. All'interno di questo gruppo veniva fissata una quota mensile raccolta tra tutti i partecipanti secondo la possibilità di ognuno; a questo punto, il denaro raccolto veniva devoluto ad uno dei partecipanti che ne aveva fatto richiesta, in genere partendo da chi mostrava di averne più bisogno, ma altri criteri potevano essere il sorteggio oppure il prescelto poteva essere chi faceva la proposta ad interessi più alti. Infatti, dal momento in cui si percepiva la somma, si passava a pagare una tassa più alta degli altri partecipanti. Un'associazione di questo tipo aveva una durata che dipendeva dal numero degli iscritti: bisognava che tutti avessero la possibilità di percepire il prestito, ma visto l'alto indice di mobilità da cui era caratterizzata la vita delle famiglie giapponesi all'inizio della loro permanenza negli Stati Uniti, in genere la durata era fissata intorno ai due anni. Questa pratica cominciò ad essere adottata dagli immigrati per

inviare rimesse di denaro in Giappone e poi si diffuse ampiamente, anche per finanziare le attività agricole o per altri scopi.

Furono i *nisei* a rappresentare, in molti casi il *trait d'union* tra gli *issei* e la società ospitante. È il caso di quanto avvenne negli Stati Uniti in seguito alla legge del 1913 che proibiva ai giapponesi di essere proprietari terrieri: gli *issei* riuscirono a comprare ed affittare la terra a nome dei loro figli nati negli Stati Uniti. Nel 1920 i coltivatori giapponesi avevano incrementato le loro terre in affitto da 155.488 a 192.150 acri e le terre di proprietà da 26.707 a 74.769 acri.⁹⁶ Tuttavia una legge del 1920 proibì ai giapponesi anche questa possibilità. Gli immigrati trovarono una soluzione cercando accordi non scritti con i proprietari bianchi oppure cercando dei prestanome americani.

I giapponesi erano un gruppo controllato, più dei cinesi. Diversamente dalla Cina, il Giappone era retto da un forte governo centrale. Come accennato, la Restaurazione Meiji aveva unificato il paese e il nuovo stato era in grado di regolare l'emigrazione. Guidato da un crescente nazionalismo, il governo guardava ai giapponesi all'estero come rappresentanti della madre patria e, per questo, obbligava i candidati a richiedere un permesso prima di partire per le Hawaii e gli Stati Uniti. Controlli effettuati prima della partenza garantivano che fossero tutti sani e alfabetizzati e, perciò, idonei a portare alto "l'onore nazionale

⁹⁶ Takaki R., *Strangers from a different shore*, op. cit., p. 215

giapponese".⁹⁷

Al fine di evitare il problema della prostituzione, del gioco d'azzardo e dell'alcolismo generati soprattutto in ambito maschile e per apportare maggiore stabilità alla comunità immigrata, il governo giapponese promosse l'emigrazione femminile. Fin dal 1905 le donne costituivano il 22% degli immigrati nella Hawaii e circa il 7% negli Stati Uniti continentali. Tre anni dopo, con il *Gentlemen's Agreement*, il Giappone restrinse l'emigrazione operaia verso gli Stati Uniti, ma contestualmente trovò una via d'uscita: i genitori, le mogli e i figli degli operai giapponesi già residenti in territorio statunitense sarebbero potuti emigrare per raggiungerli. Migliaia di donne entrarono nelle Hawaii e negli Stati Uniti continentali seguendo quest'apertura: 66.926 tra il 1908 e il 1924. Tra il 1911 e il 1920 le donne rappresentavano il 39% di tutti gli immigrati giapponesi. Infatti, così tante donne emigrarono che il loro numero raggiunse il 46% alle Hawaii e il 34.5% nel continente. Nel 1920, un anno dopo il *Ladies Agreement*, con il quale il Giappone terminava l'emigrazione delle *picture brides*, fino a quell'anno ne erano entrate circa 20.000.

Il sistema delle *picture brides*, o *shashin kekkon* (matrimonio per fotografia), si basava sulla tradizione dei matrimoni combinati, *omiai kekkon*. Il matrimonio nella società giapponese non era un fatto privato, ma piuttosto una questione familiare. I genitori si servivano di intermediari, *baishakunin*, per aiutarli a selezionare i partner più validi per i propri figli e

⁹⁷ Ibidem, p.46

figlie⁹⁸. In situazioni che vedevano protagoniste famiglie che risiedevano in località distanti tra loro, i candidati, sposo e sposa, si scambiavano fotografie prima dell'iniziale incontro di rito, *omiai*.⁹⁹ Tale pratica tradizionale venne adottata dagli emigrati giapponesi negli Stati Uniti e non solo. In genere, quando gli immigrati si rendevano conto di non poter far ritorno in patria nel tempo che avevano stabilito, scrivevano a casa per farsi mandare una moglie dalla regione d'origine. La sposa veniva selezionata da genitori o familiari e, in seguito, avveniva uno scambio di fotografie con l'uomo oltremare. Se entrambi erano d'accordo sull'unione veniva celebrato il matrimonio marito *in absentia* e, in seguito, la moglie s'imbarcava per raggiungere il marito. Il governo americano accettò tale pratica fino al 1904 anno in cui il matrimonio senza entrambi gli sposi presenti venne dichiarato nullo. A questo punto si rese necessario celebrare i matrimoni quando le spose arrivavano. Appena le navi attraccavano al porto, un sacerdote cristiano officiava un matrimonio di gruppo per numerose coppie, in genere dalle sessanta alle cento. Le coppie giapponesi si opposero ben presto alla pratica e dal 1912 venne loro

⁹⁸ Antonietta Pastore spiega come, ancora oggi (sebbene sempre con meno frequenza), la pratica dei matrimoni combinati sia ancora presente all'interno della società giapponese: "Non è facile per i giovani incontrare persone dell'altro sesso al di fuori dell'ambiente del quale si fa parte che sia l'università o il posto di lavoro. La struttura della società giapponese, basata sul gruppo e non sull'individuo, tanto favorisce le relazioni all'interno dello stesso gruppo, quanto ostacola quelle verso l'esterno. Feste e ricevimenti si fanno sempre tra colleghi, compagni di corso, ex compagni di scuola e via dicendo. Di conseguenza offrono pochi elementi di novità. L'abitudine a portare a queste riunioni un amico, un'amica, non esiste poiché la persona non appartenente al gruppo si sentirebbe molto a disagio." in Pastore A., *Nel Giappone delle donne*, Torino, Einaudi, 2004, p. 6-7

⁹⁹ Per maggiori dettagli sul sistema del matrimonio in Giappone si veda anche la scheda tematica attinente nella terza parte del presente lavoro.

permesso di recarsi con i rispettivi fidanzati in un luogo di loro scelta per officiare il matrimonio secondo la propria volontà.¹⁰⁰

Si è già accennato a come, durante la riorganizzazione del sistema scolastico nel periodo Meiji, l'educazione femminile ricevette un'attenzione particolare. Nel 1876, l'inglese fu adottato come materia principale nella scuola media. Le donne giapponesi erano molto curiose rispetto alla possibilità di visitare l'estero. Accadeva spesso che quando ricevevano la foto di un candidato da sposare negli Stati Uniti, fossero molto più felici di vedere il nuovo paese che non di sposarsi.¹⁰¹ Come visto, il sistema di successione nelle campagne giapponesi seguiva il principio dell'indivisibilità della proprietà. Un detto popolare nelle campagne recitava che un figlio era da vendere, uno serviva per la successione e gli altri erano di riserva. Ovviamente quello da vendere era la femmina. Quando una donna si sposava, infatti, entrava a far parte della famiglia del marito. Se una donna poteva emigrare dipendeva da quale figlio sposava. Tuttavia, tra gli emigranti si contavano anche primogeniti: molti di loro erano emigrati ancora giovani, prima di avere la responsabilità di occuparsi dei genitori anziani, altri erano emigrati per guadagnare denaro al fine di incrementare le finanze di famiglia o per estinguere debiti. I primogeniti a volte conducevano con loro le proprie spose, pensando che avrebbero duplicato le entrate e dimezzato il tempo

¹⁰⁰ Kimura Y., *Issei. Japanese immigrants in Hawaii*, op. cit. p. 143

¹⁰¹ Takaki R., *Strangers from a different shore*, op. cit. p.48

trascorso all'estero, mentre i figli minori erano più inclini a portare le mogli con sé, dal momento che, nel loro caso, il periodo di emigrazione poteva durare più a lungo, in alcuni casi per sempre.

Le donne arrivavano piene di ansia e eccitazione, cercando di riconoscere il marito tra la folla di persone in attesa della nave e domandandosi l'un l'altra se l'avevano trovato. Molte accettavano l'unione, ma altre rifiutavano. Succedeva infatti che molti uomini, a corto di soldi e tempo per farsi scattare delle nuove fotografie, mandavano fotografie troppo datate, prese chissà quanto tempo prima. Alcuni, perfino, prendevano in prestito le foto di qualche amico. Le spose deluse che potevano permettersi il viaggio di ritorno se ne andavano via immediatamente, altre scappavano. I giornali delle colonie erano pieni di richieste di aiuto per ritrovare le mogli fuggite.¹⁰²

L'emigrazione femminile, comunque, dipendeva anche dalle politiche governative e dalla situazione economica del paese ricevente. Gli Stati Uniti avevano proibito l'ingresso alle donne cinesi, lasciando tuttavia libere le giapponesi di entrare secondo i termini stabiliti dal *Gentlemen's Agreement*. Inoltre, le giapponesi entrarono in California e negli stati limitrofi in un momento in cui la società era più stabile rispetto al primo periodo dell'immigrazione cinese, vennero quindi favorite da un particolare sviluppo economico. Gli uomini diventavano progressivamente proprietari o negozianti e le loro mogli fungevano da

¹⁰² Kimura Y., *Issei. Japanese immigrants in Hawaii*, op. cit. p. 144

manodopera familiare e quindi, gratuita. Le donne erano particolarmente utili nelle fattorie dove la produzione era molto intensa.

Se gli Stati Uniti permettevano l'ingresso di donne giapponesi, il governo hawaiano promuoveva attivamente la loro immigrazione. Quando per la prima volta il governo hawaiano aprì il negoziato per l'emigrazione con quello giapponese, nel 1879, stipulò nella bozza iniziale dell'accordo che il 40% degli immigrati avrebbero dovuto essere donne e che sarebbero state contrattate come operaie. L'ufficio per l'immigrazione hawaiano avrebbe pagato la metà delle loro spese di viaggio e le donne avrebbero ricevuto sei dollari al mese di salario contro i dieci degli uomini. Durante il periodo di immigrazione sponsorizzata dal governo, ossia tra il 1885 e il 1894, l'ufficio per l'immigrazione hawaiano contrattò regolarmente donne giapponesi che costituivano il 20% della *kan'yaku imin*. Al contrario degli agricoltori della costa occidentale, che prediligevano una forza lavoro maschile, i piantatori delle Hawaii vedevano le donne come lavoratrici impiegandole come cuoche, cucitrici e raccoglitrice nelle piantagioni. Inoltre, i piantatori vedevano la famiglia come meccanismo di controllo dei lavoratori. Nel 1886, l'ispettore generale per l'immigrazione alle Hawaii, A.S. Cleghorn, dichiarò che gli uomini giapponesi lavoravano molto meglio ed erano più soddisfatti quando avevano le proprie mogli.¹⁰³ Dopo il 1900, quando le Hawaii divennero territorio statunitense, i piantatori divennero ancor più desiderosi di far

¹⁰³ Takaki R., *Strangers from a different shore*, op. cit. p. 51

entrare donne giapponesi. La legge federale proibiva il sistema di lavoro contrattato e i piantatori si resero conto che dovevano convincere i lavoratori a restare nelle piantagioni. Realizzando che gli uomini sposati non avrebbero desiderato lasciare il lavoro quanto quelli scapoli, i piantatori chiesero agli agenti per l'immigrazione ad Honolulu di mandare uomini con le famiglie. Molte donne venivano impiegate nel settore agricolo e, com'è facile immaginare, la loro vita prevedeva una doppia fatica: lavoro nei campi e lavoro domestico. Spesso le donne giapponesi si lamentavano dei mariti come di uomini Meiji: uomini intrisi dei nuovi valori sui quali il Giappone aveva deciso di reimpostare le proprie necessità e non disposti, evidentemente, ad offrire il loro aiuto in casa o nella cura dei bambini.¹⁰⁴

2. La seconda generazione: i *nisei*

In Brasile, inizialmente, l'educazione dei ragazzi era condizionata dall'idea che tornare a stabilirsi in Giappone sarebbe stata questione di pochi anni, ma con il passare del tempo si prese coscienza del fatto che tale desiderio costituiva, in realtà, un sogno irrealizzabile. Anche le certezze, riguardo al tipo di formazione che i giovani avrebbero dovuto ricevere, crollarono lasciando spazio a forti dubbi:

¹⁰⁴ Ibidem, p. 191

“Os brasileiros descendentes de japoneses têm uma grande responsabilidade perante a Nação Brasileira.”¹⁰⁵

Inizia così l'articolo *A nossa mentalidade* firmato da Cassio Kenro Shimomoto apparso nell'ottobre del 1935 sul primo numero del giornale *Gakusei* (lo studente), organo di stampa della Lega Estudantina Nipo-Brasileira che aveva sede a San Paolo. L'articolo rispondeva a quanti, nel criticare l'immigrazione giapponese, vedevano nei discendenti nati in Brasile ancora dei sudditi imperiali non in grado d'integrarsi nella società ospitante:

“Como poderemos amar a terra dos nossos antepassados? Sem nem a conhecemos? Podemos ter quando muito um sentimento de respeito pela pátria de nossos pais, mas nunca a idéia de patriotismo pela terra dos crisântemos.”¹⁰⁶

L'articolo fu pubblicato in portoghese senza destare reazioni particolari, ma, quando ne venne diffusa una traduzione in giapponese l'anno successivo, un'interpretazione distorta dell'ultima frase finì per provocare un incidente in seno alla comunità giapponese che interpretò l'affermazione dello studente come un atto di lesa maestà nei confronti dell'Imperatore. La Lega degli studenti fu convocata dal consolato generale del Giappone per dare spiegazioni. A proposito del cosiddetto “incidente crisantemo” il pittore e scrittore Tomoo Handa afferma che

¹⁰⁵ “I brasiliani discendenti di giapponesi hanno una grande responsabilità davanti alla Nazione Brasiliana.” AA. VV., *Uma Epopéia Moderna – 80 anos de imigração japonesa no Brasil*, op. cit., p.170

¹⁰⁶ “Come possiamo amare la terra dei nostri antenati? Se nemmeno la conosciamo? Possiamo avere al massimo un sentimento di rispetto per la patria dei nostri genitori, ma mai l'idea di patriottismo verso la terra dei crisantemi”. AA. VV., *Uma Epopéia Moderna – 80 anos de imigração japonesa no Brasil*, op. cit., p.171

questo rappresentava il processo di consapevolezza e presa di posizione dei *nisei*. Fino ad allora si era creduto che il loro futuro dipendesse dalla volontà dei padri, ma ora erano i figli ad affermare che loro stessi avrebbero deciso del loro avvenire.¹⁰⁷

Tale evento segnò una svolta fondamentale nell'evoluzione della comunità giapponese in Brasile. Tuttavia, la maggioranza degli immigrati non si poneva il problema dell'educazione dei figli brasiliani dal loro punto di vista, anzi affrontava la presa di coscienza dei *nisei*, coscienti della propria brasilianità, con paura e riaffermando con più forza l'importanza di un'educazione giapponese.

L'articolo di Cassio Shimomoto, prendeva spunto dalla posizione che alcuni giovani discendenti di giapponesi avevano preso contro il regime di Vargas, affiancando i *paulistanos* durante quella che fu definita la "Rivoluzione Costituzionalista di San Paolo"¹⁰⁸. In effetti, non si può dire che i *nisei* non avessero ereditato lo spirito patriottico trasmesso loro dai genitori. Ma, in conseguenza del loro essere nati o cresciuti in Brasile, quell'*aikoku* (愛国 letteralmente amore per il paese) così radicato nel popolo giapponese si riversa su un nuovo oggetto: il Brasile al quale i *nisei* sentono di appartenere più che alla terra dei loro genitori e antenati, che pure viene, in quanto tale, rispettata.

La Lega Estudantina Nipo-Brasileira (LENB), fondata il 21 ottobre

¹⁰⁷ Tomoo Handa, *O Imigrante japonês - História de sua vida no Brasil*, São Paulo, T.A. Queiroz editora, 1987, p.623

¹⁰⁸ I disordini nella città di San Paolo durarono dal luglio all'ottobre del 1932.

1934, riuniva studenti appartenenti a vari corsi di studio; i suoi soci erano giapponesi o *nisei* e tra gli obiettivi aveva la difesa degli interessi di classe e l'interrelazione tra studenti. La rivista *Gakusei*, prima pubblicazione in portoghese della LENB, fu sostituita nel 1939 da *Transição*. Nell'articolo di apertura di questa ultima intitolato *Nós...* era scritto:

“Nós, brasileiros filhos de japoneses, somos uma transição. Transição entre aquilo que foi e aquilo que será. Transição entre o Oriente e o Ocidente. Representamos o traço de união entre dois extremos. Por paradoxal que pareça, unimos os antípodas.”¹⁰⁹

Negli Stati Uniti fu l'ingresso nel mondo dell'agricoltura che contribuì a trasformare il percorso migratorio dei giapponesi da temporaneo a permanente. Questo avvenne anche grazie alla nascita della seconda generazione. L'arrivo di un figlio nato negli Stati Uniti contribuì a creare una stretta connessione emotiva tra gli immigrati e la terra che coltivavano¹¹⁰.

Attraverso i *nisei* i genitori speravano che i giapponesi non sarebbero più stati “stranieri” negli Stati Uniti. Educati in scuole americane e avendo l'Inglese come prima lingua, la seconda generazione di immigrati sarebbe stata ambasciatrice degli *issei*. Avrebbero insegnato

¹⁰⁹ “Noi, brasiliani, figli di giapponesi siamo una transizione. Transizione tra ciò che è stato e ciò che sarà. Transizione tra Oriente e Occidente. Rappresentiamo il tratto d'unione tra due estremi. Per paradossale che sembri, uniamo gli antipodi” AA. VV., *Uma Epopéia Moderna – 80 anos de imigração japonesa no Brasil*, op. cit., p.176

¹¹⁰ Takaki R. *Strangers from a different shore*, op. cit. p. 194

agli americani bianchi la cultura giapponese, le speranze e la storia degli immigrati. Come intermediari avrebbero “interpretato l'Oriente all'Occidente e l'Occidente all'Oriente”¹¹¹. La convinzione degli issei era che se i bianchi avessero appreso la storia della cultura giapponese li avrebbero trattati con maggiore tolleranza. I nisei sarebbero stati il ponte (*kakehashi*) verso la società americana. Gli *issei* tentarono di dare forza e fiducia alla missione dei nisei insegnando loro i principi giapponesi del *ko* (doveri nei confronti dei genitori), *giri* (obbligo sociale), *on* (gratitudine) e *gamanzuyoi* (forza e perseveranza)¹¹².

Nel 1920 i nisei costituivano il 27% dei giapponesi sul mainland americano e la maggioranza (52%) dieci anni dopo. Nel 1940 all'inizio della Seconda Guerra Mondiale, il 63% della comunità era costituito da *nisei*.¹¹³ Una percentuale significativa di *nisei* era cresciuta in famiglie di agricoltori o commercianti. Tuttavia la seconda generazione aveva sviluppato proprie caratteristiche. In particolare, l'aspetto linguistico rappresentava una differenza fondamentale con i genitori: i nisei parlavano tra loro in inglese e con i propri genitori in giapponese. La dualità del loro essere contemporaneamente americani e giapponesi si rispecchiava in vari aspetti della vita, tra cui l'uso dei nomi: molti cambiavano, abbreviavano o americanizzavano i loro nomi di battesimo giapponesi (da Makoto a Mac, da Isamu a Sam). Altri traducevano in

¹¹¹ Takaki R., *Strangers from a different shore*, op. cit. p. 213

¹¹² Idem

¹¹³ Ibidem, p. 214

inglese i loro nomi (Lily per Yuriko, Violet per Sumire e Victor per Katsu). Altri sceglievano semplicemente dei nomi americani.

Quello che caratterizzava l'ambiguità sperimentata dai *nisei* era la condizione dei loro genitori di "stranieri" negli Stati Uniti. Privati della possibilità di essere cittadini nel loro paese di adozione, molti *issei* mantenevano forti legami con il Giappone, al punto di registrare i propri figli come cittadini giapponesi. Nel 1926, l'84% dei *nisei* negli stati della costa occidentale e delle Montagne Rocciose erano registrati come giapponesi; questa percentuale scese al 50% nel 1940. Gli *issei* desideravano che i loro figli avessero la doppia cittadinanza per poterli portare con loro in Giappone nel caso di un'evacuazione forzata. Erano anche preoccupati dalla discriminazione razziale che i loro figli avrebbero potuto subire e volevano dar loro l'opzione di trasferirsi in Giappone. Molti genitori effettivamente mandavano i loro figli in Giappone per essere educati: *kibei* erano appunto i giapponesi che avevano vissuto in Giappone per qualche anno e poi tornavano negli Stati Uniti. I *nisei* studiavano non solo per compiacere la volontà dei genitori ma perché vedevano nell'educazione la possibilità, negata agli *issei*, di una crescita economico e sociale.

La cittadinanza e l'educazione, però, non proteggevano i *nisei* dalla discriminazione razziale. Sapendo di non poter contare su un trattamento equo i *nisei* sapevano di dover essere migliori della media se speravano di superare la discriminazione. Nonostante il conseguimento della laurea, il

futuro dei *nisei* si rivelava spesso un vicolo cieco ed era frequente infatti che si ritrovassero a svolgere lavori umili. Yoshiko Uchida nel suo *Desert Exile* racconta che la sorella laureata in pedagogia al Mills College non riuscì a trovare un impiego nel suo campo come maestra d'asilo:

"My sister decided to go to Mills College in Oakland and majored there in child development. On graduating in 1940, however, she could find no work in her field as a certified nursery school teacher. Eventually she found a job as a "governess" to a three-year-old white child in Oakland, but was little more than a nursemaid and was given her meals separately in the kitchen. It wasn't until after the war that she finally found a job as a nursery school teacher in a private school in New York City.

My sister, however, was certainly not alone in facing such bleak employment opportunities. Before World War II, most of the Nisei men who graduated from the university as engineers, pharmacists, accountants, or whatever seldom found employment in their field of study. Many worked as clerks in the tourist gift shops of San Francisco's Chinatown, or as grocery boys, or as assistants in their fathers' business."¹¹⁴

Come descritto da Uchida, proprio come era accaduto alla controparte cinese, i *nisei* si ritrovarono intrappolati nel mondo del lavoro riservato agli immigrati: solo una piccola percentuale di loro lavorava per gli americani (a Los Angeles nel 1940 solo il 5%).¹¹⁵

Impossibilitati a trovare impiego nel loro campo professionale ai laureati *nisei* veniva spesso domandato perché non "tornassero" in Giappone per lavorare e, infastiditi i *nisei* rispondevano che non c'era

¹¹⁴ Uchida Y., *Desert Exile. The Uprooting of a Japanese-American Family*, Seattle and London, University of Washington Press, 1982, p. 44-45

¹¹⁵ Takaki R., *Strangers from a different shore*, op. cit. p. 219

nessun posto in cui tornare dal momento che non solo non erano mai stati in Giappone, ma essendo nati negli Stati Uniti non conoscevano nessun altro stato: “this is our country right here”. Scoraggiati, alcuni *nisei* si rassegnavano ritenendo anche inutile frequentare l'università:

“I have a little fruit stand, and I give the American costumers the kind of service they want. I have a comfortable income. I am happy.”¹¹⁶

Al contrario di quanto avveniva per gli immigrati europei, il vero problema all'integrazione dei giapponesi e dei loro discendenti era rappresentato dall'impossibilità di confondersi fisicamente con il resto della società americana.

In quanto cittadini americani i *nisei* potevano raggiungere risultati insperati per la generazione precedente: potevano votare o essere votati, esercitando in tal modo un potere politico che avrebbe permesso loro di proteggere i propri diritti. Negli anni trenta, alcuni fondarono a San Francisco il primo dei *Japanese-American Democratic Clubs* che vennero aperti, in seguito, a Oakland e a Los Angeles. Si autodefinivano “progressisti” e tra i loro obiettivi c'erano quelli di supportare la politica del *New Deal* e di far eleggere democratici progressisti e promuovere leggi che eliminassero completamente le discriminazioni.¹¹⁷

I liberi professionisti formarono *Nisei Civic Clubs* a livello locale come la *American Loyalty League* a San Francisco e Fresno e altre organizzazioni simili in altre città. All'interno della comunità questi

¹¹⁶ Takaki R., *Strangers from a different shore*, op. cit. p. 220

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 221

giovani erano molto rispettati e, allo stesso tempo, sentivano con forza il carico della propria responsabilità nei confronti della comunità stessa.

Proprio nel 1930 questi giovani, riuniti a Seattle, formarono la *Japanese American Citizens League* (JACL). È significativo il fatto che al momento della scelta del nome sorse il dubbio se usare o no il trattino tra Japanese e American. Tra le proposte ci fu anche quella di eliminare ogni riferimento alla discendenza giapponese, ma alla fine si optò per utilizzare “Japanese” come aggettivo per modificare “American.”¹¹⁸

La JACL si caratterizzò per il temperamento accomodante, i suoi membri erano convinti, infatti, che l'agitazione politica non può che generare nuove agitazioni. Per tale motivo si preferiva combattere la discriminazione dall'interno della società mostrandosi integrati, ben disposti al lavoro e ai contatti sociali. Il miglioramento personale, e non la militanza politica, doveva caratterizzare l'approccio dei *nisei*. L'avvocato Saburo Kido, uno dei leaders dell'associazione nel suo “*Nikkei Shimin*” (Japanese American Citizen) esortava:

“We cannot afford to work with talents inferior to Americans. It is not enough even to be their equals; we must surpass them – by developing our powers to the point of genius if necessary.”¹¹⁹

Come già evidenziato da Cassio Kenro Shimomoto in Brasile, anche le parole di James Sakamoto, redattore dello *Japanese American Courier*, sottolineano l'importanza del senso di patriottismo per i *nisei*:

¹¹⁸ Ibidem, p. 222

¹¹⁹ Takaki R., *Strangers from a different shore*, op. cit. p. 223

"Only if the second generation as a whole works to inculcate in all its members the true spirit of American patriotism can the group escape the unhappy fate of being a clan apart from the American life."¹²⁰

Politicamente i *nisei* si percepivano come cittadini americani e, in particolare quelli che avevano scelto di esserlo, sentivano che proprio la scelta rendeva i loro diritti più forti di quelli dei comuni cittadini americani che acquisivano la cittadinanza per nascita. Allo stesso tempo, tuttavia, nel profondo, molti *nisei* non desideravano una completa assimilazione alla società americana, sentivano di essere eredi di una complessa combinazione di culture e che avrebbero dovuto sentirsi liberi di portare avanti la propria dualità, anzi di possedere una vera e propria "subcultura":

"We Nisei were, in effect, rejected as inferior Americans by our own country and rejected as inferior by the country of our parents as well. We were neither totally American nor totally Japanese, but a unique fusion of the two. Small wonder that many of us felt insecure and ambivalent and retreated into our own special subculture where we were fully accepted."¹²¹

3. Gli anni Trenta e l'inasprirsi del clima internazionale

Nel 1921 con il *Ladies' Agreement* il Giappone metteva fine

¹²⁰ Idem

¹²¹ Uchida Y., *Desert Exile. The Uprooting of a Japanese-American Family*, op. cit. p. 45

all'emigrazione delle *picture brides* e virtualmente metteva fine all'immigrazione giapponese negli Stati Uniti. Per tale motivo i nuovi immigrati non erano più un vero problema per gli americani, la loro preoccupazione riguardava ora i giapponesi che facevano già parte della società americana. L'unico modo per essere certi che non sarebbero rimasti degli stranieri e non avrebbero costituito dei gruppi isolati sembrava quello di garantir loro la cittadinanza americana.

Nel 1924 un altro provvedimento venne adottato per regolare l'ingresso e la permanenza dei giapponesi negli Stati Uniti: si parlò di uno *Japanese Exclusion Act*, sulla falsariga di quello che aveva stabilito la fine dell'immigrazione cinese. Tuttavia, tale dicitura non è corretta dal momento che il nuovo dispositivo di legge si inseriva nel contesto più complesso dello *Immigration Act*.¹²²

A partire dal 1935 l'immigrazione giapponese cominciò a diminuire anche in Brasile. Verso la fine degli anni Trenta ancora si registrava l'arrivo di immigrati, ma, contemporaneamente, ne venivano rimpatriati in numero uguale quando non superiore.¹²³ L'ultimo bastimento arrivò nel 1941: 1.277 persone imbarcate a Kobe in giugno sul *Buenos Aires-maru* sbarcarono il 3 agosto a Santos. Le relazioni diplomatiche tra Brasile e Giappone vennero poi interrotte del tutto a

¹²² Daniels R., *Asian America. Chinese and Japanese in the United States since 1850*, op. cit. p. 149

¹²³ Nel 1939, ad esempio, entrarono in Brasile 1.546 giapponesi, ma ne furono rimpatriati 2.011.

partire dal gennaio del 1942.

In quello stesso anno una stima rivela che il 59,7% di giapponesi nelle piantagioni erano proprietari.¹²⁴ Questa accelerazione di deve alla grande forza di volontà degli immigrati, ma anche ad un sistema sperimentato nello stato di San Paolo a partire dalla seconda metà degli anni Dieci: i grandi proprietari cominciarono a rivendere le proprie terre in lotti più piccoli. Questo sistema, allora molto innovativo, favorì quanti lasciavano la fazenda con un piccolo capitale da parte. Altri prodotti, oltre al caffè, suscitarono l'interesse degli immigrati giapponesi. La produzione di cotone ad esempio, dopo il loro coinvolgimento, registrò una crescita delle esportazioni verso il Giappone.

Come accennato, fin dall'arrivo del primo bastimento, il *Kasatomaru*, si registrano fughe di lavoratori dalle piantagioni alla ricerca di un lavoro meglio retribuito. Naturalmente si trattava di una ricerca molto difficile che poté realizzarsi con successo solo dopo che, passati i primi anni, i giapponesi appresero la lingua portoghese almeno nei suoi elementi base. A questo punto, negli anni Trenta si assistette al consolidamento della comunità giapponese con un'importante diversificazione delle professioni e la creazione di diversi organi culturali e sociali. Per molti si aprì la via del commercio, prima come impiegati e più tardi come imprenditori. Tuttavia, ancora nel 1940, il numero di

¹²⁴ Confr., AA. VV., *Uma Epopéia Moderna – 80 anos de imigração japonesa no Brasil*, op. cit., p.194.

quanti lavoravano nel commercio e nell'industria non superava il 10%. Ancora nel 1939, su 202.211 giapponesi residenti in Brasile, appena 4.875 risiedevano nella città di San Paolo, il che equivaleva appena al 2%.¹²⁵ Qui i giapponesi si concentrarono nel quartiere Liberdade, aprendo negozi di articoli e cibo giapponesi, empori e poi ancora alberghi, ristoranti, farmacie e studi medici.

La creazione del primo giornale giapponese in Brasile, il *Nanbei*, risale al 1916. A questa pubblicazione ne seguirono molte altre e già nel 1932 tutte le aziende giornalistiche possedevano la propria tipografia. Negli anni Trenta l'editoria giapponese si espanse molto, esercitando una forte influenza sulla comunità. Nel 1939 tuttavia, il governo brasiliano, con la creazione del "Departamento de Imprensa e Propaganda" avviò la censura sulla stampa giapponese. Inizialmente, si pretese la traduzione degli articoli principali e fu imposta la creazione di una parte scritta in portoghese, poi, nel 1941, fu proibita del tutto la pubblicazione di giornali stranieri a causa del conflitto mondiale.

A partire dagli anni Trenta si avviarono imprese finanziarie e bancarie legate all'accumulo di capitale e alla gestione dei risparmi. Le prime due banche furono aperte dalla BRATAC e dalla *Kaikō*.¹²⁶ Molti fra quanti scelsero di rimanere a Santos, porto di arrivo dei bastimenti, si dedicarono alla pesca. Inizialmente, questo settore partì a rilento a causa

¹²⁵ Ibidem, p.226.

¹²⁶ Tra le prime pratiche di finanziamento e mutuo soccorso, anche in Brasile, come già ricordato a proposito degli Stati Uniti, era in voga tra gli immigrati il Tanomoshikō.

dello scarso successo che il pesce riscuoteva sulle tavole dei brasiliani, ma grazie agli immigrati, non solo giapponesi, ma anche italiani e portoghesi, consumatori di pesce e frutti di mare, ci fu una crescita della domanda. Nel 1925 fu varata una legge che limitava l'attività della pesca ai soli brasiliani e questo spinse molti giapponesi a naturalizzarsi. Nel 1932 fu creata la "Cooperativa di Pesca di Santos" che riuniva circa 60 famiglie di pescatori giapponesi naturalizzati.¹²⁷

Prima della Seconda Guerra Mondiale i giapponesi si concentravano in maggioranza nello stato di San Paolo e non nella capitale. Quasi il 60% della popolazione giapponese risiedeva lungo le tre ferrovie pauliste. In questa comunità vennero organizzate associazioni e cooperative di ogni genere e con le finalità più diverse. In effetti, tra gli immigrati, i giapponesi si distinsero come veri e propri fanatici dell'associativismo. Tra gli obiettivi principali delle associazioni, un posto di rilievo è occupato dall'organizzazione sanitaria e dall'assistenza medica nelle colonie. Grazie alla *Zai Burajiru Nihonjin Dojinkai*, "Società Giapponese di Beneficenza in Brasile" nota solo come *Dojinkai*. nel 1939, fu inaugurato l'Hospital Japonês Santa Cruz che fu il primo ospedale giapponese di San Paolo.

¹²⁷ "I giapponesi, che erano anche piccoli armatori, avevano introdotto sul litorale nuove tecniche di pesca e avevano avviato, oltre all'industria di inscatolamento delle sardine, industrie familiari per la preparazione del pesce secco (iriko), destinato al mercato degli immigrati giapponesi. I giapponesi costituivano l'unico gruppo di immigrati stranieri che si stabilirono in modo organizzato nel litorale paulista, dove prevaleva la cultura portoghese, caipira e caçara." Mussolini G. *Ensaio de antropologia indígena e caçara*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1980, pp. 219-248. cit in Vangelista C., op. cit. p.103

La tendenza degli immigrati giapponesi ad associarsi sta alla base anche della nascita di molte cooperative agricole, alcune delle quali sono ancora in attività. Tra queste, la “Cooperativa Agricola di Cotia” (CAC), nello stato di San Paolo che, fino alla sua chiusura negli anni Novanta, è stata la più grande dell’America del Sud. Questo risultato assume un valore maggiore se si tiene conto del fatto che, con lo scoppio della Seconda Guerra Mondiale, i giapponesi vennero considerati nemici e, per tale motivo, molte cooperative subirono l’intervento del governo che, pur permettendo l’attività a quante erano legalmente registrate, mise al posto dei direttori giapponesi cittadini brasiliani.

4. Le comunità giapponesi e la seconda guerra mondiale

L'impatto della guerra sulle comunità asiatiche negli Stati Uniti fu devastante e segnò un punto di non ritorno in particolare per quella giapponese che risultò la più colpita dalle conseguenze del disordine sociale derivato dal conflitto. Tutto quello che era stato costruito dai giapponesi immigrati fino a quel momento fu totalmente distrutto e solo dopo la guerra fu possibile rimetterne insieme i pezzi. I cambiamenti si manifestarono in tre ambiti principali: nelle leggi attraverso le quali la società americana regolava le comunità giapponesi; nel modo in cui le comunità vedevano loro stesse; nell'ideologia razziale manifestata dalla

società americana.¹²⁸

Dopo l'attacco giapponese a Pearl Harbor, il 7 dicembre del 1941, la situazione dei giapponesi negli Stati Uniti, in particolare sulla costa occidentale, si complicò immediatamente. La stampa e la radio avviarono campagne denigratorie invitando la cittadinanza a collaborare con le autorità militari "contro spie, sabotatori e quinte colonne."¹²⁹

I giapponesi residenti negli Stati Uniti vennero identificati dall'America "bianca" come nemici dello Stato e, in un modo o nell'altro, videro le loro vite cambiare radicalmente. Sebbene la decisione di concentrare i giapponesi in campi di raccolta, allontanandoli dalle proprie vite e sospendendo i loro diritti giuridici, abbia avuto un peso nella storia globale degli Stati Uniti, bisogna sottolineare che, dal punto di vista della storia dell'immigrazione giapponese ha rappresentato l'evento centrale. "Prima della guerra", "dopo il campo" sono espressioni che caratterizzano il racconto della storia di quasi tutte le famiglie nippo-americane.¹³⁰

Circa 1.500 issei furono arrestati la notte del 7 dicembre. Più tardi più di 2.000 furono internati nei campi in Montana, New Mexico, Nord Dakota e altrove.¹³¹ Sebbene la maggior parte della comunità nippo-americana non sia stata internata, furono in pochi a non essere influenzati, in un modo o nell'altro dalle ripercussioni della così detta '*relocation*' e

¹²⁸ Daniels R., *Asian America. Chinese and Japanese in the United States since 1850*, op. cit. p. 187

¹²⁹ Ibidem, p. 200

¹³⁰ Ibidem, p. 201

¹³¹ Ibidem, p. 205

delle altre misure preventive prese dal governo nei confronti dei giapponesi o degli stessi americani loro discendenti. Il Dipartimento di Giustizia statunitense, già l'8 dicembre, chiuse i confini con il Canada e il Messico a tutti i nemici stranieri e a tutte le persone di origine giapponese, cittadini e non. Tra questa data e il 2 marzo del 1942, la regola ufficiale del governo federale prevedeva la distinzione tra i cittadini americani di origine giapponese e i giapponesi senza la cittadinanza almeno in teoria, ma in pratica le sue azioni influenzarono e, in molti casi, paralizzarono l'intera comunità nippo-americana.¹³² Bloccando i conti bancari e chiudendo le filiali delle banche giapponesi, l'economia degli immigrati si fermò completamente. Inoltre, anche se i figli dei giapponesi erano cittadini americani, vivendo spesso nelle case dei propri genitori, furono colpiti dalle misure restrittive esattamente nello stesso modo. Inoltre, continui raid ebbero luogo nelle comunità, spesso senza essere annunciati. La comunità nippoamericana fu privata, così, della protezione garantita dal quarto emendamento: la "causa probabile", in tempo di guerra era il semplice fatto di avere sangue giapponese.¹³³ La comunità giapponese, al fine di contrastare la situazione, cercò di stringersi intorno alle organizzazioni di compatrioti esistenti negli Stati Uniti, come la citata JACL. Tuttavia, questa in particolare, era molto ristretta e non poteva certo

¹³² Idem

¹³³ "The right of people to be secure in their persons, houses, papers, and effects, against unreasonable searches and seizures, shall not be violated, and no warrants shall issue, but upon probable cause, supported by oath and affirmation, and particularly describing the place to be searched, and the persons and thing to be seized." in Daniels R., *Asian America. Chinese and Japanese in the United States since 1850*, op. cit. p. 207

assolvere un compito tanto arduo. Quello che è interessante notare però è la posizione di alcuni elementi appartenenti a questi ambienti, Tokutaro Nishimura, *issei* e leader dello *Anti-Axis Committee of Los Angeles* sorto in seno alla JACL, per esempio, criticò con forza la posizione avuta dalla maggior parte della comunità giapponese, sia di prima che di seconda generazione, nel periodo precedente il conflitto:

“We are facing this problem today because of the short-sightedness of the Japanese leaders in America up to this time. They thought only in terms of being Japanese. In order that we not repeat the mistake that our fathers made, we must break our ties with Japan. (...) How we meet this problem will determine the destiny of Japanese Americans as Americans.”¹³⁴

L'intenzione di comunicare con le autorità americane da parte dei *nisei* non fu mera retorica. A Los Angeles, furono in diversi, soprattutto tra i leaders della JACL, a cooperare come informatori.¹³⁵ Alcuni ritenevano che fosse possibile che alcuni nippoamericani fossero spie o sabotatori, affermando così con maggiore forza la propria americanizzazione.

Tuttavia, la maggior parte dei nippoamericani aspettò passivamente le decisioni del governo statunitense. Molti sospettavano di doversi trasferire. In realtà non tutti furono fatti evacuare: chi risiedeva nella parte orientale dello stato di Washington e dell'Oregon, ad esempio, non fu trasferito.¹³⁶

¹³⁴ Cit. in Daniels R., *Asian America. Chinese and Japanese in the United States since 1850*, op. cit. p. 209

¹³⁵ Ibidem, p. 210

¹³⁶ Ibidem, p. 213

Le voci di una possibile evacuazione circolava nelle comunità nippoamericane fin dall'inizio del conflitto. A metà febbraio del 1942, Roosevelt firmò l'Ordine Esecutivo 9066 con il quale fu stabilito che i giapponesi sarebbero stati trasferiti e che ad occuparsene sarebbe stato l'esercito. Il primo avviso alla popolazione fu dato in un proclama pubblico dal generale John L. DeWitt il 2 marzo. La costa occidentale, dall'Arizona allo stato di Washington fu divisa in due principali aree d'interesse: dall'area numero 1 dovevano essere espulsi “any Japanese, German or Italian alien, or any person of Japanese ancestry.”¹³⁷ Durante il mese di marzo, ai giapponesi nell'area militare numero 1 era permesso di spostarsi con un certificato di autorizzazione. L'evacuazione vera e propria, infatti, cominciò il 24 marzo quando il generale DeWitt firmò il “Civilian Exclusion Order” che segnò l'inizio dell'internamento di più di 100,000 persone, delle quali circa 70,000 cittadini statunitensi per nascita.¹³⁸

In un primo momento, non essendo pronti i centri d'accoglienza, i deportati vennero mandati in un campo temporaneo nel sud della California, a Manzanar. L'esercito divise il resto del territorio da evacuare in 107 distretti in ognuno dei quali erano presenti circa 1.000 giapponesi. Queste zone furono evacuate tra la fine di marzo e l'inizio di giugno. L'esercito aveva stabilito di non avvisare chi doveva essere evacuato se non con un breve anticipo, questo per evitare fughe di persone sospette

¹³⁷ Ibidem, p. 214

¹³⁸ Ibidem, p. 216

prima dell'arrivo dei militari. Quando l'avviso arrivava, veniva richiesto agli evacuati di portare solo ciò che potevano trasportare, il resto sarebbe stato immagazzinato dal governo "a rischio del proprietario". Inoltre, era necessario portare coperte e biancheria, vestiti, posate e stoviglie, e articoli personali essenziali. Gli animali domestici non erano permessi. Molte famiglie se ne separarono affidandoli ad altri, lasciandoli liberi o, in casi estremi, uccidendoli. Le famiglie, per quanto possibile, non venivano divise e gli individui soli potevano ricongiungersi con i familiari. Nessuno veniva informato prima sulla destinazione. I centri provvisori non avevano acqua corrente o riscaldamento, i bagni erano delle strutture precarie e in comune. Il tutto era circondato da fango, polvere, filo spinato e soldati armati.¹³⁹

La maggioranza dei nipponici obbedì agli ordini senza ribellarsi e, intorno alla fine di ottobre, i centri temporanei furono svuotati e gli evacuati mandati nei campi definitivi. I centri di accoglienza temporanei erano, come visto, gestiti dall'esercito, mentre per far fronte all'organizzazione dei "relocation camps" definitivi fu creata (il 18 marzo), un'agenzia civile, la War Relocation Authority (WRA). Inoltre, mentre i centri temporanei erano per lo più collocati vicino alle zone precedentemente abitate dai giapponesi in modo da permettere visite di amici che recavano conforto e provviste, i *relocation camps* furono costruiti, di proposito, in zone di difficile accesso, spesso desertiche, dove il clima

¹³⁹ Ibidem, p. 217

era particolarmente rigido. Vennero costruiti 10 campi: due in Arizona (Poston e Gila River); due in California (Manzanar e Tule Lake); uno in Idaho (Minidoka); uno in Wyoming (Heart Mountain); uno in Colorado (Granada o Amache), uno nello Utah (Topaz); due nell'Arkansas (Jerome e Rohwer). I campi più piccoli, Amache e Jerome, ospitavano circa 7.500 persone, mentre il più grande, Poston, circa 18.000.¹⁴⁰

Il primo direttore della WRA fu Milton S. Eisenhower (fratello di Dwight, futuro presidente degli Stati Uniti), che rimase in carica fino al mese di giugno, quando rassegnò le dimissioni. Nel suo libro di memorie, *The President is Calling*, Eisenhower ammette di aver eseguito “ingiustizie evitabili”, ma anche di aver dato al presidente la sua opinione che la maggioranza degli evacuati possedeva “an essential Americanism”. Tuttavia, Eisenhower non biasimava se stesso per quanto accaduto, anzi continuava ad ingannarsi a proposito del sistema che aveva contribuito a creare:

“We called the relocation camps 'evacuation centers'. Never did we think of them as concentration camps. Technically, the Japanese-Americans were not restricted to the camps, although in fact they could not return to the Pacific coast and movement without safeguards would probably have endangered their lives, at least in the beginning.”¹⁴¹

L'ultima affermazione è, senza dubbio falsa, dal momento che circa 200.000 nippo-americani sono rimasti liberi per tutta la durata della

¹⁴⁰ Ibidem, p. 225

¹⁴¹ Cit. in Daniels R., *Asian America. Chinese and Japanese in the United States since 1850*, op. cit. p. 227

guerra. Anche il fatto che “tecnicamente” gli evacuati erano liberi di uscire non è la verità, dal momento che i campi erano recintati da filo spinato e sorvegliati da guardie armate. Riguardo al termine 'campi di concentramento', poi, il presidente Roosevelt stesso usava il termine senza problemi. Fu solo quando le notizie provenienti dalla Germania ne ridefinirono il significato, associando il termine 'campo di concentramento' con quello di 'campo di sterminio', che fu necessario pensare ad una nuova definizione.¹⁴²

Nei campi gestiti dalla WRA non furono perpetrate torture, né atti di violenza organizzata. Non erano campi di morte paragonabili a quelli tedeschi, tuttavia, si trattava di luoghi dove le persone erano tenute contro la propria volontà e, di conseguenza, furono registrati alcuni casi di morti per mano dell'esercito americano. L'11 aprile del 1943, nel campo di Topaz, James Hatsuki Wakasa, fu ucciso da una sentinella di guardia, non ci furono testimoni e il corpo fu rimosso subito dopo. Le indagini avviate risentirono delle tensioni esistenti tra i militari e la WRA. Inoltre, il console spagnolo fu inviato da San Francisco come garante dei diritti dei cittadini giapponesi. La dichiarazione della sentinella, secondo la quale Wakasa era stato ucciso durante un tentativo di fuga mentre passava sotto

¹⁴² “Others have also resisted using the term. Some victims of the Nazis, for example, insist that the term 'concentration camp' can only be used to describe their own experience. In fact, the term goes back to the late nineteenth century and stems from Spanish General Valeriano Weyler's policy of 'reconcentration' in Cuba - really more like [the American] strategic hamlet program in Vietnam- and from the British use of the term for their camps for Boer civilians during their conquest of much of South Africa.” in Daniels R., *Asian America. Chinese and Japanese in the United States since 1850*, op. cit. p. 228

il recinto, si rivelò falsa in seguito all'analisi del cadavere.¹⁴³ Nonostante la corte marziale istituita, la vicenda non fu chiarita fino in fondo lasciando inattese le speranze del comitato istituito dagli evacuati per scoprire la verità e limitare il ruolo dei militari all'interno del campo.

Per tutte le persone coinvolte nell'internamento, l'esperienza del campo significò soprattutto sradicamento, disagio, ansia e noia. Lo stesso direttore della WRA, Dillon S. Meyer, nel 1942 dichiarò che essere tagliati fuori dalla società "indebolisce l'iniziativa e gli istinti basilari dell'umana dignità e libertà, crea dubbi, apprensioni e tensioni." Inoltre, descrisse come i nippo-americani, una volta così intraprendenti ed energici, divennero sempre più ossessionati dal senso d'impotenza, insicurezza e inerzia man mano che restavano nel campo.¹⁴⁴

Nel tempo la vita nei campi divenne simile a quella di altre comunità americane, ossia vennero create molte delle istituzioni che esistevano nella società fuori dal campo come le scuole, le biblioteche, gli ospedali, le chiese e perfino giornali e organi di autogoverno.¹⁴⁵ Le sistemazioni erano organizzate tenendo presente i nuclei familiari, i pasti

¹⁴³ Daniels R., *Asian America. Chinese and Japanese in the United States since 1850*, op. cit. p. 230

¹⁴⁴ Uchida Y., *Desert Exile. The Uprooting of a Japanese-American Family*, op. cit. p. 133

¹⁴⁵ "It has been suggested that the self-government groups inside America's concentration camps be compared to the Judenrats or Jewish councils, which the Nazis set up to aid in their governance of the Jews of Germany and occupied Europe. Similarities exist, but there is one overriding, fundamental difference: the men of the Judenrats, however unwittingly, were collaborating in the extermination of their people; the Japanese men who helped supervise the evacuation and relocation were collaborating in a process that eventually led to freedom for most of their people." in Daniels R., *Asian America. Chinese and Japanese in the United States since 1850*, op. cit. p. 235

al contrario venivano serviti in ampie mense e molti si lamentarono del fatto che ciò distruggeva l'intimità dei tradizionali pasti di famiglia, aumentando la distanza esistente tra genitori e figli.¹⁴⁶

La storia della comunità giapponese durante la *relocation*, è caratterizzata da disaccordi e atti di violenza, non tanto tra gli internati e le autorità, quanto tra gli internati stessi, o meglio, tra quanti desideravano collaborare con le autorità del campo (ritenendosi cittadini americani pensavano che questo li avrebbe fatti accettare in quanto tali), e quanti consideravano tale atteggiamento un atto di tradimento. Come avrò modo di spiegare più avanti, parlando della situazione dei giapponesi in Brasile durante questo stesso periodo, non è casuale che la violenza fosse diretta all'interno del gruppo. La dinamica del gruppo nella società giapponese spinge sempre a risolvere conflitti e disarmonie all'interno dello stesso, senza rivolgere l'attenzione verso dinamiche esterne che non possono essere controllate.

Uno dei mezzi più diretti per collaborare con le autorità statunitensi fu la fondazione della *JACL Emergency Defense Council* creata, appunto, per collaborare con le autorità federali, compresa l'FBI. I membri di questo comitato erano fermamente convinti che la collaborazione attiva con il governo che limitava le loro libertà fosse la strada migliore per assicurarsi un trattamento decente durante l'internamento e, soprattutto, il modo migliore per ottenere il giusto riconoscimento a guerra finita.

¹⁴⁶ Ibidem, p. 231

I risultati ottenuti dai membri della JACL furono, effettivamente, abbastanza soddisfacenti dal momento che l'appartenenza all'associazione rendeva più facile ai giovani nisei lasciare il campo per frequentare l'università o lavorare. Su un altro piano, la politica della JACL richiedeva ai suoi membri sacrifici sempre maggiori: all'inizio si trattava soltanto di sottomettersi alle autorità; più tardi l'associazione cominciò a chiedere alla comunità di convincere i propri figli ad arruolarsi volontari per combattere per quel governo che li aveva internati.

Secondo la WRA 120.313 nippoamericani sono stati internati tra il 1942 e il 1946; 1.990 sono morti nei campi di internamento, e 6.485 nuovi cittadini americani sono nati dietro al filo spinato.¹⁴⁷

L'aspetto contraddittorio di un'evacuazione gestita dall'esercito cominciò ad accentuarsi quando alcuni settori dell'esercito stesso cominciarono a reclutare nuove leve proprio all'interno dei campi d'internamento. Il reclutamento (e, in seguito, la leva) portò quasi 6,000 nippo-americani a frequentare la scuola della Military Intelligence Service (MIS). Circa 5,000 diplomati vennero mandati sul fronte di battaglia nel Pacifico, sia nei quartier generali che sui campi di battaglia. Erano impiegati come traduttori di documenti intercettati, per monitorare il traffico radio, negli interrogatori dei prigionieri e in qualunque altro ruolo nel quale le loro capacità linguistiche potevano aiutare gli Stati Uniti a

¹⁴⁷ Daniels R., *Asian America. Chinese and Japanese in the United States since 1850*, op. cit. p. 241

battere la nazione dalla quale provenivano i loro genitori o i loro nonni. Al contrario di quanto avvenuto per i successi riportati dai soldati nippo-americi in Europa, i risultati ottenuti da quelli impiegati nell'intelligence non ricevettero praticamente nessun riconoscimento pubblico.¹⁴⁸

Per quanto riguarda le abilità linguistiche dei *nisei*, comunque, bisogna sottolineare che la loro conoscenza del giapponese fu assolutamente sopravvalutata da parte dell'esercito americano: secondo i dati riportati da Roger Daniels, su 3.700 nisei intervistati, solo il 3% parlava giapponese fluentemente; un altro 4% era da considerarsi abbastanza fluente; mentre un altro 3% sapeva lo stretto necessario.¹⁴⁹ È pur vero che, se all'inizio del conflitto gli standards dell'esercito statunitense erano molto elevati, con il protrarsi delle ostilità finirono con l'abbassarsi inevitabilmente. Così, anche i parametri con i quali venivano scelti gli interpreti divennero sempre meno rigidi e, in casi estremi, bastava avere una discendenza giapponese per essere arruolati, anche senza parlare una parola di giapponese.

L'ammissione di soldati nippoamericani all'interno dell'esercito americano e la relativa uguaglianza razziale che, almeno inizialmente, regolava i rapporti tra i militari era sancita per legge: la *Selective Training and Service Act* del 1940 è stato uno dei primi provvedimenti a contenere una clausola sulla discriminazione:

¹⁴⁸ Ibidem, p. 247

¹⁴⁹ Ibidem, p. 248

“In classifying a registrant there shall be no discrimination for or against him because of his race, creed or color, because of his membership or activity in any labor, political, religious or other organization. Each registrant shall receive equal and fair justice.”¹⁵⁰

Ciò nonostante, dopo Pearl Harbor, molti comandanti cominciarono a trasferire i nisei tra le riserve, sollevandoli dai reparti operativi. Tale politica “ufficiosa” fu formalizzata il 14 settembre del 1942, quando una circolare spedita a tutti gli uffici di reclutamento nella quale veniva richiesto che “registrant who are Japanese or of Japanese extraction or parentage” dovevano essere trattati come stranieri e arruolati con la classificazione “IV-C”, una categoria riservata agli stranieri non accettabili.¹⁵¹

Tale cambiamento nel trattamento dei nippoamericani non passò inosservato tra quanti si trovavano nei campi di internamento e vivevano, la drammatica situazione dall'interno. Se ne trova traccia, per esempio, nel *memoir* di Yoshiko Uchida, *Desert Exile*, nel quale la scrittrice narra le vicende della sua vita durante gli anni dell'internamento a Topaz:

“On January 28, 1943, Secretary of War Stimson, announced a complete reversal of Army policy. Until that time, since June of 1942, all Nisei men had been classified IV-C (not acceptable for service because of ancestry) and had not been inducted by the Selective Service, nor accepted when they volunteered. Now the secretary of war stated that the Army had decided to accept Nisei and, furthermore, that it wanted to create a special all-Nisei combat team. In February the Army began a recruitment program for this project,

¹⁵⁰ Daniels R., *Asian America. Chinese and Japanese in the United States since 1850*, op. cit. p. 249

¹⁵¹ Idem

seeking volunteers from all the camps.

In the same month, President Roosevelt made a statement issued, it seemed, a year too late:

No loyal citizen of the United States should be denied the democratic right to exercise the responsibilities of his citizenship, regardless of his ancestry.

The principle on which this country was founded and by which it has always governed is that Americanism is a matter of the mind and the heart. Americanism is not, and never was, a matter of race or ancestry.

Every loyal American citizen should be given the opportunity to serve this country wherever his skill will make the greatest contribution – whether it be in the ranks of our armed forces, war production, agriculture, Government service, or other work essential to the war effort.”¹⁵²

Ovviamente nei campi nacquero dibattiti e discussioni sull'argomento. La possibilità di combattere come americani veniva concessa a patto che i *nisei* combattessero in battaglioni di soli *nisei*. Ci si chiedeva, soprattutto, perché i *nisei* avrebbero dovuto offrire le proprie vite per un paese che non li accettava come americani:

“Many of the Nisei men in camp were of draft age. Rejected and incarcerated by their own country, they were now being asked to show their loyalty to the same country by volunteering. They were told by the recruiters that the future of the Nisei America might well be determined by their decision.”¹⁵³

Tra i responsabili dell'esercito, comunque, c'era chi non era d'accordo con l'impiego di soldati di origine giapponese a prescindere dal

¹⁵² Uchida, *Desert Exile. The Uprooting of a Japanese-American Family*, Seattle and London, University of Washington Press, 1982 p. 135

¹⁵³ Ibidem, p. 136

ruolo o del campo di battaglia al quale li si destinava. Chi condivideva quest'opinione sosteneva che se il governo poteva giudicare la lealtà dei cittadini, in modo più o meno arbitrario, l'intero costo del programma di evacuazione sarebbe stato inutile. Nonostante queste critiche, l'esercito annunciò ufficialmente nel gennaio del 1943 la formazione di un battaglione di combattimento speciale formato da nippoamericani. Sarebbe diventato il famoso "442nd Regimental Combat Team":¹⁵⁴

"The magnificent record of the 442nd Regimental Combat Team and the 100th Infantry Battalion, composed of Japanese Americans from Hawaii as well as the continental United States, is now well known, and serves as a testament to the extraordinary bravery of some fine Nisei men."¹⁵⁵

Tuttavia, nonostante la posizione assunta dal presidente Roosevelt, anche l'arruolamento volontario dei *nisei* fu sottoposto a regole precise e cioè limitato solo agli americani per nascita in grado di parlare l'inglese correntemente.

In totale, circa 23.000 *nisei*, hanno combattuto per gli Stati Uniti nella seconda guerra mondiale, equamente divisi tra il fronte del Pacifico e l'Europa. Dei 25.500 candidati di "Japanese extraction" presi in esame per

¹⁵⁴ "Certainly the fact that Japanese Americans were concentrated in a regimental combat team and not scattered throughout the army in the services of supply and other non combat units meant that Japanese American soldiers suffered a higher percentage of casualties than did the army at large." in Daniels R., *Asian America. Chinese and Japanese in the United States since 1850*, op. cit. p. 252

"While participating in seven major campaigns in Italy and France it suffered 9,486 casualties." in Daniels R. *Asian America. Chinese and Japanese in the United States since 1850*, op cit. p. 254

¹⁵⁵ Uchida, *Desert Exile. The Uprooting of a Japanese-American Family*, op. cit. p. 137

l'arruolamento, circa 22.000 furono effettivamente arruolati.¹⁵⁶

Per quanto riguarda la vita nei campi di internamento, le persone coinvolte con la JACL, come d'altra parte quelli che si opponevano alla collaborazione con le autorità statunitensi, costituivano delle minoranze. La maggioranza degli evacuati era passiva o, in ogni caso, non si preoccupava di questioni politiche per la maggior parte del tempo. L'opposizione poteva essere divisa in due parti: quella di destra e quella di sinistra. Alla prima categoria appartenevano una minoranza degli *issei* e dei *kibei*, ossia quanti, nati negli Stati Uniti, avevano completato la propria istruzione all'estero. Questo gruppo incoraggiava tutto quanto fosse pro-giapponese (come per esempio la diffusione delle arti marziali tradizionali all'interno dei campi), mentre dall'altra parte si poneva contro tutto ciò che rappresentava gli Stati Uniti. Probabilmente si deve all'opposizione di "destra" l'assalto ai membri della JACL all'interno dei campi, motivo per il quale, i leaders dell'associazione convinsero il personale della WRA ad isolare alcuni dei "traditori" segregandoli in campi speciali.¹⁵⁷ Sebbene si trattasse di una minoranza, le sue dimostrazioni ricevevano spesso il supporto di una componente maggiore della popolazione dei campi. Fu così nel caso della rivolta di Manzanar, il 6 dicembre del 1942. Il pretesto fu l'anniversario dell'attacco di Pearl Harbor e, come già accaduto in altre occasioni, gli obiettivi principali

¹⁵⁶ Daniels R., *Asian America. Chinese and Japanese in the United States since 1850*, op. cit. p. 254

¹⁵⁷ Ibidem, p. 258

furono i nippoamericani collaborazionisti, vale a dire i membri della JACL. Le truppe di guardia finirono con lo sparare contro la folla, costituita da giovani americani, il bilancio fu di due morti e numerosi feriti, tra i quali anche un soldato. Come conseguenza degli scontri, sedici persone vennero isolate nel campo di Moab, mentre, a Manzanar, perché la situazione si normalizzasse ci volle circa un mese.¹⁵⁸

Se la cosiddetta opposizione di destra si caratterizzava per un forte nazionalismo giapponese unito ad un sentimento antiamericanista, quella di sinistra, al contrario, radicava le proprie attività all'interno della protesta di tradizione americana. Il campo nel quale si concentrarono le proteste di questo tipo fu quello di Heart Mountain nel Wyoming. La vita di questo campo fu caratterizzata, fin dall'inizio, da una forte vena di protesta, dovuta alle forti incomprensioni tra gli amministratori del campo e gli evacuati. Mentre gli *issei* si dimostravano più disponibili alla collaborazione con le autorità, quasi tutti i *nisei* resistettero e si organizzarono nello Heart Mountain Congress of American Citizens. I leaders di quest'associazione si distaccarono dagli intenti della JACL affermando che questa non era rappresentativa dell'intera popolazione. Inoltre, ci tenevano a precisare il leader Frank T. Inoye, la loro protesta non era in tutto pro-giapponese, anzi si doveva considerare all'interno della tradizione americana:

"We must demand that our name be cleared; and have it read to the world that there has

¹⁵⁸ Ibidem, p. 260

never been a justification for our evacuation, and that we are fighting, not to redeem ourselves or to clear our names, but for what we have always believed in.”¹⁵⁹

Le autorità della WRA avevano stabilito un questionario per valutare la lealtà dei nippoamericani al fine di controllare ed eventualmente espellere gli elementi facinorosi, ma anche di capire quali fossero gli individui idonei all'arruolamento. Ovviamente tale strumento si rivelò inefficace e provocò rappresaglie tra gli internati. I punti più controversi riguardavano le domande 27 e 28:

“27. Are you willing to serve in the armed forces of the United States on combat duty, wherever ordered?

28. Will you swear unqualified allegiance to the United States of America and faithfully defend the United States from any or all attack by foreign or domestic forces, and foreswear any form of allegiance or obedience to the Japanese emperor, to any other foreign government, power or organization?”¹⁶⁰

L'opposizione di sinistra a Heart Mountain boicottò i questionari, finché l'esercito acconsentì ad accettare una risposta condizionata. Allora tutti i *nisei* risposero al questionario, sebbene su 3.800 registrati 126 rifiutarono di rispondere alla domanda numero 28 e 278 risposero “no”. Non sorprende perciò che solo 45 dei 1.970 volontari registrati fino al marzo del 1943 provenissero da Heart Mountain.¹⁶¹

Uno dei motivi addotti dalle autorità per isolare gli elementi ritenuti “sleali” era che la vita nel campo sarebbe stata tranquilla e

¹⁵⁹ Ibidem, p. 267

¹⁶⁰ Ibidem, p. 261

¹⁶¹ Ibidem, p. 268

caratterizzata da una coesione sociale maggiore. Ciò non avvenne mai ad Heat Mountain proprio perché molti dei leaders della protesta, falsificando le risposte al questionario, in particolare delle domande 27 e 28, riuscirono a non farsi trasferire.

L'atteggiamento di resistenza portò molti degli internati ad essere processati e condannati per renitenza alla leva. Tale fenomeno ebbe poca rilevanza a livello nazionale ed è stata ignorata dagli studiosi per diverso tempo, in parte perché la Corte Suprema rifiutò di rivedere le condanne. Al contrario la cause dei nippo-americani del 1943-44 ebbero una notevole rilevanza. La Corte Suprema diede la sua autorizzazione alla maggior parte delle cause di nippoamericani deprivati della proprietà e della libertà.

Per molti *issei* le privazioni durante la seconda guerra mondiale rappresentarono la fine delle speranze e di una vita di duro lavoro, migliaia di persone, sia tra gli *issei* che tra i *nisei*, optarono per il rimpatrio (o emigrazione nel caso dei *nisei*) in Giappone dove, quando si è vissuto per molto tempo all'estero, non è facile farsi accettare. Per chi decise di restare negli Stati Uniti la vita si rivelò dura, sebbene molti abbiano raggiunto negli anni successi e soddisfazioni. La transizione da "treacherous Jap" a "model minority" in meno di una generazione rappresenta un cambiamento sociale molto rapido per la società

americana.¹⁶²

Negli anni a ridosso della guerra molti giapponesi espressero il desiderio di rientrare in patria. Ciò, tuttavia, non fu possibile che a una piccola percentuale di loro, gli altri vissero in Brasile anni di forte isolamento. La rottura delle relazioni diplomatiche e la chiusura di tutti i giornali in lingua giapponese lasciarono un enorme vuoto mediatico in seno alla colonia: vuoto che ebbe un ruolo decisivo negli anni della guerra e lasciò strascichi fino a diversi anni dopo la cessazione delle ostilità. Si deve, in effetti, a questo isolamento e al senso di abbandono patito da chi si considerava ancora suddito imperiale, la nascita di fenomeni che cambiarono il volto della comunità giapponese residente in Brasile, arrivando in alcuni casi a dividerla radicalmente, fino a sfociare in vere e proprie rappresaglie fratricide.

Le leggi che limitavano la libertà dei cittadini giapponesi durante lo *Estado Novo*, si inasprirono negli anni del conflitto bellico quando il Giappone, dopo aver attaccato Pearl Harbour nel dicembre del 1941, entrò in guerra contro gli Alleati e diventò, pertanto, nemico anche del Brasile. Agli immigrati era proibito riunirsi e parlare la propria lingua. Al

¹⁶² Ibidem, p. 282

contrario di quanto avvenne negli Stati Uniti, in Brasile non vennero creati campi di concentramento per gli stranieri provenienti dai paesi che costituivano l'Asse. Si registra soltanto l'allontanamento dalla costa dello stato di San Paolo di alcune centinaia di cittadini giapponesi, ritenuti responsabili di spionaggio, dopo che alcune navi brasiliane vennero distrutte da sottomarini tedeschi. Nonostante le proibizioni, tuttavia, erano in molti coloro che continuavano a riunirsi, legati dall'appartenenza all'Impero nipponico e dalla volontà di farvi ritorno.

Le informazioni che circolavano clandestinamente davano conto dei successi delle truppe giapponesi nei territori occupati nel Pacifico, ma omettevano alcuni particolari di rilievo, come, per esempio, le difficoltà economiche in cui verteva l'esercito imperiale. Molti, privati di informazioni più accurate, confidavano in quanto venivano a sapere da amici o dalle organizzazioni nazionalistiche, che cominciavano a proliferare. Più che altro si trattava di propaganda patriottica se non addirittura dei vere e proprie notizie false, come gli editti che, apparsi come scritti per mano dello stesso Hirohito, invitavano i sudditi residenti all'estero a preservare la bellezza dello spirito giapponese, il cosiddetto *Yamato damashii*, al di là di tutte le sofferenze.¹⁶³

La più importante tra le organizzazioni nazionalistiche fu senz'altro la *Shindō Renmei* (臣道聯盟). Sebbene l'associazione, definita più volte come una setta nazionalistica, abbia iniziato ad operare

¹⁶³ Morais, F. *Corações Sujos*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000, p. 92

concretamente solo dopo la resa del Giappone, la sua nascita e la sua attività si devono far risalire già a qualche anno prima. La notizia più accreditata sulla sua nascita è quella che la vede sorgere a Marília, cittadina dell'interno dello stato di San Paolo ad alta concentrazione di immigrati giapponesi, nel 1942, per mano dell'ex-colonnello dell'esercito giapponese Junji Kikkawa e di altri suoi connazionali. Inizialmente, l'opera della setta, il cui nome significa "Lega per il cammino del Suddito", si limitava a minacce e intimidazioni verso quanti, all'interno della stessa comunità giapponese, erano considerati dei traditori della patria. Il Brasile, infatti, come alleato degli Stati Uniti, pur non prendendo parte attiva nel conflitto, esportava prodotti che gli americani impiegavano nella guerra contro il Giappone e questo costituiva un conflitto d'interessi per quei giapponesi che, con il loro lavoro, contribuivano alla produzione di quelle merci. In particolare, il dito fu puntato contro la menta e l'allevamento dei bachi da seta. In un pamphlet fatto circolare tra gli agricoltori della colonia, dal titolo *Hakka Kokuzokuron*, "Teoria del Tradimento della Patria attraverso la coltivazione della menta", si legge che il mentolo potenzia le esplosioni e la propagazione del combustibile, addizionato ad un gas velenoso ne aumenta l'efficacia rendendo inutile l'uso di maschere antigas e, infine, che è indispensabile per refrigerare i motori.¹⁶⁴ Per quanto riguarda l'allevamento dei bachi, l'industria bellica si serviva della seta per fabbricare i paracadute. Furono

¹⁶⁴ Ibidem, p.65

in molti, tra gli immigrati giapponesi impiegati in questi settori, a ricevere minacce di morte, subire sabotaggi e attacchi dai loro stessi connazionali che li giudicavano traditori.

La situazione si aggravò dopo la notizia della resa incondizionata dell'Impero nipponico, avvenuta il 15 agosto del 1945. In seguito alla diffusione della notizia la comunità giapponese si scisse in due blocchi: da una parte gli *esclarecidos* o *derrotistas*, *makegumi* in giapponese, effettivamente convinti della sconfitta, dall'altra i *vitoristas* o *kachigumi* che, viceversa, erano convinti che la notizia della resa fosse frutto dell'astuzia degli Alleati, i quali, preso il controllo delle radiocomunicazioni dell'Impero giapponese, cercavano di far tornare i conti a proprio vantaggio. Fin da subito si diffuse, contemporaneamente e da fonti diverse, la notizia della grande vittoria giapponese. Questo porta a pensare che, inizialmente, le voci non fossero frutto di notizie false propalate ad arte, bensì generate dal sentimento di forte patriottismo che animava il popolo giapponese, portandolo a sentire come impossibile l'idea della sconfitta.

Bisogna ricordare, a questo punto, che il nazionalismo dei giapponesi affonda le sue radici nell'indottrinamento ricevuto nelle scuole prima di lasciare il paese d'origine. Qui, grazie alla riforma scolastica applicata dall'Imperatore Meiji per consolidare il proprio ruolo, i sudditi venivano convinti della discendenza dell'Imperatore dalla dea del Sole Amaterasu ed erano realmente certi della loro superiorità sia sul

piano etnico che su quello bellico. Le correnti ultranazionaliste rafforzavano questa “ideologia” sostenendo che il Giappone era un paese invincibile, come dimostravano le caratteristiche uniche della sua storia che non lo aveva mai visto sconfitto. Per tale motivo, aveva la missione di costruire la “Sfera di Co-prosperità dell’Asia Orientale” che in seguito si sarebbe estesa fino al raggiungimento dell’*Hakkō Ichū*: “il mondo sotto un unico tetto” di cui l’Impero giapponese avrebbe avuto il controllo. Inoltre, vista la scarsa integrazione nella società brasiliana, dove erano per lo più sbeffeggiati e ridicolizzati anche a causa degli esiti della guerra, molti giapponesi si stringevano intorno a quegli insegnamenti che rafforzavano la propria identità, facendoli sentire ancora più giapponesi, dando loro un senso di appartenenza che si contrapponeva al senso di fallimento per le aspettative frustrate riposte nell’emigrazione. Non è un caso che ai *kachigumi* appartenessero per lo più quanti non si erano inseriti nella società brasiliana, non parlavano che poco e male il portoghese e spesso, ma non è una regola, svolgevano i lavori più umili, al solo scopo di racimolare al più presto il denaro che avrebbe permesso loro l’agognato ritorno in Giappone. Al contrario, i *makegumi* contavano nelle loro file quanti, oltre a conoscere la lingua portoghese abbastanza bene da essere in grado di leggere i giornali, avevano una posizione di rilievo all’interno della comunità che costituiva un deterrente al rientro in patria e permetteva loro un accesso più libero alle notizie che riportavano la reale situazione del Giappone. Quel che è certo è che molto presto queste voci

passarono ad essere diffuse e gestite da diverse organizzazioni che, come la *Shindō Renmei* appunto, miravano soprattutto al controllo della comunità.

Il colonnello Kikkawa, presidente dell'organizzazione, apprese la notizia della fine della guerra in prigione, dove era detenuto per aver scritto alcuni documenti di propaganda. Secondo la sua versione, la flotta giapponese aveva sconfitto gli americani nella baia di Tokyo, dove lo stesso generale Mac Arthur si sarebbe recato per firmare la resa. Il giorno della vittoria era stato fissato al 10 settembre. Successivamente, si sparse la voce secondo cui una delegazione giapponese si sarebbe recata in visita in Brasile e, di conseguenza, chi lo avesse desiderato avrebbe potuto far ritorno in patria. Le notizie discordanti circa la data e il luogo portarono un grosso numero di giapponesi a recarsi di volta in volta nei luoghi indicati come punto d'arrivo della missione. Allo scopo di essere pronti al rimpatrio, non furono pochi quelli che svendettero letteralmente la propria casa, le proprie terre, il bestiame e tutto quanto avevano duramente costruito per recarsi nel più breve tempo possibile ad attendere, nel luogo deputato, l'arrivo della delegazione. Nel mese di settembre, nella città di San Paolo si concentrarono più di 2.000 persone. L'arrivo in città di un così cospicuo numero di *nikkei*, spinse i giornali a dare risalto alla notizia secondo cui molti giapponesi non avevano creduto alla sconfitta e attendevano la delegazione dalla patria.

Il timore che la situazione potesse degenerare destò la

preoccupazione di membri influenti appartenenti alla stessa comunità giapponese. Questi, venuti in possesso, per la prima volta il 3 ottobre, dell'Editto Imperiale sulla fine delle ostilità, decisero di diffonderlo nelle zone con maggior concentrazione di connazionali, insieme al discorso del Ministro degli Esteri giapponese Togo indirizzato ai giapponesi residenti all'estero. La diffusione dei documenti fu affidata alla collaborazione di elementi appartenenti alla corrente degli *esclarecidos* che vivevano nelle zone interessate. La situazione, tuttavia, era già molto compromessa: all'interno dello stato di San Paolo era la corrente *vitorista* a riscuotere i consensi più ampi. Non era solo l'Editto Imperiale ad essere messo in discussione, ma anche la "Dichiarazione di Umanità" resa da Hirohito il 1° gennaio del 1946: con questa l'Imperatore rifiutava la sua discendenza divina, affermando la sua uguaglianza rispetto ai sudditi e del popolo giapponese rispetto agli altri popoli che, in quanto eguali, non andavano sottomessi.

Quello che seguì fu, quindi, un periodo di tensioni e minacce indirizzate dalla corrente *vitorista* verso quegli elementi, appartenenti alla loro stessa comunità, che reputava colpevoli di lesa maestà nei confronti di Hirohito; in seguito, dalle minacce si passò alle violenze vere e proprie. Il primo a morire per mano dei terroristi fu Ikuta Mizobe, direttore della cooperativa agricola di Bastos, ucciso il 7 marzo del 1946; il mese successivo toccò al redattore capo del *Nippak Shimbun*, Chuzaburo Nomura. A questi due delitti ne seguirono altri, tutti volti a colpire

membri della compagine degli *esclarecidos*.

Tra il gennaio 1946 e il gennaio del 1947, nello stato di San Paolo si contarono 109 attacchi con un totale di 23 morti.¹⁶⁵ È importante sottolineare che i *tokkotai*, ossia gli squadroni destinati alle missioni omicide, avevano il solo scopo di eliminare i “cuori sporchi”, i traditori dell’Impero. Chi commetteva il delitto non pensava di commettere un crimine, ma solo di effettuare un’operazione di “pulizia” all’interno della colonia; a tutti i condannati veniva offerta la possibilità di suicidarsi in alternativa all’esecuzione. Ciò avveniva mediante la consegna alla vittima di una lettera di “consiglio di suicidio” in cui venivano chiariti i motivi del gesto, della bandiera con il sole nascente e di una spada con cui il suicidio doveva essere commesso secondo il rituale giapponese del *seppuku*, conosciuto in occidente con il nome di *harakiri*. Ogni membro del gruppo riceveva una lista di elementi *derrotistas* da eliminare, completata la quale doveva costituirsi alle autorità. Anche chi veniva preso in flagrante doveva consegnarsi senza reagire, dato che l’organizzazione non aveva nulla contro il Brasile o i brasiliani; il prigioniero comunque non doveva ammettere in nessun caso il suo legame con la *Shindō Renmei*. Per questo motivo era molto difficile il compito delle autorità locali di ottenere, dai sospettati, una confessione di appartenenza al gruppo. Inizialmente veniva loro chiesto chi avesse vinto la guerra, ma ben presto

¹⁶⁵ Confr., AA. VV., *Uma Epopéia Moderna – 80 anos de imigração japonesa no Brasil*, op. cit., p.294.

ci si rese conto dell'inutilità di questa domanda in quanto erano in pochi quelli che rispondevano correttamente. Il metodo venne abbandonato quando la polizia scoprì il *fumie*, una tortura "psicologica", che consisteva nel porre sul pavimento la bandiera giapponese o la foto dell'Imperatore e obbligare il prigioniero a calpestarla. In chi si rifiutava erano riconosciuti i veri terroristi. La pratica del *fumie* nacque in Giappone nel XVII secolo quando veniva usata per scoprire chi tra i giapponesi si fosse convertito al cristianesimo; in quel caso le autorità utilizzavano l'immagine di Cristo obbligando il sospetto a calpestarla.

Ovviamente, a causa degli atti di violenza causati dalla *Shindō Renmei*, la reputazione di tutti i giapponesi residenti in Brasile fu compromessa. La pressione esercitata dal movimento antinipponico crebbe a tal punto che, durante l'assemblea costituente del 1946, fu proposto d'inserire un articolo che proibiva *in toto* l'immigrazione procedente dal Giappone. Contemporaneamente, infatti, era stato avviato in Brasile un movimento di restaurazione democratica che, cominciato nel 1945 con le dimissioni di Vargas dalla carica presidenziale, era proseguito con la redazione della nuova costituzione e, nello stesso anno, si era definitivamente affermato con l'elezione di un nuovo presidente, Eurico Gaspar Dutra. La proposta, alla fine, fu rigettata. Tuttavia, bisogna considerare che tra i voti contrari erano inclusi quelli di alcuni membri che, in realtà, non erano sfavorevoli all'idea della proibizione, ma erano contrari a che questa fosse inserita nella costituzione in modo

permanente.

Intanto, a San Paolo, nonostante l'arresto del colonnello Kikkawa in maggio e la conseguente decapitazione della dirigenza della *Shindō Renmei*, ancora nell'estate del 1946, le violenze non erano state sedate; a tal fine, il governatore federale, José Carlos de Macedo Soares, indisse un incontro al quale avrebbero partecipato, oltre a lui ed altri rappresentanti del governo e dell'esercito, anche il ministro plenipotenziario svedese e rappresentanti delle due correnti in cui si era scissa la colonia giapponese. Alla riunione, che si tenne nella sede del governo statale il 19 luglio, il ministro svedese diede lettura dell'Editto Imperiale e del comunicato del cancelliere giapponese Yoshida già divulgati, al fine di far comprendere quanto la situazione in Giappone fosse ormai chiara e definita. Tuttavia, quando la delegazione *vitorista*, composta di più di cinquecento persone, prese la parola, chiese al governatore l'eliminazione di qualsiasi riferimento alla sconfitta giapponese dai notiziari da lì in avanti diffusi dalla stampa e la soppressione di espressioni come "resa incondizionata" o "sconfitta nella guerra" dagli atti dell'incontro che sarebbero stati firmati in seguito. Macedo Soares, che intendeva semplicemente porre fine alla violenza dilagante, finì con l'accettare queste discutibili condizioni.

Fin da subito fu chiaro lo sbaglio compiuto dal governatore. La stampa, infatti, si rivoltò contro la censura che riteneva impostale dai terroristi. Inoltre, la decisione del governatore, non favorì affatto la

cessazione delle violenze

Il consolato americano davanti all'incapacità del governo dello stato di San Paolo decise di prendere alcuni provvedimenti battezzati con il nome di "Operação Verdade" (Operazione Verità). Il console americano Cecil Cross fece in modo che il Comando Supremo Alleato inviasse in Brasile decine di migliaia di giornali editi nelle più grandi città giapponesi che davano ampio spazio alla notizia della sconfitta. Inoltre, vennero inviati molti documentari filmati che mostravano le città devastate, scene della cerimonia della resa e interviste con ex-autorità giapponesi che chiarivano la reale situazione del paese. Tuttavia, anche queste misure non ottennero gli effetti sperati: le notizie venivano ricevute con molto scetticismo, come se fossero l'ennesimo colpo della propaganda statunitense.

L'ultimo omicidio per mano della *Shindō Renmei*, quello di Shoji Suzuki, risale al 6 gennaio del 1947; fino a quel momento si contavano, oltre alle 23 vittime, 147 feriti. In tutto la polizia paulista arrestò e identificò 31.380 giapponesi sospetti di legami con la setta. La giustizia, che in quel periodo iniziò a giudicare i crimini perpetrati dall'organizzazione, procedette solo contro 381 di questi.¹⁶⁶ Il presidente della Repubblica Eurico Gaspar Dutra, nel dicembre del 1946, aveva varato un decreto con il quale, considerandoli "elementi nocivi agli interessi nazionali", imponeva l'espulsione di 80 immigrati considerati i mandanti e

¹⁶⁶ Confr. Morais, F. *Corações Sujos*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000, p.331

gli esecutori dei crimini. La giustizia, tuttavia, subì notevoli ritardi soprattutto per problemi di giurisdizione: non era chiaro se i delitti andassero giudicati dal Tribunale Militare, come crimini di guerra, o se dovessero seguire il corso della giustizia ordinaria. Nessuno degli 80 indicati dal decreto presidenziale fu, di fatto, espulso: i ricorsi degli avvocati differirono l'esecuzione delle pene fino alla metà degli anni Cinquanta. Nel Natale del 1956, quando la maggior parte di loro aveva già trascorso dieci anni in carcere, l'allora Presidente della Repubblica Juscelino Kubitschek, commutò le pene rimettendo tutti in libertà.¹⁶⁷

Agli inizi degli anni Cinquanta quando il Giappone era già stato riammesso a far parte della comunità internazionale¹⁶⁸ e poco prima che l'immigrazione fosse riaperta, a Londrina, nello stato del Paraná, fu organizzato nel marzo del 1953 da Tsuneo Amano il *Sakura Teishintai*, "Gruppo di Volontari del Ciliegio".¹⁶⁹ L'organizzazione si proponeva appunto di raccogliere volontari per partecipare, con il contingente dell'esercito delle Nazioni Unite, alla guerra di Corea allora in corso. Poiché, per avere l'autorizzazione da parte delle autorità brasiliane, era necessario un addestramento, a chi voleva iscriversi era richiesta una tassa. Il vero scopo della manovra era ottenere, partecipando alla

¹⁶⁷ Ibidem, p.335

¹⁶⁸ È da segnalare a questo proposito il grande risalto che venne dato alla vittoria della squadra di nuoto giapponese alle olimpiadi di Londra del 1948. la squadra dei così detti "pesci volanti" si recò in visita in Brasile nel 1950 dove, il 4 marzo, fu accolta all'arrivo all'aeroporto di Congonhas a San Paolo da 6000 *nikkei* finalmente orgogliosi del successo del loro paese d'origine.

¹⁶⁹ Il ciliegio è l'albero tradizionale del Giappone, già la *Shindō Renmei* l'aveva inserito nel suo stemma.

campagna di Corea, il ritorno in Giappone senza pagare il biglietto della nave. Il movimento proseguì anche dopo la conclusione delle ostilità, nel luglio del 1953. Nelle schiere dell'organizzazione, per ovvi motivi, si ritrovarono molti appartenenti alle file dei "vittoristi". Alla fine di quell'anno il movimento, trasferitosi nella città di Santo André alla periferia di San Paolo, mutò il proprio obiettivo, dichiarando che si trattava di volontari comunisti da impiegare nella liberazione di Taiwan e informò di questo le autorità. Lo scopo, dato che il Brasile aveva messo al bando il comunismo, era ottenere l'espulsione di tutti i giapponesi allora residenti nello stato sudamericano. Non avendo ottenuto il loro scopo, gli appartenenti al gruppo, circa 130 persone, il 3 febbraio del 1954 manifestarono in Praça da Sé, nel pieno centro di San Paolo, con striscioni che chiedevano il rimpatrio immediato per tutti i connazionali. Manifestarono anche presso il consolato giapponese, allora riaperto, chiedendo il ritorno in patria di tutti i 700.000 giapponesi residenti all'estero, non solo in Brasile. I membri del *Sakura Teishintai*, che si sostenevano con il contributo di simpatizzanti, si trovarono in forte difficoltà economica, entrarono in sciopero della fame e la polizia chiese lo scioglimento dell'organizzazione. A questo punto intervenne l'Assemblea Legislativa di stato che, con l'aiuto di membri influenti della stessa colonia giapponese, decise lo scioglimento dei 150 membri che componevano l'organizzazione e il loro reintegro nella comunità. Il caso durò comunque più di un anno.

5. Il dopoguerra

Negli Stati Uniti, gli anni che vanno dal 1945 al 1960 segnarono il consolidamento di numerosi cambiamenti per la società nippoamericana, la quale beneficiò del distendersi delle relazioni internazionali tra il Giappone e gli Stati Uniti. Naturalmente, il primo avvenimento positivo fu la chiusura dei campi di internamento e il successivo ritorno dei nippoamericani sulla costa occidentale. In una cerimonia alla casa bianca vennero riconosciuti i successi dei nippoamericani in battaglia. Inoltre, l'*American Claims Act* (1948) e, in seguito, il *McCarran-Walter Immigration Act* (1952), segnarono un cambiamento fondamentale nella politica d'immigrazione statunitense.

Nonostante le leggi, le discriminazioni contro i giapponesi, come del resto nei confronti degli altri immigrati, non furono facili da debellare. Bisogna pensare che quando la guerra terminò, nel 1945, nei campi d'internamento c'erano ancora 45.000 persone. Per molti il campo si era trasformato in un paradiso mentre il mondo fuori sembrava escluderli, soprattutto visto che non avevano più una casa alla quale far ritorno. Per convincerli ad andar via, il governo pagò loro il biglietto del treno fino

alla località dalla quale erano stati allontanati prima della guerra.¹⁷⁰

Due terzi della popolazione di origine giapponese, al contrario, erano già liberi. 23.000 avevano servito nell'esercito e, tra questi, anche 100 donne impiegate nei corpi femminili. Per il resto, gli altri erano tornati alla loro vita precedente, sebbene tra molte difficoltà. La faccia dell'America dei giapponesi era radicalmente cambiata e non sarebbe mai più tornata quella di prima. Tanto per cominciare, i nippoamericani si trovarono a dover entrare in contatto con il mondo del lavoro dei bianchi, dal momento che la rete economica costruita dai giapponesi prima della guerra non esisteva più. Anche gli scontri generazionali non ebbero più motivo di essere dal momento che gli *issei* erano ormai piuttosto anziani e cedettero il passo ai figli e ai nipoti, ben più integrati nella società americana. I quartieri che prima della guerra erano abitati dalla maggioranza di giapponesi, al punto da essere ribattezzati *nihonmachi* o *Japantowns* ospitavano ora nuovi abitanti, per lo più neri o ispanoamericani. Inoltre, la *relocation* aveva cambiato radicalmente la geografia dell'America giapponese: prima della guerra solo un nippoamericano su venti viveva negli stati a est delle Montagne Rocciose, dopo la guerra la percentuale era di uno su tre. La redistribuzione sul territorio, caratterizzò anche l'esperienza dei giapponesi in Canada, esperienza molto simile a quella dei loro compatrioti negli Stati Uniti:

¹⁷⁰ Daniels R., *Asian America. Chinese and Japanese in the United States since 1850*, op. cit. p. 285

l'espulsione dei giapponesi dai territori della British Columbia cominciarono all'incirca nello stesso periodo delle evacuazioni dalla California. Tuttavia, in Canada, non ci fu nessuna revisione giudiziaria rispetto alle decisioni governative: pertanto, il divieto d'ingresso ai nipponcanadesi nei territori delle British Columbia rimase in vigore cinque anni in più che negli Stati Uniti. L'ingresso alla costa occidentale canadese fu liberato solo il 1° aprile del 1949.¹⁷¹

L'esatto ammontare dei danni economici subiti dalla comunità nippoamericana è ancora lontano dall'essere calcolato. Per molto tempo gli storici si sono basati sulla cifra di 400.000.000 di dollari, dato che sembrava essere stato diffuso dalla Federal Reserve Bank. In seguito, come riportato da Roger Daniels, risultò che questa cifra era stata inventata e a tutt'oggi non esistono calcoli esatti per una cifra che è sicuramente di diverse centinaia di milioni di dollari.¹⁷²

Come accennato, una delle leggi del dopo guerra lo *Japanese American Claims Act*, fu firmato con lo scopo di rispondere alle domande di risarcimento dei nippoamericani. Dal 1948, momento della sua firma, passarono diciassette anni prima che l'ultima pratica di risarcimento fosse chiusa nel 1965. Il congresso aveva stanziato solo 38 milioni di dollari per i risarcimenti. Non tutte le domande venivano accettate, ma solo quelle relative a perdite reali e personali, erano esclusi i risarcimenti sui futuri

¹⁷¹ Idem

¹⁷² Ibidem, p. 290

guadagni o sugli interessi. In tutto furono registrate 23.000 domande per un totale di 131 milioni di dollari. Nel 1950, furono evase solo 210 richieste e solo 73 persone risarcite.¹⁷³ Nonostante i difetti economici, legali e morali, lo *Japanese Claims Act* fu un segnale importante per migliorare l'immagine dei giapponesi agli occhi degli americani.

Per quanto riguarda la situazione brasiliana dei *nikkei*, dopo la firma del trattato di pace tra il Giappone e i 48 paesi suoi ex-nemici, entrato in vigore il 28 aprile 1952, si avviò un nuovo flusso migratorio. Come conseguenza della sconfitta, il Giappone fu costretto a rimpatriare sei milioni e trecentomila cittadini provenienti dalle ex-colonie dell'Impero, i quali aggravarono ancor di più la già critica situazione alimentare e logistica risultante dalla sovrappopolazione dell'arcipelago.

D'altra parte, in Brasile era ancora vivo il bisogno di manodopera agricola e a questo scopo anche l'iniziativa dei privati cominciava ad avere un peso. Kotaro Tsuji e Yasutaro Matsubara chiesero, al rieletto Presidente Vargas, l'autorizzazione ad un piano di emigrazione e colonizzazione che riguardava l'Amazzonia per il primo, il centro-ovest e il nord-est per il secondo. Vennero autorizzate 5.000 famiglie per Tsuji e 4.000 per Mastubara a patto che tutti s'impegnassero nello sviluppo dell'interno del paese già intrapreso dal governo. Nel 1953 fu creato lo "Instituto Nacional de Imigração e Colonização" che supervisionò il

¹⁷³ Ibidem, p. 298

progetto fino al 1955, quando, dopo il ripristino delle relazioni diplomatiche, il controllo passò alla *Zaidan Hojin Kaigai Kyōkai Rengokai* conosciuta come “Fundação Federação das Associações Ultramarinas do Japão”.

Lo stesso percorso venne intrapreso dallo stato di San Paolo, la cui industria della seta soffriva a causa della concorrenza italiana e giapponese. Allo scopo di risanarla venne fatta richiesta al Presidente Vargas di poter introdurre 200 famiglie di sericoltori provenienti dal Giappone. La richiesta fu accolta e nel 1954 arrivarono 1.251 persone. In seguito, venne stabilito un nuovo limite di 500 famiglie. Tuttavia, il programma non fu terminato dal momento che, all'inizio degli anni sessanta, il numero dei candidati all'emigrazione diminuì drasticamente.

Tra le associazioni mobilitate in favore di una nuova immigrazione, i “Jovens Imigrantes da Cotia” (*Cotia Seinen Imin*) si mossero per ottenere l'arrivo di altri giapponesi nell'omonima cooperativa agricola. Anche qui, tuttavia, la quota stabilita, 1.500 persone, non fu raggiunta che dal primo contingente: il secondo gruppo, che completò il suo arrivo nel 1967, superò di poco i 1.000 elementi.

Un'altra importante organizzazione giovanile fu quella del “Grupo de Jovens para o Desenvolvimento Industrial” (*Sangyō Kaihatsu Seinentai*). I ragazzi appartenenti a questo gruppo non erano semplici immigrati, ma tecnici addestrati in Giappone che passavano in Brasile un periodo di tirocinio al termine del quale ognuno seguiva la sua attività indipendente,

pur mantenendo un legame con gli altri membri.

Le forme d'immigrazione giapponese del dopoguerra sono essenzialmente due: pianificata e libera. La prima è quella controllata e autorizzata dal governo brasiliano ed è a sua volta divisibile in due gruppi: i lavoratori-coloni autonomi come nel caso di quelli introdotti da Tsuji e Matsubara, e i lavoratori impiegati, come nel caso dei sericoltori nello stato di San Paolo. Sebbene mai applicato con molto rigore, il dispositivo costituzionale che limitava l'immigrazione, la "Legge del 2%", era ancora in vigore e avrebbe dovuto essere applicato a tutti gli immigrati. Tuttavia, il governo decise che nel caso dell'immigrazione pianificata, già controllata e autorizzata dagli organi statali preposti, la legge non sarebbe stata applicata. Gli unici inquadrati nel dispositivo erano gli immigrati "liberi" ossia quanti arrivavano attraverso le "chiamate" dei parenti già residenti in Brasile, più del 50% del totale.

Il governo giapponese continuava a trattare l'emigrazione come parte integrante della politica interna. Dopo la creazione della già citata *Zaidan Hojin Kaigai Kyōkai Rengokai* o "Fundação Federação das Associações Ultramarinas do Japão", nel 1955 il governo crea la *Kaigai Iju Shinko Kabushiki Kaisha*, "Empresa de Fomento de Emigração Ultramarina S.A.", la quale aveva il compito di acquistare terre e fondare colonie nei paesi cui l'emigrazione era destinata. Negli anni Sessanta questi organi, uniti ad altri che si occupavano più specificamente dell'accoglienza dei migranti (JAMIC) e degli aspetti finanziari dell'emigrazione (JEMIC),

furono unificate e integrate nella JICA, *Japan International Cooperation Agency*.

Un accordo ufficiale tra Brasile e Giappone in materia di migrazioni fu raggiunto solo il 14 novembre del 1960, quando, a Rio de Janeiro, l'ambasciatore plenipotenziario Yoshiro Ando e il Ministro degli Esteri brasiliano Horácio Lafer firmarono lo "Acordo de Migração e Colonização entre Japão e Estados Unidos do Brasil". Tuttavia, a causa dell'instabilità politica in Brasile, lo scambio dei documenti ratificati subì notevoli ritardi. Quando l'accordo entra in vigore, nel 1963, il picco dell'emigrazione del Giappone era ormai passato. D'altra parte, anche la situazione in Brasile è cambiata: la rapida crescita della popolazione aveva creato un eccesso di manodopera non qualificata rendendo pertanto inutile l'introduzione di braccianti stranieri. Il 17 gennaio 1964 il Ministro degli Esteri invia alle ambasciate brasiliane la circolare n°5.000, stabilendo nuove norme e limitazioni per l'ingresso di nuovi immigrati:

- quando si tratta di tecnici, artigiani, operai specializzati e professionisti qualificati destinati a necessità dell'industria stabilite dal governo brasiliano;
- quando non s'inquadrano nei criteri suddetti gli immigrati industriali devono essere portatori di risorse finanziarie superiori a 10.000 dollari;
- quando si tratta di immigrati agricoli, devono essere portatori di risorse finanziarie superiori ai 5.000 dollari, destinati ad un

investimento agricolo in proprio;

in pratica però, gli immigrati giapponesi che continuavano ad arrivare (all'epoca molte centinaia l'anno) non furono mai obbligati a portare un capitale.

Gli anni Cinquanta segnano la riunificazione della comunità giapponese in Brasile dopo le divisioni che seguirono la Seconda Guerra Mondiale. Inoltre, vedono una decisiva inversione di tendenza della mentalità migratoria: ormai praticamente nessuno pensa di tornare stabilmente in Giappone. Un primo momento di riunificazione è segnato dal IV centenario della città di San Paolo, fondata il 25 gennaio del 1554 dal padre gesuita José de Anchieta. Per l'occasione viene fondata una commissione che si rivolge alle varie colonie straniere presenti in città perché aderiscano all'organizzazione dei festeggiamenti. La comunità giapponese all'epoca non possedeva ancora un ente centrale che potesse assolvere alla funzione. Dopo vari colloqui tra i membri più influenti, nel maggio del 1952 venne fondata la "Comissão Colaboradora da Colônia Japonesa Pró-IV Centenário da Cidade de São Paulo". Il Giappone, accettando l'invito dell'ambasciatore brasiliano, inviò, oltre ad una missione che aveva lo scopo di recare gli auguri e l'amicizia dei giapponesi verso la città brasiliana, i materiali e il personale specializzato per costruire un padiglione giapponese. La costruzione, che è la copia del palazzo Katsura di Kyōto, fu innalzata nel Parco Ibirapuera in soli quattro mesi. Con l'occasione venne mutato anche il nome con cui i giapponesi

residenti in Brasile definivano se stessi: non più *Zaihaku Hojin Shakai*, “Comunità di Compatrioti Residenti in Brasile”, ma *Burajiru Nikkei Koronia*, “Colonia Nikkei del Brasile”. Come s’intuisce, il cambiamento non ha solo un valore formale, ma rappresenta effettivamente un diverso modo di percepirsi: non più giapponesi che vivono all’estero, ma persone che, sebbene nate in Giappone, hanno scelto di vivere in Brasile e di far crescere lì i propri figli come brasiliani.

Nel 1955, in seguito allo scioglimento della commissione per il IV centenario organizzata dalla Colonia, venne fondata un’altra organizzazione delle commemorazioni per i cinquant’anni dell’immigrazione in Brasile che sarebbe ricorsa nel 1958. Nasce così la “Sociedade Paulista de Cultura Japonesa” (*San Paulo Nihon Bunka Kyōkai*) che dieci anni dopo muterà il suo nome in “Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa” o *Bunkyo* (con il quale è tutt’oggi conosciuta). La festa commemorativa fu realizzata nel Parco Ibirapuera il 19 giugno alla presenza di 50.000 persone. In occasione del cinquantenario due eventi molto importanti ebbero luogo: la costruzione del Centro Culturale (sede della Società di Cultura Giapponese) e la visita del principi ereditari Akihito e Michiko (attuali Imperatore e Imperatrice), ospiti di stato accolti con tutti gli onori.

Oltre al *Bunkyo* sorsero in questo periodo numerose associazioni e organizzazioni, dal carattere più o meno ufficiale (molte delle quali attive fino a oggi), con lo scopo di rispondere alle diverse esigenze della

comunità: cultura (come la "Aliança Cultural Brasil-Japão" o la "Sociedade Brasileira de Difusão da Língua Japonesa", mentre la "Sociedade Nipo-Brasileira de Cultura" conta da sola più di 500 sedi sparse per il paese); beneficenza (la più importante è senz'altro la "Beneficência Nipo-Brasileira de São Paulo", nota come Enkyō).

Molto attive sono anche le "Associações de Província" o *Kenjinkai*, formate ciascuna da nativi di una certa provincia del Giappone e operanti in vari campi. Fino agli inizi degli anni Settanta queste organizzazioni miravano esclusivamente alla fraternizzazione e al mutuo soccorso tra i soci. Poi, con la diminuzione degli *issei* e il conseguente passaggio di consegne ai *nisei*, si trasformarono in associazioni culturali o sportive secondo i casi.

Il 17 e 18 dicembre 1979 si realizzò a Brasilia il XIII incontro della "Comissão Mista Brasil-Japão de Imigração" per discutere dei problemi riguardo alle migrazioni tra i due paesi. La delegazione brasiliana segnalò la presenza sul territorio nazionale di organi fondati e amministrati dal governo giapponese lamentandone l'incostituzionalità. Si trattava della JAMIC e della JEMIC, che facenti capo alla JICA, si occupavano rispettivamente dell'accoglienza dei migranti e degli aspetti finanziari dell'immigrazione comprando terreni o immobili da destinare ai lavoratori giapponesi. Il paragrafo 2, Articolo 11 del Codice Civile citato dalla delegazione brasiliana dispone che: "Governi e organi di governi stranieri o installazioni amministrate dagli stessi; o ancora organi con

caratteristiche ufficiali di un governo straniero sono interdetti dall'acquistare immobili e installazioni passibili di esproprio da parte del governo brasiliano." Nella fase che seguì quest'incontro, il Dipartimento dell'Immigrazione del Ministero del Lavoro rifiutò, dopo aver esaminato i requisiti degli interessati, 14 richieste di immigrati tecno-industriali presentate dal governo giapponese con la motivazione che non rispondevano alle caratteristiche richieste. Fino a quel momento non era mai successo che una richiesta d'ingresso fosse rifiutata. Nel 1981 la JAMIC e la JEMIC furono chiuse e venne deciso che i servizi che riguardavano l'accoglienza degli immigrati fossero trasferiti alla "Cooperativa Central Agrícola e de Colonização do Estrado de São Paulo", conosciuta con il nome di *Notakukyō*.

Alcune organizzazioni, tra cui la stessa JICA, adottano il sistema degli *stage*: stimolare imprese giapponesi stabilite in Brasile ad accogliere giovani giapponesi per un periodo di addestramento più o meno lungo.

Nel 1973 giungono nel porto di Santos gli ultimi due bastimenti che trasportano immigrati (Brasil-maru e Nippon-maru, rispettivamente in gennaio e marzo). L'apertura dell'aviazione civile rappresenta una vera svolta e l'emigrazione dal Giappone subisce un cambiamento più grande di quello avvenuto dopo la guerra. Negli anni Ottanta, grazie alla prosperità economica e al prestigio internazionale goduto dal paese asiatico, chi decide di lasciarlo per trasferirsi all'estero lo fa per sua libera scelta, mosso dalla sua propria volontà o da esigenze personali.

L'emigrazione diventa un fenomeno non più di stato, come all'inizio del XX secolo, ma che riguarda i singoli cittadini dei diversi paesi in un movimento d'internazionalizzazione.

Come accentato all'inizio del capitolo, le cifre sull'immigrazione giapponese in Brasile sono, in molti casi, non precise. Secondo la *Comissão de elaboração da história dos 80 anos da imigração japonesa no Brasil*, il numero ufficiale dei giapponesi entrati in Brasile prima della Seconda Guerra Mondiale sarebbe di 196.737 persone; a queste se ne uniscono altre 53.555 del dopoguerra fino al 1988 anno dell' ottantesimo anniversario dell'immigrazione, di questi il 95% arrivo prima del 1973. La somma è di 250.292 persone.¹⁷⁴ È impossibile, tuttavia, fare un calcolo preciso di quanti rimasero in Brasile in modo permanente. Ancora nel dopoguerra il maggior numero di giapponesi risiede nello stato di San Paolo e solo dalla metà degli anni Settanta si avvia un movimento di migrazione interna che ne vede il dislocamento verso il sud di Minas Gerais e gli stati di Bahia, Goiás, Mato Grosso e Rondônia. Oltre che nell'agricoltura, in cui ottennero numerosi successi, molti *nikkei* furono impiegati dalle numerose imprese giapponesi che si stabilirono in Brasile soprattutto a partire dagli anni Settanta. È sempre in questi anni che nella colonia si assiste ad un progressivo allontanamento dall' agricoltura e ad un'accentuata differenziazione dei campi d'interesse professionale. Negli anni

¹⁷⁴ Confr., AA. VV., *Uma Epopéia Moderna – 80 anos de imigração japonesa no Brasil*, op. cit., p.424

Cinquanta e Sessanta non erano molti i *nikkei* che arrivavano a laurearsi, e le facoltà che venivano scelte erano quelle che permettevano una professionalizzazione immediata dopo la laurea come medicina, farmacia, legge, agraria, veterinaria, economia, architettura o ingegneria. I genitori *issei* desideravano che i figli seguissero carriere professionali che permettessero un successo materiale sicuro, non possedendo ancora sufficienti basi economiche, né del resto culturali, per sostenere corsi che formassero letterati o artisti, pensando che queste professioni non servissero ad arricchirsi. Questa situazione comincia a cambiare proprio negli anni Settanta che registrano iscrizioni di giovani *nissei* o *sansei* in facoltà di lingue, letterature e altre materie umanistiche.

La comunità dei giapponesi in Brasile per molto tempo è stata lo specchio dell'omogeneità della società da cui proveniva. Non c'è bisogno di ricordare l'isolamento storico, durato più di due secoli, in cui il Giappone si chiuse a qualsiasi influenza proveniente dall'estero.¹⁷⁵ La convivenza di un gruppo così omogeneo all'interno di una società eterogenea come quella brasiliana non fu, come abbiamo avuto modo di vedere, sempre facile. Inizialmente gli *issei* si opposero ai matrimoni

175

Il periodo detto *sakoku* (鎖国) letteralmente "paese chiuso" fu voluto dallo shogunato Tokugawa preoccupato soprattutto dall'influenza dei gesuiti portoghesi sulla popolazione; durò dal 1633 al 1853.

interetnici per i figli, ma già dalla terza e quarta generazione si registra un aumento del fenomeno. In questo modo il confine della colonia si fa più labile, sia dal punto di vista etnico che da quello culturale. Se, da una parte, i discendenti perdono in parte la propria identità giapponese, d'altra parte, c'è una porzione della popolazione brasiliana, meticcia o non-discendente che, per parentela o semplice curiosità personale, entra in contatto con quest'identità. Oggi si calcola che i giapponesi e i loro discendenti di tutte le generazioni (si è entrati nella quinta, *gosei*) ammonti a circa un milione e mezzo di persone sparse in tutto il Brasile.

3. Presente e futuro della comunità *nikkei*

Le comunità giapponesi, sia negli Stati Uniti che in Brasile, come visto nel capitolo precedente, si sono gradualmente stabilizzate a partire dal dopoguerra e godono oggi, in entrambi i paesi, di una posizione dignitosa. Ciò nonostante, a partire dagli anni Ottanta del secolo scorso, la situazione economica mondiale ha favorito un ulteriore sviluppo del processo migratorio tra il Giappone e le Americhe. Questo fenomeno, che vede i figli o i nipoti di quei giapponesi emigrati all'inizio del secolo scorso, emigrare a loro volta verso la terra dei propri avi, presenta peculiarità di cui vale la pena dar conto soprattutto dal momento che la letteratura *nikkei* ha tratto ispirazione da questa nuova realtà. A partecipare di questo nuovo movimento migratorio sono stati soprattutto i *nikkei* del Sud America, dal momento che negli Stati Uniti e in Canada la situazione economica in quegli anni era diversa.

Il Giappone è un paese in l'immigrazione non è favorita, anzi, ancora oggi, è molto difficile pensare di ottenere un permesso di lavoro per permanere nel paese legalmente. In tale contesto, la discendenza giapponese - pur non costituendo alcuna garanzia per ottenere la cittadinanza, diritto praticamente impossibile per uno straniero in

Giappone - rappresenta la possibilità di accesso ad un lavoro legalmente riconosciuto. In Brasile, durante la crisi degli anni Ottanta, molti nikkei hanno visto nel Giappone una possibilità di riscatto sociale, d'altro canto, anche il Giappone necessitava la manodopera necessaria allo svolgimento di mansioni non qualificate e cercava, all'esterno, qualcuno che potesse riempire i vuoti lasciati dai giapponesi in alcuni settori industriali. I primi accordi tra i due governi, in questo senso, risalgono al 1985 e hanno visto, fino ad oggi, entrare in Giappone più di 250.000 *nikkeijin* brasiliani.¹⁷⁶

Questi numeri danno in parte la misura di un fenomeno molto ampio e che porta con sé problemi di diversa natura: la lingua giapponese, l'adattamento in un luogo così lontano (24 ore di aereo separano il Brasile dal Giappone) e in cui la società è ancora oggi molto chiusa all'integrazione delle minoranze, non rappresentano che le questioni più visibili. Problemi molto rilevanti riguardano l'inserimento dei bambini brasiliani nelle scuole e nella società giapponese. Si calcola che il 36% di questi bambini non siano inseriti nel sistema scolastico e che molti siano protagonisti di episodi di violenza che li portano a costituire il nucleo maggiore di stranieri ospiti dei riformatori giapponesi.¹⁷⁷ Questi aspetti lasciano intravedere l'ampiezza del fenomeno. In soli venti anni si sono trasferiti in Giappone un numero di brasiliani pari, se non addirittura superiore, al numero che gli immigrati giapponesi in Brasile hanno

¹⁷⁶ Dati tratti dal video 太陽の子, "Filhos do sol". São Paulo- SP; Discovery Channel 2002

¹⁷⁷ Rivista *Made in Japan* n°79/ano 7. JBC Editora, São Paulo

raggiunto in novanta anni.¹⁷⁸ Sebbene non siano solo i discendenti di giapponesi in Brasile a seguire questa strada, ma tutti i nikkei del Sudamerica, mi concentrerò ora sulla sola realtà brasiliana che è quella che più da vicino riguarda la letteratura di cui ci occupiamo. Negli Stati Uniti, infatti, tale fenomeno ha assunto caratteristiche meno drammatiche proprio in virtù delle diverse congiunture economiche alle quali Brasile e Giappone si sono trovate a far fronte.

Negli anni Ottanta, il processo di ridemocratizzazione coincise in Brasile con un periodo di forte crisi sociale, politica ed economica. La situazione, senza dubbio originatasi in periodi anteriori, assunse proporzioni insostenibili durante i governi di Sarney e Collor.¹⁷⁹ A momenti, l'inflazione fuori controllo raggiunse tassi insostenibili, facendo sì che la popolazione, soprattutto la classe media, perdesse gradualmente il proprio tenore di vita.

Proprio alla classe media appartiene la maggior parte dei cittadini brasiliani che, in numero sempre crescente, cerca all'estero migliori condizioni di vita. È in questo contesto che molti discendenti di

¹⁷⁸ Secondo i dati riportati dal prof. Suzuki nella sua ricerca, il totale degli immigrati giapponesi in Brasile tra il 1908 e il 1945 è di 188.986 persone. (Cfr. Suzuki Teiiti. *The Japanese Immigrant in Brazil- Narrative Part*, Tokyo, Tokyo University Press, 1964, p. 14). Tale dato, sommato a quello degli immigrati nel dopoguerra, dal 1952 al 1992, di 53.647 persone (Museu Histórico da Imigração Japonesa no Brasil), dà un totale di 242.633 individui.

Per quanto riguarda i *nikkeijin* che vivono attualmente in Giappone, il dato più recente è stato pubblicato nel 2004 dalla rivista *Made in Japan* e ammonta a 268.332 persone (Rivista *Made in Japan* n°79/ano 7. JBC Editora, São Paulo).

¹⁷⁹ José Sarney fu in carica dal 15 marzo 1985 al 15 marzo del 1990; successivamente fu eletto Fernando Afonso Collor de Melo che restò in carica fino al 2 ottobre del 1992.

giapponesi residenti in America Latina sono attratti dalla terra dei loro antenati, vista come un luogo dove poter guadagnare, nel più breve tempo possibile, il denaro necessario per avviare un'attività o comprare una casa. Proprio come i loro padri o i loro nonni che, all'inizio del secolo avevano cercato fortuna in Brasile, questi nuovi emigranti inseguono un sogno di ricchezza; e proprio come loro, questi discendenti vengono chiamati *dekasegi*, *dekasseguis* secondo la grafia portoghese.¹⁸⁰

Nel 1997, con un seminario commemorativo, si sono celebrati a San Paolo i dieci anni del cosiddetto "fenomeno *dekassegui*", resta, tuttavia, difficile stabilire una data concreta per l'inizio di tale processo. Secondo una ricerca condotta da Koichi Mori¹⁸¹, ricercatore del Centro Studi Nippo-brasiliano, nel 1986 fu aperta a San Paolo un'agenzia volta al reclutamento di *issei* per lavorare in Giappone. In seguito, quando si sparse la voce degli alti salari retribuiti nel paese asiatico, anche i discendenti cominciarono a partire. Secondo i registri del Consolato Giapponese a San Paolo, i visti concessi nel 1987 erano circa 5.000, ma già l'anno successivo salgono a 8.602, per arrivare a 48.189 nel 1990.¹⁸²

Il periodo di recessione dell'economia brasiliana coincise, effettivamente, con un netto consolidamento della situazione finanziaria del Giappone

¹⁸⁰ Per il significato preciso del termine e la sua etimologia vedi p.13

¹⁸¹ Mori Koichi, "Transição dos *Dekasseguis* provenientes do Brasil e considerações sobre alguns dos problemas" in *Simpósio sobre o Fenômeno chamado Dekassegui*, São Paulo, 8-10 nov. 1991

¹⁸² Fontenelle Reis Maria Edileuza, *Brasileiros no Japão: o elo humano das relações bilaterais*, Ninomiya Masato (org.), São Paulo, Kaleidos Primus, 2001, p.20

che, superata economicamente l'Unione Sovietica, era diventato la seconda potenza mondiale. Questa congiuntura - e, in particolare, gli anni che vanno dal 1986 al 1991 - è stata comunemente definita *bubble economy*, "l'economia della bolla"; questo nome si deve a un complicato processo finanziario che, attraverso meccanismi ai limiti della legalità (quali, ad esempio, la speculazione edilizia), ha favorito un forte aumento di capitali che, reinvestiti a loro volta nel settore immobiliare, contribuirono a "gonfiare", letteralmente, una crescita economica molto ampia, sebbene non troppo stabile.

Durante un precedente boom economico, a metà degli anni Sessanta, il Giappone possedeva una vasta riserva interna di lavoratori *dekasegi* residenti nell'ambiente rurale che venivano reclutati con contratti stagionali, nei periodi di stasi dell'agricoltura. Negli anni Ottanta, tuttavia, questa manodopera rurale non era più disponibile a causa dell'invecchiamento e dell'abbandono delle campagne da parte delle giovani generazioni.

Le aziende più grandi cominciarono a esportare la produzione che richiedeva maggiore manodopera verso altri paesi, soprattutto asiatici, dove il costo del lavoro era nettamente inferiore a quello del mercato interno, preferendo investire in patria nell'informatizzazione dei servizi, circostanza, anche questa, che aprì un nuovo settore d'impiego. Le piccole e medie imprese, che non disponevano dei ricorsi necessari ad impiantare la produzione all'estero, mantennero costante l'esigenza di personale non-

qualificato. Il Giappone vanta, fin dagli inizi del Novecento, indici di educazione molto elevati, per cui, al momento di immettersi nel mercato del lavoro, i giovani sono orientati sempre più verso il settore terziario dell'economia. Il lavoro manuale, non-qualificato, viene disprezzato dalla popolazione locale, aprendo un vuoto sempre più ampio nella catena di produzione. Nonostante la carenza di manodopera vissuta dall'industria negli anni della "bolla", infatti, il governo giapponese decise di mantenere la sua tradizionale politica di non apertura del mercato ai lavoratori stranieri non-qualificati, anche davanti all'evidenza del numero sempre crescente di clandestini. Inizialmente, infatti, non essendo previsto nessun dispositivo di legge che permettesse l'ingresso di lavoratori stranieri, chi si recava in Giappone a questo scopo lo faceva con un visto turistico, scaduto il quale si diventava illegali.

In seguito alla preoccupazione sempre crescente delle autorità rispetto all'accelerazione della presenza di stranieri clandestini in Giappone, il 15 dicembre 1989 fu promulgata l'attuale Legge di Controllo dell'Immigrazione che entrò in vigore il 1° giugno dell'anno successivo. La nuova legge stabilisce, inoltre, la categoria di "residenti a lungo termine" a beneficio dei *nikkeijin*. Secondo questa deroga, i *nisei* hanno guadagnato il diritto al visto di permanenza triennale, e i *sansei* annuale. In entrambi i casi è previsto il rinnovo per più di una volta. Questo tipo di visto, esteso a figli e coniugi (non necessariamente discendenti), permette di lavorare in Giappone senza restrizioni.

Dalla metà degli anni Novanta, dopo le citate misure del Piano Collor, il carattere temporaneo della migrazione *decassegui* si fa meno chiaro. Le famiglie di *nikkeijin* trasferitesi negli anni precedenti cominciano a crescere: il quotidiano *O Estado de S. Paulo*, il 31 agosto del 1997 riporta la notizia della nascita, in Giappone, di 4.000 bambini l'anno figli di brasiliani.¹⁸³

Contemporaneamente si assiste anche a una differenziazione dei settori di impiego per i *nikkeijin*: non più solo fabbriche, ma anche commercio, legato alla loro stessa presenza. Il numero sempre crescente di brasiliani, infatti, ha reso necessaria l'apertura di negozi di generi alimentari importati, di ristoranti, di scuole e altri servizi.

Dal 1992 in poi in Giappone inizia un periodo di recessione. La "bolla" economica gonfiata negli anni precedenti "scoppia" portando con sé numerose conseguenze. I salari dei *nikkeijin* vengono praticamente dimezzati e ciò influenza la durata della loro permanenza in Giappone. Se si aggiunge a tale circostanza la coincidente oscillazione della moneta brasiliana si capisce come, in effetti, diventasse sempre più difficile risparmiare in pochi anni una somma sufficiente ad un cambiamento di vita sostanziale. Con il crescente interesse dei *nikkeijin* brasiliani nei confronti della possibilità di un lavoro in Giappone, sorsero, soprattutto a San Paolo e in zone ad alta densità di discendenti giapponesi, numerose agenzie volte al loro reclutamento e orientamento. Tali agenzie, note come

¹⁸³ Ibidem, p.260

empreteiras, iniziarono la loro attività sotto la facciata di agenzie di viaggio, allettando poi gli interessati con la proposta di alti salari e il pagamento del biglietto aereo. Purtroppo, molte *empreteiras* si sono rivelate, nel tempo, inadeguate, quando non addirittura delle vere e proprie truffe. Tra i comportamenti deplorabili degli agenti vanno menzionati episodi di sequestro dei passaporti, di altri documenti ed eventuali biglietti aerei di ritorno, al fine di tenere legati a loro i malcapitati lavoratori.

Allo scopo di contrastare il proliferare di questo tipo di agenzie, sono nati, a Tōkyō, il “Nikkeijin Employment Service” nel 1991 e, in Brasile, l’anno successivo, il “Centro de Informação e Apoio ao Trabalhador no Exterior”, più noto come CIATE. Tali iniziative, comunque, non si sono rivelate, almeno in un primo momento, sufficienti a risolvere i problemi che la comunità brasiliana in Giappone ha dovuto affrontare in termini di salute, educazione e adeguamento culturale, problemi che, in casi estremi, hanno portato a omicidi e suicidi.

La partenza per il Giappone non è motivata, infatti, dalla mancanza di sostentamento primario, ma, più che altro, dal desiderio di raggiungere, in un tempo molto più breve di quanto non sarebbe mai possibile in Brasile, una posizione economica prestigiosa. Il pensiero comune, al contrario, è che i *nikkeijin* che emigrano in Giappone siano i più poveri, quelli che non hanno avuto successo economico e che sarebbero, quindi, vittime di un doppio fallimento: prima in Giappone e poi in Brasile. Questa percezione li rende particolarmente sgraditi alla mentalità

giapponese che disprezza quanti non diano il massimo al fine di riuscire a superare le difficoltà.

D'altra parte, gli stessi *nikkeijin* percepiscono la loro posizione all'interno della società giapponese come una svalutazione dello status raggiunto in Brasile. Lì, infatti, *os japonêses* sono considerati una minoranza positiva da parte del resto della società, poiché godono, spesso, di uno status socio-economico superiore a quello della maggioranza, che li ammira e rispetta proprio in virtù delle loro caratteristiche culturali giapponesi che ne hanno favorito il successo. Giunti in Giappone, al contrario, i *nikkeijin* si trasformano in una nuova minoranza etnica completamente diversa, perdono la loro posizione di minoranza positiva passando a costituirne una negativa. Molti, essendo laureati, svolgevano in Brasile dei lavori socialmente più riconosciuti, ma ciò nonostante, si trovano a guadagnare, in Giappone, dalle cinque alle dieci volte in più.

Per quanto riguarda gli aspetti culturali, bisogna sottolineare che, in genere, secondo la mentalità giapponese, da chi viene identificato giapponese per "razza" ci si aspetta un atteggiamento culturale che lo sia altrettanto e, in questo senso, i *nikkeijin* deludono le aspettative o, comunque, si collocano al di fuori di uno schema prestabilito. Ciò è vero non solo perché mancano di una conoscenza sufficiente delle tradizioni locali, ma anche perché le stesse tradizioni culturali brasiliane assumono, in Giappone, un significato negativo. In altre parole, i *nikkeijin* non sono pregiudicati solo per ciò che li caratterizza individualmente, ma, anche

come membri di uno stato verso il quale si nutre comunemente un giudizio negativo. Il Brasile tende ad essere percepito, come accennato, come un paese del terzo mondo, con un livello culturale assai basso, e questi parametri vengono direttamente applicati per giudicare i *nikkeijin*.

Nonostante quanto detto finora, bisogna sottolineare che esiste una difformità tra il pregiudizio fin qui descritto e gli effettivi comportamenti sociali dei giapponesi: difficilmente le attitudini di pensiero rispetto ai *nikkeijin* sfociano in comportamenti discriminatori manifesti. Tsuda definisce questo atteggiamento “pregiudicante, ma non discriminatorio.”¹⁸⁴

Lo stesso antropologo riferisce la propria esperienza che lo ha visto lavorare fianco a fianco con i *nikkeijin* brasiliani in una fabbrica giapponese, dove si è recato proprio a scopo di ricerca. In questo contesto, Tsuda, ha potuto riscontrare che i brasiliani sono trattati in modo decisamente gentile. Ad esempio, le istruzioni venivano date loro usando la forma del giapponese onorifico, cosa che non avveniva con gli operai giapponesi.¹⁸⁵

L'aspetto forse più difficile della convivenza tra giapponesi e *nikkeijin* resta forse il contesto residenziale. Se in un primo momento, generalmente, le *empateiras* fornivano, ai *nikkeijin*, l'alloggio in dormitori

¹⁸⁴ Tsuda T. “The Stigma of Ethnic Difference: The Structure of Prejudice and “Discrimination” toward Japan’s New Immigrant Minority”, in *The Journal of Japanese Studies* n.24 vol. II, 1998, p. 346

¹⁸⁵ Ibidem, p.347

appositamente designati, negli ultimi anni, con l'arrivo di intere famiglie e con il protrarsi dell'esperienza migratoria, sono sempre di più i brasiliani che passano a vivere in appartamenti veri e propri, dove il contatto con la popolazione locale si fa più immediato. È in questo contesto che le differenze culturali si fanno più evidenti, creando problemi più o meno gravi di convivenza. I giapponesi lamentano principalmente la mancanza di rispetto da parte dei brasiliani delle norme condominiali.

In Brasile, i *nikkeijin* sono, come detto, molto rispettati proprio per il loro status socio-economico di classe media. Poiché tale distinzione viene resa possibile grazie alla percezione razziale del loro essere "giapponesi", i *nikkeijin* hanno mantenuto la forte identità di una distinta minoranza etnica. In virtù di questo, il rifiuto di riconoscerli come "uguali" da parte dei giapponesi, ha un importante effetto sulla loro auto-percezione:

"Veniamo in Giappone in cerca di denaro, e invece scopriamo la nostra "brasilianità". In Brasile siamo orgogliosi di essere giapponesi e parliamo sempre di quanto siamo diversi e migliori degli altri brasiliani, ma in Giappone siamo diventati brasiliani nazionalisti."¹⁸⁶

I gruppi immigrati etnicamente relazionati alla società che li ospita, al contrario di quanto si sarebbe portati a pensare, subiscono una maggiore pressione culturale da parte della società dominante rispetto a gruppi completamente alieni, e questo complica il loro processo di

¹⁸⁶ Tsuda Takeyuki. "Acting Brazilian in Japan: Ethnic Resistance among return migrants" in *Ethnology*, Winter 2000; 39, 1; ProQuest Science Journals, p.56

adattamento¹⁸⁷. Agli stranieri non-discendenti non viene richiesto di rispondere agli standard culturali giapponesi che vengono invece pretesi dai *nikkeijin*. Secondo l'antropologo nippo-americano Takeyuki Tsuda, i *nikkeijin* brasiliani sviluppano una *ethnic counter identity* che ne facilita l'adattamento psicologico.¹⁸⁸ Questo processo avviene coscientemente con l'idea di resistere, se non proprio di sfidare, le aspettative dei giapponesi nei loro confronti. Si tratta di atteggiamenti che non sono da ascrivere ad abitudini presenti nell'individuo già prima della sua esperienza *dekasegi*, riprodotti automaticamente per forza di abitudine; al contrario, questo tipo di comportamento è dettato da una cosciente volontà di mostrare alla popolazione autoctona che, nonostante le apparenze, i *nikkeijin* non sono giapponesi e non possono, né vogliono, vivere secondo i canoni sociali che la società giapponese impone loro. Alcuni *nikkeijin* tendono ad esagerare i loro comportamenti "brasiliani" in senso ribelle ed esibizionista, agendo in modo più "brasiliano" di quanto non farebbero in Brasile, isolando un atteggiamento "brasiliano" ideale e scegliendo di comportarsi di conseguenza.

Un chiaro modo di mostrarsi "diversi" è l'abbigliamento. Attraverso l'ostentazione di abiti brasiliani si cerca di attrarre l'attenzione dei giapponesi, per esempio indossando T-shirts molto colorate o con simboli nazionali che rimandano al Brasile. Pochi *nikkeijin* indosserebbero

¹⁸⁷ Ibidem, p.59

¹⁸⁸ Ibidem

in Brasile magliette decorate con immagini della bandiera brasiliana o con altri simboli nazionalisti. Al contrario, in Giappone, indossare un certo tipo di abiti assume il doppio significato di evidenziare la diversità e, allo stesso tempo di appartenere a qualcosa di *altro*, ad un'altra comunità etnica. L'indossare abiti importati dal Brasile assume anche altre connotazioni. Le ragazze, ad esempio, ritengono che gli abiti tagliati per le giapponesi non si adattino ai corpi delle brasiliane. Nonostante molte donne *nikkeijin* siano al 100% biologicamente giapponesi, in quanto non sono il frutto di unioni interetniche, e, per questo, il loro corpo in Brasile sarebbe definito "giapponese", quando arrivano in Giappone il loro corpo viene rivalutato come 100% brasiliano.¹⁸⁹ In particolare le ragazze *nikkei* sostengono che "*roupa de japonês não cai bem na gente*", "gli abiti dei giapponesi non sono adatti a noi", adducendo la motivazione che le giapponesi non abbiano le loro stesse "curve".

Quello appena citato non è l'unico caso in cui uno stereotipo, frequentemente usato, in Brasile, per definire l'identità giapponese, in Giappone viene capovolto dai *nikkeijin*, che lo trasformano in un qualcosa di tipicamente brasiliano. Attraverso lo stesso principio, ad esempio, molti *nikkeijin* sostengono di essere benvenuti dai loro datori di lavoro perché "i brasiliani lavorano più dei giapponesi". I *nikkeijin*, cioè, non attribuiscono la propria dedizione al lavoro a un qualcosa che deriva dalla loro origine

¹⁸⁹ Capuano de Oliveira Adriana. "Repensando a identidade dentro da emigração *dekassegui*" in Rocha Reis, Rossana; Sales, Teresa (org.), *Cenas do Brasil migrante*, São Paulo, Boitempo Editorial, 1999, p.296

giapponese, ad una caratteristica, quindi, che i brasiliani hanno loro attribuito in Brasile, bensì la percepiscono come una prerogativa tipicamente brasiliana, rifiutando l'immagine del brasiliano pigro.

Il *samba* è, forse, il simbolo più chiaro, con il quale i *nikkeijin* tentano di affermarsi come brasiliani: sebbene in Brasile pochi di loro danzano effettivamente *samba* o partecipino al carnevale, in Giappone ogni occasione viene sfruttata per esprimere la propria "brasilianità" attraverso il riuso di queste tradizioni. Molti *nikkeijin*, prima del loro soggiorno in Giappone, non solo non avevano una sufficiente preparazione culturale rispetto al *samba* e al carnevale, ma addirittura ne disprezzavano la tradizione additandola come un rituale povero, specchio di una classe sociale dalla quale si sentivano distinti. Il *samba* non segue, quindi, la struttura di un precedente modello culturale, ma è una attività spontanea nata in un contesto di affermazione etnica. D'altra parte, gli stessi giapponesi si aspettano dai *nikkeijin* un certo comportamento e questo, a sua volta, li influenza ad agire secondo uno stereotipo. A causa della scarsa conoscenza del *samba* da parte di molti *nikkeijin*, sia da un punto di vista tecnico che scenografico, queste sfilate sono spesso assai diverse da come si presenterebbero in Brasile. Tuttavia, il riconoscimento culturale viene dato proprio dagli spettatori giapponesi, che mostrano un effettivo interesse nella tradizione culturale di un altro paese e che, avendo spesso meno conoscenza rispetto alle tradizioni brasiliane rispetto ai *nikkeijin*, ne testimoniano la veridicità.

Tuttavia, ci sono anche alcuni *nikkeijin* che cercano di assumere un'identità completamente giapponese abbandonando quella brasiliana e, sperando, in questo modo, di essere ripagati dalla società che li ospita per aver cancellato la loro identità straniera. Poiché questa scelta è, senza dubbio la più difficile, la maggior parte dei *nikkeijin* preferisce affermare la propria identità straniera piuttosto che tentare di diventare giapponesi "incompleti".¹⁹⁰ Altri sembrano affermare il proprio diritto di essere sia brasiliani che giapponesi o, piuttosto, di essere, più semplicemente, se stessi.

La situazione della comunità brasiliana in Giappone è notevolmente cambiata negli anni. All'inizio del processo migratorio l'adattamento per i *nikkeijin* era effettivamente molto duro. Oggi, grazie alla rete creata dalle comunità di connazionali, la vita è diventata più facile. Anche se in un certo senso è diventato più difficile risparmiare.

La condizione di *dekasegi*, sebbene sia molto diversa da quella del resto della società giapponese, fa acquisire al lavoratore brasiliano un certo potere finanziario, soprattutto se si tiene presente la situazione del Brasile. Il suo salario gli permette di essere un consumatore, sebbene di seconda categoria per gli standard locali. Risparmiare diventa più difficile sia per le possibilità offerte da una società capitalista come quella giapponese, sia perché il mercato di consumo destinato ai brasiliani (vestiti, cibo, ma anche spazio per il tempo libero come ristoranti e discoteche) è in forte

¹⁹⁰ Ibidem p.145

crescita, il che, favorendo la sensazione di una prossimità al Brasile, fa diminuire il desiderio di un ritorno concreto.

Una delle città giapponesi con il più alto numero di residenti stranieri è Ōizumi, nella provincia di Gunma, soprannominata anche *samba no machi*, cioè “città del samba” e “città dei brasiliani”. Nelle sue vicinanze sono localizzate circa duecento piccole e medie aziende che impiegano numerosi lavoratori stranieri. Il municipio di Ōizumi, che nel 2001 contava 42.761 abitanti,¹⁹¹ presenta la più alta concentrazione di stranieri di tutto il Giappone (il 13%), l’80% dei quali è composto da brasiliani.¹⁹² Già nel 1997 la metà dei bambini nati in questa città erano brasiliani. Nel febbraio del 2002, 307 bambini stranieri erano iscritti nelle 7 scuole elementari della città, ma contemporaneamente si stima che 200 bambini non ricevessero alcun tipo di educazione.¹⁹³

Proprio quello dell’educazione dei figli degli immigrati brasiliani in Giappone è uno dei problemi più seri connessi al fenomeno *dekassegui*. Molti *nikkeijin*, sebbene insoddisfatti degli asili nido e delle scuole materne gestite da brasiliani, sono restii a trasferire i propri figli in strutture scolastiche giapponesi. L’indecisione si deve alla preoccupazione che il bambino si adatti fin troppo bene al Giappone pregiudicando il ritorno in Brasile. In un certo senso, quindi, le prime generazioni di *nikkeijin* in

¹⁹¹ Ishii Angelo, “Transnational strategies by Japanese-Brazilian migrants in the age of IT”, in Goodman R., Peach C., Takenaka A., White P., *Global Japan – The experience of Japan’s new immigrant and overseas communities*, London, Routledge, 2003, p.212

¹⁹² De Carvalho D. “Nikkei communities in Japan”, op.cit. p.199

¹⁹³ Fukusawa Masayuki. *Um mundo paralelo - A vida da comunidade brasileira de Oizumi, Japão*, op. cit. p. 195

Giappone, hanno una storia simile a quella dei loro antenati in Brasile: in entrambi i casi, infatti, l'educazione scelta per i figli subisce l'influenza dell'orientamento dei genitori verso un soggiorno temporaneo o un trasferimento definitivo. In casi estremi, i genitori si disinteressano completamente dell'iscrizione dei figli in una struttura scolastica, brasiliana o giapponese che sia, e tale comportamento influenza il futuro dei ragazzi che, abbandonati a loro stessi, possono subire l'influenza di cattive compagnie e, in molti casi, finiscono con l'essere coinvolti in fenomeni di criminalità.

Nel 2000 in Giappone erano presenti 21.215 bambini brasiliani di età compresa tra i 5 e i 14 anni. Tra questi, 7.425 frequentavano scuole giapponesi elementari e medie. In quello stesso periodo erano attive 20 scuole brasiliane con un totale di 3.000 alunni iscritti. Sommando questi ultimi con i bambini iscritti nelle scuole giapponesi si ha un totale di poco superiore ai 10.000. Se ne deduce che circa la metà dei figli di *dekasegi* brasiliani non stesse ricevendo alcun tipo di educazione.¹⁹⁴

Tuttavia, può determinarsi anche un processo contrario, ossia quello di bambini che, entrati fin dall'inizio nel sistema educativo giapponese, rifiutino la lingua portoghese e non si percepiscano come brasiliani arrivando perfino a detestare il cibo brasiliano.¹⁹⁵ Tale situazione rappresenta un ostacolo notevole nella comunicazione genitore-

¹⁹⁴ Ibidem p. 200

¹⁹⁵ Ibidem p. 167

figlio.

D'altra parte, sono varie anche le difficoltà incontrate dai *nikkeijin* che decidono di rientrare in Brasile. Tra queste, il reinserimento nel mercato del lavoro e la ricerca di investimenti giusti per il capitale eventualmente risparmiato sono senz'altro le più comuni. Alcuni arrivano a dire che "è più difficile adattarsi alla vita in Brasile dopo il ritorno di quanto non lo sia a quella in Giappone"¹⁹⁶. Le molte aspettative relative al ritorno in patria non sempre si concretizzano. Il Brasile al quale si torna, spesso non è lo stesso dal quale si è partiti, in più le abilità apprese durante il periodo di lavoro in Giappone quasi mai sono spendibili in patria, trattandosi, come detto, di mestieri fortemente de-qualificati. In questo senso, anche quando il *decassegui* riesce a tornare con un certo capitale, da un punto di vista lavorativo, si trova in una posizione molto svantaggiata, poiché negli anni di assenza ha accumulato un notevole ritardo. Il reintegro nella società si trasforma, quindi, in un processo lungo e difficile che si risolve spesso in una nuova migrazione verso il Giappone. A facilitare tale decisione, è la possibile estensione del visto che, se al momento di lasciare il Giappone non è scaduto, può essere timbrato in modo da non dover ripetere l'intero iter per ottenerne uno nuovo, qualora si decida di effettuare un nuovo soggiorno. Tale possibilità apre la strada a numerosi viaggi di andata e ritorno per quanti non riescono a stabilirsi di nuovo in Brasile, posticipando in modo indefinito il ritorno definitivo.

¹⁹⁶ Ibidem p. 162

In questo senso, sono stati riscontrati, soprattutto nei primi anni del “fenomeno *decassegui*”, quando ancora a spostarsi era solo un componente della famiglia (spesso l’uomo), numerosi casi di divorzi a causa della migrazione. Associato a questo fenomeno c’è quello della vera e propria sparizione di persone che smettono di avere contatti con la famiglia lasciata in Brasile e fanno perdere le proprie tracce.

La situazione dei brasiliani e degli altri nikkei che vivono in Giappone è continuamente in via d'evoluzione. Negli ultimi anni infatti molti cambiamenti socio-economici si sono avuti sia in Brasile che in Giappone. Nel paese asiatico una forte crisi ha messo in ginocchio l'economia, mentre, d'altra parte, il Brasile è uno dei pochi paesi che negli anni del governo Lula ha registrato una crescita costante. Tali congiunture hanno sconvolto ancora l'universo dei dekassegui brasiliani in Giappone. Con la diminuzione della produzione molti operai hanno perso il lavoro ritrovandosi nella difficile condizione di dover decidere cosa fare della propria esistenza: restare o provare a rimettere in piedi un percorso migratorio tornando nel natio Brasile. Come detto, del resto, va sottolineato che i figli dei cittadini brasiliani nati e cresciuti in Giappone non hanno nessuna intenzione, nella maggioranza dei casi di andare a vivere in Brasile, un paese per loro pressoché sconosciuto se si escludono brevi viaggi di piacere per conoscere le famiglie dei genitori.

A favore del Giappone, però, c'è da dire che la società giapponese è molto cambiata negli ultimi anni. Essendomi recata recentemente a Tokyo

dopo un'assenza di otto anni ho potuto notare notevoli cambiamenti nel tessuto sociale della città. La presenza di stranieri, non solo europei e occidentali in genere, ma provenienti anche da altri paesi asiatici è notevolmente più visibile. Le coppie miste con i loro bambini solo per metà giapponesi, sono molto numerose e la loro presenza ha contribuito nel tempo ad ammorbidire la rigidità giapponese nei confronti degli stranieri, almeno in apparenza. Tale situazione, lungi dal rappresentare una risposta definitiva al problema degli immigrati (non solo brasiliani) residenti in Giappone, è però un punto di partenza che può significare un più definitivo ingresso del Giappone nel contesto multiculturale del mondo globalizzato.

Parte Seconda.

La Memoria e il suo ruolo nella costruzione delle
identità transnazionali

Testimoniare la memoria

*When I was younger I could remember anything
whether it happened or not.*

*But my faculties are decaying now, and soon I shall be so that
I cannot remember anything but the things that never happened.*

Mark Twain

Dal momento che il tema di questa ricerca è la letteratura di migrazione delle donne di origine giapponese in Brasile e negli Stati Uniti, l'elemento memorialistico appare la chiave di lettura primaria e imprescindibile per analizzare dei testi che, pur appartenendo a generi diversi, hanno nell'autobiografia e quindi, nel ricordo personale o, in quello trasmesso, il loro punto d'origine. Nonostante la ricerca includa testi di diversa natura che comprendono memorie, romanzi autobiografici e di *fiction*, infatti, è proprio l'interesse nei confronti della memoria a spiegare la scelta di un corpus, a prima vista, eterogeneo. La memoria si

pone sia come origine che come punto d'arrivo di certa letteratura: la necessità di ricostruire la traiettoria familiare e di spiegare, così, la propria storia personale, nasce sempre da un ricordo individuale o da una memoria trasmessa, per esempio una storia familiare narrata da un genitore o da un altro parente. Allo stesso tempo, facendosi carico di quella memoria, chi scrive se ne fa testimone e la trasmette alle generazioni future.

La memoria è una dimensione problematica e aperta che ha interessato diverse aree di studio, perciò la letteratura, nell'avvicinare questo tema, non può non tener presenti, in una prospettiva interdisciplinare, i risultati ottenuti in altri ambiti di ricerca, sia di carattere umanistico che scientifico.

La psicologia è una delle scienze che si sono interessate per prime allo studio della memoria autobiografica e al suo rapporto con la memoria sociale o collettiva. "Se la memoria, considerata in termini generali, consente alla mente di operare anche con stimoli non più presenti nel campo concreto di esperienza, la memoria autobiografica ha il compito specifico di aiutare le persone a conservare e rielaborare continuamente la conoscenza di se stesse."¹⁹⁷ In quest'ottica, come scrive Giovanna Leone, spesso "lo psicologo può trovare un aiuto inaspettato nella letteratura, specchio privilegiato del lavoro, sempre incompiuto, ma mai

¹⁹⁷ Leone G. *La memoria autobiografica. Conoscenza di sé e appartenenze sociali*, Roma, Carocci, 2001, p.31

abbandonato, con cui il pensiero cerca di padroneggiare la molteplicità infinita della vita.”¹⁹⁸ Al di là dell'uso che la psicologia può fare della letteratura, il punto d'incontro che sembra interessante sottolineare è proprio quello dell'uso speculativo della letteratura nell'indagine che l'individuo fa intorno a se stesso e alla sua origine. Il ricordo autobiografico, cioè individuale, diventa, poi, fondamentale anche per la collettività, dal momento che, attraverso i ricordi personali, si ricostruisce il mondo dell'individuo così come questo lo percepisce e si auto-percepisce all'interno di esso. Inoltre, il ricordo autobiografico personale si fonde, in certi racconti, con quello familiare che può funzionare da sostegno all'originalità dei nuovi individui, e può essere considerato “una vera e propria 'corazza affettiva' che le generazioni precedenti lasciano in eredità a chi rimane”.¹⁹⁹

Bartlett, uno dei primi studiosi della memoria autobiografica, vedeva la memoria non come la capacità di immagazzinare dati passati, ma come sforzo di ricostruzione che, partendo dagli interessi e dalle conoscenze presenti del soggetto, tenta di ricostruire a posteriori il significato del ricordo. Secondo la lezione di Bartlett, noi “salviamo” di un ricordo solo quello che in qualche modo ci tocca: o perché ci riguarda personalmente, essendo affine a un nostro percorso personale di ricerca del significato, o perché ci suona familiare, ci suona culturalmente

¹⁹⁸ Ibidem, p. 14

¹⁹⁹ Ibidem, p. 15

vicino.²⁰⁰ Nel caso della letteratura legata alla memoria - la letteratura di migrazione, nello specifico - ciò che viene "salvato" nel ricordo diventa importante al pari di ciò che viene tralasciato. Nella ricerca di un significato della propria esperienza di vita personale o familiare, all'interno del contesto migratorio, ciò che si sceglie di affermare di sé, diventa il nodo centrale della nuova identità nel paese d'accoglienza e, al tempo stesso, costituirà l'embrione della memoria familiare, prima, e collettiva, poi. La nozione di schema elaborata da Bartlett evidenzia quali elementi, e in che modo, modificano gradatamente il ricordo di uno stimolo complesso. Lo schema della memoria agisce in due modi: costrittivo, poiché la memoria lascia cadere o "convenzionalizza" quanto non può essere organizzato o ciò che non può essere previsto dallo schema stesso, una volta che esso giunga alla sua versione definitiva; allo stesso tempo lo schema agisce in modo generativo, cioè aggiungendo sfumature e particolari che modulano il ricordo sulle necessità cognitive presenti al momento della rievocazione, adeguandolo, in tal modo, alle continue richieste di "un mondo senza fine che cambia".²⁰¹ Se gli aspetti costrittivi portano a dimenticare quanto "stona" con le aspettative personali e sociali, gli aspetti generativi portano ad aggiungere particolari o interpretazioni del senso generale, per rendere più organizzata e interessante la storia stessa. Un esempio concreto, in tal senso può essere reperito nella storia

²⁰⁰ Ibidem, p. 82

²⁰¹ Conf. Leone G., op. cit., p. 97

della comunità giapponese in Brasile. La posizione della comunità *nikkei* in Brasile è, come rimarcato nella prima parte del presente lavoro, ormai consolidata: dall'inizio dell'immigrazione giapponese in Brasile ad oggi sono trascorsi quasi cento anni e, quindi, le informazioni di cui siamo in possesso sono state filtrate dal tempo e rimaneggiate dalla storiografia. Gli aspetti più negativi, non tanto della storia (abbiamo descritto gli avvenimenti drammatici relativi alla setta terroristica della *Shindō Renmei*, a cavallo della Seconda Guerra Mondiale), ma della sua costruzione sociale, sono stati tralasciati: ad esempio, i numerosi suicidi avvenuti nei primissimi anni della storia dell'immigrazione giapponese in Brasile sono stati accantonati, apparentemente dimenticati insieme a tutto quanto *não deu certo*.²⁰² La creazione della colonia giapponese in Brasile è stata ripensata e riscritta immaginando un'origine mitica che prendesse tutto il buono del carattere giapponese e lo fondesse con la *cordialità* brasiliana.

Un aspetto fondamentale da tener presente è che la memoria del passato non può prescindere dal presente. In tal senso, il contesto in cui si ricorda e le motivazioni che portano a tale ricostruzione sono di vitale importanza. Molto spesso, infatti, la memoria non si basa sulla semplice rievocazione di una percezione antica, quanto sul resoconto di un'esperienza che, rievocata in un dato momento, aggiunge significato all'individuo nel presente e alla sua stessa esistenza. Il risultato di tale ricerca di significato sta, quindi, non tanto nel ricordo, quanto nel "valore

²⁰² Non funzionò, non ebbe successo.

aggiunto" all'accadimento originale, creato dall'interpretazione soggettiva a posteriori. In tale prospettiva, anche gli eventuali "errori di memoria" assumono una sfumatura da non sottovalutare. Per comprenderli a fondo, infatti, non si può prescindere dalla conoscenza del contesto in cui, e per cui, avviene la rievocazione: per esempio, l'errore dovuto a un eccesso di enfasi, che vuole rendere più interessante una narrazione, non è confrontabile con l'omissione di un particolare rilevante nel corso di una testimonianza.

Un altro aspetto che mette a fuoco il rapporto tra letteratura di migrazione e memoria riguarda il nesso tra il ricordo degli episodi connessi alla vita dell'individuo e quelli che riguardano la memoria sociale. Molti degli episodi di cui si serba un ricordo "speciale" hanno un contenuto che riguarda non solo la persona singola, ma anche il mondo ad essa circostante. Il ricordo degli eventi pubblici ha, inoltre, la valenza di strumento di comunicazione interpersonale e, in primo luogo, intergenerazionale. In tale prospettiva, la memoria viene osservata, più che come rafforzamento sociale dell'identità individuale, nel suo ruolo di tramite, da persona a persona, ma anche da una generazione all'altra. Selezionando alcuni aspetti della storia della comunità, alcuni eventi considerati fondamentali per la sua formazione e parlandone frequentemente con gli altri membri del gruppo, soprattutto più giovani, si contribuisce gradualmente a una versione complessiva della storia della propria comunità, valorizzandone e tramandandone alcuni aspetti a

scapito di altri. La persona che ricorda, in questo caso, si assume la “responsabilità rispetto a una tra-dizione, intesa nel suo senso etimologico di conoscenza indiretta, basata sulla comunicazione tra individui di generazioni diverse.”²⁰³ L'individuo che ricorda non è più né la vittima, né il protagonista degli eventi pubblici. La sua funzione, di fatto, non è più quella di comprendere gli eventi, ma, come visto, di tramandarli facendosene testimone. Nel caso dell'immigrazione giapponese in Brasile, per esempio, tali episodi riguardano la traversata oceanica del primo viaggio compiuto dall'emigrante per raggiungere il Brasile, o la vita nelle piantagioni, o, ancora, episodi dolorosi e molto più specifici come il caso degli atti terroristici alla fine della Seconda Guerra Mondiale ad opera della *Shindō Renmei*.²⁰⁴ Se si prende in considerazione l'immigrazione giapponese negli Stati Uniti, poi, si capisce come nessuno dei testi scritti sull'esperienza migratoria possa non tener conto dell'esperienza di internamento nei *relocation camps* negli anni del secondo conflitto mondiale.

In generale, sono soprattutto gli anziani a farsi carico di questo ruolo all'interno di un dato gruppo. Quando l'anziano racconta al giovane gli eventi precedenti alla sua nascita, racconta una parte di storia vissuta e non interpretata, o rielaborata, attraverso la lente della storiografia. Già Maurice Halbwachs aveva sottolineato la differenza tra ricordo storico, di

²⁰³ Ibidem, p.134

²⁰⁴ Per i riferimenti a questi avvenimenti si consulti il primo capitolo.

tipo astratto, e ricordo vissuto.

Il sociologo francese, fin dall'inizio della sua attività di studioso, cercò di stabilire un contatto tra la sua formazione e l'ottica storica e psicologica. Anzi, ciò che si proponeva di dimostrare era la centralità e la validità del punto di vista della sociologia nei confronti delle altre discipline, sminuendo l'importanza di queste ultime (filosofia e psicologia soprattutto), proprio nel campo della memoria che sembrava essere il loro punto di forza. In opposizione a Bartlett, per Halbwachs è il ricordo individuale ad essere una sorta d'illusione. Halbwachs, che sostiene la natura sociale del pensiero, per spiegare il fenomeno del non ricordo, ipotizza che esistano due condizioni di memoria: la prima attuale e la seconda potenziale. Anche secondo il sociologo francese, è il mondo degli interessi presenti che modella il ricordo del passato, tuttavia, non si tratterebbe di interessi particolari, o personali, bensì di interessi che esprimono l'appartenenza, il legame a una comunità sociale. Halbwachs afferma che, il dualismo tra un corpo fisico, fonte di percezioni e sensazioni (esteriori), ed una coscienza, fonte di ricordi (interiori), porta, per un uomo che vive in società, a un'opposizione tra percezione e ricordo, tra esterno ed interno appunto, priva di senso. Non esiste, in effetti, una percezione puramente esteriore, perché essa è sempre socialmente modellata, né esiste percezione senza ricordo, come d'altra parte, non esiste un ricordo puramente interiore, individuale. Lo studioso dimostra, dunque, che ricordare è ricostruire secondo categorie spazio-temporali che

hanno carattere sociale, e che il ricordo è quindi l'atto di un'intelligenza socializzata.²⁰⁵ Halbwachs parla di comunità affettiva avendo presente, da una parte, un radicamento inevitabile del pensiero individuale e, dall'altra, una scelta, cioè un riconoscimento di appartenere o meno a una certa comunità. Mentre l'emozione, nata dal riconoscimento della propria appartenenza sociale, è una chiave che aiuta a leggere il presente, attingendo forza per l'azione sociale dalla scoperta, continuamente rinnovata, delle proprie radici.

I ricordi sono, quindi, contemporaneamente, immagini specifiche e modelli, insegnamenti, "nozioni collettive che sembrano dominare il corso del tempo" e che sono, in realtà nozioni rielaborate, il frutto di una ricostruzione e di una sintesi operate a partire dalla realtà presente.²⁰⁶ Gli individui, quando vivono a stretto contatto e, a maggior ragione, quando la vita li allontana, ricordano a modo loro il passato familiare comune. Al di là delle differenze caratteriali degli individui e dalle distanze che la vita può mettere tra di loro, i componenti di una famiglia sanno bene che, per aver condiviso la stessa vita quotidiana e per i legami e gli scambi continui, i pensieri degli altri membri della famiglia si sono fusi insieme con i loro e non sono più districabili. Il posto di un individuo all'interno della famiglia è fissato non dai sentimenti personali, ma da regole e costumi che non dipendono da noi e che esistevano già da prima.

²⁰⁵ Cf. Halbwachs M., *Memorie di famiglia*, a cura di Bianca Arcangeli, Roma, Armando Editore, 1996 p. 12-13

²⁰⁶ *Ibidem* p. 20

Prendiamo in considerazione la nota di traduzione di Neusa Nobuko Yuassa Tokoro, alla pubblicazione di *Minhas Memórias* della madre, Natsuko Yuassa:

“Cabe aqui uma explicação de como surgiram estas memórias. Depois que vi o seriado americano “Roots”, senti uma imensa necessidade de que meus filhos, e um dia até meus netos, tivessem pelo menos uma idéia de parte do que minha mãe passou após chegar ao Brasil como migrante.

Escrevi então uma carta a minha mãe, pedindo que escrevesse, mesmo que resumidamente suas memórias. A principio, mamãe relutou em aceitar minha sugestão, mas como eu insistisse em que ela me escrevesse, em capítulos, tudo que costumava contar a nós, filhos, acabou aceitando.

Daí surgiram estas memórias tão sofridas, que me fazem chegar às lágrimas cada vez que as leio.

E para que vocês, filhos e meus futuros netos, pudessem ler, é que resolvi traduzir para o português os “capítulos” por ela escritos em japonês (hiragana e katakana porque eu pudesse entender). Então, num grande esforço de sua memória, já enfraquecida pelos anos, ela me enviou estas memórias, em tom coloquial, como se estivesse mesmo conversando com seus filhos. (Rio, 06/01/[19]99)”²⁰⁷

Tralasciando per un attimo l'impulso iniziale alla scrittura, ossia l'aver tratto ispirazione da uno sceneggiato televisivo, appare interessante notare cosa succede quando l'impulso alla memoria non viene spontaneamente da chi ricorda, ma viene filtrato dalla richiesta di qualcun altro, in questo caso una figlia, che ha bisogno di nutrirsi di un ricordo non suo per ricostruire la sua stessa origine. I destinatari di queste memorie

²⁰⁷ Yuassa Okai N., *Minhas Memórias*, São Paulo, Edição da autora, 1999 p. 2

sono, in primo luogo, la traduttrice, figlia dall'autrice e, in un certo senso co-autrice, in secondo luogo i suoi figli e i suoi futuri nipoti.

La memoria autobiografica e la sua narrazione servono al narratore stesso che viene, in un certo senso, cambiato dalla storia che racconta. Inoltre, la narrazione può essere anche usata per comunicare con le persone alle quali si voglia tramandare la propria esperienza di vita. In tal caso, la storia autobiografica diventa rilevante non solo per l'io narrante, ma anche nella funzione di ponte interpersonale e generazionale. Evidentemente, questi resoconti di memoria subiscono degli adattamenti e delle ricostruzioni e, spesso, tali ricostruzioni passano attraverso la rielaborazione di più persone, come nel caso specifico di una madre e di una figlia.

In altre parole, ciò che è stato evidenziato dalla psicologia e dalla sociologia rispetto allo studio delle narrazioni autobiografiche riguarda non tanto i contenuti narrati, quanto l'informazione sul modo in cui la persona riesce ad organizzarli. Il testo che viene prodotto, dunque, può essere esaminato come un testo letterario, mettendo in relazione i tre atti costitutivi della narrazione: la *fabula*, il *sjuzet* e la *forma*. La *fabula* è il tema di fondo della storia, il *sjuzet* è il modo in cui viene raccontato, o il discorso, la *forma* è il genere di narrazione in cui si inserisce il racconto della propria vita. Combinando in modo creativo questi tre elementi nella narrazione della sua vita, la persona compie tre atti sociali: dà una testimonianza, interpreta quello che le è accaduto, marca quella che è la

posizione che ritiene di occupare nel mondo.²⁰⁸

Molte delle opere prese in esame seguono la stessa traiettoria dell'esempio sopra riportato. Vale a dire che è comune a molte delle opere prese in esame (evidentemente, soprattutto quelle a carattere maggiormente autobiografico) il fatto che sia un figlio a scrivere seguendo i ricordi o le storie di famiglia narrate da un genitore. Questo apre a una prospettiva interessante nel dibattito sulla memoria, in particolare mi riferisco alla teoria della post-memoria elaborata dalla storica statunitense Marianne Hirsch. Tale teoria è stata elaborata a partire dagli studi sulla *Shoah* e sulla memoria dei sopravvissuti. Il prefisso 'post' indica la differenza temporale e qualitativa rispetto alla memoria dei sopravvissuti e ne evidenzia "il carattere secondario o di seconda generazione, a ricordare che è nata dallo sradicamento, che è una memoria sostitutiva e successiva. Si tratta di un tipo di memoria estremamente potente proprio perché i suoi legami con l'oggetto, con la fonte, non sono mediati dalla rievocazione, ma dalla rappresentazione, dalla proiezione, dalla creazione."²⁰⁹ Nell'eventualità in cui, a narrare 'per conto terzi' non sia qualcuno che in qualche modo ha assistito allo stesso trauma, ma sia un familiare, un figlio che è venuto dopo i fatti ai quali si fa riferimento, la questione presenta certamente altre implicazioni. Sul termine stesso di

²⁰⁸ Bruner, *Life as Narrative* (Bruner 1993) – cit. in Leone G. *La memoria autobiografica*, op. cit., p. 62

²⁰⁹ Hirsch M. "Immagini che sopravvivono: le fotografie dell'Olocausto e la post-memoria". Cattaruzza, Marina et al. (eds.) *Storia della Shoah. La crisi dell'Europa, lo sterminio degli ebrei e la memoria del XX secolo*. Torino, UTET. V. II. 297-329, 2006, p. 302

post-memoria, elaborato da Marianne Hirsch, si è avviato un dibattito nel quale vale la pena di essere presa in considerazione la voce di Beatriz Sarlo. Secondo la storica argentina, infatti, il prefisso 'post' andrebbe contestualizzato e spiegato in maniera più consistente. Non serve definire il carattere lacunoso o vicario della post-memoria rispetto a un concetto di memoria "di primo grado" solo sulla base del fatto che si tratti della memoria dei figli rispetto al trauma o all'esperienza dei genitori. La Sarlo afferma, infatti, che queste caratteristiche apparterebbero a tutti i tipi di ricostruzioni di secondo grado, non solo a quelli a carico di un figlio o di un familiare. Quello che rende valido l'uso del prefisso 'post' nella teorizzazione di un'eventuale post-memoria sarebbe, semplicemente, il fatto che si tratta di una memoria che viene dopo, ossia in una generazione successiva. La Sarlo mira a mettere in guardia dall'inflazione teorica che sfocerebbe nella creazione di neologismi superflui per definire concetti già messi a fuoco attraverso la terminologia esistente. L'argomento principale di questa critica muove dal dubbio che la semplice aggiunta del prefisso 'post' possa, in sé, differenziare questo tipo di memoria dagli altri tipi di ricostruzioni del passato. Secondo i teorici della post-memoria, infatti, questa si definirebbe, da una parte, come detto, per il carattere lacunoso e vicario, e dall'altra per l'implicazione di due diversi tipi di soggettività. Entrambe queste caratteristiche confluiscono nel carattere frammentario della post-memoria, ma, è la critica della Sarlo, tutti i discorsi sul passato si definiscono a partire dalla totale incapacità di ricostruire un tutto: "Não

há, então, uma 'pós-memória', e sim formas da memória que não podem ser atribuídas diretamente a uma divisão simples entre memória dos que viveram os fatos e memória dos que são seus filhos.”²¹⁰

Il concetto di post-memoria non è disgiungibile da quello di trauma: il grado della memoria, ossia quello che la rende 'post', è appunto il grado di distanza da una memoria di prima generazione che si caratterizza spesso per la propria incapacità di dire. D'altra parte, la nozione di trauma è fortemente legata a quella di testimonianza da un meccanismo di aporia, proprio perché chi vive il trauma in prima persona non è poi, spesso, in grado di raccontarlo. Nel caso dell'Olocausto, che è appunto il terreno che ha dato lo stimolo più forte a molte delle ricerche sul testimone, l'impossibilità di parlare si deve proprio all'assenza del testimone. Se partiamo dall'idea dei campi di sterminio nazisti, inoltre, i sopravvissuti, in quanto tali, non hanno vissuto sulla propria pelle tutto il male possibile. Si fanno carico, quindi, di una voce non loro, quella di chi non c'è più e non può quindi testimoniare della propria esperienza. La difficoltà maggiore nel relazionare un'esperienza di vita pari a quella vissuta in quei campi di concentramento, sta nel non riuscire a raccontare e, allo stesso tempo, nel non poter esimersi dal farlo. Si tratta di esperienze contemporaneamente “inaudibili” e “inenarrabili” che, tuttavia, chiedono di essere ascoltate e quindi raccontate. Spesso, quindi, la missione del

²¹⁰ Sarlo B., *Tempo Passado. Cultura da memoria e guinada subjetiva*. Tr. pt. São Paulo-Belo Horizonte: Companhia das Letras e Editora da UFMG, 2007 (ed.or 2005), p.112

testimone è un impossibile compito auto-imposto, basato com'è sul paradosso di rivelare una verità che non può essere detta fino in fondo. Tuttavia, per chi è sopravvissuto, come fa notare Agamben, "ciò che è avvenuto nei campi appare (...) come l'unica cosa vera e, come tale, assolutamente indimenticabile; questa verità, però, è allo stesso tempo, inimmaginabile, cioè irriducibile agli elementi reali che la costituiscono; una realtà tale che eccede necessariamente i suoi elementi fattuali: questa è l'aporia di Auschwitz."²¹¹ La scrittura e la testimonianza sono legate, in tal senso, da un rapporto di continuità: la scrittura nasce proprio dall'esigenza di testimoniare. L'esperienza vissuta appare come l'unica verità che conta, ma allo stesso tempo è incomunicabile.²¹²

Si tratta, in altre parole, di una testimonianza "per conto terzi". Quanti si assumono l'onere di farlo sono consapevoli di "dover testimoniare per l'impossibilità di testimoniare. Ma ciò altera in modo definitivo il valore della testimonianza, obbliga a cercare il senso in una zona imprevista".²¹³ La "zona imprevista" prevede la necessità di trovarsi, al tempo stesso, all'interno e all'esterno di una certa condizione: aver assistito a dei fatti terribili e volerli raccontare, ma non averli sperimentati fino in fondo proprio grazie alla sopravvivenza che annulla la possibilità

²¹¹ Agamben G. *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Torino, Bollati Boringhieri, 1998, p. 8

²¹² Come afferma Primo Levi in *I sommersi e i salvati*, "il racconto di cose viste da vicino, non sperimentate in proprio. La demolizione condotta a termine, l'opera compiuta non l'ha mai raccontata nessuno, come mai nessuno è tornato a raccontare la propria morte." In Levi P. *I sommersi e salvati*, Torino, Einaudi, 1986, p. 64

²¹³ Agamben G. *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, op. cit. p.32

di testimoniare in forma completa. La definizione data da Giorgio Agamben è quella che sembra spiegare meglio tale paradosso: “La testimonianza è una potenza che si dà realtà attraverso una impotenza di dire e una impossibilità che si dà esistenza attraverso una possibilità di parlare. Questi due movimenti non possono né identificarsi in un soggetto o in una coscienza, né separarsi in due sostanze comunicabili. Questa indisgiungibile intimità è la testimonianza.”²¹⁴

Tale testimonianza, tuttavia, non si esaurisce tutta in una volta: spesso (è il caso di Primo Levi e di altri sopravvissuti) la testimonianza diventa un'ossessione, uno scopo di vita che, poiché non può compiersi fino in fondo, torna ad essere rivissuto all'infinito. Lo scopo del “raccontare”, infatti, non ha in questo caso, a che fare con la catarsi: nulla può salvare da un certo tipo di esperienza e l'infinito riviverla e provare a spiegarla non aiuta né chi la racconta, né chi la ascolta. Hannah Arendt ha scritto che “là è accaduto qualcosa con cui non possiamo riconciliarci. Nessuno di noi può farlo.”²¹⁵

Ci sono anche altre realtà storiche del secolo appena terminato che portano a riflettere sul valore della testimonianza e sul rapporto tra l'esperienza di un trauma e la letteratura. Mi riferisco, soprattutto, alle bombe atomiche su Hiroshima e Nagasaki che, nell'agosto del 1945, hanno messo fine alla guerra del Pacifico. I sopravvissuti a quell'evento

²¹⁴ Ibidem, p.136

²¹⁵ Ibidem, p. 64

drammatico, definiti in giapponese *hibakusha* (被爆者), fin dagli anni immediatamente successivi alla fine della guerra sono stati oggetto di studio da parte di scienziati e medici, ma anche di intellettuali recatisi sul posto con l'intenzione di registrarne la testimonianza. Lo scrittore Kenzaburō Ōe, Premio Nobel nel 1994, negli anni Sessanta si è recato, come inviato speciale per conto di una rivista, a Hiroshima dove ha seguito l'attività dei medici che si occupavano di prestare le cure agli *hibakusha* i cui corpi sono rimasti, nella maggior parte dei casi, segnati dalle radiazioni. Da quest'esperienza Ōe ha tratto molto del suo modo di essere scrittore, ma ha anche appreso cosa potesse significare convivere con un dolore fisico e psicologico così forte. La stessa vita dell'autore è cambiata molto dopo l'esperienza di Hiroshima: Ōe aveva avuto poco prima un figlio nato con una grave malformazione al cervello e partendo per Hiroshima non erano ancora chiari i sentimenti che provava per il bambino né se fosse in grado di occuparsene. È stata la sua esperienza con la sofferenza dei sopravvissuti alle bombe a dargli la consapevolezza che anche la vita di suo figlio Hikari valesse la pena di essere vissuta. Il ragazzo, nonostante i grossi problemi di comunicazione ha trovato nella musica un modo personale di esprimersi diventando, in seguito, un compositore molto apprezzato in Giappone. Gli anni di Hiroshima vissuti da Kenzaburo Ōe sono raccolti in *Hiroshima nōto* (ヒロシマノート),

tradotto in italiano nel 2008 con il titolo di *Note su Hiroshima*.²¹⁶ In questo libro Ōe riporta i sentimenti degli *hibakusha* che in qualche modo sembrano differire da quelli dei sopravvissuti all'Olocausto:

“La gente di Hiroshima preferisce rimanere in silenzio fino al giorno in cui si troverà di fronte alla morte. [...] Noi non possiamo commemorare il 6 agosto; possiamo solo attendere che trascorra ogni volta nella quiete più assoluta, con i suoi morti. [...] Credo di poter affermare [...] che gli intellettuali che vengono qui solo un giorno all'anno il 6 agosto, non siano assolutamente in grado di comprendere i nostri sentimenti.”²¹⁷

Tali sentimenti palesano la posizione di un testimone che ha deciso di tacere. Il silenzio, in questo caso, è molto legato all'emarginazione: il corpo, straziato dalle radiazioni della bomba, è già di per sé un “resto” del trauma vissuto.²¹⁸ Le parole non possono aggiungere molto alla presenza di quel dolore così concretamente materializzato. La coscienza collettiva è chiamata a confrontarsi con questo corpo. Nella società giapponese, del resto, una differenza così marcata può rappresentare lo stigma dell'emarginazione: “L'immagine degli *hibakusha* (...), viene accostata attraverso la nozione di alterità all'immagine dei *burakumin*, gli appartenenti a una classe sociale molto umile, che in Giappone è ancora oggi oggetto di pesanti discriminazioni. Questo accostamento rende di

²¹⁶ Ōe Kenzaburo, *Note su Hiroshima*, Padova, Alet, 2008

²¹⁷ Ibidem, pp. 21-23

²¹⁸ “Il cadavere anche è un “resto”. (...). Di questo corpo, ci viene ripetuto con insistenza, l'elaborazione del lutto del far progressivamente dissolvere il ricordo. Il romanzo conserva il carattere straziante di “resto”. Non rinuncia a questo “reale” di cui la società non vuole sapere nulla. Risponde al suo appello.” In Forest Ph., *Il romanzo, il reale. Un romanzo è ancora possibile?* Holden Maps/Scuola Holden, Milano, RCS, 2003 (orig. 1999), p.50

nuovo evidente come il processo di emarginazione che si riscontra nei quartieri degradati dei *burakumin* e negli ospedali che accolgono gli *hibakusha*, si configuri come un concreto atto di rimozione e allontanamento dal contesto sociale di un corpo vistosamente segnato.”²¹⁹

In Giappone la letteratura dedicata al problema della bomba atomica è definita *genbaku bungaku*. Il tratto distintivo di questa letteratura sta proprio nel tentativo di sciogliere il nodo che lega silenzio e scrittura, rappresentato dalla difficoltà degli *hibakusha* a trovare una mediazione attraverso la parola.

Il trauma della bomba atomica si ritrova in qualche modo anche nella letteratura *nikkei*. Che si tratti di riferimenti espliciti o latenti, lo spettro della Seconda Guerra Mondiale è visibile in tutta la letteratura presa in esame. In Brasile questo trauma si identifica con le rappresaglie terroristiche ad opera della *Shindō Renmei* e di altre organizzazioni nazionalistiche. Per quanto riguarda gli Stati Uniti il dolore si catalizza intorno all'esperienza dell'internamento. La scrittura della scrittrice Aki Shimazaki mostra, poi, quanto l'esperienza traumatica possa diventare, per molti, l'unico tema dell'espressione letteraria. La Shimazaki è nata in Giappone nel 1954 e dal 1981 risiede in Canada dove si è naturalizzata. Risiede a Montreal dove ha lavorato come insegnante di lingua giapponese e ha iniziato a scrivere romanzi. Le sue opere hanno la

²¹⁹ Pogatschnigg G.A. *Dopo Hiroshima. Esperienza e rappresentazione letteraria*, Verona, Ombre Corte, 2008, p. 15-16

caratteristica di raccontare sempre la stessa storia dal punto di vista di un personaggio diverso. Il racconto riguarda la giornata del 6 agosto 1945 e le modalità attraverso le quali i protagonisti vivono una grande tragedia personale proprio mentre il Giappone vive un'enorme tragedia nazionale. Tra il 1999 e il 2008 la Shimazaki ha pubblicato ben sette romanzi con lo stesso schema narrativo. Il fatto che abbia scelto il francese per pubblicare le sue opere è una scelta che colpisce, soprattutto perché anche altre autrici, come avremo modo di vedere nel prossimo capitolo, hanno scelto di scrivere in una lingua d'adozione piuttosto che nella loro lingua madre. In Italia sono stati pubblicati i primi due romanzi della Shimazaki: *Tsubaki* (1999) e *Hamaguri* (2000). Le traduzioni sono apparse in un solo volume che porta entrambi i titoli dall'editrice Pisani nel 2006.

Come dicevamo, l'indicibilità di Hiroshima ha molto a che fare con l'esistenza di un grande "resto", mi riferisco al corpo mutilato. Se la tragedia dell'Olocausto ha visto lo sterminio di milioni di ebrei, la tragedia di Hiroshima è qualcosa che non si è esaurito nei soli giorni dell'esplosione: i decessi per cause legate alle radiazioni emesse dagli ordigni del 6 e del 9 agosto 1945 sono proseguiti nel tempo e, in pratica, non sono ancora terminati. Non è importante paragonare le due esperienze chiedendosi quale sia stato il crimine maggiore nei confronti dell'umanità, ma tenendo presente la dimensione disumanizzante del progresso scientifico-tecnologico, Hiroshima rappresenta la forma più estrema e, in questo senso, la più moderna dello sterminio di massa,

segnato dall'assoluta e reciproca anonimità di vittime e carnefici.²²⁰

Sul valore della testimonianza si sono prima scontrate e poi ritrovate, almeno fino a un certo punto, la storia e la memoria. Storiografia e memoria sono state per molto tempo ritenute antagoniste. In qualche modo la storia è stata recepita proprio come distruttrice della memoria. Solo in anni recenti, attraverso la storia orale, che ha messo in evidenza i punti di forza comuni, tra la storia e la memoria si è aperto un nuovo e più proficuo dialogo. L'esigenza è quella di affrontare lo studio degli esseri umani non solo rispetto al potere politico, alle strutture economiche, all'organizzazione sociale; ma anche rispetto ai comportamenti interpersonali, ai meccanismi psicologici e cognitivi, agli interessi, alle idee, alle immagini che stanno nella testa degli individui. In altre parole, la storiografia tradizionale lavorava sulle fonti documentali, per lo più scritte, che mettevano in luce il discorso collettivo e dominante, tralasciando, spesso, l'elemento individuale e quelle fonti, non ufficiali, che se ne facevano portatrici.

I contatti con le altre discipline hanno rafforzato negli storici orali una convinzione generale di grande rilevanza per le sue implicazioni teoriche: che bisogna rovesciare, per quanto possibile, il rapporto tra la scelta del campo di studio e la disponibilità della documentazione; che, se si vuole studiare un problema, non sempre è d'obbligo arrestarsi di fronte alla mancanza di fonti date, che, anzi, lo storico stesso può costruire.

²²⁰ Ibidem, p. 37

L'importanza di un procedimento che “provoca” i propri archivi si fonda sul legame tra sviluppo della realtà storica e allargamento del campo di studio.

Da un altro punto di vista, la filosofia offre uno spunto che aiuta a comprendere la complessità del rapporto tra la memoria e la letteratura. In particolare, come vedremo, ciò è vero per quanto riguarda la letteratura di migrazione. Nel testo *Storia, Memoria e Oblio*, Paul Ricoeur individua nella filosofia aristotelica due termini per definire memoria: “*mneme* e *anamnesis*, per designare, da una parte, il ricordo come ciò che appare, al limite passivamente, tanto da caratterizzare il suo venire a mente a qualche affezione - pathos; d'altra parte, il ricordo come oggetto di ricerca ordinatamente denominata richiamo, reminiscenza. Il ricordo, volta a volta trovato e cercato, si situa, così all'incrocio di una semantica e di una pragmatica. Ricordarsi significa aver un ricordo o mettersi in cerca di un ricordo. In tal senso la questione 'come?', posta dall'*anamnesis*, tende a staccarsi dalla questione 'che cosa?', più strettamente posta dalla *mneme*.”²²¹ Nella letteratura di migrazione, le due istanze individuate da Ricoeur sono entrambe presenti, si fondono e si susseguono senza soluzione di continuità. A volte il ricordo che viene seguito nasce spontaneamente, viene 'evocato' appunto, seguendo l'etimologia del termine *mneme*, e viene sciolto così attraverso il filo della memoria

²²¹ Ricoeur P. *La memoria, La storia, l'oblio*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2003 (Ed. Orig. 2000) p. 14

personale per ricostruire la storia che si intende trasmettere; altre volte, però, al fine di celebrare o raccontare determinati aspetti del fenomeno migratorio, si avvia una ricerca, (*anamnesi*) per ricostruire, tornando gradualmente indietro nel tempo attraverso la memoria, il momento al quale si intende fare riferimento. Se la *mneme*, in quanto evocazione, può rappresentare l'impulso iniziale alla scrittura, come vedremo dall'analisi più dettagliata del corpus dei testi scelto per la ricerca, l'*anamnesis*, con il suo implicito riferimento al ritorno e al recupero di ciò che è stato precedentemente vissuto e visto, attraverso la rievocazione interna dell'esperienza, rappresenta un passo successivo nel processo di costruzione di una letteratura di migrazione, tesa, da una parte, a fissare il ricordo, e dall'altra, a ricostruire il percorso identitario dell'individuo e della comunità.

Viene da chiedersi allora perché continuare a raccontare. L'esigenza di essere ascoltati appare comprensibile ed evidente, inoltre, molti studiosi (primo fra tutti lo stesso Agamben), proprio partendo dall'esperienza dei superstiti dell'Olocausto, hanno analizzato questo aspetto cercando di spiegarne le motivazioni profonde. Il discorso che ci interessa qui, comunque, dal punto di vista della testimonianza, è il suo rapporto con la memoria e, di conseguenza, con la "realtà", o con il "reale" (più avanti dirò la differenza tra questi due concetti), di cui essa si fa latrice. Mettere in evidenza questi aspetti del testimoniare aiuta a spiegare perché, in questo tipo di ricerca, non è fondamentale la divisione tra memorie e

romanzi: la storia, che si vuole raccontare testimoniando, se non aiuta a purificarsi dall'esperienza vissuta catarticamente, pone però le basi per un discorso sulle persone che hanno vissuto l'esperienza e su quelle che l'ascoltano. La storia, narrata e rinarrata, passata da una generazione all'altra e rielaborata attraverso le diverse personalità che la seguono e la narrano pone i fondamenti di quello che può essere considerato un mito di fondazione della personalità, individuale prima e collettiva o sociale poi.

Tutti noi raccontiamo a noi stessi delle storie. Storie soprattutto su chi siamo: sulle nostre origini, sulla nostra famiglia e sul nostro passato. In altre parole, attraverso queste storie seguiamo il filo conduttore di noi stessi al quale cerchiamo, poi, di rimanere fedeli nel corso della nostra vita, oppure lottiamo per cambiare ruolo. In particolare, può capitare di dover lottare contro l'identità che la nostra famiglia ci tramanda, storie dalle quali si sente la necessità di affrancarsi, perché non nostre fino in fondo.

Nel momento in cui un individuo dice a se stesso: "mio nonno era un partigiano, nelle mie vene scorre il sangue di un eroe", sta già raccontando molto sulla propria identità, sull'orgoglio che prova nei confronti del ruolo che la sua famiglia ha avuto in un particolare momento della storia collettiva. Probabilmente, un individuo che provasse una sensazione di questo tipo, sarebbe una persona orgogliosa e sicura di se stessa. Un individuo che, dal rapporto con quel passato, percepito come un valore, ha imparato a farsi forza e ad affrontare le situazioni difficili e i momenti di sconforto con successo. Al contrario, nella peggiore delle

ipotesi, possiamo immaginare un individuo che non si senta all'altezza di un avo percepito come un eroe e che tale confronto al negativo lo abbia per lo più visto perdente nel corso dell'esistenza ai propri stessi occhi. In altre parole, il "mito di fondazione" di una persona può essere positivo ("la mia famiglia discende da un partigiano"), oppure negativo ("mio nonno era un gerarca fascista"); l'identità attraverso la quale l'individuo descriverà se stesso, sarà un'evoluzione che avrà luogo a partire da quell'unico nucleo di pensiero.²²²

Si è tentato, fin qui, di dar conto di come le diverse discipline hanno cercato di spiegarsi il ruolo della memoria. Si è tentato anche di mettere a fuoco il concetto di testimone in ambito letterario, soprattutto nel contesto di certa letteratura autobiografica. Quello che m'interessa sottolineare ora è in che modo la letteratura fa propri i risultati raggiunti dalle altre discipline e partecipa al dibattito sull'importanza della memoria. In che modo, cioè, la letteratura possa essere considerata fondamentale nello studio analitico dell'identità.

Mi rendo conto che il concetto d'identità è molto controverso, spero

²²² "Ogni famiglia ha il suo carattere, i suoi ricordi che è la sola a commemorare ed i suoi segreti che rivela solo ai suoi componenti. Ma questi ricordi, come d'altra parte le tradizioni religiose delle famiglie antiche, non consistono solo in una serie di immagini individuali del passato. Sono, al tempo stesso, dei modelli, degli esempi e quasi degli insegnamenti. In essi si esprime l'atteggiamento generale del gruppo; essi non ne riproducono solo la storia, ma ne definiscono la natura, le qualità, le debolezze. Quando si dice: "Nella nostra famiglia si vive a lungo (...)" si parla di una proprietà fisica o morale che si suppone inerente al gruppo, e che quest'ultimo trasmette ai suoi membri. (...) la memoria familiare compone un quadro che tende a conservare intatto e che costituisce in qualche modo l'armatura tradizionale della famiglia."Halbwachs M., op. cit., p.35 A questo proposito di veda anche il romanzo di Lorenzo Pavolini "Accanto alla tigre", Roma, Fandango Libri, 2010.

di spiegare nel prosieguo come dobbiamo interpretarlo in questa sede. Se è vero che l'identità (qui intesa come individuale, ma, con implicazioni, vedremo anche di carattere collettivo), si fonda sulle storie che ci raccontiamo o che ci vengono raccontate, allora è anche vero che la letteratura, come strumento di analisi dei meccanismi della narrazione sia - e come tale debba essere valorizzata -, un campo d'indagine privilegiato, e insieme strumento d'analisi, dell'identità. Prendiamo di nuovo come esempio la prefazione al libro *Minhas Memórias* citata in precedenza. L'altro aspetto interessante riguarda proprio lo stimolo iniziale alla scrittura o, nel caso specifico, alla richiesta di memoria che l'autrice della prefazione fa alla madre affinché racconti la sua storia. Neusa afferma di aver avuto quest'idea dallo sceneggiato americano *Roots: the saga of an American Family*, trasmesso anche in Italia, alla fine degli anni Settanta, con il titolo *Radici*. Non bisogna sottovalutare il rapporto di dipendenza che l'elaborazione della memoria autobiografica può avere con la realtà, e con episodi del quotidiano della vita delle autrici. Nel caso specifico della letteratura giapponese in Brasile, per esempio, la prima grande ondata di testi autobiografici coincide, negli anni Ottanta del Novecento, con i festeggiamenti per gli ottant'anni dell'immigrazione. Anche nel caso di Neusa non sorprende che sia proprio la visione di uno sceneggiato come *Radici*, che narra le vicissitudini di una famiglia di schiavi, e ne segue l'evoluzione a partire dalla cattura del capostipite in Africa, fino al radicamento negli Stati Uniti, crei lo spazio per il desiderio di narrare la

propria storia familiare. Molti studiosi sottolineano l'importanza del rapporto biunivoco che intercorre tra arte e vita. Jerome Bruner afferma:

"the mimesis between life so-called and narrative is a two way affair: that is to say, just as art imitates life in Aristotle's sense, so, in Oscar Wilde's, life imitates art. Narrative imitates life, life imitates narrative."²²³

Philippe Forest, professore di letterature comparate all'Università di Nantes, e, a sua volta, scrittore, è uno dei teorici contemporanei più interessanti nel contesto degli studi letterari che si occupano di analizzare il rapporto tra autobiografia e letteratura. Nel contesto del discorso su quanto la vita influenzi la scrittura o, al contrario, quanto sia la letteratura stessa a influenzare il modo di vivere, è interessante leggere l'ipotesi di Forest:

"Il realismo romanzesco, in effetti (in quanto funzione immaginaria, oggi affiancata se non sostituita dal cinema), è ciò che programma il modo in cui noi pensiamo la nostra esistenza, lo schema che determina la possibilità dei nostri pensieri, gesti, emozioni apparentemente più intimi e personali. In altre parole, sono i romanzi a insegnarci che cosa può essere la "realtà" (...).

Così, ciò che ci viene fatto passare per "realtà" e che, inizialmente, accettiamo come tale, non è mai altro che finzione. Il romanzo, quale io cerco di considerarlo, è ciò che costruisce la finzione della finzione che è la "realtà" e che, annullandola tramite questo raddoppiamento, ci permette di giungere a quel punto di "reale" nel quale si rinnova e attraverso il quale ci comunica il senso vero della nostra vita."²²⁴

²²³ Bruner J., *Life as a Narrative*, originally published in *Social Reserch*, vol.54, no.1, (spring 1987);http://www.thiswomanswork.com/wp-content/uploads/2010/10/bruner_2004_lifeas_narrative.pdf

²²⁴ Forest Ph., *Il romanzo, il reale. Un romanzo è ancora possibile?* Holden Maps/Scuola Holden, Milano, RCS, 2003 (orig. 1999) p. 33-34

La stessa finzione, in quanto rielaborazione a posteriori di qualcosa che la memoria identifica come realtà, è quella che sta alla base dei miti di fondazione individuali, prima, e collettivi, poi. Forest propone una distinzione fondamentale delle categorie di “reale” e “realtà” che appare decisamente utile al nostro discorso su quanto del ricordo di un’esperienza vissuta possa “resistere” nella letteratura e che uso possa avere nella costruzione dell’identità soprattutto in ambito migratorio. La posizione di Forest, che muove da un’esigenza autobiografica, vede nella realtà un falso realismo che si opporrebbe al reale che incarna invece l’esigenza primaria che dovrebbe risiedere nello stimolo del vero romanziero: “Se realismo è resoconto minuzioso della realtà, del suo possibile, romanzo del reale al contrario è quello che mira a dire, del reale, l'impossibile.”²²⁵ Quell’impossibilità che sta alla base del reale deve porsi come stimolo della ricerca per lo scrittore che non può fare a meno di spingersi in quello scarto di senso che è l’impossibile del reale.²²⁶ Queste teorie, dicevo, si inseriscono in una risposta di tipo autobiografico: Forest ha iniziato a scrivere romanzi dopo la morte di Pauline, sua figlia di quattro anni, deceduta in seguito a una malattia. Nei suoi romanzi lo scrittore cerca di ricostruire la tragica malattia di Pauline nel tentativo di restituire alla bambina il diritto alla sua storia. L’intento di Forest è

²²⁵ Ibidem, p. 5

²²⁶ Scrive Forest: “il possibile del romanzo non si concepisce senza l'impossibile del reale. (...) Il romanzo non esiste se non come il luogo di un'esperienza (possibile) senza la quale non saprei niente del reale (del suo impossibile)”. Ibidem, p.19

lontano dall'essere celebrativo, mira piuttosto alla ricerca della giusta forma per testimoniare l'impossibile, come è impossibile per Primo Levi e gli altri sopravvissuti ai campi di sterminio nazisti parlare per chi non c'è più. Ecco allora che il risultato è, non un solo romanzo, ma tre romanzi (e poi anche un quarto che però muove da una realtà già diversa), che hanno tutti lo scopo di "rispondere all'inaudito appello del reale."²²⁷ In seguito l'autore ha scritto anche un saggio, sperando di trovare in una forma rappresentativa diversa un nuovo spazio per quella voce. Ma il punto è che c'è sempre un "resto" del quale non si può dare conto e che rende qualsiasi tentativo di testimonianza incompleto.²²⁸

²²⁷ Ibidem, p. 30

²²⁸ "dividete 10 per 3: per lontano che andiate oltre la virgola, vi resterà sempre qualcosa del dividendo e questo "qualcosa" lascia ogni calcolo incompiuto. Il "reale" è ciò di cui l'operazione del sapere non viene a capo, il "resto" cioè, che impedisce che il conto sia mai tondo, che il calcolo si chiuda giusto. C'è questo "qualcosa" che persiste, eterogeneo rispetto all'ordine del discorso, che non si lascia dissolvere al suo interno, e che chiama allora l'eco di una parola - il romanzo - che sappia accoglierlo, quel resto che la "realtà" non vuole, nella quale non trova posto." Ibidem, p. 48

Dopo la memoria

Quando parliamo di letteratura di migrazione, facciamo i conti con un universo infinitamente complesso. Se è vero che l'individuo costruisce e negozia la propria identità sulla base di "storie", raccontate o auto-elaborate, tale meccanismo si moltiplica all'infinito se lo rapportiamo a una comunità in transizione. Pur tenendo presenti le teorie di Michel Foucault sul "discorso" del potere dominante e quelle del Benedict Anderson di "Le comunità immaginate", quello che m'interessa approfondire qui è come il ricordo individuale e quello collettivo "resistono" da una generazione all'altra e che ne è di questo "resto". In altre parole, come la memoria del passato viene trasformata dallo sguardo del presente e come, questa *narrative* dal basso si tramanda da una generazione all'altra, parallelamente, semmai, al discorso politico.

In tutte le storie di migrazione il discorso narrativo si fa, dicevo, infinitamente complesso perché la *narrative* individuale prima e quella del gruppo poi, si trovano a confrontarsi con l'universo emotivo e semiologico del paese che li riceve e che, a volte li accoglie, mentre spesso li respinge nei modi più diversi. La *narrative*, allora, si modifica proprio partendo dal ricordo. Il paese natio cambia forma nella memoria: vengono trattenuti e tramandati i ricordi che, anche inconsciamente, si ritengono utili alla nuova vita. I ricordi negativi o "scomodi", a loro volta, non cadono

necessariamente nell'oblio: possono essere messi sotto silenzio, ma possono, allo stesso tempo, essere trasformati, "riletti" attraverso la lente del presente, che dona loro una nuova vita.

Quando molti individui si trovano coinvolti nello stesso processo migratorio, il loro ricordo del paese di provenienza, delle sue tradizioni, dei suoi valori, viene rielaborato - non solo individualmente, ma anche collettivamente, già nell'arco di un paio di generazioni. Nelle feste tradizionali, negli incontri di gruppo, o in semplici serate passate in famiglia, persone comuni, che svolgono spesso lavori faticosi per diverse ore al giorno, si riuniscono. L'alcool aiuta a volte a sciogliere le rigidità date dalla fatica, dal rancore, dall'impossibilità di accettare del tutto la nuova vita. È in momenti come questi che avviene lo scambio di memoria: gli individui si tuffano in un passato comune, scambiandosi confidenze e nostalgie.²²⁹

Se restringiamo ulteriormente il campo e ci limitiamo ad osservare il contesto specifico dell'immigrazione giapponese nelle Americhe, questo quadro si arricchisce di ulteriori elementi: che cosa significa essere

²²⁹ "il quadro della memoria familiare è fatto, più che di figure o d'immagini, di nozioni, nozioni di persone o nozioni di fatti, singolari e storiche, certo, ma che hanno d'altra parte tutti i caratteri dei pensieri comuni a tutto il gruppo e anche a diversi gruppi." (...) "dal momento che ogni famiglia ha presto una sua storia, dal momento che la sua memoria si arricchisce di giorno in giorno, i suoi ricordi, nella loro forma personale, vengono precisandosi e fissandosi, essa tende progressivamente ad interpretare a suo modo le concezioni che prende a prestito dalla società. Finisce per avere la sua logica e le sue tradizioni che somigliano a quelle della società più ampia, perché derivano da essa e perché le stesse continuano a regolare i suoi rapporti con quest'ultima, ma che si distinguono, anche da quelle che impregnano a poco a poco della sua esperienza ed hanno il ruolo di assicurare sempre più la sua coesione e garantire la sua continuità." Leone G. op. cit., p. 74

giapponesi? Come ogni individuo si concepisce in quanto frutto della storia che lo ha portato a nascere e a crescere, allo stesso modo, soprattutto attraverso la memoria collettiva e i discorsi del potere, si arriva al concetto di identità nazionale. Questo è vero per tutte le nazionalità. Tuttavia, per quanto riguarda il Giappone, il discorso appare ancor più complesso.

Gli studi conosciuti con il nome di *Nihonjinron* (traducibile, forse banalmente, come “ideologia dell’essere giapponese”) aiutano a spiegare fino a che punto i giapponesi abbiano prestato attenzione alla definizione di se stessi, in particolare di ciò che significa “essere giapponesi”. Il *Nihonjinron*, disciplina nata intorno agli anni Settanta, consiste essenzialmente nell’individuare i tratti comuni che determinano il sentimento della peculiarità essere giapponese, al di là del fatto di appartenere alla stessa razza, parlare la stessa lingua e dividere lo stesso spazio nazionale. Per evidenziare lo spessore del fenomeno, bisogna far notare che 700 testi su questo tema sono stati pubblicati tra il 1946 e il 1978 (di cui il 58% dopo il 1970).²³⁰

Da questa letteratura emergono tre temi principali: i giapponesi sono culturalmente e socialmente omogenei; sono differenti non solo dagli occidentali, ma anche dagli altri asiatici; sono consapevolmente nazionalisti e sentono di non poter essere completamente compresi dai non-giapponesi a causa della loro unicità. Secondo uno studio condotto in Giappone negli anni Settanta, i cui risultati sono recentemente stati

²³⁰ Ibidem, p.117

presentati da Daniela de Carvalho²³¹, il 32.8% dei giapponesi intervistati pensano che la caratteristica principale dell'essere giapponesi risieda nel condividere un comune "carattere nazionale", ossia un'essenza definibile in gran parte con gli aspetti culturali; al secondo posto con il 17.2% si colloca l'aver sangue giapponese. Per molti, quindi, non sono così fondamentali l'apparenza fisica e la padronanza della lingua giapponese, ritenute nella stessa percentuale (42.2%) le caratteristiche meno rappresentative dell'essere giapponesi. Le peculiarità dell'essere giapponese sono, quindi, ascrivibili a qualcosa di non acquisibile: il sangue e la cultura.

Ora, se questo discorso sull'unicità culturale appare ancora oggi ben radicato, sia nella mentalità giapponese che nella percezione che il resto del mondo ha della cultura nipponica, bisogna però tener presente il contesto contemporaneo di una società globalizzata. Il mondo di oggi è fatto di società e nazioni dai confini molto più fluidi, almeno da un punto di vista culturale, e nel quale centri e periferie si sovrappongono e si modificano molto più velocemente che in passato. In tale contesto, la transnazionalità diventa una sorta di paradosso territoriale che si sovrappone spesso con grande conflittualità alla fragilità degli stati nazionali.²³²

Leggere la migrazione nei testi delle donne *nikkei* significa allora

²³¹ Ibidem, p.119

²³² Pandolfi M. L'altro e il paradosso antropologico in Bhabha H. Nazione e narrazione, Roma, Meltemi, 1997, p. 11

allargare lo sguardo fino a percepire il testo non più solo come il luogo dove si consolida il percorso migratorio, ma come un laboratorio di trasformazione dell'identità monoculturale in un'identità pluriculturale che si muove verso l'utopia di una riformulazione translinguistica e interculturale. "I testi si presentano come un laboratorio di trasformazione dell'identità monoculturale in una identità interculturale (...), la quale traduce e mette in gioco due o più culture diverse tra loro."²³³

Quella che si vuole tentare, attraverso questi testi, romanzi o testimonianze, è, in particolare, l'analisi della presa di coscienza di un'identità che, spesso, non è ancora delineata chiaramente, ma si definisce e si auto-definisce, giapponese in Brasile e brasiliana in Giappone, in un gioco di ruoli in cui il soggetto, stimolato dall'ambiente che lo circonda, tende ad assumere quegli aspetti della sua identità che di volta in volta lo fanno sentire più a suo agio in una categoria piuttosto che in un'altra. Attraverso questo stesso processo si scelgono, anche attraverso la letteratura, gli aspetti a cui dare rilievo e quelli da tralasciare al fine di tramandare una possibile identità *nikkei*.

Nel prossima parte entrerò nello specifico delle peculiarità delle letterature delle donne *nikkei* in Brasile e negli Stati Uniti, tuttavia, mi sembra utile chiarire già da ora alcune fasi comuni che possono aiutare a mettere in evidenza l'elaborazione che delle memoria si fa in un certo tipo

²³³ Sinopoli F. "La critica sulla letteratura della migrazione italiana" in *Nuovo Planetario Italiano* a cura di A. Gnisci, Città Aperta, Enna 2006, p.102

di letteratura. Come già accennato, la letteratura nikkei nasce all'insegna dell'autobiografismo. Come torneremo a vedere, gli impulsi a questo tipo di scrittura nasceranno in modi più diversi all'interno delle varie comunità giapponesi sia in Brasile che negli Stati Uniti. Il recupero di una certa memoria familiare e collettiva si fa quindi mira quindi sia a unificare il gruppo, soprattutto per quello che riguarda la prima generazione, spesso vittima della nostalgia per il Giappone lontano. Nella seconda generazione, l'autobiografia si fa carico di indagare l'animo dei nisei scissi tra il paese natio dei genitori e la loro inclinazione personale che li porta a sentirsi in tutto e per tutto brasiliani o statunitensi. I problemi nascono quando è la società che li riceve manifesta discriminazione nei loro confronti causando lacerazioni profonde all'interno dell'io. Ecco allora che l'identità diventa una scelta precisa che si deve determinare sulla base di un negoziato tra cosa si prova e cosa si vive, le origini e le tradizioni della famiglia da un lato, il paese in cui si nasce, la lingua e la cultura di questo paese dall'altra. La scelta identitaria, tuttavia, non si pone su una base di stabilità. L'identità è un fenomeno in continuo movimento che non può essere fermato. Le scelte che vengono fatte sulla base di una determinata situazione contingente possono mutare con il mutare di quelle premesse. La memoria gioca un ruolo fondamentale in questo tipo di scelta. I luoghi della memoria collettiva sono quelli dove "si depositano attraverso il tempo, in forma stereotipata, schemi di azioni, situazioni, invenzioni caratteristiche della fantasia", sottolineando come, nella formazione dei

repertori di motivi, temi e topoi all'interno di un sistema culturale e letterario, sia in generale la "recursività" radicata nel patrimonio della memoria collettiva, l'elemento decisivo e fondatore. La trasmissione dei topoi viene assicurata da un insieme di "relazioni funzionali" tra gli elementi costitutivi del topos che garantiscono la resistenza del modello attraverso la storia delle sue riutilizzazioni.

Il principio di ricorrenza o recursività, che nel caso dei topoi si coniuga alla riproduzione fortemente stereotipata del modello, coinvolge e qualifica anche gli altri "materiali erratici" della letteratura, ovvero i temi e i motivi, rappresentando il segnale evidente del loro radicamento all'interno della memoria collettiva, ed evidenziando come lo studio dei temi non si occupi soltanto di analizzare le ricorrenze tematiche attraverso una serie di testi letterari, ma finisca anche inevitabilmente per mobilitare il rapporto tra testi ed extratesti.

L'identità culturale dell'immigrato, infatti, è un continuo farsi e disfarsi, un dubbio, una convinzione disperata ma falsa e oscillante; in definitiva, però, essa è anche più libera dagli schemi imposti dalla società d'origine e dalle strutture socio-culturali del paese d'arrivo. Ciò che salta di più agli occhi è che con le vicende narrate e con le immagini poetiche create da questi scrittori, siamo di fronte a veri e propri "processi imagologici" in atto. Processi fatti di scontri dolorosi con i pregiudizi e gli stereotipi, e la loro elaborazione e discussione critica: un costante lavoro di "demistificazione", che, in questo caso, avviene all'interno dello stesso

testo, anticipando così una possibile “analisi” imagologica di secondo grado.

Si è mostrato, attraverso i testi analizzati, in quanti modi i giapponesi e i loro discendenti hanno operato delle scelte per farsi più simili o più diversi ai brasiliani a seconda di ciò che volevano dimostrare. Il conflitto interno, tra Giappone e Brasile, è stato percepito dagli *issei*, che lo hanno tramandato ai *nisei* e alle generazioni successive nella forma di una *doppia identità*, giapponese e brasiliana, che assume le caratteristiche di uno dei due popoli secondo la situazione in cui ci si trova. Tuttavia, bisogna tener presente che, l'identità dei *nikkeijin* non è stata creata solo da un impulso interno di adattamento, bensì sembra essere stata stimolata dall'esterno dalle società con cui, di volta in volta, i *nikkeijin* sono venuti in contatto: il Brasile che li ha voluti giapponesi e il Giappone che li marchia come brasiliani.

Se il conflitto identitario per la seconda generazione di *nikkei*, sia in Brasile che negli Stati Uniti, ha dato luogo a un'identità binaria che di volta in volta e secondo le necessità si faceva più brasiliana o statunitense oppure giapponese, quello che emerge osservando gli ultimi romanzi scritti da autrici di origine giapponese porta il discorso su un piano più avanzato. Forse proprio perché è la forma stessa del romanzo a permettere una certa libertà d'indagine, le scrittrici si sentono più libere di abbracciare una visione che tenga presenti molti più fattori relativi al mondo contemporaneo. La visione si sposta quindi da un'identità binaria a

un'identità transnazionale molto più consapevole del proprio ruolo attivo di negoziazione della scelta. L'identità nikkei si allarga allora di nuovi significati: non si tratta più di scegliere tra il Giappone e il paese dove si è nati, ma tra vari orizzonti culturali di riferimento. All'interno della scelta identitaria rientrano così anche i paesi in cui si sceglie di emigrare in cerca di fortuna, ma anche quelli che si scelgono perché si sentono vicini alle proprie inclinazioni.

Terza Parte.

La letteratura delle donne *nikkei*

Donne *nikkei* in Brasile

Caratteristiche della letteratura *nikkei* in Brasile

La scelta di avvalersi di testi autobiografici o che, comunque, riguardassero l'esperienza migratoria è stata dettata dalla volontà di analizzare, attraverso l'uso della memoria, familiare o collettiva, quale sia stato il ruolo della scrittura delle donne nello sviluppo della comunità nippo-brasiliana e in particolare il legato tradizionale e culturale giapponese che è passato nella comunità attraverso tale scrittura. La forma autobiografica si caratterizza per una costruzione testuale basata sul racconto di esperienze vissute dalla scrittrice e la rievocazione di ricordi legati a tali esperienze. Anche la scelta di scrivere un romanzo non partendo necessariamente dal ricordo, bensì avvalendosi di personaggi fittizi, creando delle storie nelle quali, solo in parte, far confluire ricordi ed esperienze proprie o della propria famiglia, è comunque un'opzione molto interessante, sia dal punto di vista stilistico che da quello sociologico. Testi così costruiti, soprattutto quelli a carattere maggiormente autobiografico, presentano un registro semantico legato all'uso di date o da altre indicazioni cronologiche che recuperano una dimensione del passato personale dell'io narrante. In questo senso, la cronologia, a volte, non impone al testo la linearità dei fatti vissuti, ma, al contrario, prevede che le informazioni su uno stesso avvenimento possano essere fornite a più

riprese e ogni volta con un numero maggiore di dettagli sulla vita dell'autrice e sulla sua sfera emotiva.

Per quanto riguarda i testi definibili come memorie, al di là della presenza di marcatori cronologici, si trova un carico affettivo più forte e soggettivo da parte delle autrici. La voce narrante assume consistenza e carattere con lo svolgersi dei fatti e delle esperienze narrate. Tale pratica, di fatto, avvicina molto questo tipo di elaborati alle "storie di vita" delle quali fa uso la storia orale, pur senza il filtro dell'interlocutore che, ponendo le domande, può guidare, e in certa misura condizionare, l'andamento del racconto.

Le scrittrici, oltre a narrare, si autorizzano a qualificare comportamenti, a denunciare atteggiamenti personali o perfino a stabilire modelli morali da seguire nei confronti dei possibili interlocutori. Dal momento che molti testi sono stati redatti in seguito alle richieste di figli o altri familiari (che in alcuni casi si sono poi occupati di tradurli dal giapponese o di trascriverli a macchina), - configurandosi, perciò, come una specie di memoria familiare destinata alle generazioni future -, è frequente in questo tipo di elaborati la comparsa di avvertenze o consigli morali diretti ai figli o ai nipoti.

Se, come riportato da Lilian de Lacerda e Elzira Perpétua, in Brasile l'ondata di memorialistica prodotta dagli anni Ottanta del Novecento esplose come una risposta al silenzio e alle situazioni oppressive vissute

durante la dittatura²³⁴, è anche vero che, per quanto riguarda nello specifico la letteratura di migrazione giapponese, lo stesso periodo coincide con le celebrazioni per il consolidamento della comunità e gli ottant'anni dall'inizio della storia dei giapponesi in Brasile. In tal senso si può parlare di un doppio stimolo alla scrittura, dove la storia nazionale e quella specifica della comunità giapponese si fondono a creare una congiuntura favorevole all'emersione di un'esigenza della memoria collettiva.

Intorno alla metà degli anni Ottanta, proprio in occasione degli ottanta anni trascorsi dall'inizio dell'immigrazione giapponese in Brasile, infatti, sono apparse le prime opere letterarie all'interno della comunità *nikkei*. Si tratta, per lo più, di testi dove l'elemento autobiografico è predominante e il cui scopo è, in genere, quello di tramandare la propria esperienza migratoria ai posteri, mettendo in rilievo la partecipazione giapponese nei vari settori della società e enfatizzando, così, il contributo offerto dai giapponesi alla vita della nazione brasiliana. La produzione si limita, quasi esclusivamente, a diari e memorie, ma, in rari casi, si può parlare di veri e propri romanzi, nei quali, tuttavia, la finzione si intreccia, quasi sempre, con importanti riferimenti alla realtà.

Le storie narrate dagli immigrati giapponesi sono comuni a molte

²³⁴ "as mudanças significativas entre as décadas de 1960 e 1980, sobretudo em relação ao poder político-econômico, as transformações tecnológicas, as novas conquistas eletrônicas e de informação, as lutas e as conquistas dos movimentos sociais, são fatores favoráveis às formas de publicização do 'eu' - o diário, a memória e a autobiografia." De Lacerda L., *Álbum de Leitura. Memórias de vidas e histórias de leitoras*, São Paulo, Editora Unesp, 2003, pp. 40 e 52

famiglie in quel periodo. I protagonisti sono persone semplici che testimoniano i sacrifici di una generazione evidenziando, soprattutto, le difficoltà e i sogni che si legano all'esperienza migratoria.

Bisogna tener presente che l'attenzione nei confronti degli avvenimenti importanti del paese, così come l'interesse per la celebrazione degli anniversari e la documentazione degli eventi, sono sempre stati una caratteristica culturale fondamentale dei giapponesi che sono soliti celebrare con libri, opuscoli e edizioni commemorative le date e i momenti importanti della loro storia. Inoltre, la stessa letteratura giapponese vanta, dal 935 d.C. ad oggi, una tradizione ininterrotta di quelli che sono comunemente definiti "diari letterari".²³⁵ Queste tradizioni sono state mantenute dagli immigrati giapponesi in Brasile e, sebbene non si possa parlare nel loro caso di "diari letterari" (anzi, quasi nessuno dei testi presi in esame risulta propriamente un diario), si può senz'altro affermare che la loro produzione si origina dagli stessi principi celebrativi e che, in vari testi, sono riconoscibili molte delle caratteristiche presenti nella tradizione diaristica giapponese.

Una di queste, ad esempio, sembra essere la coscienza del tempo e delle sequenze di eventi che ne costituiscono l'essenza. Alla percezione del tempo si lega l'attenzione data al singolo momento che, nei diari giapponesi, si manifesta con l'illuminazione poetica. Gli antichi diari,

²³⁵ Miner Earl, *Japanese Poetic Diaries*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1969, p.vii

infatti, erano il risultato di un equilibrio tra prosa e poesia. Per quanto riguarda la produzione degli immigrati giapponesi, soprattutto in quelli delle prime leve giunte in Brasile, la presenza di componimenti poetici, soprattutto *haiku*²³⁶, è ancora visibile. Altri elementi in comune tra le opere oggetto della nostra analisi e i diari giapponesi sono l'elemento familiare che ha il sopravvento sia sugli aspetti sociali che sul contesto storico, l'uso di elementi fittizi anche all'interno di un racconto veritiero e una differenza di prospettiva tra la produzione femminile e quella maschile.

Nel Giappone del periodo Heian (794-1185 d.C.), le dame di corte furono fondamentali per lo sviluppo della letteratura. Lontane dalle preoccupazioni politiche e dalle responsabilità legate ai problemi finanziari degli uomini, le nobili donne passavano molto del loro tempo leggendo e scrivendo. Alcune di loro, come Sei Shonagon e Murasaki Shikibu, sono considerate fondamentali, non solo per il contributo offerto alla fondazione della letteratura giapponese, ma anche per aver fornito, attraverso opere e diari, uno specchio della società a loro contemporanea e delle sue tradizioni. Allo stesso modo, le donne giapponesi immigrate in Brasile, sebbene molto lontane dalla cultura e dalla posizione sociale delle antiche dame di corte, hanno contribuito a lasciare importanti documenti per comprendere come le radici giapponesi siano state vissute fuori dal

²³⁶ 俳句 Forma poetica di diciassette sillabe sullo schema 5-7-5 nata nel periodo Tokugawa (1603-1867). Inizialmente nota come *haikai* 俳諧

paese d'origine²³⁷. Queste donne, quasi sempre non professioniste, trovano nella letteratura un modo di riempire lacune della propria vita personale. Anche se, nella prima fase della migrazione, le donne lavoravano sia in casa che fuori (spesso nelle piantagioni a fianco dei loro mariti o padri), nel momento in cui le famiglie raggiungevano una posizione più stabile, disponevano di un maggior tempo libero rispetto agli uomini e, anche qualora ciò non accadesse, sentivano l'importanza di lasciare una traccia femminile dell'esperienza migratoria. La loro testimonianza passa attraverso temi differenti da quelli trattati dagli uomini: generalmente, le donne si concentrano sull'universo domestico, cosicché spesso, anche se *"quasi mai la donna è la protagonista principale, [...] è attraverso di lei che vengono filtrati gli avvenimenti, che passano i giudizi, le valutazioni sul peso degli avvenimenti."*²³⁸ In particolare, ci si concentra sulla figura della madre intorno alla quale ruota il resto della famiglia: il marito e le preoccupazioni relative al denaro da risparmiare in vista di un ritorno in Giappone, i figli e il futuro diviso tra la possibilità di studiare e, così facendo, entrare definitivamente a far parte della società brasiliana o continuare a considerarsi giapponesi desiderosi di un ritorno alle origini. Ciò che emerge, insomma, è che la famiglia ha un peso diverso per l'uomo e per la donna: per entrambi significa responsabilità, ma mentre per l'uomo si

²³⁷ Sakurai Célia. *Romanceiro da imigração japonesa*, São Paulo, Editora Sumaré, 1993, p. 27

²³⁸ Ibidem p. 27

tratta di responsabilità materiali, per la donna si tratta, più che altro, di responsabilità etiche, poiché si dedica più dell'uomo agli aspetti morali ed educativi della famiglia.²³⁹

D'altra parte, gli uomini, oltre a fornire molti dettagli sul lavoro nella piantagione, si preoccupano maggiormente di sottolineare la tenacia come strumento principale per vincere nella vita e per preservare lo spirito giapponese. Ciò non significa che anche le donne non avvertano l'importanza di tali valori, anzi, in molti dei testi presi in esame, indipendentemente dal sesso dell'autore, appaiono paragrafi, passaggi o interi capitoli dedicati alla spiegazione di una virtù ritenuta fondamentale che, in quanto peculiare dei giapponesi, li differenzia dai brasiliani e dagli altri *gaijin*.²⁴⁰ Ampio spazio viene dato a valori come *ongaeshi* 恩返し, ovvero il contraccambiare un favore ricevuto; *gaman* 我慢, ossia sopportazione e pazienza; *gambarê*, cioè sopportare le avversità senza reclamare, accettare il destino, avendo, allo stesso tempo la forza per andare avanti senza perdersi d'animo²⁴¹; rispetto e obbedienza nei confronti dei genitori. In genere, come vedremo, queste virtù vengono usate anche per sottolineare la differenza che passa non solo tra i giapponesi e i brasiliani, ma anche tra gli *issei* e le generazioni successive.

²³⁹ Ibidem p. 37

²⁴⁰ La parola giapponese *gaijin* 外人 o *gaikokujin* 外国人 significa "straniero" ed è così che i giapponesi definivano i brasiliani e tutti gli altri immigrati.

²⁴¹ La parola *gambarê* è una trascrizione portoghese del verbo giapponese *ganbaru* 頑張る (più comunemente scritto utilizzando il solo alfabeto *hiragana* がんばる), che significa "tener duro", "intestardirsi", "sforzarsi".

Molti dei testi presi in esame hanno degli sviluppi simili e si aprono con le grandi speranze che animano la scelta dei protagonisti nei conforti della migrazione: tutti si soffermano a lungo sull'estenuante viaggio in nave che si doveva affrontare per giungere in Sudamerica e, in seguito, descrivono in modo particolareggiato la vita quotidiana del primo periodo in Brasile, caratterizzata, come detto più volte, da problemi di varia natura. L'entusiasmo iniziale viene indebolito, poi, dalle difficoltà quotidiane, finché il progetto del ritorno in Giappone, così come il desiderio di arricchimento e quello di riallacciare i legami familiari interrotti, sfumano definitivamente lasciando spazio alla nuova vita nel paese straniero, nel quale, è bene ricordarlo, gli *issei* continueranno sempre a sentirsi giapponesi. Accompagna queste difficili scelte una forte consapevolezza del destino, lo stesso evocato dalle donne spesso costrette ad un matrimonio al quale non possono ribellarsi. L'unico valore usato per contrapporsi al destino, o meglio, per volgerlo a proprio vantaggio è il principio del *gambarê*. Questa caratteristica, rappresentativa dello *spirito giapponese*, si evidenzia, in particolare, in quei contesti in cui il personaggio si rende conto che non farà ritorno in Giappone: a causa di tale consapevolezza nasce, infatti, l'idea di *farcela* in tutti i casi, il desiderio di distinguersi in una qualche attività, tenendo alto il nome della famiglia e del Giappone stesso:

“Ho l'impressione che il gambari giapponese suggerisca qualcosa in più rispetto alle espressioni comuni di forza totale, sforzo estremo ecc. Se prendiamo

100 come limite massimo possibile, giungendo a questo livello gli europei e gli americani si ritengono soddisfatti; ma i giapponesi, non di rado, cercano di raggiungere un obiettivo superiore, 110 o anche 120 in più di quello che è umanamente possibile. Il gambari esprime quell'ansia morale o il senso di sforzo sovrumano."²⁴²

Questo genere di elaborati autobiografici termina quando i personaggi hanno raggiunto lo scopo di *vincere nella vita*, il che significa raggiungere una posizione più stabile, creare le basi affinché figli e nipoti abbiano la possibilità di un'ascesa sociale, anche qualora questo non si concretizzi pienamente alla fine del romanzo. L'elemento che viene messo in risalto a questo proposito è quello che *ne sia valsa la pena*, ossia che tutti i sacrifici e le sofferenze siano serviti per dare alla famiglia un futuro diverso da quello che avrebbero potuto avere rimanendo a vivere in patria.

Alcuni di questi libri sono stati scritti in un primo momento in giapponese, visto che gli immigrati non possedevano una conoscenza della lingua portoghese tale da permettere loro piena libertà di espressione. Solo in seguito furono tradotti in portoghese e, spesso, questa è l'unica versione data alle stampe. In rari casi si è avuta un'edizione bilingue.

Come accennavo, nonostante la prevalenza del tratto

²⁴² Yamamoto Katsuzo. *Toda uma vida no Brasil*, trad. de José Yamashiro, São Paulo, Mania de Livro, 1994, p.37

autobiografico, in alcuni testi, tale elemento si fonde con quello letterario senza soluzione di continuità. L'aspetto letterario può dare al testo caratteristiche di *fiction*, portando così a interrogarsi sulla veridicità o meno dei fatti narrati. Il rapporto tra realtà e immaginazione, in effetti, è uno degli elementi maggiormente discussi nella teoria letteraria contemporanea e avremo modo di tornare su questo punto. Inoltre, c'è una differenza anche tra la scrittura prettamente autobiografica e quella della memoria: mi riferisco al carattere confessionale presente in tutta la testimonianza. Nel testo-memoria il clima della confessione contribuisce alla costruzione di una narrativa testimoniale e documentale nella quale la memorialista incorpora gli altri narratori, personaggi, luoghi e fonti biografiche che conferiscono maggior valore, fiducia, veridicità ai ricordi. Alcune includono fotografie e documenti di famiglia, o altre appendici. Ciò mette la storia dell'autrice in relazione con quella della società o del gruppo al quale appartiene²⁴³. Per cui, se l'autobiografia, assume, o cerca di assumere forme letterarie di scrittura, nella memoria la preoccupazione riguarda la veridicità della narrazione.²⁴⁴

Le fonti e il contenuto della narrazione, se non sono i ricordi diretti delle autrici, fanno riferimento alla vita dei parenti: genitori e nonni su tutti. Si tratta, per lo più, di memorie nate in ambito familiare da esigenze

²⁴³ Come visto nel secondo capitolo, secondo le teorie di Maurice Halbwachs, la memoria individuale si costituisce sulla base di punti di riferimento - date, eventi, momenti storici o personali- che costituiscono simultaneamente, la memoria collettiva.

²⁴⁴ De Lacerda L., op cit., p.42

interne alla famiglia stessa, motivo per cui, spesso, anche la circolazione delle opere non ha travalicato l'ambito familiare. In tal senso, non è da escludere che ci sia una produzione sommersa molto più ampia di quella emersa finora. Soprattutto se teniamo presente il fatto che molte donne giapponesi, - e intendo qui di prima generazione -, scrivevano dei diari in giapponese e che nel corso della storia familiare, i traslochi o il fatto stesso che la conoscenza del giapponese si sia andata perdendo da una generazione all'altra, hanno fatto sì che i diari finissero con il perdersi. Anche per tale motivo, la traiettoria editoriale di questi testi è quanto meno inusuale. La maggior parte sono stati pubblicati da piccole case editrici, quando non addirittura stampati in tipografia a spese dell'autrice o della famiglia.

Certamente, come discusso nel secondo capitolo, lo sforzo memorialistico di ricostruire ciò che è "realmente" accaduto non può essere soddisfatto pienamente. Ricordare è un'attività del presente sul passato e come tale soggetta a equivoci, impossibilità e interpretazioni di varia natura. D'accordo con Eclea Bosi, si può affermare che, il narratore non parte dal presente per rivivere, così come sono avvenuti i fatti del passato: rammentare è un'attività orientata dall'attualità, determinata dal luogo sociale e che si riferisce a una gamma di significati dell'immaginario sociale di un gruppo, al quale si aggiungono elementi che fanno parte della vita personale. Si tratta di un'attività contenuta dai limiti stessi della scrittura e che dipende, a sua volta, dall'uso che si fa di questa memoria

individuale e sociale. Il lavoro con i ricordi è un obiettivo complesso: "nulla viene dimenticato o ricordato", ossia, si tratta di una ri-creazione, nel presente, del passato, o di una re-invenzione del passato attraverso il presente.²⁴⁵

1.2 Il corpus

Tra i diversi testi scritti da donne giapponesi, *issei* o discendenti, in Brasile, ne sono stati scelti essenzialmente sei. La scelta è dovuta soprattutto a problemi di reperimento del materiale.

Ipê e Sakura è stato scritto dalla ex-professoressa di storia *nisei* **Hiroko Nakamura**. La Nakamura, da sempre dedita alla divulgazione dell'esperienza migratoria giapponese in Brasile, ha partecipato, tra le altre cose, alla sceneggiatura del film *Gaijin* della regista *nikkei* Tizuka Yamazaki. Non si tratta di un lavoro autobiografico, ma di una storia di finzione, sebbene questa, spesso, si intrecci con le esperienze vissute da familiari o contenute in più di 50 interviste raccolte dall'autrice stessa tra

²⁴⁵ Bosi E. p. 17

gli *issei* e i discendenti nel corso di dieci anni.²⁴⁶

Il romanzo racconta la storia della famiglia Miyazaki seguendola dal momento della partenza dal Giappone accompagnandola attraverso le prime esperienze vissute in Brasile, fino al passaggio di consegne del destino della famiglia alle nuove generazioni nate nel paese straniero. Lo scopo sembra essere quello di dimostrare come proprio la vita quotidiana nel paese latinoamericano abbia trasformato ogni giorno di più i discendenti giapponesi in cittadini brasiliani.

Il testo di **Chikako Hironaka**, al contrario, non è un romanzo, si tratta di una raccolta di undici cronache apparse nel corso del tempo negli annuari pubblicati dal giornale *Diário Nippak*. L'edizione consultata è formata da un cofanetto che racchiude due volumetti: l'originale giapponese e la traduzione portoghese di Antonio Nojiri a cui si fa riferimento per le citazioni. La Hironaka, che si occupava di selezionare e far pubblicare proprio sul *Diário Nippak* le poesie *tanka*²⁴⁷ inviate dai lettori (ella stessa era autrice di tale genere di poesie), appartiene alla generazione dei *jun'nisei*, ossia "quegli immigrati che non scelsero di venire in Brasile. Arrivarono bambini e, prima di crescere, hanno dovuto trasformare i sogni dei propri genitori, nei loro stessi sogni."²⁴⁸ Nelle sue cronache, ricche di

²⁴⁶ Sakurai Célia. *Romanceiro da imigração japonesa*, op. cit., p. 24

²⁴⁷ 短歌, "poesia corta", composta di cinque versi per un totale di 31 sillabe secondo lo schema 5-7-5-7-7

²⁴⁸ Hironaka Chikako. *Horas e dias do meu viver/ 命折々*, São Paulo, Empresa Jornalística Diário Nippak/ Aliança Cultural Brasil- Japão, 1994, p. 4

poesia e d'immagini tratte dal mondo della natura, Chikako Hironaka, tocca vari argomenti mettendo sempre in luce "la tristezza di chi, fino alla fine della sua vita, dovrà sentirsi straniera in questa terra brasiliana."²⁴⁹

Sob dois horizontes è l'autobiografia della giornalista **Mitsuko Kawai**, il cui percorso professionale rappresenta un'eccezione di enorme interesse nell'ambito della società a lei contemporanea: innanzitutto, l'ambiente delle redazioni dei giornali era prevalentemente maschile e, inoltre, la carriera di Mitsuko è iniziata quando aveva già superato i cinquant'anni:

"Quando todos os filhos cresceram, o sonho de escrever, que eu acalentava, voltou. À noite comecei vertendo para o japonês alguns artigos interessantes que eram publicados nos jornais brasileiros e enviei-os para o jornal DIÁRIO NIPPAK. E, para surpresa minha, recebi convite para trabalhar no jornal como tradutora. Francamente pensei muito. Primeiro, porque não tinha experiência, e, segundo, porque já estava com mais de 50 anos. (...) Comecei a minha carreira quando já tinha idade para me aposentar."²⁵⁰

Sob dois Horizontes può essere considerato un'autobiografia, nonostante includa numerosi elementi riguardanti la storia giapponese: Mitsuko combina, per trasmetterle ai figli e ai lettori in genere, i propri ricordi con leggende e storie tradizionali giapponesi²⁵¹. Mitsuko, scrivendo, realizza un suo sogno e al tempo stesso, si rende conto di poter avere la funzione di ponte tra la cultura giapponese e quella brasiliana. Tuttavia, questo non è il solo ruolo svolto dalla sua scrittura: presentando,

²⁴⁹ Ibidem p. 6

²⁵⁰ Kawai Mitsuko, op. cit, p. 121-122

²⁵¹ Come avremo modo di vedere, tale caratteristica non è peculiare soltanto di questo testo, ma si ritrova in numerosi lavori dello stesso tipo in ambito nippo-brasiliano.

non soltanto alla comunità nippo-brasiliana, ma anche a tutti gli altri lettori le leggende giapponesi, Mitsuko non si pone solo come mediatrice della differenza esistente tra i due paesi e le due culture, ma svolge anche la funzione di un recupero della dimensione temporale di una cultura, quella giapponese, al tempo piuttosto estranea sia ai brasiliani che ai *nikkei* nati in Brasile. In tal senso, i “due orizzonti” presenti nel titolo dell'opera, rappresentano semanticamente numerosi campi: l'ambivalenza non è solo culturale e sincronica, ma anche temporale e diacronica, come recupero cioè di un passato sconosciuto alle nuove generazioni.

Secondo l'editore che ha curato tutte le sue opere, Benedito Luz e Silva, Mitsuko scriveva correttamente in portoghese, commettendo appena alcuni errori di concordanza. Tuttavia, durante le revisioni, soltanto gli errori ortografici e di concordanza più evidenti venivano corretti, senza alterare lo stile, “per non perderne il sapore”, secondo quanto dichiarato dall'editore²⁵². L'autobiografia, sebbene mantenga un tono dimesso e di modestia, presenta anche dei tratti celebrativi essendo stata scritta per omaggiare gli ottant'anni dell'immigrazione giapponese in Brasile. Mitsuko Kawai nacque nella città di Kyuryu, provincia di Gunma, nel 1921 ed emigrò per il Brasile con tutta la famiglia nel 1934, all'età di 13 anni. È deceduta nel 1998 in seguito ad un'incidente stradale. Per diversi anni dopo l'immigrazione, Mitsuko ha utilizzato quasi esclusivamente la

²⁵² Cfr. Sato Cristina Miyuki “Brasil em Ideograma. História de vida de jornalistas da Imprensa nipo-brasileira. Dissertação de Mestrado, (ECA) São Paulo - 2004, p.113

lingua giapponese. Per sottolineare l'importanza che aveva per gli immigrati l'aver figli brasiliani, anche il caso di Mitsuko Kawai è molto interessante, dal momento che, la donna, decise di apprendere il portoghese nel momento in cui la sua prima figlia Ruth, iniziò a frequentare la scuola e aveva, quindi, bisogno di essere seguita dalla mamma:

“Estava satisfeita com Ruty na escola, mas surgiu um problema. Quando ela me perguntava alguma coisa da lição, eu não podia ajudá-la. Senti a necessidade de aprender português e comecei a estudar a meu modo. Todas as noites, depois de terminar meus afazeres de dona-de-casa, e depois de os cinco filhos dormirem, abria a cartilha de Ruty e começava a estudar.”²⁵³

Laura Honda Hasegawa è una *sansei*, il suo romanzo del 1991, *Sonhos Bloqueados*, non ha niente a che fare con la sua esperienza personale. La scrittrice si è ispirata alla vita di sua madre, *nisei* che ha vissuto conservando molte delle tradizioni giapponesi nella sua quotidianità brasiliana. La storia si incentra sulla vicenda di Kimiko, *nisei* che vive la sua vita tra l'interno dello stato di San Paolo e la capitale. Il romanzo consta di tre capitoli nei quali, con un complesso uso del flash-back, l'autrice ricostruisce gli eventi legati alla giovinezza e alla maturità del suo personaggio che finirà con il decidere di recarsi a lavorare in Giappone. In effetti, il libro è solo la prima parte di un'ipotetica trilogia sulla storia di

²⁵³ Kawai Mitsuko. *Sob dois horizontes*, São Paulo, Editora do Escritor, 1988, p. 120

Kimiko che nel secondo romanzo della trilogia, *Kiken* (2000) sperimenta la vita dei *dekasegi* brasiliani in Giappone. Non si tratta di un romanzo autobiografico, dal momento che la scrittrice non ha vissuto personalmente l'emigrazione verso il Giappone. Per quanto riguarda la terza parte, la Hasegawa, inizialmente aveva deciso di farne coincidere l'uscita con il centenario dell'immigrazione giapponese in Brasile (2008), ma in seguito ha dichiarato di aver dato la priorità ad altri progetti e di non avere, al momento, in programma il terzo romanzo della trilogia.²⁵⁴ Il romanzo *Kiken*, è ambientato tra la fine degli anni Ottanta e l'inizio dei Novanta, nei primissimi anni del "fenomeno *dekasseguis*", e tenta di dare una visione complessiva non solo del panorama della comunità *nikkei*, ma anche della società giapponese, o meglio, degli strati inferiori della società giapponese, che condividono in qualche modo gli stessi spazi vitali dei *nikkeijin* e degli altri stranieri emarginati.

Forse, proprio a causa della mancanza di un'esperienza diretta del mondo dei *dekasegi*, mancano nel libro dettagli sul lavoro, sul mondo industriale, dove, lo ricordiamo, è impiegata la maggioranza dei *nikkeijin* in Giappone. Anzi, gli aspetti legati al mondo del lavoro sono proprio quelli cui viene lasciato minor spazio. Kimiko svolge dapprima servizio in un ospedale per anziani, poi, in un secondo momento, lavora in una ditta di prodotti alimentari e, in entrambi i casi, gli aspetti messi in rilievo sono

²⁵⁴ Tali dichiarazioni mi sono state rilasciate dall'autrice in una conversazione di carattere personale.

i buoni rapporti con le pazienti e una generica fatica.

Il viaggio di Kimiko si divide in due momenti: un primo viaggio di due anni in cui la donna è sola in Giappone e svolge il servizio in ospedale. Questo primo momento è sereno per la donna che osserva dall'esterno il mondo giapponese al quale, fin dalla nascita, ha sentito di appartenere, ma che ora le appare, a tratti, lontano e, contemporaneamente, più comprensibile:

“È morto l'imperatore Hirohito e il paese è in lutto ufficiale per un anno. La tv trasmette solo programmi ufficiali, documentari e bollettini sul traffico o meteorologici. I grandi negozi non accendono le insegne e le vetrine mostrano la foto dell'imperatore circondata di crisantemi bianchi. Ricordo che mia madre pregava davanti ad una foto incorniciata dell'imperatore che avevamo in salotto, come se fosse un dio. E potevamo guardarlo solo se eravamo puliti e in ordine. Io non ci vedevo molto senso, ma ora che mi trovo in Giappone capisco di più quello che l'imperatore Hirohito ha rappresentato per i giapponesi, soprattutto per i più anziani.”²⁵⁵

La condizione di lontananza dagli affetti (nel caso della protagonista dai figli), condiziona molto il suo modo di sentire portandola, spesso, ad astrarsi dalla situazione vissuta. Osservandola dall'esterno, si chiede, appunto, come facessero gli immigrati giapponesi nei primi anni di vita in Brasile e se ne valga davvero la pena. Tale condizione nasce, a

²⁵⁵ Honda-Hasegawa Laura. *Kiken*, São Paulo, Neko Books, 2000, p.70

volte, proprio dall'osservazione del mondo giapponese che appare, come detto, distante, svuotato del suo fascino, perfino fittizio. Ad esempio, a proposito della festa di compleanno di un'anziana paziente, organizzata da una ditta specializzata, Kimiko scrive ai figli:

“Oltre alla torta e ai festoni, la ditta si è incaricata di portare una famiglia fittizia: un figlio, una nuora e una nipote. Rappresentavano la famiglia che la signora desiderava tanto avere vicino, ma che, per qualche motivo, non poteva esserci. Avete capito bene? Si trattava di perfetti estranei che hanno recitato la parte per alcune ore, hanno ricevuto un compenso e se ne sono andati! Confesso che adesso non so più se vale la pena un così grande sacrificio per realizzare il sogno di comprare e possedere delle cose.”²⁵⁶

Talvolta invece, i dubbi di Kimiko nascono dall'osservazione dei suoi rapporti familiari, del suo legame con i figli, che teme possa essere compromesso dalla notevole distanza fisica:

“Ciò sarà sufficiente? Basteranno questi due fogli a mantenere uniti madre e figli? E se sarà così, fino a quando? Un giorno, questi fili ad un tratto si spezzeranno oppure si trasformeranno in un'unica corda grossa e resistente. O l'uno o l'altro.”²⁵⁷

Kimiko, come molti *dekasegi*, sebbene pensi che un periodo di due anni in Giappone sia sufficiente a comprare una casa in Brasile e ad assicurare un futuro stabile per sé e i propri figli, ha una brutta sorpresa

²⁵⁶ Ibidem p. 50

²⁵⁷ Ibidem p. 72

quando sua figlia, di cui la donna ha perso le tracce, prosciuga il conto in banca della famiglia. A quel punto, Kimiko è costretta ad un nuovo viaggio, stavolta in compagnia del figlio. Il nuovo soggiorno dura quattro anni ed è molto lontano dalla serenità della prima esperienza. Ciò si deve sia alle diverse preoccupazioni della donna che, non sapendo dove si trova la figlia, parte con un forte peso sul cuore, sia alla diversa prospettiva con cui, questa volta, lascia il Brasile: quella di recarsi in Giappone, non è questa volta un'opportunità, una scelta possibile, ma è l'unica strada da percorrere. La storia di Kimiko s'intreccia con quella di molti altri personaggi, brasiliani e giapponesi, che condividono una vita difficile e pericolosa (è questo il significato del giapponese *kiken*), nella rigida società giapponese.

Il tema dei *dekasegi* viene ripreso da Laura Honda-Hasegawa nel 2002, in un breve racconto dal titolo *Um certo Hiroshi passou por aqui* ("un certo Hiroshi è passato di qui"). Stavolta la scrittrice si concentra sulla storia di un uomo che recatosi in Giappone come *dekasegi*, passa tutto il suo tempo a lavorare per spedire soldi alla moglie e ai figli rimasti in Brasile. Al suo ritorno scopre che la moglie l'ha lasciato mettendosi con un altro uomo e usando tutti i soldi risparmiati dal protagonista per comprare un negozio. Ad Hiroshi non resta che tornare in Giappone. Il racconto, che si apre con il flash-back della nascita del protagonista nel giorno del compleanno dell'imperatore Hirohito, mostra poi Hiroshi, già durante il secondo viaggio in Giappone, mentre conduce una vita da homeless nel

parco di Ueno, a Tōkyō, ed è ubriaco. Nel futuro di Hiroshi, tuttavia, c'è una luce rappresentata da un'orfana, Angelita, figlia di una prostituta straniera, che lo trova e lo aiuta a riemergere dall'abisso, affinché Hiroshi possa diventare a sua volta la speranza di qualcun altro. Alla fine del racconto lo vediamo nelle Filippine *“volontario in un'organizzazione non governativa di assistenza e appoggio ai bambini come Angelita, che sono nati in Giappone, ma non sono stati riconosciuti dal padre giapponese e, in assenza di familiari, sono stati rimandati nel paese di origine della madre. Hanno ricevuto il cognome della madre, frequentano la scuola locale e sono molto amati dalla comunità.”*²⁵⁸

L'aspetto di denuncia presente nel racconto (ma già visibile, sebbene in modo più velato, in *Kiken*) rappresenta la volontà proporre nuove prospettive di lettura per l'immigrazione brasiliana in Giappone, evitando un approccio al problema come un fenomeno isolato, ma cercando di aprirsi alla solidarietà con altre persone nella stessa situazione.

In un'intervista al *Diário Nippak*, Laura Honda Hasegawa dichiarò che l'intento del romanzo era proprio quello di far prendere coscienza dell'identità nippo-brasiliana:

“Sonhos Bloqueados rappresenta l'assunzione dell'identità nippo-brasiliana. Fino a poco tempo fa, quello che vedevamo attraverso i mezzi di

²⁵⁸ Honda-Hasegawa Laura. “Um certo Hiroshi passou por aqui” in *Pátria estranha-histórias de peregrinação e sonhos*, São Paulo, Nova Alexandria, 2002 p.24

comunicazione era l'immigrato giapponese trattato in modo caricaturale – sempre con indosso un kimono, due denti in fuori e che parla male. Penso avessimo bisogno di una letteratura che si avvicinasse all'altro lato, quello dei sentimenti, dei sacrifici, della speranza di quegli immigrati.”²⁵⁹

In effetti, non sembra un caso che i romanzi sull'esperienza dei *nikkeijin* abbiano cominciato ad essere progettati in concomitanza con i festeggiamenti per gli ottanta anni dell'immigrazione in Brasile: è proprio in occasione di quei festeggiamenti che la Hasegawa confessa di aver sentito che *“molto più che della festa era il momento della riflessione”²⁶⁰* ed è lecito pensare che questi pensieri siano stati condivisi da larga parte della colonia che, superate le fasi di adattamento e sacrificio, si è fermata a riflettere sul ruolo da attribuire alla propria origine e alle proprie tradizioni.

Maria Cécilia Missako Ikeoka è un'impiegata pubblica in pensione. Il suo è l'ultimo tra i testi presi in esame ad essere stato pubblicato nel 2008, proprio in occasione delle celebrazioni per i cento anni dell'immigrazione giapponese in Brasile. Il titolo del suo libro, *Banzai Brasil! Banzai Japão!* riprende la duplicità dei due orizzonti geografici già riscontrata in alcune delle altre autrici. Al centro della narrazione ci sono le vicende della famiglia Yamauchi e i racconti sentiti dal padre quand'era bambina. La storia della propria famiglia si alterna a quella del Giappone e

²⁵⁹ *Diário Nippak* 20/06/1991

²⁶⁰ *Ibidem*

del Brasile in modo frammentario. In tal senso sembra che la costruzione di *Banzai Brasil! Banzai Japão!* debba molto a *Sob dois horizontes* di Mitsuko Kawai. In quanto al libro l'autrice ha dichiarato che si tratta del frutto del desiderio di trasmettere i valori di coraggio, perseveranza, onestà, fede e amore per i genitori.²⁶¹

Il tempo della storia va dal 1917 quando i genitori dell'autrice Testuo Yamauchi e Hide Oshiro, all'epoca adolescenti, si promettono amore su una spiaggia di Okinawa. Da lì a poco Testuo s'imbarcherà con gli zii per il Brasile, mentre Hide lo raggiungerà qualche anno più tardi. Il testo segue poi le vicende familiari della famiglia Yamauchi nel suo insediamento in Brasile, dall'esperienza nell'agricoltura prima, a quella nella pesca e l'apertura della fabbrica di ghiaccio poi con l'aiuto degli undici figli avuti nell'arco degli anni. Il racconto segue poi le vicende personali dell'autrice e dei suoi figli e arriva al 2008 con la celebrazione del centenario dell'immigrazione giapponese in Brasile. In effetti il sottotitolo dell'opera, *histórias de seis gerações*, mette in evidenza la scelta di celebrare i successi della famiglia attraverso il passaggio delle generazioni, in particolare si tende a mettere in parallelo i successi della famiglia con la storia stessa dei giapponesi in Brasile.

Negli ultimi capitoli del libro, Maria Cécilia dedica spazio alla storia dei dekasegi in Giappone: durante un viaggio nel paese dei suoi genitori incontra un suo nipote che la mette in contatto con il mondo dei brasiliani

²⁶¹ <http://madeinjapan.uol.com.br/2008/06/11/banzai-brasil-banzai-japao/>

che vivono in Giappone e con le difficoltà della loro vita lì. Maria Cécilia rimane molto colpita da questa triste realtà, soprattutto dopo che uno dei suoi figli decide di trasferirsi in Giappone per lavorare nella fabbrica automobilistica Subaru.

Quello che porta alla scrittura nel caso di Maria Cécilia è una doppia istanza: da una parte l'istinto a celebrare l'esperienza migratoria dei giapponesi in Brasile attraverso le figure emblematiche dei propri genitori, in particolare del padre. Dall'altra, l'autrice, che ha subito il trauma della morte di una figlia, Cristina Mitiko, una ragazza poco più che ventenne in seguito a un incidente di macchina, trova nella scrittura una risposta alla propria esigenza di rendere giustizia alla memoria di questa figlia. La vita di Cristina, alla quale l'autrice dedica un capitolo a parte alla fine del libro viene così inserita e celebrata nel contesto più ampio della memoria familiare, e i successi della ragazza, all'epoca della morte già laureata in ingegneria chimica e con una brillante carriera davanti, vengono inseriti nella celebrazione dei successi della famiglia e di tutta la comunità nikkei brasiliana.

2. La letteratura nippo-americana

2.1 La Japanese-American Literature nel contesto degli Asian American Studies

Negli Stati Uniti, a differenza di quanto avvenuto in Brasile dove fino ad anni recenti i giapponesi erano l'unico gruppo proveniente dall'Asia, l'immigrazione giapponese si iscrive nell'ambito più ampio dell'immigrazione asiatica. Di conseguenza, anche gli studi sulla realtà "Japanese American" sono stati condotti all'interno della prospettiva "Asian American". Tale situazione rispecchia, senz'altro, anche l'esperienza dei giapponesi negli Stati Uniti, i quali, nel negoziare la propria identità, hanno dovuto, da una parte, relazionarsi agli americani "bianchi" e, dall'altra, relazionarsi agli altri immigrati asiatici e all'invasiva etichetta "Asian American". Il panorama statunitense offre, quindi, uno spazio di riflessione stimolante che, tuttavia, presenta il pericolo di leggere l'immigrazione giapponese solo nel contesto dell'esperienza asiatico-americana, tagliando fuori, in molti casi, la

specificità nazionale (in questo caso giapponese, ma, ovviamente anche quella cinese, coreana, filippina ecc.). Allo stesso tempo, anche nell'ambito della letteratura al femminile, la prospettiva degli studi sulla letteratura Japanese American, o più in generale Asian American, nasce nel contesto degli Women Studies di stampo femminista che, a sua volta, tende ad accorpare l'esperienza delle donne di origine asiatica in un unico gruppo. Fare riferimento agli strumenti dei Women Studies e degli Asian American Studies presenta, quindi, dei limiti che bisogna tener presente nell'ambito di una ricerca che intende occuparsi esclusivamente delle donne di origine giapponese. Considerare le peculiarità della letteratura giapponese (e di conseguenza delle altre letterature asiatiche), quella del ruolo della donna all'interno di tale letteratura (e cultura) e, infine, dedicarsi all'osservazione di tale schema in ambito migratorio, renderebbe possibile cogliere la specificità della realtà nippo-americana nel contesto nazionale. Sebbene tornerò su questi aspetti che rappresentano il fulcro del mio studio, ritengo che ci siano alcuni aspetti che sia utile chiarire ora, soprattutto per quanto riguarda le donne.

Il concetto di identità asiatica (così come quello di identità europea), è astratto e fuorviante e, oggi, non può ritenersi sufficiente a identificare categorie che appaiono assai più complesse. Lo studio delle specificità in ambito americano non va interpretato come un elemento disaggregante. Semmai si tratta del contrario. Il *melting pot* non deve fondere, ma appunto integrare le diversità e, in questo senso, ritengo che scegliere di osservare

la sola realtà giapponese in ambito statunitense e in prospettiva comparatistica con il Brasile possa essere un valido aiuto per provare a spogliare tale realtà dell'abito Asian-American, a volte troppo ingombrante. Non bisogna confondere la prospettiva comparatistica con l'abbattimento del carattere nazionale in ambito letterario, anzi, come afferma Djelal Kadir, "lo studio della letteratura in quanto disciplina ha una sua genealogia non solo nella contemporaneità e nella concomitanza, ma anche nella commensurabilità con la formazione di ciò che chiamiamo 'nazione'. (...) Non possiamo cancellare la differenza e continuare a praticare gli studi letterari perché gli studi letterari poggiano in misura chiave sulle formazioni linguistiche, e le formazioni linguistiche (...) poggiano sulla differenza. (...) Lo studio della letteratura in quanto formazione nazionale non potrà mai scomparire perché rappresenta il periodo più lungo della storia della letteratura (...). Questo non vuol dire che dobbiamo fermarci lì, perché le formazioni nazionali mutano non solo in termini di confini ma anche in quanto mappe cognitive, così che quello che oggi intendiamo per nazione non è la stessa cosa che si intendeva quando, nell'Ottocento, l'Italia è diventata una nazione."²⁶² Semmai, quello che bisogna tener presente è l'utilità che l'elemento nazionale può rappresentare nella prospettiva comparatistica, soprattutto in ambiti più

²⁶² Mariani Giorgio (a cura di), "American Studies, transnazionalismo, confini istituzionali e disciplinari. Un'intervista con Djelal Kadir", in Izzo D., Mariani G. (a cura di), *America at Large. Americanistica transnazionale e nuova comparatistica*, Milano, ShaKe edizioni, 2004, p.37-38

ampi come quello degli American Studies.

Inizialmente, anche negli Stati Uniti come in Brasile, la letteratura d'immigrazione giapponese è entrata in quella *mainstream* attraverso l'autobiografia, rimanendo tuttavia sconosciuta al grande pubblico. La nascita di una vera e propria letteratura asiatico americana si fa risalire a due testi in particolare: *The Woman Warrior*, della scrittrice cinese americana Maxine Hong Kingston del 1975 e l'antologia *Aiiieeee!*, curata da Jeffery Paul Chan, Lawso Fusao Inada e Shawn Wong, del 1974. Questi due testi rappresentano il bivio che la letteratura asiatico americana e la relativa critica si sono trovate davanti. Non è un caso che i curatori dell'antologia siano entrati in accesa polemica con la scrittrice del romanzo: l'antologia curata da studiosi uomini, include quasi esclusivamente scrittori di sesso maschile e fa leva sul carattere militante della letteratura asiatico americana:

“Chinese- and Japanese-Americans have been separated by geography, culture, and history from China and Japan for seven and four generations respectively. They have evolved cultures and sensibilities distinctly not Chinese or Japanese and distinctly not white American. [...]

Our anthology is exclusively Asian-American. That means Filipino- Chinese- and Japanese-Americans, American born and raised, who got their China and Japan from the radio, off the silver screen, from television, out of comic books, from the pushers of white American culture that pictured the yellow man as something that when wounded, sad or angry, or swearing, or wondering whined, shouted, or screamed, “aiieeeee!” Asian America, so long ignored and forcibly excluded from creative participation in American

culture is wounded, sad, angry, swearing, and wondering, and this is his AIIIEEEEE!!! It is more than a whine, shout or scream. It is fifty years of our whole voice. [...]

We have been encouraged to believe that we have no cultural integrity as Chinese- and Japanese-Americans, that we are either Asian (Chinese or Japanese) or American (white), or are measurably both. This is a myth of being either/or and the equally goofy concept of the dual personality haunted our lobes while our rejection by both Asia and white America proved we were neither one nor the other. Nor were we half and half or more one than the other.”²⁶³

Da quest'intervento risulta evidente che il tentativo di affermazione, da parte del gruppo dei curatori di un'identità più autodefinita, passa prima e soprattutto per l'incapacità di definirsi al positivo, finendo, più che altro, per definirsi nel rifiuto di tutte le identificazioni precedenti. Il passaggio citato rende anche comprensibile la natura della polemica con la scrittrice Maxine Hong Kingston. Le maggiori accuse che il gruppo di *Aiiiiieee* le mosse riguardano, in primo luogo, la rappresentazione falsata delle comunità asiatico-americane e, in particolare, dei maschi cinesi, rappresentati come oppressivi e misogini. Inoltre, secondo Chin e compagni, la Kingston si sarebbe conformata ai gusti dell'America bianca, privilegiando tematiche femministe che, andando a scapito dei maschi asiatici, minano la comunità nel suo complesso. Altre critiche hanno a che fare con l'etichetta di non-fiction con la quale la scrittrice decide di

²⁶³ Chin Frank, Jefferey Paul Chan, Lawson Fusao Inada e Shawn Wong, *Aiiiiieee! An Anthology of Asian-American Writers*, Howard University Press, Washington D.C. pp. VII-VIII. Cit. in S. Fusco, "Blurring the Lines: dal nazionalismo culturale alla diaspora" in D.Izzo, G. Mariani (a cura di), *Suzie Wong non abita più qui*, Milano, ShaKe edizioni, 2006, p. 96

pubblicare *The Woman Warrior*. Secondo i curatori di *Aiiiiiiiii*, infatti, il racconto contiene numerosi elementi fittizi che falsificano la storia e la cultura cinese e non è un'autobiografia, intesa come racconto cronologico della vita di un individuo. Sebbene sia messa in discussione l'etichetta di autobiografia, le critiche si spingono ad affermare che anche la scelta stessa di tale forma del racconto cede al gusto del grande pubblico perché sarebbe un'arma letteraria specificatamente cristiana, legata ad una concezione individualistica della letteratura, tipicamente occidentale.²⁶⁴ Al di là dell'affermazione sulle origini cristiane e occidentali del genere autobiografico²⁶⁵ sul quale mi soffermerò tra breve, tutta la critica si basa su differenze di *gender* e su una supposta integrità asiatica che andrebbe preservata.

2.2 Le scrittrici

La prima generazione sentiva di non dover rinunciare alla propria identità asiatica per essere accettata dalla società americana: tale rinuncia sarebbe, infatti, equivalsa al rifiuto di se stessi. Per quanto riguarda la seconda generazione, il discorso, come si è visto, è più complicato, in particolare il conflitto tra la razza e la cultura si pone al centro degli scritti

²⁶⁴ Cfr. M. Vastolo, "The real and the fake": autobiografia, fiction e rappresentatività, in Izzo D., G. Mariani (a cura di), *Suzie Wong non abita più qui*, op. cit. pp.46-47

²⁶⁵ Solo guardando alla letteratura giapponese, fortemente intrisa di riferimenti autobiografici, questa teoria può facilmente essere smentita, basti citare l'esperienza del cosiddetto romanzo dell'io, *watashi shosetsu*

autobiografici dei *nisei* statunitensi. Inoltre, per diverse ragioni, i nippo-americani sono stati più prolifici in inglese di qualsiasi altro gruppo asiatico-americano. Tra tali motivi, il fatto che i giapponesi fossero più inclini di altri gruppi (primi fra tutti i cinesi), a stabilirsi definitivamente negli Stati Uniti.²⁶⁶ Lo sforzo degli scrittori, nello specifico quelli di autobiografie, *nisei* si concentrava soprattutto nella definizione di cosa fosse giapponese, rispetto a cosa fosse nippo-americano o americano. Il razzismo connaturato alla società americana ha messo i *nisei* nella condizione di dover spiegare e di doversi spiegare la propria americanità al fine di giustificarla.

Nel contesto della letteratura dei giapponesi negli Stati Uniti il primo grande impulso alla scrittura - e alla scrittura autobiografica in particolare - nasce a partire dall'esperienza della *relocation*. In particolare le prime autobiografie sono state pubblicate negli anni successivi alla chiusura dei campi, man mano che l'esperienza veniva rielaborata. L'esperienza nei *relocation camps* ha costretto i nippo-americani - e mi riferisco qui soprattutto a *nisei* - a riconsiderare la propria identità razziale. Per una triste ironia, è stata proprio la segregazione a costituire lo stimolo iniziale alla scrittura per molti *nisei*, già nell'ambito della stessa reclusione: l'esistenza di un piccolo pubblico, costituito per lo più da conoscenti, diede a molti potenziali scrittori un senso di sicurezza.

²⁶⁶ Cf. Kim E.H., *Asian-American Literature. An introduction to the writings and their social context*, Philadelphia, Temple University Press, 1982, p. 73

Si deve considerare una doppia valenza nella scrittura di questa seconda generazione: da una parte, l'impulso nasce dall'esigenza di indagare le profondità di una scissura dell'io tra due identità, subita in prima persona dai *nisei*: dall'altra, ricostruisce il mondo degli *issei* attraverso gli occhi dei figli che lo interpretano e lo vivono di riflesso. In questa direzione, proprio il concetto di post-memoria, presentato nel secondo capitolo, aiuta a comprendere la mediazione dei figli sul vissuto dei genitori e sulle differenze che allontanano una generazione dall'altra. Non si tratta, ovviamente, sempre di un rapporto pacifico, anzi alcuni testi si concentrano sulle divergenze tra gli *issei* e la seconda generazione.

Una delle prime autobiografie ad essere pubblicata fu *Nisei Daughter* di **Monica Sone** (nata Kazuko Monica Itoi) secondo Elaine H. Kim può apparire come una "success story", ma se la si legge più approfonditamente, l'autobiografia si presenta come un graduale soffocamento della discriminazione razziale nei confronti di tutto ciò che è creativo, vitale e combattivo in una donna *nisei*.²⁶⁷ Nell'introduzione al testo, Frank S. Miyamoto afferma: "I believe it is illuminating to regard *Nisei Daughter* as a statement of self-identity, and in the second half of the book, as a search for identity." Sicuramente, la domanda "who am I?" e quella più specifica "what is my place in the world?" erano i quesiti più difficili per un *nisei* negli Stati Uniti negli anni a cavallo della seconda

²⁶⁷ Cf. Kim E.H., *Asian-American Literature. An introduction to the writings and their social context*, Philadelphia, Temple University Press, 1982, p. 74

guerra mondiale²⁶⁸: pur essendo americano, non era davvero parte della società statunitense e, d'altra parte, pur non essendo giapponese, era fortemente marcato da un'educazione nipponica. Tale situazione presenta delle differenze con la realtà brasiliana dove i problemi nati in seguito alle vicende belliche non sfociarono in aspri e generalizzati conflitti con la società brasiliana, ma si concentrarono nell'ambito della stessa comunità giapponese.

Un primo aspetto interessante di *Nisei Daughter* - aspetto che, del resto, sembra essere un carattere ricorrente di questo tipo di letteratura - è il fatto che i genitori della protagonista, Kazuko/Monica, provengono da un background culturale e intellettuale molto al di sopra della media rispetto agli altri *issei*. Per esempio, il nonno materno di Monica era un ministro della chiesa congregazionalista in Giappone che, visitando gli Stati Uniti per due volte in missione spirituale, era rimasto impressionato dalla libertà e dalle opportunità per lo studio e, per tale motivo, si era trasferito a Seattle con la famiglia.²⁶⁹

Nel 1918, la madre e il padre di Monica comprano il Carrollton Hotel, un piccolo albergo in declino e lo rimettono in piedi praticamente da soli. L'albergo sembra funzionare come emblema dell'instabilità dell'identità percepita attraverso gli occhi di Monica bambina:

"I thought the whole world consisted of two or three old hotels on every block. And that

²⁶⁸ Sone M., *Nisei Daughter*, University of Washington Press, Seattle & London, 1979, [prima edizione 1953], p.VIII

²⁶⁹ *Ibidem*, p.6

its population consisted of familis like mine who lived in a corner of the hotels. (...) It was a very exciting world in which I lived."²⁷⁰

Nisei Daughter, come detto, è una delle prime autobiografie di donne *nisei* e, in quanto tale, presenta, a livello di contenuto, caratteristiche che saranno, in qualche modo, superate dalle opere successive, quelle scritte, cioè, a partire dalla terza generazione e in anni più recenti. Mi riferisco, in particolar modo, alla percezione della doppia identità "Japanese" e "American" e alla possibilità che esista effettivamente la un'identità non più doppia, ma che tenga insieme i due aspetti culturali seppure attraverso lo *hyphen* (Japanese-American). Questo dubbio è ben evidenziato dalla studiosa Elaine H. Kim quando afferma che: "At the end, Sone writes that 'Japanese and American parts of me were now blended into one,' but somehow the statement remains unconvincing because the blend seems externally imposed, and everything, including the answer that Kazuko's unspoken questions, is left in limbo."²⁷¹

Attraverso le autobiografie dei *nisei* si evidenziava l'esempio di una minoranza che "ce l'ha fatta" all'interno del *melting pot* statunitense. Tuttavia, l'autobiografia di Monica Sone non è esattamente il mero resoconto delle qualità dei giapponesi e dei risultati ottenuti attraverso la pazienza e l'obbedienza dai nippo-americani. Il testo cerca, piuttosto, di mettere in evidenza le limitazione imposte ai *nisei* dalla società americana

²⁷⁰ Ibidem, p. 8

²⁷¹ Kim E.H. *Asian-American Literature. An introduction to the writings and their social context*, op. cit. p. 80

che non li autorizzava né ad essere americani, né a sentirsi nippo-americi, ma li relegava in una sorta di limbo tra l'invisibilità e l'accettazione parziale. La Sone si pone quindi nella condizione di relazionare i sacrifici e la repressione della rabbia dovuta all'imposizione di queste limitazioni.²⁷²

Durante gli anni Sessanta, il "successo" ottenuto dai nippo-americi nella società è stato acclamato come prova inconfutabile della possibilità di pari opportunità per i non bianchi negli Stati Uniti. Per tale motivo, gli scritti autobiografici prodotti dai nippo-americi, considerati dalla critica come "success stories" sono stati identificati come esempio da seguire per i neri e per le altre minoranze presenti nella società americana. In realtà ciò è dovuto al fatto che il paragone tra i nippo-americi e i neri d'America è stato strumentalizzato per de-enfatizzare il ruolo critico dei singoli individui e il razzismo istituzionale che affliggeva l'esperienza delle minoranze americane in genere.²⁷³ Queste "success stories" in effetti sono il resoconto di self-negation, repressione della rabbia e indignazione.

Negli anni Settanta, molti editori hanno aperto le porte alle autobiografie di nisei che relazionavano dell'esperienza vissuta nei *relocation camps*. Oltre a questi testi furono avviati anche molti studi di carattere più storico o sociologico. In effetti, molti testi autobiografici danno l'impressione che gli autori provassero a dare una nuova forma

²⁷² Ibidem, p. 89

²⁷³ Cf. Kim E.H. *Asian-American Literature. An introduction to the writings and their social context*, op. cit p. 81

all'esperienza della famiglia per aderire a dei modelli trovati nei libri di storia o negli studi sociologici.²⁷⁴ La letteratura nippo-americana, a differenza di quelle nippo-brasiliana, è un fenomeno molto vasto, per tale motivo la scelta del corpus da utilizzare per questa ricerca ha richiesto un'attenta valutazione. Dal momento che l'intento è quello di valutare l'impatto di una realtà specifica come quella giapponese nel suo processo di ingresso e integrazione nelle due realtà americane, si è scelto soprattutto di avvalersi di autrici che per le esperienze vissute e per i contenuti trattati, siano vicine alle esperienze delle autrici nippo-brasiliane selezionate.

Ho già accennato all'autobiografia di Monica Sone, *Nisei Daughter*. L'autrice è nata a Seattle nel 1919. *Nisei Daughter* è la sua opera più conosciuta.

Un'altra autrice *nisei* molto importante è **Hisaye Yamamoto** (1921-2011). La Yamamoto nacque a Redondo Beach, in California. Durante la Seconda Guerra Mondiale fu internata per tre anni nel Poston War Relocation Center. In questi anni lavoro al Poston Chronicle e cominciò a pubblicare racconti. Dopo la guerra la Yamamoto continuò a lavorare come giornalista e dal 1948 cominciò a pubblicare i suoi racconti in diverse riviste. Il suo libro più famoso, *Seventeen Syllables* (1988), è appunto la raccolta di questi racconti. L'antologia è stata tradotta anche in italiano nel

²⁷⁴ Ibidem, p. 85

2008 con il titolo di *Diciassette Sillabe*.²⁷⁵ Il libro della Yamamoto è stato probabilmente uno dei più studiati dalla critica degli Asian American Studies. In particolare i racconti “Yoneko's Earthquake” e “Seventeen Syllables”, che dà il titolo alla raccolta, sono citati da numerosi studi critici. Il filo conduttore dei racconti della Yamamoto sta proprio nel rapporto tra issei e nisei, spesso conflittuale e nell'influenza che l'internamento nei relocation camps ha avuto, sia su questa relazione, che tra la comunità giapponese e la società americana.

Yoshiko Uchida (1921-1992), anche lei appartenente alla seconda generazione, proprio come Monica Sone, proviene da una famiglia benestante e con un'elevata istruzione: suo padre lavorava presso la Mitsui a San Francisco, mentre la madre era autrice di poesie tradizionali giapponesi che la Uchida ha inserito anche in alcuni dei suoi lavori. Yoshiko ha frequentato l'Università di Berkeley e, come molti altri giapponesi o nisei residenti in California, ha subito l'ordine di evacuazione. In seguito a questa decisione Yoshiko e la sua famiglia sono stati rinchiusi nel campo di Tanforan in California e poi a Topaz nello Utah per un totale di tre anni. Nel 1971 ha pubblicato il romanzo, *Journey to Topaz*, nel quale vengono riprese le vicende vissute durante l'internamento, ma in forma di fiction. Una prima autobiografia arriverà nel 1982 con il titolo di *Desert Exile*. Oltre a questi sono stati analizzati *Picture Bride* del 1987 e *The Invisible Thread* del 1991. Yoshiko Uchida, a

²⁷⁵ Yamamoto H., *Diciassette Sillabe*, Roma, Avagliano Editore, 2008

parte autobiografie e romanzi, è diventata molto nota come autrice di romanzi per l'infanzia, l'autrice riassunse così il suo interesse per la letteratura infantile:

"I try to stress the positive aspects of life that I want children to value and cherish. I hope they can be caring human beings who don't think in terms of labels--foreigners or Asians or whatever--but think of people as human beings. If that comes across, then I've accomplished my purpose."²⁷⁶

Uno dei testi più famosi della Uchida è proprio la sua prima autobiografia *Desert Exile*.

Karen Tei Yamashita è la scrittrice nippo-americana che presenta i legami più forti con il mondo dei nikkei brasiliani. Yamashita è nata in California nel 1951. Negli anni Settanta ha vissuto in Brasile per circa dieci anni. Qui ha sposato un architetto brasiliano e ha avuto due figli. Prima di tornare negli Stati Uniti ha passato, insieme alla sua famiglia, sei mesi in Giappone. La biografia della Yamashita riflette il suo interesse nelle migrazioni ma anche nei nuovi equilibri mondiali post-globalizzazione. L'aspetto più interessante della prosa di quest'autrice sta proprio nel fatto che abbia scelto di ambientare la maggior parte delle sue opere in Brasile. In particolare per la ricerca si è scelto di concentrarsi sui suoi primi due romanzi che hanno appunto il Brasile al centro della narrazione: si tratta di *Through the arc of Rain Forest* (1992) e *Brazil Maru* (1992). Avendo vissuto nel paese latinoamericano per diversi anni la Yamashita conosce bene le

²⁷⁶ Grice, H. "Yoshiko Uchida" in *Dictionary of Literary Biography*, Volume 312: *Asian American Writers*. Gale, 2005

tradizioni letterarie brasiliane e ne fa sue le influenze in modo spontaneo e naturale.

L'intenzione iniziale di Karen Tei Yamashita era quella di condurre una ricerca di tipo storico-antropologico nelle comunità giapponesi in Brasile. Il suo interesse era cioè orientato verso una scrittura di tipo più accademico che creativo.²⁷⁷ Durante gli anni in Brasile la Yamashita ha intervistato diversi *nikkei* che facevano parte di comunità agricole, in seguito utilizzò il materiale così raccolto per scrivere *Brazil-Marú* rispetto alla composizione del quale ha dichiarato: "It is a work of fiction, and the characters are also works of fiction. Certainly it cannot be construed to be representative of that enormous and diverse community of which it is but a part. And yet, perhaps, here is a story that belongs to all of us who travel distances to find something that is, after all, home."²⁷⁸

Il romanzo si presenta diviso in quattro parti, ciascuna delle quali è narrata da un personaggio diverso il quale, a sua volta, diventa personaggio secondario nella narrazione dell'altro. Non si tratta di dare versioni diverse di una stessa storia, almeno non in senso stretto, dal

²⁷⁷ "Unlike a project in which I would focus on one area of these communes, one history, one story, one anthropological theme or idea, I began to see an entire world. I began to see subjects that really interested me: ideas of social systems, use of land, environment, philosophical questions; all of those things came into play. I began to know who these people were in a very different way. If I were to do something more academic, or a sociological study, I would have to prove everything. And I could not do that. But I knew that what I was thinking about was important enough to get down. How could I do this? It had to be fiction. I could create complex characters out of the many people that I met, and their oral histories--and their story could be as embellished as they wanted." in Gier J.V. E Tejada C.A. "Jouvert"- University of Berkeley Press, 1998 <http://english.chass.ncsu.edu/jouvert/v2i2/YAMASHI.HTM>

²⁷⁸ Yamashita K.T., *Brazil-Marú*, Minneapolis, Coffee House Press, 1992, preface

momento che le narrazioni si succedono attraverso i capitoli in ordine cronologico. In altre parole, ciascun narratore racconta della storia un momento diverso dandone la propria versione. Il primo narratore è Ichiro Terada, un giovane che ricorda l'arrivo della sua famiglia in Brasile nel 1925 a partire dal viaggio a bordo del Brazil-Maru appunto.

Ognuna delle quattro parti in cui il romanzo è diviso, e anche l'epilogo, sono anticipati da un'epigrafe presa da Jean-Jacques Rousseau. Anche i titoli di queste parti sono presi in prestito dallo scrittore francese. Questa prima parte si intitola "Emile", esplicito riferimento a *Emile ou l'éducation* (1762). È proprio il giovane Ichiro ad essere percepito come un novello Emile, tanto che gli altri personaggi lo chiamano "Emiru". I riferimenti a Rousseau sono molto legati alla narrazione di quello che è l'insediamento di una comunità giapponese all'interno dello stato di San Paolo. La comune dal nome Esperança si fonda intorno alla figura carismatica di Kantaro Uno che sarà il narratore della terza parte. Si tratta di un'esperienza utopica, che naufragherà proprio a causa del carattere ambiguo del suo fondatore, il quale conduce una vita frugale all'interno della comunità, ma mantiene una casa lussuosa nella città di San Paolo dove vivono la sua amante e una cameriera.

Proprio attraverso il Brasile la Yamashita ha cercato di interrogarsi sul concetto di "pure Japaneseness" che sentiva le era precluso approfondire sia negli Stati Uniti che nello stesso Giappone. In un paese postcoloniale con un destino così diverso da quello degli Stati Uniti, un

paese identificato spesso con il concetto di “democrazia razziale” e che, sebbene idealizzato, reca in sé una lunga storia di *misceginção* che rende più complesse le categorie di razza. I giapponesi in Brasile non si definiscono per opposizione ai brasiliani, ma semmai moltiplicano le loro possibilità di definizione in base alla loro classe sociale, al fatto che la testimonianza sull'esperienza vissuta appartenga a una donna o ad un uomo. In altre parole, la Yamashita propone una visione dell'individuo che non può escludere le influenze di carattere più personale nell'ambito della definizione dell'identità di un'individuo.

Il Brasile allora diventa il luogo ideale che assorbe la diversità, come nel caso del protagonista di *Through the arc of rain forest*: Kuzumasa, che vive in Giappone, un giorno viene coinvolto in una misteriosa esplosione. Al suo risveglio, a pochi centimetri dalla sua fronte si trova una pallina sospesa nel vuoto. La misteriosa pallina, voce narrante del romanzo, lo rende diverso dagli altri e influenza la sua vita e le sue scelte. Se all'inizio questa particolarità procura a Kuzumasa lavori speciali e lo rende accettato da tutti, in breve tempo la situazione si capovolge e sua madre gli consiglia di andare in Brasile, dove già risiede un cugino:

“Kuzumasa’s mother kept in touch with her nephew in Brazil because Brazil seemed to be the sort of place that might absorb someone who was different.”²⁷⁹

La visione di un Brasile pronto ad “assorbire la differenza” racchiude in sé degli elementi sui quali vale la pena soffermarsi. In primo

²⁷⁹ Yamashita K.T. *Through the arc of rain forest*, Minneapolis, Coffee House Press, 1990, pp.9-10

luogo possiamo intravedervi la volontà dell'autrice di rivolgersi ad un pubblico statunitense con il quale dialoga mostrando attraverso l'esempio brasiliano, una nuova e più ampia possibilità d'inclusione dell'altro. La visione un po' ingenua di un Brasile che accetta e assorbe la differenza senza porsi in maniera critica sembra partire da un luogo comune che non spiega la complessità del discorso brasiliano sul concetto di razza. Ciò nonostante, gli aspetti interessanti della letteratura della Yamashita sono legati al suo uso della tradizione, non solo e non tanto quella giapponese, ma anche quella della letteratura brasiliana.

Ruth L. Ozeki è nata e cresciuta a New Haven, nel Connecticut. Suo padre è statunitense, mentre sua madre è giapponese. Dopo aver studiato letteratura inglese e Asian Studies at Smith College ha ricevuto una borsa di studio da parte del ministero dell'educazione giapponese attraverso la quale ha avuto la possibilità di laurearsi in letteratura classica giapponese all'Università di Nara. Negli anni in Giappone ha avuto modo di studiare arti classiche giapponesi come l'ikebana e il teatro Nō. Dopo il suo ritorno New York, nel 1985, ha iniziato la carriera nel cinema come art director. In seguito è passata alla produzione televisiva e dopo qualche anno ha iniziato a dirigere programmi di documentari per la televisione giapponese. I suoi romanzi *My years of meats* (1998) e *All over creation* (2003) fondono tematiche ambientaliste con problemi legati all'identità e all'integrazione sociale.

My year of Meats (1998), tradotto in italiano dall'editore Einaudi con

il titolo di *Carne* ha per protagonista Jane Takagi-Little, una documentarista disoccupata di origine giapponese da parte di madre; suo padre invece è americano. L'azione prende il via a New York, siamo nell'inverno del 1991, durante i giorni dell'operazione Desert Storm in Medio Oriente. È notte e Jane riceve una telefonata da parte della televisione giapponese che vuole girare un programma settimanale dal titolo *My American Wife*, con lo scopo di pubblicizzare, presso le casalinghe giapponesi, il consumo di carne rossa americana. Lo sponsor del programma sarà, infatti, la Beef Export and Trade Syndicate (BEEF-EX). Jane accetta il lavoro e, sebbene quello che lei vorrebbe sarebbe fare la documentarista, si accontenta del ruolo di intermediaria tra le culture che le viene offerto, leggendolo in senso molto dispregiativo, arrivando a percepirsi come “magnaccia della cultura”:

“Although my heart was set on being a documentarian, it seems I was more useful as a go-between, a cultural pimp, selling off the vast illusion of America to a cramped population on that small string of Pacific islands.”²⁸⁰

Inizia così il viaggio di Jane all'interno del mondo dell'industria americana della carne che la porterà a conoscere numerose famiglie, donne soprattutto. In effetti, la costruzione del programma prevede che la troupe televisiva visiti ogni settimana una famiglia diversa attraverso tutto il territorio degli Stati Uniti e che, dopo un'intervista alla famiglia, segua una

²⁸⁰ Ozeki R. L. *My year of Meat*, London, Picador, 1998, p. 9 N.B. Sebbene il romanzo sia apparso negli Stati Uniti con il titolo di *My year of Meats*, l'edizione inglese, consultata per la ricerca, reca il titolo modificato, cioè al sostantivo *meats* manca la s.

ricetta, rigorosamente a base di carne, preparata dalla moglie di casa. Jane fa per caso, attraverso questo suo percorso, l'inquietante realtà che la riguarda: anche lei è stata vittima dell'ormone DES (Dietilstilbestrolo). Il DES veniva prescritto alle donne incinte per evitare i rischi di un aborto e la madre di Jane l'aveva preso all'epoca in cui l'aspettava. In seguito sono stati scoperti i rischi derivanti dall'uso di questo ormone che provoca il cancro. Tuttavia, Jane entra di nuovo in contatto con il DES quando scopre che gli allevatori lo utilizzano illegalmente per far crescere più in fretta il bestiame. In questo senso, l'opera di Ozeki non è solo un romanzo: l'autrice ha svolto diverse ricerche sul mondo dell'allevamento intensivo e sui rischi per l'uomo e l'ambiente. Il risultato è un romanzo che scandagliando gli aspetti più duri di questo mondo, ricostruisce la complessità delle relazioni tra le persone e tra le persone e l'ambiente in cui vivono attraverso l'analisi di categorie come gender e sessualità, razza e idea di nazione. Dal momento che la Ozeki, come la protagonista del suo romanzo, è una documentarista, il suo interesse per la ricerca della verità risiede proprio in questa possibilità di scandagliare e di svelarla nel corso del romanzo in un procedimento stratificato a ritroso.

La seconda protagonista del romanzo è Akiko Ueno, la moglie del capo di Jane, Joichi Ueno. Akiko è una casalinga succube del marito che la maltratta e impedisce una sua crescita individuale come individuo. Akiko infatti è una donna che all'inizio della storia è incapace di prendere in mano le redini della propria vita subendo continue vessazioni da parte del

marito. In qualche modo Akiko è l'alter-ego di Jane: entrambe si interrogano sulla maternità e, contemporaneamente, sul modo di realizzarsi come donne e, pur non incontrandosi fino alla fine del romanzo, sono legate da un rapporto epistolare, o meglio basato su mail e fax, oltre che dalla figura di Joichi Ueno. Questi crede profondamente nella "forza" americana al punto che pretende, utilizzando foneticamente il proprio nome di essere chiamato "John Wayno". È un uomo violento, soprattutto nei confronti della moglie (anche se tenterà di aggredire sessualmente anche Jane), e fortemente razzista, crede nel "vigore" americano e vede la carne come un mezzo per trasmettere questa forza. Per tale motivo costringe anche la moglie, che in realtà è bulimica a insaputa del marito, a consumare carne nella speranza che gli dia il figlio che Joichi tanto desidera.

Inoltre, sia Akiko che Jane trovano conforto nella lettura del *Makura no sōshi* di Sei Shōnagon, testo della letteratura classica giapponese con il quale la Ozeki dialoga durante tutta la costruzione del suo romanzo.²⁸¹

Nel corso del romanzo Jane diverrà la regista di alcuni episodi della serie *My American Wife!* riuscendo, per un certo tempo, a imporre la sua linea editoriale. Le famiglie proposte da Jane sono molto diverse da quelle che John Ueno vorrebbe mostrare alle casalinghe giapponesi. Jane propone modelli culturali diversi dal comune: gli Stati Uniti che mostra nelle sue

²⁸¹ Il rapporto intertestuale con Shōnagon verrà analizzato più avanti, nella scheda dedicata al rapporto tra i testi e la tradizione.

puntate stridono profondamente con la visione preconfezionata e maschilista di Ueno, che vede nella carne rossa il simbolo di una virilità che vorrebbe fosse trasmessa dal programma. La visione esotica solitamente applicata al Giappone dallo sguardo americano si ribalta in qualche modo nel romanzo proprio attraverso la figura di Akiko che, costretta dal marito a seguire la trasmissione e a preparare le ricette proposte, si appassiona alle puntate girate da Jane e fantastica sulla Louisiana vista nell'episodio della famiglia Beaudroux. Si tratta, in questo caso, di una famiglia che per combattere il sovrappopolamento del mondo ha adottato bambini provenienti da diversi paesi in via di sviluppo. Per Akiko, una famiglia così poco tradizionale (in cui per altro è il marito a preparare la ricetta), una famiglia che fondendo diverse realtà sembra aver trovato una stabilità felice, produce in lei un senso di possibilità che le permette di considerare diverse alternative per la sua vita.

Il secondo romanzo della Ozeki, *All Over Creation* (Viking Penguin, 2003) sposta l'attenzione dalla carne alle patate, mantenendo vivo il discorso sull'ambiente. In questo caso la storia è ambientata a Liberty Falls, Idaho, e segue le vicende della famiglia di un produttore di patate, sposato con una donna giapponese con cui ha avuto una figlia. Dopo molti anni di lontananza da casa la figlia torna per gestire la situazione creatasi dopo un'improvviso aggravamento della malattia del padre. Al suo ritorno Yumi porta con sé i tre figli, nati da due padri diversi. I bambini riassumono in loro la possibilità di una sintesi che non riassume più solo

l'elemento giapponese e quello americano, ma anche le altre realtà del melting pot americano, come gli afro-americani o gli hawaiani. I nipoti rappresentano per il nonno una specie di provocazione, ma sarà proprio il legame di sangue con i nipoti, insieme alla presenza di un gruppo di giovani ambientalisti, a permettere all'anziano Lloyd di riaprire un dialogo con la sua stessa figlia e al tempo stesso di comprendere la complessità della società che lo circonda.

L'ultima autrice presa in esame è **Anna Kazumi Stahl**, nata a New Orleans nel 1963 da madre giapponese e padre statunitense con origini tedesche. La sua formazione è avvenuta prevalentemente nel contesto multiculturale della città di New Orleans, tuttavia ha studiato anche a Boston e in Germania. Dal 1988 ha iniziato a frequentare l'Argentina dove risiede stabilmente dal 1995. L'aspetto interessante della produzione della Stahl è proprio che, pur avendo appreso lo spagnolo in età adulta, scrive le sue opere proprio in questa lingua.²⁸² Per questa ricerca si è scelto di concentrare l'analisi su un solo titolo: *Flores de un solo día* (2002), pubblicato anche in italiano con il titolo di *Fiori di un solo giorno* nel 2004 dall'editore

²⁸² A proposito della scelta di utilizzare la lingua spagnola Anna Kazumi Stahl ha dichiarato: "Cominciando a scrivere in spagnolo ho scoperto una specie di ristrettezza produttiva. Per me questa lingua era priva di qualsiasi eco o risonanza personale e, quindi, non badavo tanto a certe sottigliezze. I personaggi acquisivano una capacità di movimento maggiore. Potevo vedere la narrazione, l'architettura della narrazione, e focalizzarla meglio è stato un ritorno affascinante all'innocenza, perché in inglese ero troppo consapevole della materia prima della scrittura. Potevo cercare e affrontare tutte le alternative, analizzare tutti i modi di dire una certa cosa e questo rendeva i testi grevi e opprimenti. In spagnolo, non avendo altrettante opzioni, sono costretta a mirare all'essenziale. La sensazione è molto più concreta." in Stahl A.K., *Fiori di un solo giorno*, Palermo, Sellerio, 2004, p.17

Sellerio. La traiettoria di vita di quest'autrice è senz'altro molto simile a quella di Karen Tei Yamashita e, in effetti, nelle opere delle due scrittrici si riscontrano delle affinità: entrambe si avvicinano alla realtà tenendo presente non solo il tessuto multiculturale, ma anche quello transnazionale. Il mito di un'identità binaria, definita dagli statunitensi *hyphenated identity*, subisce uno scarto di senso attraverso la scrittura di queste autrici i quali personaggi – femminili, ma non solo – si trovano a mediare tra contesti molto più complessi che tengono insieme, molto spesso, almeno tre universi culturali.

Il romanzo contiene molti elementi autobiografici pur essendo scritto in terza persona.²⁸³ Aimée Levrier, la protagonista di *Flores de un solo día* ha circa 35 anni nel momento in cui la storia si apre. Con la madre giapponese Hanako si sono trasferite in Argentina circa 25 anni prima, nel 1966. Ci sono state mandate da Francisco O'Leary, marito della nonna paterna Marie, da New Orleans, dove Aimée è nata. Le circostanze del loro trasferimento non sono chiare, Francisco, che apparentemente non ha legami di sangue con le due, prende questa decisione per proteggerle, ma non è chiaro da cosa. A Buenos Aires vivono a casa di Eveline, sorella

²⁸³ Aimée Levrier non è Anna Kazumi Stahl. Col suo personaggio la scrittrice ha in comune solo l'origine multiculturale. "Il resto delle circostanze – chiarisce – inclusa la traiettoria di vita di Aimée, è molto diverso dalle mie, per quanto abbiamo tutt'e due risieduto negli stessi luoghi. Lei vive lo spostamento da un paese all'altro come vittima e, quando diventa adulta, deve tornare a capire cos'è accaduto durante l'infanzia. Nella mia vita, al contrario, i trasferimenti in altri paesi sono stati volontari. Attraverso la figura di Aimée volevo indagare su altre cose che non hanno a che vedere con la mia persona. Gli strumenti che abbiamo per costruire il proprio io, quali il nome, la nazionalità o il paese d'origine, servono da elementi dell'identità, ma non bastano per configurare l'individuo." in Stahl A.K., *Fiori di un solo giorno*, Palermo, Sellerio, 2004, p.18

maggiore di Francisco che le prende in casa. Il fratello aveva scritto che sarebbe stata una situazione temporanea, ma poi era sparito senza ulteriori comunicazioni, fino al 1972, tuttavia, ogni mese arrivavano a Eveline 150 dollari. La piccola Aimée inizia a frequentare la scuola e impara lo spagnolo. A diciotto anni inizia a lavorare in un negozio di fiori e lo rileva quando il proprietario va in pensione. Sposa Fernando Marconi, medico discendente di italiani. La sua vita è tranquilla fino all'arrivo di una lettera da New Orleans che le dice che ha ereditato la casa di famiglia in seguito alla morte di Marie Levrier, sua nonna. Il romanzo, a questo punto, sembra seguire le tracce di una detective story nella quale Aimée ha la funzione, suo malgrado di investigatore.

L'altra protagonista femminile del romanzo è Hanako Levrier, madre di Aimée. Hanako è una donna giapponese, minuta e affascinante, ha dei problemi di salute: non parla, non capisce quindi le parole, vive in un mondo suo, fatto di suoni e silenzi. Si esprime attraverso l'ikebana (Hanako - bambina dei fiori), prepara ogni giorno una composizione per la casa e altre da vendere al negozio di fiori. Nel corso del romanzo veniamo a conoscenza della sua storia: Henri Levrier, durante la guerra in Giappone, uccide il padre di lei, un colonnello giapponese, suo unico parente. Levrier, fervente cattolico, in preda al senso di colpa, decide di prendersi cura della bambina e, una volta tornato negli Stati Uniti, la adotta legalmente. Tuttavia, di punto in bianco, Hanako resta incinta. Non si sa chi sia il suo amante e padre di Aimée. Henri decide comunque di

sposarla per non esporla allo scandalo. La verità su Hanako e sul concepimento di Aimée sarà rivelata nel corso del romanzo attraverso l'itinerario che porterà Aimée a New Orleans dove diversi incontri le forniranno la chiave per capire la propria storia. Hanako ha perso l'uso della parola forse in seguito al trauma della guerra subito negli anni della giovinezza quando era ancora in Giappone. Non può parlare e anche le sue capacità cognitive hanno subito dei danni. L'impossibilità di Hanako di comunicare a Aimée la sua storia e, di riflesso, di rispondere alle naturali domande dell'individuo rispetto al proprio concepimento e alla propria identità, mettono la giovane donna nella condizione di dover recuperare la memoria familiare attraverso il suo unico sforzo, leggendo gli indizi che la vita le pone davanti e seguendo il filo di ricordi evocativi, quelli cioè appartenenti al dominio della mneme.²⁸⁴ Solo seguendo il filo di queste epifanie della memoria Aimée riesce a ricostruire l'anamnesi della storia familiare. Il percorso di Aimée è ben spiegato dal rapporto con la lingua inglese: essendo arrivata adolescente in Argentina, Aimée ha imparato a parlare lo spagnolo e gradualmente ha dimenticato l'inglese. Quando è costretta a recarsi a New Orleans, la lingua d'origine tarderà a manifestarsi e complicando molto il suo impatto con la realtà della sua città natale.

Il resto della storia dei personaggi si dipana da questo nucleo. Il

²⁸⁴ Sto seguendo qui la distinzione aristotelica seguita da Ricoeur introdotta nel secondo capitolo.

romanzo è senz'altro molto interessante, soprattutto perché presenta tematiche tipiche, della letteratura delle donne *nikkei*. Mi riferisco in particolare alla migrazione stessa con tutte le implicazioni, anche linguistiche, del caso e al trauma. Il trauma della guerra del Pacifico, vissuto da Hanako e quello dello sradicamento vissuto da Aimée. Non è un caso che non ci siano delle vere figure di padre in questo romanzo: il vero padre di Hanako muore. Henri vorrebbe essere il suo padre adottivo, ma infine è costretto a sposarla, almeno da un punto di vista legale. Per quanto riguarda Aimée, il suo vero padre non può dichiarare di esserlo, resta nell'ombra e lei scopre la sua identità solo quando ormai è una donna e lui è morto da quasi trent'anni. Recupera la memoria di questo padre e anche la memoria silenziosa della madre; ridefinisce il suo posto nel mondo, anche se inconsapevolmente era già stata adottata dalla cultura di suo padre, da Buenos Aires, dall'Argentina, dalla lingua spagnola soprattutto. Per quanto riguarda il suo padre adottivo muore quando lei ha la stessa età che aveva sua madre quando perse il proprio. Ma anche Marie, la madre di Henri, in eterno conflitto con suo padre Claude Levrier, non conosce un rapporto soddisfacente padre-figlia. In questo conflitto o assenza completa del padre si risolve molto il senso di questo romanzo, basato sulla ricerca di un'identità personale, che tenga conto dei movimenti culturali dell'individuo non solo a partire dal sangue, ma anche e soprattutto a partire dalle scelte personali. Oggi l'identità diventa qualcosa non solo di temporaneo, provvisorio, ma soprattutto scelto sulla

base di criteri più personali. La stessa autrice dichiara: “Forse occorre cominciare a pensare di non avere una patria o, almeno, di non averne una sola. Qualche tempo fa una persona mi ha domandato se avrei preferito crescere dentro una sola cultura. E io ho domandato a mia volta: perché? Secondo me l'identità unica è una carenza. Sono le identità diverse quelle che, in realtà, creano un centro.”²⁸⁵ Anche il discorso della Stahl, quindi, proprio come quello della Yamashita e della Ozeki, muove dalla premessa che non solo l'identità non possa essere unica, ma che, d'altra parte anche la visione di un'identità binaria o basata sul connubio di due soli orizzonti culturali sia da considerarsi limitante e superata.²⁸⁶

²⁸⁵ Stahl, Anna Kazumi. *Fiori di un solo giorno*, Palermo, Sellerio, 2004. Prefazione di Angelo Morino p.13

²⁸⁶ Ecco come esprime questo pensiero la stessa autrice: “In conclusion our national traditions can no longer be thought or read as entirely autonomous of other traditions, and I argue that minority or immigrant writing, by its very heterogeneity of narrative modes, offers us concrete inroads towards an expanded critical vocabulary for reading beyond the monocultural mode and mind.” cit. in Geirola G., “Chinos y Japoneses en América Latina: Karen Tei Yamashita, Cristina García y Anna Kazumi Stahl”, in *Chasqui: revista de literatura latinoamericana*, Vol. 34, No. 2 (Nov., 2005), pp. 113-130

3. Nuclei narrativi

3.1 La tradizione

In questo paragrafo si mettono in luce quelle caratteristiche che tirano fuori il rapporto tra le autrici e le tradizioni provenienti dalle famiglie e quindi dal Giappone. Non si sottolineano solo i passaggi che fanno capire quali siano le tradizioni giapponesi che hanno resistito al passaggio nel paese di destinazione, ma anche l'immagine che le autrici hanno conservato e trasmesso del Giappone stesso.

Nel testo di Maria Cécilia Missako Ikeoka si trovano riferimenti all'infanzia nella quale l'autrice ha osservato il rapporto viscerale che lega i genitori al paese natio, come nel passaggio che segue, nel quale si fa riferimento ai genitori che cantano l'inno nazionale:

*"Lembro-me que caminhei até eles, posionei-me entre os dois, e, segurando as suas mãos, olhei para meus pais e vi lágrimas correrem em suas faces. E eles cantaram novamente o "Kimi ga Yo", rendendo um tributo a seus pais. Eu tinha quatro anos quando presenciei esse triste episódio que ficou gravado em minha memória. Somente muitos anos após fui entender a profundida daquela homenagem; e quando me recordo, sempre me emociono. Fico imaginando que a Ponte Pênsil serviu como veículo de ligação entre São Vicente e Okinawa."*²⁸⁷

²⁸⁷ Ikeoka M. C. M., *Banzai Brasil! Banzai Japão!* Santos, Editora Espaço do Autor, 2008, p. 154-155

L'attenzione nei confronti della natura e delle sue manifestazioni è, da sempre, una caratteristica specifica dei giapponesi. Per tale motivo, nella letteratura di cui ci stiamo occupando i riferimenti alla natura sono molteplici e assumono vari significati. In ambito brasiliano, la natura torna, spesso, attraverso uno dei nessi tradizionali più rappresentativi, mi riferisco all'uso di riferimenti alla natura nell'ambito della poesia giapponese, in particolare nelle forme del tanka e dello haiku. In molti testi sono incluse poesie, soprattutto quelle con riferimenti alla natura, la contemplazione della quale, viene filtrata, proprio come accade in Giappone, nei versi poetici. Un primo esempio si trova nel libro della Nakamura restano, nei pensieri dei personaggi femminili, di Mizue in particolare, tracce di tanka e di riferimenti alla natura. Tali riferimenti, fortemente connessi con la poesia, sono fondamentali per la sensibilità giapponese, sempre attenta ai cambiamenti del tempo, ai mutamenti del paesaggio dovuti all'avvicinarsi delle stagioni. Si può arrivare addirittura a supporre che uno dei motivi che non permettevano agli immigrati giapponesi di ambientarsi facilmente in Brasile fosse ascrivibile proprio al clima del paese sudamericano che non subisce i radicali cambiamenti dovuti all'avvicinarsi delle stagioni visibili in Giappone:

“In lontananza, spezzando la monotonia del verde, si vedono alcuni ipê fioriti di

rosso.”²⁸⁸

“Gli ipê erano carichi di fiori rossi. Freddo e fiori erano qualcosa che i giapponesi non si stancavano di ammirare.”²⁸⁹

Proprio alla natura è dedicato il finale del libro della Nakamura:

“I fiori di ipê sono fioriti da tutte le parti [...] Alcuni uccellini stanno festeggiando, sembra che dicano: “Ricordatevi un po’ delle cose belle che esistono al mondo. Abbandonate la parte materiale e pensate un po’ a quella spirituale.”

Naoko disse ad Alberto:

“Com’è bello l’ipê fiorito. In Giappone c’è il sakura. Questi due fiori nascono nei loro rispettivi paesi, ma la bellezza oltrepassa i limiti delle frontiere...”²⁹⁰

L’ipê e il sakura sono gli alberi rappresentativi di Brasile e Giappone e in qualche modo identificare l’uno con l’altro attesta la decisione del passaggio definitivo da un’immigrazione temporanea a un trasferimento definitivo. I giapponesi, infatti, hanno con il ciliegio (e, in misura minore con gli altri alberi stagionali come l’ume, cioè l’albero di prugne, o il momiji, l’acero autunnale), un rapporto molto stretto che fa sì che lo scandire del tempo e delle stagioni sia celebrato proprio attraverso la

²⁸⁸ p. 70
²⁸⁹ p. 76
²⁹⁰ p. 233

fioritura dei diversi alberi.

L'amore per la natura vista in un certo senso come cultura viene descritto anche Maria Cécilia Missako Ikeoka, in un passaggio della sua autobiografia si evince come l'amore per la natura sia passato dai genitori ai figli attraverso l'educazione:

“Eu li num livro japonês que uma pessoa, para se sentir realizada, deve ter pelo menos um filho, plantar uma árvore e escrever um livro; então desejo que você consiga esses três objectivos, Misa”. E eu contestei: “Mas é muito difícil escrever um livro, papai.” E papai replicou: “Não será difícil, se você se empenhar de fato, colocando toda a sua força de vontade Misachan”. Meu irmão trouxe água, e nós três regamos as duas plantinhas. Papai disse mais ainda: “Vamos cuidar dessas plantas com carinho. No início, será preciso regá-las diariamente; logo que elas crescerem e se tornarem robustas, a própria natureza cuidará delas. E então, quando elas se tornarem árvores frondosas, voce irão admirá-las.”²⁹¹ In questo passaggio la scrittrice sottolinea l'importanza del ruolo paterno nella propria educazione e mette la natura e la cultura sullo stesso piano. Inoltre, riportando il proverbio del padre l'autrice lascia passare l'idea che la propria vita sia stata, in effetti, una vita piena di soddisfazione dal momento che ha assolto ai tre obiettivi posti dal padre. Alla fine del libro, in una delle fotografie incluse sono riportati gli alberi piantati dal padre dell'autrice dopo circa vent'anni e si tratta, ovviamente, di due alberi enormi.

“New Years was a special time in the early Issei households, for in Japan it is considered a time of renewal and new beginnings. Houses were cleaned,

²⁹¹ Ibidem, p. 188

outstanding bills were paid before year's end, and a fresh start made in life. It was a joyous celebration and vast amount of special holiday dishes were prepared."uchida desert exile

Si fa di nuovo riferimento al fatto che la madre scriveva tanka. Dopo la morte della madre, Yoshiko e il padre ne raccolgono le poesie e le fanno pubblicare in Giappone:

"My mother was a dreamer - a gentle, sensitive, and creative person who, when she found time for her own interests, wrote many tanka (thirty-one syllable Japanese poems) using the pen name Yukari. She felt too humble about her poems to have them appear in anything other than the Japanese Women's Christian Temperance Union periodical published by one of her close friends, but many found her tanka beautiful and moving. After her death, my father and I collected as many of her poems as we could, some written on scraps of paper or on the backs of envelopes, and had them published in book form in Japan."

"She was trying to discard some of the poems she had scribbled on scraps of paper, clippings she had saved, notebooks of her writings and bundles of old letters from her family and friends. Only now have I come to realize what a heartbreaking task this must have been for her as her native land confronted in war the land of her children. She knew she would be cut off from her mother, brothers, and sister until that war ended. She knew she could neither hear from them nor write to tell them of her concern and love. The letters she had kept for so long were her last link to them for the time being and she couldn't bear to throw them out. She put most of them in her trunk where they remained, not only during the war, but until her death. In the end, it fell to me to burn them in our backyard, and I watched the smoke drift up into the sky perhaps somewhere to reach the spirit of my gentle mother."

"Our lives - my sister's and mine - were quite thoroughly infused with the customs,

traditions, and values of our Japanese parents, whose own lives had been structured by the samurai code of loyalty, honor, self-discipline, and filial piety. Their lives also reflected a blend of Buddhist philosophy dominated by Christian faith. So it was that we grew up with a strong dose of Protestant ethic coupled with a feeling of respect for our teachers and superiors; a high regard for such qualities as frugality, hard work, patience, diligence, courtesy, and loyalty; and a sense of responsibility and love, not only for our parents and family, but for all our fellow man.

My parents' Japaneseness was never nationalistic in nature. They held the Imperial family in affectionate and respectful regard, as did all Japanese of their generation. But their first loyalty was always to their Christian God, not to the Emperor of Japan. And their loyalty and devotion to their adopted country was vigorous and strong.

L'autrice tiene a raccontare questi aspetti soprattutto per metterli in contrasto con il trattamento riservato agli immigrati giapponesi e ai loro discendenti durante il periodo della Seconda Guerra Mondiale, continua quindi:

"My father cherished copies of the Declaration of Independence, the Bill of Rights, and the Constitution of the United States, and on national holidays he hung with great pride an enormous American flag on our front porch, even though at the time, this country declared the first generation Japanese immigrants to be 'aliens ineligible for citizenship'."

idem

Nonostante tale atteggiamento di devozione agli Stati Uniti e la legge che dal 1952 permetteva la naturalizzazione degli immigrati giapponesi residenti negli Stati Uniti, i genitori di Yoshiko decidono di rimanere giapponesi. In realtà, il padre era disposto a naturalizzarsi, è la madre che mantiene più saldo il filo che la lega al paese d'origine:

“She was as devoted to America as my father, but I think she sensed the dehumanizing nature of the mass naturalization ceremonies, and also felt deep down that by becoming an American citizen, she was abandoning her native land. I think she couldn't bear to give up that part of herself that was Japanese. And my father understood. He deferred to her feelings, and they both remained Japanese citizens for the rest of their lives.” idem

L'autrice tocca un tema molto interessante²⁹². Racconta che molte tradizioni giapponesi, in particolare molte festività, erano celebrati regolarmente in casa. Sua madre teneva molto allo Hina matsuri, la festa delle bambine. La festività cade il 3 marzo, secondo la tradizione vengono esposte delle bambole raffiguranti l'imperatore, l'imperatrice e altre figure di corte. Uchida ricordando la tenerezza che la madre riservava alle bambole, disponendole per l'esposizione commenta:

“Now it is I who find pleasure in getting the dolls once a year from their small boxes of paulownia wood. But it is not so much in remembrance of Dolls Festival Day that I display them as in remembrance of my mother and her Japanese ways.”

La festività giapponese, passa dall'essere una celebrazione di carattere nazionale, per assumere i tratti di una celebrazione familiare. In tal senso, credo, il Giappone e le tradizioni giapponesi, sono, per la seconda generazione un mezzo per sentirsi vicini ai genitori e si festeggiano come parte del carattere della famiglia, non più per nostalgia del paese natale o per sentirsi parte di una comunità.

²⁹² p.31

"Our parents' Japaneseness is still very much a part of us."

Nel capitolo precedente si è parlato del romanzo *My year of Meats* e dell'uso che l'autrice fa del *Makura no Soshi*, *Note del Guanciaie* di Sei Shonagon. Il romanzo della Ozeki deve molto al dialogo intertestuale con il testo della dama di corte giapponese al punto che, probabilmente, senza la conoscenza del testo della letteratura classica giapponese, si può avere del romanzo una lettura, se non proprio incompleta, sicuramente parziale. La struttura stessa del romanzo apre un dialogo con la cultura giapponese: il romanzo consta di dodici capitoli più un epilogo. La divisione in dodici parti sta a rappresentare il passaggio dei mesi e, in effetti, la storia si svolge nell'arco di un anno, partendo dal mese di gennaio 1991. L'epilogo, poi, chiude le vicende di Jane, la protagonista, al gennaio dell'anno successivo. All'inizio di ogni capitolo, come pure prima della prefazione e dell'epilogo, sono presenti epigrafi tratte dalle *Note del guanciaie*, in inglese tradotte con il titolo di *The Pillow Book*. Con queste epigrafi l'autrice non mira tanto a riassumere i fatti contenuti nel capitolo tramite una sorta di *mise en abyme*, semmai, come avviene nella poesia haiku, la Ozeki cerca di trasmettere attraverso le parole di Sei Shonagon i sentimenti e le emozioni che in quel capitolo sono messi in campo.

La struttura e le epigrafi non sono gli unici riferimenti alla testo di Sei Shonagon e della sua figura. Sia la protagonista, Jane, che il suo alter ego, Akiko, hanno con la figura di Sei Shonagon un rapporto privilegiato. Entrambe, per motivi diversi, si rispecchiano nella figura della scrittrice

giapponese e ne traggono ispirazione. Per Jane, Sei Shonagon è stata una delle prime documentariste, avendo registrato nel suo diario molti dettagli e particolari della vita di corte a lei contemporanea e per questo la ragazza la vede come un modello da seguire:

“ The eating of meat in Japan is a relatively new custom. In the Heian Court, which ruled from the eight to twelve centuries, it was certainly considered uncouth; due to the influence of the Buddhism, meat was more than likely thought to be unclean. We know quite a bit about Japanese life then . At least the life of the court and the upper classes- thanks to the great female documentarians of that millennium, like Sei Shōnagon. She was the author of *The Pillow Book*, which contains detailed accounts of her life and her lovers, and one hundred sixty-four lists of things .”

(...)

(...) In Shōnagon's day, these bold character were used only by men – lofty poets and scholars – while the women diarists, like Murasaki and Shōnagon, were supposed to use a simplified alphabet, which was soft and feminine. But Shōnagon overstepped her bounds. From time to time, she wrote in Chinese characters. She dabbled in the male tongue. Murasaki may not have liked her much, but I admire Shōnagon, listmaker and leaver of presumptuous scattering. She inspired me to become a documentarian, to speak men's Japanese, to be different. She is why I chose to make TV. I wanted to think that some girl would watch my shows in Japan, now or maybe even a thousand years from now, and be inspired and learn something real about America. Like I did.”²⁹³

Per quanto riguarda Akiko la lettura del testo di Sei Shonagon le ispira la creazione di un proprio diario analogo nel quale documentare il suo dolore per le sofferenze, fisiche e psicologiche, causate dal matrimonio

²⁹³ p. 14-15

con Joichi:

"The effete somnambulance of Heian court aesthetics was reassuring to Akiko, late at night in a dim pool of light, lying next to 'John', who was snoring with her back to her. She turned the pages of The Pillow Book with exquisite care so as not to wake him. Shonagon was so sure of herself and prescriptions, and Akiko found that it comforted her to read them.

(...)

She never felt at all sure of anything, even of her likes and dislikes. She had bought a pillow book of her own, a small locked diary that she kept under the futon, and from time to time she tried to make some lists like Shonagon's: 'Splendid Things' and 'Things That Arouse a Fond Memory of the Past.'²⁹⁴

²⁹⁴ p. 38-39

Differenza

Le scrittrici e i personaggi da loro proposti, sia autobiografici che non, si trovano a dover affrontare, nell'arco delle loro storie momenti particolarmente drammatici per quanto riguarda il rapporto con la cultura e la società ricevente. L'impatto con un popolo diverso, o con un nuovo paese, nel caso degli *issei* ha causato traumi relativi soprattutto all'adattamento alla nuova esistenza. Nelle generazioni successive, o in contesti più recenti, invece, la percezione della differenza tra se stessi e la società circostante può rappresentare sia la presa di coscienza di un'identità più complessa che la discriminazione.

Analizzando i testi dell'immigrazione in Brasile a partire da quelli più antichi, le cronache di *Horas e dias do meu viver* sono quelle che si associano, più delle altre, alla scrittura diaristica. Come detto Chikako Hironaka è una *issei* che per tutta la sua vita si sentirà poco meno che una straniera in Brasile. Tuttavia, i suoi sentimenti sono molto complessi e vanno esaminati più da vicino. La prima cronaca, intitolata *Viagem Sentimental*, racconta un viaggio in Giappone che la scrittrice fece con il marito dopo quaranta anni di vita in Brasile. Al di là di quanto si potrebbe pensare, le emozioni provate dalla donna in tale occasione furono

tutt'altro che univoche. Parlando dei sogni avuti durante la permanenza in Giappone, la Hironaka riferisce:

“Por algum tempo, pensei ter banido da lembrança as coisas do Brasil, mas nos sonhos não foi nem uma vez o Jãpao que deu o ar de sua graça.”²⁹⁵

La scrittrice racconta di sentirsi spesso una turista in Giappone e prende coscienza, proprio grazie al viaggio, del fatto che una parte di lei ormai appartiene a un luogo altro:

“Após quarenta anos constato que, sem poder retornar à terra da minha origem, enraizei-me contorcida no solo do país em que fui replantada.”²⁹⁶

Sebbene si tratti di una *issei*, i suoi sentimenti sono molto confusi e, anzi, si può ipotizzare che il conflitto vissuto dalla Hironaka sia ancor più profondo di quello vissuto da alcuni discendenti *nisei* o *sansei*, i quali vantano con il Brasile legami senz'altro più forti, quanto meno perché vi sono nati. Al ritorno in Brasile la scrittrice tira le somme e non si tratta affatto di un bilancio facile:

“De um lado, um país que não consigo esquecer nem à força, pois meu coração continua sendo atrado por ele. De outro, um país que amo ao convencimento de que preciso amar. Doravante, de que forma deverei ordenar esses sentimentos no meu íntimo? Despedi-me do Japão convencida, no recôndito do meu coração, de que naquela terra não logrei encontrar a minha morada. [...] é um país em que nunca mais poderei viver.”²⁹⁷

Quando suo figlio le annuncia che sposerà una ragazza non

²⁹⁵ Hironaka C. *Horas e dias do meu viver*, op. cit. p. 15

²⁹⁶ *Ibidem* p. 17

²⁹⁷ *Ibidem* p. 18

discendente di giapponesi, Chikako si sente molto confusa: da una parte sa che il futuro dei giapponesi in Brasile passa per il meticciato e che non è possibile vivere in quella società pensando di mantenere la *purezza della razza*; dall'altra però si sente contrariata, sente che c'è qualcosa che la spinge a desiderare che il figlio sposi una sua connazionale. L'identità giapponese viene così trasformata, attraverso una dolorosa presa di posizione, in un dovere, in qualcosa da mantenere a tutti i costi perché solo così si compirà il legato paterno che le è stato trasmesso:

“Não sei avaliar o grau de decisão e de determinação com que os japoneses issei imigraram para o Brasil. Em todo caso, o fato de passar a viver num país estrangeiro significa fazer de seu próprio filho um nacional desse país, e também renunciar à idéia de que filhos e netos continuem japoneses. E nós jun nisei [...] tivemos que erdar e dar continuidade, que queiramos quer não, às ações de nosso país, compondo uma geração com a missão de representar o último ato do drama como japoneses. Se eu, jun nisei, sou a última japonesa da minha família, hei de viver de corpo e alma como japonesa e hei de morrer abraçando, até onde der, os sentimentos japoneses.”²⁹⁸

Nel tempo l'ambivalenza che caratterizza i sentimenti di Chikako non si attenua, anzi, in occasione di un successivo viaggio in Giappone la sentiamo esclamare:

“Sentia-me na pele de uma patriota brasileira.”²⁹⁹

E, poche pagine dopo, parlando della sua vecchiaia:

“O desejo de retorno [in Giappone] vai se mostrando irrefrável com o avançar da

²⁹⁸ Ibidem p. 31

²⁹⁹ Ibidem p.58

idade."³⁰⁰

L'ultimo periodo della vita di Chikako, almeno della vita raccontata nelle sue cronache, sembra ancora ruotare intorno al grande nodo dell'identità e della continuità del proprio sangue. Le parole usate per descrivere gli stati d'animo che la scuotono riflettono il dolore di chi ha paura che la sua esperienza e le sue emozioni vadano perdute nel trapasso da una generazione all'altra:

"Se os netos nascidos tendo o Brasil como pátria, se também os filhos deles, um dia, chegarem a vislumbrar uma nesga infinitesimal que seja das esperanças e aflições que teve a sua avó, sua bisavó, nos dias em que passou a morar no Brasil, vinda em tempos idos de um país asiático constituído de ilhas... Escrevo este singelo memorial de minha existência come essa esperança encerrada no recôndito da alma."³⁰¹

Fin dal titolo il romanzo della Nakamura, *Ipê e Sakura*, riprende i nomi dei due fiori emblematici del Brasile e del Giappone proponendoli come simboli di due identità tra le quali i *nikkeijin* si sentono spesso sospesi. Il conflitto identitario, visibile in più punti del romanzo, caratterizza, in modi diversi, tutte le generazioni di giapponesi in Brasile. Gli *issei*, perennemente combattuti tra il desiderio di dare ai figli un'educazione giapponese (soprattutto in previsione del ritorno in patria) e la necessità di educare dei figli che non siano emarginati nella società in cui vivono:

"Il motivo principale per opporsi al matrimonio con non-giapponesi è quello

³⁰⁰ Ibidem p. 64

³⁰¹ Ibidem p. 98

che i giapponesi non sanno parlare bene il portoghese e con tali matrimoni, i figli si allontanano sempre più dai genitori. I nisei devono seguire le orme paterne e, inoltre, è importante avere lo 'spirito giapponese'.

Ma la situazione dei nisei è molto difficile. Nella scuola brasiliana vivono da brasiliani, bisogna essere brasiliani, seguire il modello dei giovani brasiliani, ma è difficile perché 'la faccia non aiuta'. A casa devono adottare il modello dei giovani giapponesi; ma non essendo giapponesi puri, si sentono emarginati."³⁰²

I nisei, del resto, reagiscono in modo ambivalente alla Seconda Guerra Mondiale:

"Per i bambini le cose erano ancora più difficili: ancora non sapevano cosa fosse una guerra e già percepivano di trovarsi in un paese che combatteva contro il paese dei loro genitori. O contro il loro paese? Le bambine non sapevano più se erano brasiliane o giapponesi. Brasiliane non potevano essere dal momento che non esistevano brasiliani uguali a loro e, perfino le amichette, non volevano più giocare insieme, perché 'con i giapponesini non si gioca!'"³⁰³

E, ancora, i dubbi e le critiche dei sansei:

"Ai tempi dei primi immigrati giapponesi, tutti si sforzavano molto per guadagnare e tornare presto in Giappone. Ma con la sconfitta nella guerra nessuno più voleva tornare, o meglio, non poteva. Tutte le frustrazioni dei primi immigrati sono state probabilmente trasmesse ai figli nisei. Gambarê, gambarê (sforzati) dicevano i genitori. Non sarà che attraverso i figli i genitori hanno

³⁰² Ibidem p.145

³⁰³ Ibidem p.117-118

trovato la loro realizzazione? Non pensano all'individualità delle persone? [...]
Noi apparteniamo alla terza generazione di giapponesi. Sono sansei. Ancora mantengo i costumi e alcuni modelli di comportamento giapponesi. Dobbiamo integrarci completamente nella società brasiliana. Non voglio continuare a rimanere in gruppi minoritari."³⁰⁴

Il conflitto tra le diverse generazioni o, più in generale, le differenze di approccio alle due identità, quella giapponese e quella brasiliana, sono approfonditi nel romanzo *Sonhos Bloqueados* di Laura Honda Hasegawa. In particolare, la scrittrice *sansei* scava nella psicologia dei *nisei* mostrando i differenti aspetti con cui si relazionano al loro carattere giapponese in casa e a quello brasiliano fuori casa. Spiegando il proprio rapporto con la sorella, la protagonista Kimiko dice:

*"Noi non ci abbracciavamo, né scambiavamo bacini – non era nostra abitudine. Curiosamente, sia lei che io, salutavamo le amiche come si usa in Brasile. Non so il perché di questa differenza..."*³⁰⁵

Un aspetto interessante del testo di Mitsuko Kawai, riguarda la percezione e l'auto-percezione della differenza fisica che l'autrice, da giovane, ha vissuto sulla propria stessa pelle. Infatti, il problema di una diversità fisica non nasce nel confronto con il Brasile e il popolo brasiliano,

³⁰⁴ Ibidem p.225

³⁰⁵ Honda-Hasegawa Laura. *Sonhos Bloqueados*, São Paulo, Estação Liberdade, 1991, p. 89

ma nell'ambito della sua stessa famiglia:

“Quando nasci era uma menina feia, com cara de menino e de nariz chato, o que deixou minha mãe muito decepcionada, e ainda por cima tinha o cabelo ondulado, o que é raro entre japoneses. Por isso, eu era chamada pelas amigas de “mestiças”. Minhas mãe não gostou do apelido e certo dia mandou raspar minha cabeça com navalha. Na ocasião, estava eu com cinco anos. No dia seguinte, a repentina aparição de uma menina careca, assustou toda a vizinhança.

Era considerada uma menina mais levada de redondeza e a única que enfrentava os meninos nas brigas. Nunca mostrava interesse por bonecas e outros brinquedos de que as crianças tanto gostam. Livros eram o meu ponto fraco. Nunca passava em frente a uma livraria sem pedir que me comprassem um pelo menos. Antes mesmo de ingressar na escola, já sabia KATAKANA (o primeiro alfabeto), HIRAGANA (o segundo alfabeto) e alguns KANJI (os caracteres chineses).”³⁰⁶

Analizzando questa breve auto-presentazione dell'autrice, emergono numerosi elementi che appaiono interessanti per definire fin da subito la direzione che Mitsuko intende dare alla sua storia personale. Intanto, è molto raro, e lo dice lei stessa, che un bambino giapponese nasca con i capelli ondulati, ancor più raro è che venga chiamato “meticcio” dai compagni, ma questo soprannome, nel caso di Mitsuko sembra essere il presagio che annuncia il suo destino di emigrare in Brasile, un paese nel quale il “meticcio” fa parte della storia e dell'identità nazionale. La differenza e lo spavento che l'aspetto di Mitsuko provoca in Giappone, la avvicina già al paese nel quale, non solo crescerà lei e nasceranno i suoi figli, ma dove, il sogno di essere scrittrice potrà essere esaudito. E qui

³⁰⁶ Kawai Mitsuko. *Sob dois horizontes*, São Paulo, Editora do Escritor, 1988, p. 12-13

veniamo all'analisi degli altri elementi presentati nel breve passaggio proposto: Mitsuko ci tiene a sottolineare anche la propria lontananza da una certa idea preconfezionata della donna e della bambina giapponese: non le piacciono le bambole o gli altri giocattoli ed è l'unica ad affrontare i bambini maschi. Ciò sembra presagire al futuro quando sarà l'unica donna nel mondo del giornalismo nippo-brasiliano. Infine, l'amore per i libri, preferiti ai giocattoli e agli altri passatempi, così come la capacità di saper leggere ancor prima di entrare a scuola, avvicinano Mitsuko al suo destino: come visto, infatti, l'autrice imparerà il portoghese da autodidatta, prima sui libri della figlia, poi da sola in biblioteca:

“Quando acabei de ler todos os livros que havia em minha casa, comecei a freqüentar a Biblioteca Amadeu Amaral (...) Todas as semanas ia buscar de dois a três livros. Permitidos pelo regulamento, e lia todos. Eu era a única idosa no meio dos estudantes jovens e estava com verdadeira sede de estudar.”³⁰⁷

La volontà di Mitsuko di evidenziare, da un lato la coincidenza della sua nascita e dall'altra la sua eccezionalità e l'importanza che questa ebbe all'interno della sua famiglia, fa entrare nella suo racconto elementi di misticismo:

“Com cinco anos completos, fui conduzida pelas mãos de minha mãe e de minha avó ao templo DONRYU em OOTA, para agradecer pelo meu nascimento, em intenção do qual minha avó houvera là depositado seu voto, cortando os cabelos. (...)

Para reforço da credulidade humana, o melhor da história reside no fato de a minha caminhada de ida e volta ao templo distante ter sido realizada sem que eu pedisse para

³⁰⁷ Ibidem p. 121

ser carregada. No senso popular, a distância de quatro quilômetros que percorri naquela ocasião parecia a todos uma proeza que só realizei graças a influência de forças estranhas. Essa crença, portanto, emprestou a toda a situação, desde a gravidez de minha mãe, imediata ao voto de minha avó, até a minha visita ao templo, uma envolvente e obscura atmosfera de misticismo.”³⁰⁸

Mitsuko che, ripensandosi bambina, aveva attribuito le proprie peculiarità come diverse e negative all'integrazione nella comunità dei bambini suoi coetanei, più avanti nell'autobiografia, riprende di nuovo alcune di quelle peculiarità, come ad esempio la tenacia, la caparbia, la forza e le attribuisce, adesso con un'accezione positiva, alle donne della sua regione di provenienza. È il punto di vista che è cambiato: pensandosi bambina Mitsuko rivive quelle emozioni immedesimandosi in quegli stati d'animo che le avevano procurato sofferenza, sebbene si possa notare in quei passaggi una punta d'orgoglio; ma, andando sul piano generale delle donne della provincia di Gunma, ripensandole dalla prospettiva di una donna arrivata ad un risultato tanto sognato per se stessa, Mitsuko arriva a inserirsi in quel contesto e a farne finalmente parte proprio perché è riuscita ad affrancarsi dallo stigma provocato dalla vergogna per la sua differenza prima e per l'emigrazione poi: in un momento successivo, nel quale queste esperienze hanno acquisito un senso nella loro valenza positiva all'interno dell'esperienza di vita, anche il passato e la provenienza da una determinata regione vengono lette in una prospettiva

³⁰⁸ Ibidem p. 15-16

più coerente:

“A província de GUNMA é famosa pela “ventania” e suas “mulheres autoritárias”. (...) Quanto ao segundo, ignoro a origem dessa fama das mulheres de Gunma, certo é que elas mostravam ser de muita fibra, dispostas a se empenhar em qualquer tarefa com a mesma habilidade de um homem e a enfrentar situações sérias sem medo. Por outro lado, em consequência, talvez, de uma vida de intenso trabalho, pouco participavam dos meios sociais, o que lhes valia críticas por parte dos homens, por lhes faltarem os trajectos femininos, que tanto agradam a todos e tanto as realçariam. É indiscutível, porém quanto batalhadoras são elas. Jovens ou casadas, e até as senhoras idosas costumavam trabalhar pacientemente nos serviços relativo à fabricação da seda. Algumas, já com muita experiência e tempo nesse trabalho, chegavam a ganhar salário bem alto, adquirindo no seio da família posição acima de simples dona-de-casa em absoluta submissão aos homens, como era costume naquela época.

Autoritária ou não, a cidade de KIRYU prosperava graças ao esforço de mulheres batalhadoras.”³⁰⁹

In linea generale, quindi, è possibile affermare che, i fatti della giovinezza dell'autrice, quelli che si riferiscono, cioè, al periodo pre-migratorio, sembrano tesi a sottolineare il legame tra Mitsuko e il Giappone, sia in senso storico che emotivo e personale: facendo derivare molti aspetti del proprio carattere che le hanno permesso di avere successo e riuscire a realizzare i propri sogni rispetto alla scrittura, l'autrice crea un legame indissolubile con la propria origine giapponese:

“A disciplina reinava em todos os lugares, e o respeito era exigido na escola e em casa. Na escola ensinava-se a respeitar os professores com profunda reverência e a obedecer-lhes

³⁰⁹ Ibidem p. 32

em tudo, e em casa deveria ocorrer o mesmo em relação aos pais. Talvez, com essa educação rigida, as pessoas tenham crescido com senso de responsabilidade sufficiente para manter ordem na sociedade, pois, apesar da crise econ mica que attraversamos, não havia crime na cidade de KIRYU.”³¹⁰

Come accennato, i ricordi dell'autrice, vengono alternati a informazioni storiche o anche geografiche sul Giappone, con aneddoti specifici rispetto alle tradizioni e alle legende. Ecco quindi che paragrafi dal titolo “Minha Inf ncia” o “A Família” si alternano a paragrafi come “Os Terremotos”, “A Prov ncia de Gunma” o “A Carpa”. Tali paragrafi a carattere pi  divulgativo vengono spesso inseriti a partire da ricordi personali che portano a ricordare l'avvenimento o la leggenda in questione. Come quando, gi  trasferita nelle campagne dello stato di San Paolo, l'autrice, racconta dei numerosi uccelli che circondavano l'abitazione arrivando a trasformarsi quasi in animali domestici e questo ricordo   lo spunto per raccontare la leggenda giapponese degli Hototogisu:

“Entre os p ssaros, um anu-preto acostumou-se com a nossa família e chegava todos dias na hora do almoço. Quando abr amos as marmitas, j  estava ele no ombro de algu m, esperando o arroz que lhe d vamos. Ele se tornou o mascotinho da família. Convivendo com esses p ssaros, eu me lembrei de uma lenda japonesa.”³¹¹

³¹⁰ Ibidem p.40

³¹¹ Ibidem p. 64. Lo Hototogisu   una variet  di cuculo. La leggenda alla quale fa riferimento Mitsuko Kawai riguarda i tre pi  famosi samurai giapponesi: Oda Nobunaga, Toyotomi Hideyoshi e Ieyasu Tokugawa. Al primo, che aveva un carattere impaziente, si attribuisce il motto: “se il cuculo non canta, uccidilo”. Al secondo, noto per la sua arguzia, si attribuisce la frase: “se il cuculo non canta, facciamolo cantare”. Al terzo, divenuto famoso per la pazienza e la tolleranza: “se il cuculo non canta, aspettiamo fino a che canti.” Il fatto che lo hototogi compaia in questa leggenda, va attribuito al fatto che il suo canto   molto apprezzato dal popolo giapponese, al punto che, il cuculo era presenta in molte poesie fin dall'epoca Heian.

Un'incipit interessante a proposito del modo di percepirsi e di scoprirsi giapponesi è quello di nisei daughter. La bambina Kazuko/Monica, scopre di essere giapponese intorno ai cinque anni. I genitori parlano con i figli di questa realtà perché vogliono iscriverli a una scuola pomeridiana giapponese e cercano quindi di far capire ai bambini l'importanza di questa scelta. Monica inizia il romanzo così:

*"The first five years of my life I lived in amoebic bliss, not knowing whether I was plant or animal, at the old Corrollton Hotel on the waterfront of Seattle. One day when I was a happy six-year-old, I made the shocking discovery that I had Japanese blood. I was Japanese. Mother announced this fact of life to us in a quiet, deliberate manner one Sunday afternoon as we gathered around for dinner in the small kitchen."*³¹²

La famiglia è riunita intorno alla tavola, stanno mangiando cibo giapponese e i genitori annunciano ai bambini che frequenteranno la scuola giapponese, Kazuko non è particolarmente entusiasta e, anzi, si chiede il perché di questa necessità:

"So that's what it meant to be a Japanese - to lose my afternoons play hours! I fiercely resented this sudden intrusion of my blood into my affairs. (...) Why did Father and Mother make such a fuss just because we had Japanese blood? Why did we have to go to the Japanese school? I refused to eat and sat sobbing, letting great big tears splash down into my bowl of rice and tea. (...) Up to that moment, I never thought of Father and Mother as Japanese. True, they had almond eyes and they spoke Japanese to us, but I never felt that it was strange. It was like one person's being red-haired and another black." (p.5)

³¹² p.3

“And now Mother was telling us we were Japanese. I had always thought I was a Yankee, because after all I had been born on Occidental and Main Street. Montana, a wall-shaking mountain of a man who lived at our hotel, called me a Yankee. I didn't see how I could be a Yankee and a Japanese at the same time. It was like being born with two heads. It sounded freakish and a lot of trouble. Above everything, I didn't want to go to Japanese school.”³¹³

“Gradually I yielded to my double dose of schooling. Nihon Gakko was so different from grammar school I found myself switching my personality back and forth daily like a chameleon.”³¹⁴

La scuola giapponese si rivela, per altro, una specie di fallimento per la piccola Monica, che riflettendoci a posteriori realizza: “As far as I'm concerned, Nihon Gakko was a total loss. I could not use my Japanese on the people at the hotel. Bowing was practical only at Nihon Gakko. If I were to bow to the hotel patrons, they would have laugh in my face. Therefore promptly at five-thirty every day, I shed Nihon Gakko and returned with relief to an environment which was the only real one to me.”³¹⁵

I nisei devono imparare cosa significa essere giapponesi a posteriori, in qualche modo la scuola giapponese (Nihon Gakko) ha esattamente questo scopo: si tratta di un corso attraverso il quale si percepisce le aspettative che la propria famiglia, e in qualche modo, la stessa società riversano sull'individuo nisei che osservando e osservandosi da fuori, attraverso la scuola, si rende conto del ruolo che gli viene richiesto, ma allo stesso tempo, anche dell'impossibilità di adempiere fino in fondo a questo compito:

³¹³ p.19

³¹⁴ p.22

³¹⁵ p.28

“Something compellingly Japanese made us feel it was better to seem stupid in a quiet way rather than to make boners out loud. I began to think of the Japanese as the Silent People, and I envied my fellow students who clamored to be heard. What they said was not only profound or even relevant, but they didn't seem worried about it. Only after a long, agonizing struggle was I able to deliver the simplest statement in class, without flaming like a red tomato.”³¹⁶

In realtà, il problema non sta tanto nel dover scegliere tra due identità: finché il *nisei* si trova a doverne scegliere una sull'altra si troverà sempre nella condizione di auto-percepirsi come come un mostro al quale manchi qualcosa di fondamentale, o al contrario, abbia qualcosa in più che lo renda appunto repellente. È quanto accade alla giovane Monica nel momento in cui ascoltando l'ordine con il quale Roosevelt annuncia l'evacuazione dei giapponesi e dei loro discendenti dalle coste della California pensa a se stessa in questi termini: “a despised, pathetic, two-headed freak, a Japanese and American, neither of which seemed to do me any good.”³¹⁷

Il capitolo “On Being Japanese American” è uno dei più interessanti, toccando da vicino le questioni dell'identità e del riconoscimento dell'autrice come americana. All'inizio l'autrice racconta del rapporto con la sorella, del proprio complesso di inferiorità rispetto a questa (Y. era la minore). Il fatto di essere *nisei* le rendeva diverse dai compagni di classe e tuttavia, al contrario di quanto avvenuto in altre famiglie, le sorelle non

³¹⁶ Sone M. op. cit, p. 131

³¹⁷ Sone M., op. cit, p. 158-159

sono state cresciute con severità da parte dei genitori. Questi ultimi avevano molti contatti con americani e non applicarono nell'educazione delle bambine gli standard, spesso piuttosto rigidi, dell'educazione confuciana.

I genitori parlano con le figlie in giapponese, ma capiscono quando le bambine rispondono in inglese. Tuttavia, il giapponese resta presente nella vita e nell'animo dell'autrice che racconta: (p.27) *"Long after I became an adult, when it came to praying, I found it more natural to use my mother's native tongue."*

In occasione di un viaggio in Connecticut, regione in cui gli asian-american erano molto rari, Yoshiko, ancora bambina viene percepita come straniera: un'anziana signora le fa un complimento per come parla inglese e Yoshiko commenta: *"She had looked at my Japanese face and addressed only my outer person, and although she had meant to compliment me, I was thoroughly abashed to be perceived as a foreigner."* ³¹⁸

Quando ha 12 anni Yoshiko visita il Giappone insieme con la sorella, la madre e la nonna. Per lei si tratta di un paese straniero.

Yoshiko e la sorella Keiko si sono sempre sentite americane, rifiutandosi perfino di frequentare la scuola giapponese, attività che i genitori non hanno mai forzato le figlie a intraprendere. La motivazione che Yoshiko dà nella sua autobiografia a proposito del rifiuto nei confronti della lingua giapponese è l'allontanamento ulteriore che ciò avrebbe provocato nei

³¹⁸ p.20

confronti della società americana:

"Learning Japanese to us was just one more thing that would accentuate our 'differentness', something we tried very hard to overcome in those days."³¹⁹

"I think the first time I became acutely aware of the duality of my person and the fact that a choice in loyalties might even be made, was when I went with my cousins in Los Angeles to an event at the Olympic Games. Dressed in my red, white and blue outfit, I was cheering enthusiastically for the American team when I became aware that my cousins were cheering for the men from Japan. It wasn't that they were any less loyal to America than I, but simply their upbringing in the tightly-knit Japanese American community of Los Angeles and their attendance at Japanese Language School had caused them to identify with the men who resembled them in appearance. But I was startled and puzzled by their action. As Japanese as I was in many ways, my feelings were those of an American and my loyalty was definitely to the United States."³²⁰

"All during the my college years I dated only Nisei and never went out socially with a white man for many years after the war. My girl friends, too, were almost exclusively Nisei. I retreated quite thoroughly into the support and comfort afforded by the Japanese American campus community, and in that separate and segregated world, I felt, at the time, quite content."³²¹

"We Nisei were, in effect, rejected as inferior Americans by our own country and rejected as inferior by the country of our parents as well. We were neither totally American nor totally Japanese, but a unique fusion of the two. Small wonder that many of us felt insecure and ambivalent and retreated into our own special subculture where we were fully accepted."³²²

"Today as a writer of books for young people, I often speak at schools about my

³¹⁹ Desert exile p. 40

³²⁰ idem

³²¹ p.43

³²² p.45

experiences as a Japanese American. I want the children to perceive as a foreigner, as some still do, or as human being. I tell them of my pride in being a Japanese American today."³²³

Il così detto "hyphenated status" caratterizza tutti gli americani che discendono da un gruppo etnico diverso da quello dominante. Lo *hyphen*, ossia il trattino che divide Japanese da American ha un peso specifico molto significativo nella costruzione dell'identità *nikkei*, soprattutto negli Stati Uniti. Nel romanzo di Ruth L. Ozeki, *My years of meats, Jane*, nella sua auto-presentazione, si riferisce proprio all'hifen che è integrato persino nel suo cognome:

"My name is Jane Takagi-Little. Little was my dad, a Little from Quam, Minnesota. Takagi is my mother's name. She's Japanese. Hyphenation may be a modern response to patriarchal naming practices in some cases, but not in mine. My hyphen is a thrust of pure superstition. At my christening, Ma was stricken with a profound Oriental dread at the thought of her children bearing an insignificant surname like Little through life, so at the very last minute she insisted on attaching hers. Takagi is a big name, literally, comprising the Chinese character for 'tall' and the character for 'tree'. Ma thought the stature and eminence of her lofty ancestors would help equalize Dad's Little. They were always fighting about stuff like this.

'It doesn't *mean* anything,' dad would say. 'It's just a *name!*' which would cause Ma to recoil in horror. 'How can you say '*just a name!*'? Name is the very *first* thing. Name is face to all the world."³²⁴

L'auto-presentazione di Jane continua con la descrizione del suo aspetto fisico dalla quale si evince che la donna pur sentendosi un ibrido che

³²³ p.154

³²⁴ (my year of meat p.8-9)

difficilmente può adattarsi a qualsiasi realtà, è proprio negli Stati Uniti che si sente più accolta:

“ In spite of Little, my dad was a tall man, and I am just under six feet myself. In Japan this made me a freak. After living there for a while, I simply gave up trying to fit in: I cut my hair short, dyed chunks of it green, and spoke in men's Japanese. It suited me. Polysexual, polyracial, perverse, I towered over the sleek, uniform heads of commuters on the Tokyo subway. Ironically, the *real* culture shock occurred when I left Japan and moved to New York, to the East Village, Suddenly everyone looked weird, just like me.”³²⁵

Il fatto di aver viaggiato tra le due culture trasmesse dalla propria famiglia, rende Jane consapevole del proprio ruolo di ponte. La donna si sente così sicura di poter maneggiare gli strumenti comunicativi di entrambi i suoi paesi di riferimento da convincersi che il suo ruolo possa, in fondo, avere uno scopo educativo:

“I spent so many years, in both Japan and America, floundering in a miasma of misinformation about culture and race, I was determined to use this window into mainstream network television to educate. Perhaps it was naive, but I believed, honestly, that I could use wives to sell meat in the service of a Larger Truth.”³²⁶

Jane, d'altra parte, non prova simpatia per tutta una serie di personaggi che pur sospesi come lei tra due culture, a differenza di lei, non si interrogano sulla possibilità di far passare, attraverso il programma televisivo, un'idea di “America” più sinceramente multirazziale. Ecco la descrizione che fa del produttore del programma:

³²⁵ Ibidem, p. 9

³²⁶ Ibidem, p.27

“He'd been educated in England, one of the new breed of issei, first generation Japanese immigrants, who wore his British accent like his Armani suite, casually draped, with a sense of perfect global entitlement.”³²⁷

³²⁷ Ibidem, p. 26

Il Matrimonio

Come è naturale, la vita degli immigrati giapponesi ricalca in un primo momento, le usanze del Giappone, dove la giovane sposa lasciava la casa paterna per andare a vivere nella casa del marito, spesso con i suoceri. La suocera era, appunto, l'unica padrona di casa e la nuora non poteva che obbedirle e rispettare le sue volontà, attendendo, a sua volta, il momento in cui anche lei sarebbe stata suocera. Molte scrittrici sottolineano, a volte, gli aspetti più duri di tale convivenza e, inoltre, mettono in rilievo la distinzione esistente tra matrimonio e amore. In molti casi, infatti, le protagoniste dei testi di cui ci stiamo occupando sono state costrette a rinunciare ad un amore per sposare l'uomo che la famiglia aveva scelto per loro. La pratica dei matrimoni combinati o *miai* 見合い, molto comune in Giappone ancora fino a pochi anni fa, è stata mantenuta dagli immigrati anche in Brasile e negli Stati Uniti. Allo scopo di trovare una persona adatta a sposare un figlio ci si avvaleva dei servizi del *nakōdo* 仲人, ossia di un intermediario che, conoscendo varie famiglie all'interno della colonia, presentava due giovani da lui ritenuti adatti ad unirsi in matrimonio e metteva in contatto le rispettive famiglie, dalle quali, se l'unione si concretizzava, riceveva un compenso. Nonostante questo inizio, quasi mai le unioni si rivelano (almeno in letteratura) infelici, al contrario, spesso, in queste opere, si sottolinea come i molti anni passati

insieme siano stati sereni. Mizue, protagonista di *Ipê e Sakura*, di Hiroko Nakamura, in punto di morte si rivolge alla sua famiglia con le seguenti parole:

*“Figli miei, Itiro [il marito], dite a tutti che sono stata molto felice con voi. La vita per me è stata meravigliosa. Avrei voluto darvi una vita migliore, ma non ho potuto. Itiro, anche tu sei stato un bene per me. Sono stata molto felice.”*³²⁸

Allo stesso modo si dà largo spazio alla gravidanza, sottolineando il carattere forte e determinato della donna giapponese che al momento del parto non si lamenta mai:

*“Quando arriva una contrazione più forte, lei ha voglia di gridare, ma si morde le labbra: i parenti di suo marito non devono sentirla gridare. I dolori del parto sono naturali e tutte le donne devono sopportarli con pazienza e coraggio. Sapersi controllare è una delle virtù più importanti per i giapponesi.”*³²⁹

*“Itiro sapeva che, in Giappone, le madri insegnano alle figlie che è haji (vergogna) gridare o piangere al momento di avere un bambino. Mizue è coraggiosa e non ha provocato haji come era costume delle donne giapponesi.”*³³⁰

Come possiamo notare, le qualità delle donne giapponesi sono sottolineate nel romanzo della Nakamura che, fin dall'inizio dell'opera, a proposito della signora Miyazaki che resterà ad attendere la propria famiglia in Giappone scrive:

³²⁸ Nakamura Hiroko. *Ipê e Sakura (em busca da identidade)*, São Paulo, João Scortecci Editora, 1988, p.213

³²⁹ Ibidem p.78

³³⁰ Ibidem p.79

“La vita delle donne giapponesi era segnata da “gaman”(rassegnazione, controllo delle emozioni) e “shuyo” (auto-disciplina). Mie non era diversa: una donna forte di quelle che dimenticano la felicità personale e compiono i propri obblighi.”³³¹

Mizue, figlia della famiglia Matsumoto, laureata in Religione Buddista in Giappone, segue la famiglia che ha deciso di trasferirsi in Brasile. Tuttavia, la ragazza e la sorella, partono con la promessa di poter far ritorno in patria dopo sei mesi: il loro sarà, secondo quanto detto dal padre, un viaggio di conoscenza. Dopo diverso tempo, però, il padre nega loro il ritorno in patria e combina per Mizue il matrimonio con il primogenito dei Miyazaki. Nonostante la ribellione della ragazza, che in Giappone ha lasciato un fidanzato, la decisione è presa e alla ragazza non resta nulla da fare:

“Infine, Mizue si adegua: le opportunità per una donna sono poche e devono essere approvate dal padre, altrimenti non si concretizzano.”³³²

Per quanto riguarda il matrimonio, Mitsuko Kawai non fornisce troppi dettagli riguardo al corteggiamento, a come i due si sono conosciuti e innamorati.³³³ Al matrimonio si fa riferimento solo per descrivere la povertà della cerimonia e l'inizio di una nuova fase della vita dell'autrice

³³¹ Ibidem p. 11

³³² Ibidem p.57

³³³ Cristina Miyuki Sato, precisa come la situazione descritta da Mitsuko Kawai sia diversa da quella descritta nelle autobiografie di giornalisti nippo-brasiliani uomini quali José Yamashiro e Rokuro Koyama, i quali presentano l'inizio del loro rapporto con le rispettive spose in maniera molto più romantica. Confr. Sato Cristina Miyuki “Brasil em Ideograma. História de vida de jornalistas da Imprensa nipo-brasileira. Dissertação de Mestrado, (ECA) São Paulo - 2004, p. 209

in Brasile:

“Foi na Fazenda Aliança que me casei com MINORU KAWAI, o pai dos meus cinco filhos. Francamente, aquilo não poderia chamar-se de casamento. Trajando terno azul-marinho e gravata, ele realmente parecia um noivo de verdade; mas eu longe de ser a noiva que alguém sonhasse ser, pois trajava um simples vestido cor-de-rosa. Nem vestido branco, nem véu, nem grinalda, muito menos enxoval. Se fosse hoje em dia, qualquer moça pobre morreria de vergonha e de humilhação de se casar desse jeito. Mas naquela época não havia meio de me vestir como noiva.

O próprio casamento tinha significado diferente de hoje; naquela época o casamento significava um braço a mais na família, por isso não era só o moço que procurava a moça mais robusta para esposa, a família dele também dava preferência a moça com saúde de ferro e que tivesse muita força. Se a moça era bonita ou inteligente, isso não tinha a mínima importância. O valor da moça era medido pelo peso que ela carregava e a extensão de terreno que capinava num dia. Saber costurar, fazer tricô ou bordado, isso estava em segundo plano.

(...)

Assim mesmo foi realizado o casamento. Um casamento simples. Convidamos o padrinho e alguns vizinhos (...) para jantar. Não haveria festa com champagne, comidas finas e bolo grande todo enfeitado. Nem igreja, nem cartório, nem lua-de-mel, nem aliança. Ele prometeu que mais tarde, quando tivesse dinheiro, compraria a aliança: já se passaram 50 anos de vida conjugal, e ainda não vi esta aliança. Na vida que vivíamos, não tinha muita importância; o mais importante era ter saúde para agüentar todos os serviços. Na roça, as mulheres trabalhavam duas vezes mais que os homens, e como trabalhavam! O único serviço de que não participavam era a derrubada da mata virgem. Noutros serviços como capinar, plantar arroz, milho, feijão e algodão, e depois colher, mesmo na hora em que os homens descansavam, as mulheres trabalhavam fazendo

comidas, lavando roupa e cuidando das crianças.”³³⁴

Analizzando questo lungo passaggio emergono alcuni stati d'animo di fondo che, importanti nella vita e nella traiettoria personale di Mitsuko Kawai, sono simili alla vita di tante altre donne nippo-brasiliane: innanzitutto l'idea che il matrimonio non sia necessariamente una scelta, ma un dovere sociale. Inoltre, si evince che la volontà della donna non viene assolutamente presa in considerazione: sono l'uomo e la sua famiglia a prendere tutte le decisioni. Alla donna non resta nemmeno il piacere di un vestito da sposa o di una fede nuziale che, dopo cinquant'anni, il marito non le ha ancora comprato. Parole dure nei confronti del marito e della vita matrimoniale spese di nuovo più avanti quando Mitsuko racconta le vicende legate al trasferimento suo e della sua famiglia dalla Fazenda Aliança alla città di Guarapes. Anche in quel caso la decisione fu presa esclusivamente dal marito, “como sempre ele venceu” scrive Mitsuko nella sua autobiografia.³³⁵ Ma quando i problemi sembrano essersi risolti e la situazione della coppia sembra essersi tranquillizzata:

“Ele me jogou outra bomba. Os irmãos KAWAI adquiriam dois caminhões para trabalhar em transporte, conseqüentemente precisavam de dois motoristas, e escolheram meu marido para um deles. Assim, ele partiu para a cidade de São Paulo com o irmão; e eu fiquei no depósito de algodão com minha filha.

Às vezes, vem à tona a lembrança daquele tempo com certa melancolia. Eu não me importava de trabalhar, desde que me lembro como gente sempre trabalhei, e sinto

³³⁴ Kawai M. *Sob dois horizontes*, São Paulo, Editora do Escritor, 1988, p. 80-81

³³⁵ *Ibidem*, p. 88

prazer nisso. No entanto, os seis meses que passei sozinha foram muito duros para mim, e trabalhei como nunca . De manhã levantava quando o dia clareava, e não parava até a noite, caindo na cama de cansaço. Fazia comida para doze a quinze pessoas, lavava e passava as roupas, lavava as marmitas para a roça, carregando minha filha nas costas, ajudava a apanhar algodão, e à tarde puxava 16 latas de 20 litros de água para encher a banheira para o banho de toda a família. À noite fazia massagem para a minha sogra dormir.

Até ali estava tudo bem, mas quando a Ruty pegou sarampo e passou mal com a febre alta, esgotou-se minha paciência. Escrevi a primeira e última carta a meu marido, pedindo que mandasse um pouco de dinheiro para comprar remédio para a menina, porque eu não tinha um tostão no bolso. Com essa carta, meu marido se lembrou que havia deixado sua família no interior. Alugou um quartinho e foi me buscar.”³³⁶

Il coraggio e la forza di Mitsuko vengono sottolineati in vari punti:

“Meu corpo não agüentava em pé de cansaço. Havia outra criança para nascer, e Ruth chorando! Davame vontade de me jogar no chão, e chorar até as lágrimas secarem. Esses eram os poucos momentos em que o desespero tomava conta de mim. Mas sabia que isso não adiantaria nada e o desespero não resolveria a situação. Eu me esforçava, tentando agradar Ruty. Às vezes repreendia-a, chamando-a de chorona. Mas nem Ruth nem meu marido sabiam que chorava escondida no silêncio da noite.”³³⁷

Il pianto è, per le donne giapponesi, un'emozione che non può essere rivelata a nessuno. Quello che si vede da fuori è soltanto la forza di Mitsuko, come in questo passaggio, in cui un conoscente della coppia Kawai loda il coraggio di Mitsuko durante un'operazione chirurgica d'emergenza subita dalla donna:

³³⁶ Ibidem p. 88-89

³³⁷ Ibidem p. 92

“Seu Augusto elogiou minha coragem, disse para meu marido: - Uma operação dessas, nem homem agüentaria, no entanto, ela não deu um gemido.”³³⁸

Il romanzo di Laura Honda Hasegawa, *Sonhos bloqueados*, è interessante perché pur partendo da elementi di finzione, fa sue alcune delle caratteristiche riscontrate nei testi autobiografici: al momento di sposarsi anche a Kimiko, protagonista del romanzo, viene imposto un matrimonio combinato. Precedentemente, la ragazza era stata legata ad un altro uomo dal quale era stata lasciata proprio perché i genitori di lui erano contrari all'unione. Kimiko non si oppone alla decisione della famiglia. In queste parole, che la direttrice del dormitorio le rivolge al momento della sua partenza da San Paolo, si concentra il senso del dovere che permea il concetto di matrimonio per i giapponesi, soprattutto per quanto riguarda le donne:

*“L'amore consiste in ricompensare con sette monete un merito che ne vale cinque e scontare a cinque un peccato da sette. La giustizia è una virtù, ma l'amore è una virtù anche più grande. Se uno dei due giudica l'altro secondo la regola della giustizia, la famiglia finirà con il distruggersi.”*³³⁹

Al contrario di Kimiko, sua figlia Erika si oppone decisamente alle regole e alle tradizioni che la famiglia vorrebbe imporle. Vuole uscire con ragazzi brasiliani ed essere trattata da pari a pari fino al punto in cui spinta da un suo fidanzato brasiliano, si sottopone ad un'operazione

³³⁸ Ibidem p. 98

³³⁹ Ibidem p. 115

chirurgica:

“È stata un’operazione rapida: in tre giorni già poteva aprire gli occhi! Più bella! Nemmeno sembra giapponese! L’abbracciò, si inclinò e le diede un sonoro bacio sulla bocca.”³⁴⁰

La decisione di Erika materializza e fa prendere coscienza della differenza che intercorre tra i *nisei* e i *sansei*. I primi vivevano spesso in comunità giapponesi molto chiuse, nelle quali rimanevano a contatto, quasi esclusivamente, con persone dalle loro stesse origini fino al momento di trasferirsi in una città più grande per frequentare un corso di studi superiore. Solo allora, quando cioè l’evoluzione emotiva dell’individuo è già in una fase molto avanzata, si aprivano contatti più assidui con il resto della società brasiliana. I *sansei*, invece, vivono, quasi sempre dall’inizio, in contesti più ampi e, per tale motivo, spesso, sono più abituati ad esprimersi sia nel contesto brasiliano che in quello giapponese, anzi, in molti casi, i genitori non parlano giapponese con loro (ammesso che loro stessi lo conoscano), ed è quindi naturale che il conflitto tra l’essere giapponesi o brasiliani si manifesti in modi più dichiarati e, a volte, addirittura violenti.

Naturalmente, la scelta di occidentalizzare il proprio sguardo da parte di Erika indigna e preoccupa fortemente sua madre che si sente mortificata per aver fallito nel suo ruolo educativo. Kimiko, che a questo punto della storia ha già perso il suo primogenito in seguito ad un

³⁴⁰ Ibidem p.144

incidente in mare ed è stata successivamente abbandonata dal marito, sente sulle sue spalle tutto il peso della sua esistenza. Decisa a contrastare le difficoltà economiche, decide quindi di partire per il Giappone. La decisione sembra riaprire la possibilità di un dialogo con la figlia e la pacificazione dei conflitti interiori dei personaggi: di Kimiko, che, nel suo paese d'origine, cerca di superare il dolore per la morte del figlio e spera in un recupero del suo matrimonio; di Erika, che dalla distanza capisce i suoi errori ed è pronta ad affrontare il suo futuro. Prima che la madre parta, la figlia le consegna una lettera in cui ammette i suoi limiti e capisce che quello che l'ha spinto all'operazione estetica è stata l'insicurezza, *il desiderio di essere come gli altri*:

“Com'è stato bello girare per i locali e le discoteche con un ragazzo come quello! Dovevi vedere le brasiliane che si mordevano le labbra dall'invidia e dalla rabbia! E facevano commenti tipo: è piatta come una tavola, ha la faccia schiacciata come se ci fosse passato sopra un trattore ecc... io non ci facevo caso perché chi stava con lui ero io e non loro. Lui è stato una specie di trofeo che ho esibito come un premio per la mia abilità e furbizia. E anche lui deve avermi usato, questo lo so. Ma cos'è la vita se non mostriamo la faccia e il coraggio?”³⁴¹

In un testo molto più recente come *Banzai Brasil! Banzai Japão!*, di Maria Cécila Missako Ikeoka, il matrimonio combinato, tuttavia, non sempre si rivela una pratica spiacevole per le donne. Nella ricostruzione di quest'autrice viene, anzi, presentato come la giusta soluzione alla situazione dei due interessati che già si conoscono e si piacciono. In questo

³⁴¹ Ibidem p. 190

modo, la Ikeoka racconta la storia dei propri genitori che si conosciuti da bambini a Okinawa, si separarono in seguito all'emigrazione di lui verso il Braile e, da adulti, furono destinati dalle famiglie a sposarsi, proprio perché i parenti erano a conoscenza dell'affetto reciproco che già li legava:

“O casal Oshiro, após consultar Hide, aceitou o pedido. Os pais de Hide sempre consideraram Tetsuo o pretendente ideal para sua filha. E o mais importante: sabiam que os dois se entendiam muito bem, desde a infância, e que Hide o amava.

Yoki e Uto conversaram com Tetsuo, logo após a expedição da carta. Pediram desculpas ao sobrinho, mas achavam que Tetsuo precisava constituir uma família.

Tetsuo concordou com os tios. Sentia-se carente e solitário e Hide seria sua companheira ideal, e, sobretudo, amava-a muito. Portanto, ficou decidido que Tetsuo e o tio iriam conversar com o Senhor Junqueira, a fim de solicitar a vinda de Hide, através de carta de chamada.”³⁴²

Anche in seguito descrivendo la situazione familiare dei genitori ormai anziani, la scrittrice terrà fermo il suo punto di vista sull'unione dei propri genitori. Anche quando, in seguito alla morte del padre la madre deve prendere in mano le redini della famiglia:

“Papai e mamãe se completavam. (...) O sepultamento foi marcado para as 17 horas daquele mesmo dia, no jazigo da família. O corpo foi velado por algumas horas na residência dos Yamauti. Pela primeira vez presenciei minha mãe chorar intensamente. Hide perdia o seu amado, o seu companheiro de quase cinquenta anos de vida em comun. E eu, angustiada, perdia meu grande líder. (...) Reunindo suas forças, mamãe se tornou a estrela guia da família. Ela transmitia coragem, carinho e amor a seus filhos e netos. Naquela época, o Brasil enfrentava a repressão e crueldade da ditadura militar e

³⁴² Ikeoka M. C. M., *Banzai Brasil! Banzai Japão!* Santos, Editora Espaço do Autor, 2008, p. 68

todos se sentiam carentes e preocupados. Mamãe, que sempre fora valente e batalhadora, demonstrava também exemplos de sabedoria e paciência. Ela alertava os filhos para nunca perderem o entusiasmo pela vida, dizendo-lhes que a crise haveria de passar.”³⁴³

L’immagine della madre è, come per altre autrici, quella di una donna forte, che affronta la vita e le avversità senza perdersi d’animo. Un’altra donna per la quale le lacrime sono un segno di debolezza che non va mostrato in pubblico. La scrittrice presenta così la scena della partenza dei genitori per un viaggio di piacere in Giappone, il primo dopo l’emigrazione, una scena nella quale la scrittrice cerca di imitare la madre e di assomigliarle:

“Nunca havia me separado de mamãe; a idéia da separação deixava-me triste; lágrimas correram em minha face. Rapidamente, retirei o meu lençinho de cambraia da bolsa e enxuguei-as, disfarçando para que mamãe não percebesse a minha tristeza. No entanto, ela observou-me, e perguntou: “O que aconteceu Misachan?” “Um cisco entrou no meu olho, mamãe”, respondi. E ela contestou: “Um cisco também entrou no meu olho”. Então, vi lágrimas em seu rosto. Sequei-as com meu lenço, e, em seguida, abracei-a fortemente, e choramos juntas.”³⁴⁴

Se Maria Cécila Missako Ikeoka ha speso molte parole tornando, in più di un’occasione sull’amore che legava i suoi genitori e sulla forza del loro matrimonio, allo stesso modo non dice molto sul suo matrimonio, queste sono le uniche parole che l’autrice di *Banzai Brasil! Banzai Japão!*, dedica all’argomento:

“Contudo, no dia de meu casamento, meu pai não conseguiu calçar os sapatos

³⁴³ Ibidem, pp. 198; 234; 237

³⁴⁴ Ibidem, p. 197

(...) dizendo-me que o seu pé doía muito. Eu disse a ele que não se preocupasse, pois pediria a nisan que me acompanhasse na cerimônia religiosa. Pedi a papai que descansasse e quando eu voltasse da igreja, viria buscá-lo, a fim de que ele pudesse me conduzir ao clube. Ele aceitou, porém, antes da minha saída, me abraçou soluçando, pedindo desculpas por não poder me levar à igreja. Então, emocionada, também chorei.

Nisan me conduziu ao altar da Igreja Coração de Maria, em Santos, onde me casei com Kiroiti Ikeoka, no dia 11 de janeiro. Após a cerimônia religiosa vim buscar meu pai para que ele me conduzisse à festa, que foi realizada no Grêmio Recreativo Nissei Vicentino, próximo da residência da família. Falei a papai que ele poderia ir de sandálias. ³⁴⁵

Non siamo a conoscenza di nulla a proposito dell'uomo che ha sposato, di come si sono incontrati, né sappiamo niente del suo fidanzamento né dell'uomo che ha sposato. Non sappiamo da quanto tempo si vedessero né da quanto si frequentassero e anche dopo il matrimonio non parla mai della loro relazione.

Famiglia: padre arrivato in California nel 1906 a 22 anni; madre arriva negli Stati Uniti nel 1917 per sposare il padre; frequentava l'università cristiana Doshinsha a Tokyo. Secondo l'autrice la madre ha avuto più difficoltà del padre a lasciare il Giappone: *"I imagine her decision to leave Japan was a much more difficult one than my father's, for while he came to join his mother and sister, she had no one except him. She left behind her mother, three brothers, and a sister, and the day she sailed she cried until her eyes were so swollen she could scarcely see. I know how much my mother must have missed her*

³⁴⁵ Ibidem, p. 231

family in Japan, but I also know she never regretted having come to America to marry my father."³⁴⁶

*"My dreamer mother instilled in my businessman father an appreciation of the creative aspects of life that sometimes escaped him, and brought out the tenderness close to the surface in him as well. He came to love plants and flowers, and enjoyed growing them especially for the pleasure they give to my mother. (...) Their marriage was an arranged one, as was the custom of their day. But I have always thought the professors who planned the match must surely have taken great pride in the glorious success of their endeavor."*³⁴⁷

Il passaggio sottolinea la peculiarità della madre all'interno della coppia: è lei la figura di creatività all'interno della famiglia. Seguendone l'esempio, attraverso la propria sensibilità, il padre sviluppa interesse per la poesia, al punto che egli stesso ne scriverà durante la vecchiaia. Inoltre, sempre grazie alla moglie, il marito sviluppa un interesse per la natura, le piante e i fiori. Anche in questo passaggio, come in altre opere dello stesso genere si sottolinea il fatto che, nonostante si tratti di un matrimonio combinato, l'unione si rivela particolarmente felice.

Nel romanzo *My year of meats*, il matrimonio assume dei tratti interessanti che mostrano come anche attraverso il matrimonio che passa la volontà di superare certi limiti imposti dalla società e dalla comunità

³⁴⁶ desert exile p.10

³⁴⁷ p. 23-24

giapponese che vedono nella donna ancora la personificazione di quelle virtù che ancora la contraddistinguevano nei primi testi analizzati (soprattutto in ambito brasiliano). Quando il romanzo si chiude, sia Jane che Akiko sono pronte ad immaginarsi in una dimensione materna molto diversa da quella comune: Akiko ha lasciato il marito e Jane che non può avere bambini in seguito all'esposizione all'ormone DES, decide di rivolgersi ad un'organizzazione che si occupa di adozioni internazionali. Entrambe le donne cioè vedono se stesse come madri, ma non come mogli. Le figure di famiglie tradizionali, in tutto il romanzo, sono per lo più percepite come visioni conservatrici di un mondo che si ostina a rimanere uguale a se stesso nonostante tutto intorno stia cambiando. A questa visione si oppongono allora famiglie multirazziali, con figli adottivi o con due figure genitoriali dello stesso sesso, a rappresentare l'esistenza di un'altra possibilità che tenga più in conto le esigenze personali di ogni individuo e nucleo familiare. L'immagine di queste due madri, Akiko e Jane, una giapponese e l'altra nippo-americana, incarna, forse seguendo un ideale più femminista che umanitario in genere, una visione di mondo transculturale dove i figli di queste donne saranno uomini nuovi per un mondo in via di cambiamento.

Fotografie

“This photograph brings it all back.
And yet sometimes, the images we remember, the ones we carry inside
our heads,
can be more vivid than anything a camera is able to preserve on film.”

Jonathan Coe, *The Rain Before it Falls*

Sebbene questa parte della tesi si intitoli “nuclei narrativi” mi sembra fondamentale inserire una sezione sulla fotografia nel tentativo di dar conto dell'uso che i testi analizzati fanno, appunto, delle fotografie. Le fotografie, proprio come le parole, se non meglio a volte, raccontano delle storie. Possono essere anzi delle vere e proprie narrazioni. In tal senso, in effetti, le fotografie scelte dalle autrici per i testi autobiografici vorrebbero testimoniare l'autenticità delle parole. A loro volta però le immagini raccontano la loro verità che può, in un certo senso, confermare, o smentire, la storia raccontata dalle parole.

Le foto di famiglia selezionate dalle autrici per selezionare i libri rappresentano inoltre, tanto quanto le parole, l'immagine di sé e della propria famiglia della quale vogliono trasmettere una certa idea al lettore.

“La fotografia è inclassificabile perché non c'è nessuna ragione di

classificare la tale o tal'altra delle sue occorrenze"³⁴⁸ Se accettiamo l'affermazione di Barthes allora perché una certa foto viene preferita ad un'altra? La fotografia in sé modifica il soggetto che sa di essere fotografato e si trasforma anticipatamente in un'immagine"³⁴⁹ Questo si può notare nelle foto di Maria Cécilia Missako Ikeoka, dove il soggetto ritratto differisce in qualche modo dall'idea che il lettore può farsi leggendo il testo. La foto, come qualsiasi altra immagine (e come qualsiasi testo), può essere interpretata. Le facce dei genitori dell'autrice sono sempre molto serie e sembrano in contrasto con le parole dell'autrice che raccontano di felicità coniugale e armonia all'interno della famiglia. In altre parole è come se assistendo a un film le immagini e la traccia sonora non fossero sincronizzate. Lo scarto di senso prodotto da questo effetto può avere diversi significati. Se, da una parte, le fotografie sono, per lo più scattate in posa e sono, quindi il risultato di una possibile scelta stilistica, è anche vero che ce ne sono diverse scattate nell'ambito della stessa famiglia e che anche in queste le espressioni dei familiari non sembrano modificarsi. Teniamo anche presente che una foto scattata molti decenni fa può essere interpretata oggi secondo diversi parametri estetici. Rimane quindi legittimo chiedersi se anche le parole che l'autrice sceglie per descrivere i propri genitori, l'amore che li lega e il carattere che hanno dimostrato nell'ambito della loro esperienza di vita non sia filtrato e scritto

³⁴⁸ barthes p. 8

³⁴⁹ barthes p. 12

attraverso quell'amore filiale che vuole riscrivere la storia della propria famiglia a partire dai risultati: i successi ottenuti giustificano i sacrifici di un'intera vita e mostrano gioia laddove ci fu molta fatica e molte difficoltà di adattamento. Molte delle foto incluse dalla autrice non fanno parte della loro vita, ma di quella dei propri genitori e familiari. Sono parte di una vita vissuta prima che loro nascessero. In tal senso subiscono una doppia catalogazione: l'autrice le sceglie per trasmettere la sua idea di famiglia, il lettore le osserva per rintracciare l'attendibilità di quella storia. La fotografia è sì un testimone, ma a carico di chi? "Ciò che si scrive su una persona o su un evento è chiaramente un'interpretazione, come lo sono i rendiconti visivi fatti a mano, quali la pittura e il disegno. Le immagini fotografate invece non sembrano tanto rendiconti del mondo, ma pezzi di esso, miniature di realtà che chiunque può produrre e acquisire."³⁵⁰

Le fotografie, dicevo, forniscono testimonianze. Seppure un accadimento può sembrare incredibile, una fotografia ce ne attesta la veridicità. Tuttavia, l'esistenza stessa del fatto testimoniato nella fotografia può avere almeno due interpretazioni. La fotografia, infatti, può anche deformare la realtà. Mi riferisco soprattutto al fatto che la foto, proprio come tutti gli altri testi è interpretabile dallo sguardo di chi guarda.

Anche se, in un certo senso, la macchina fotografica coglie effettivamente la realtà, e non si limita a interpretarla, le fotografie sono un'interpretazione del mondo esattamente quanto i quadri e i disegni. Le

³⁵⁰ Sontag S. Sulla fotografia, Torino, Einaudi, 2004, [1973] p. 4

occasioni nelle quali lo scattare foto è un'operazione relativamente imparziale, indiscriminata o oggettivata non diminuiscono il carattere didattico dell'intera disciplina. Ed è proprio questa passività - e ubiquità - del documento fotografico il "messaggio" della fotografia, la sua aggressione.³⁵¹

Attraverso le fotografie, ogni famiglia si costituisce una cronaca illustrata di se stessa, un corredo portatile di immagini che attestano la sua compattezza. Non ha molta importanza quali attività vengano fotografate, purché si facciano e si tesaurizzino le foto.³⁵²

Una fotografia è insieme una pseudopresenza e l'indicazione di un'assenza. Come un caminetto a legna in una stanza, le fotografie - soprattutto quelle di persone o luoghi lontani, di città remote, di un passato svanito - sono incitamenti al fantasticare.³⁵³

La maturità politica cui molti americani pervennero negli anni sessanta avrebbe loro permesso, guardando le fotografie dei nisei della Costa occidentale rinchiusi nel 1942 nei campi d'internamento, che fece allora Dorothea Lange, di riconoscere il loro soggetto per quello che era: un delitto commesso dal governo contro un gruppo numeroso di cittadini americani. Ma pochi di coloro che videro quelle immagini negli anni quaranta poterono avere una reazione così esplicita, perché le basi indispensabili alla formulazione di tale giudizio erano coperte

³⁵¹ Sontag S. Sulla fotografia, Torino, Einaudi, 2004, [1973] p. 7

³⁵² Ibidem p.8

³⁵³ Ibidem p.15

dall'unanime approvazione della guerra. Le fotografie, dunque, non possono creare una posizione morale, ma possono rafforzarla, e anche contribuire a consolidarne una già in via di formazione.³⁵⁴ La suprema saggezza dell'immagine fotografica consiste nel dire: "Questa è la superficie. Pensa adesso - o meglio intuisci- che cosa c'è al di là da essa, che cosa deve essere la realtà se questo è il suo aspetto." Le fotografie, che in quanto tali non possono spiegare niente, sono inviti inesauribili alla deduzione, alla speculazione e alla fantasia.³⁵⁵

*"There was a strong sense of family at these three-generational gathering [intende in occasione di qualche festività] and to commemorate the occasion we often had a two-family portarit taken. The Issei had a great propensity for taking formal photographs to commemorate occasions ranging from birthdays and organizational gatetogethers to weddings and even funerals. I suppose this was the only way they could share the event with their families and friends in Japan, but it also resulted in many bulging albums in our households. We had family portraits of all our relatives, most of my parents' friends and their families, and snapshots of every visitor who ever came to our house. Before we sat down to any of our company dinners, Papa always lined everybody up outside on our front lawn and took several snapshots with a succession of cameras from Brownie box camera to a German Rolleiflex."*³⁵⁶

³⁵⁴ Ibidem p. 17

³⁵⁵ Ibidem p. 22

³⁵⁶ desert exile p. 19

La fotografie presenti nei testi, a volte, soprattutto quando parliamo di romanzi, non sono solo fotografie reali, ma si tratta anche di fotografie descritte, di immagini inventate cioè in funzione della storia. È il caso di questo esempio tratto dal romanzo *My year of Meats* (1998), di Ruth L. Ozeki:

“Quam, Minnesota. It is always odd to go back. When I was growing up there, I don't remember seeing a single Asian than Ma. And maybe that is why it never crossed my mind that I was different. I was a Little after all. I look at the family photos now, taken at my grandparents' dairy farm, and I can't understand how I could have been more blind. I mean, here is this solid embankment of weatherbeaten Anglo-Saxon farmers, Granpa in his overalls, Grammy in her faded flowered dress – I swear she's holding a pitchfork- and then the pale-eyed, pale-haired sons and daughters flanking them, all equally eroded by the sun... and then there is me. An American Gothic gone wrong.

(...)

I am staring straight at the camera, eyes shaped like little almonds, with kernels inside that are as black and hard as coal.”³⁵⁷

³⁵⁷ p. 147

Conclusioni

Siamo abituati a pensare al Brasile come una nazione dove la “razza” non è fondamentale, nella quale il tratto più enfatizzato della società è quello della *miscinigenação* consacrato, negli anni Trenta, da Gilberto Freyre nella sua famosa opera *Casa grande & Senzala*. L’antropologo, ribaltando il pensiero, comune all’epoca, secondo cui alla presenza dei neri e degli indios era imputabile il fallimento della nazione brasiliana, trasformò tali gruppi nel tratto distintivo della nazione, attribuendo loro le peculiarità di una vera identità brasiliana. Le tre razze fondatrici del Brasile, bianca, nera e indigena, danno vita al meticciato, attraverso il quale si è ripensata l’identità brasiliana non più come una semplice contrapposizione tra colonizzatori bianchi e schiavi neri, ma tenendo presente una vasta gamma di sfumature nelle quali, di volta in volta, si riconoscono o si escludono gli individui che rientrano nel concetto di razza brasiliana.

La presenza della razza bianca e la volontà di rendere la popolazione brasiliana sempre più simile a quella europea hanno fortemente influenzato la storia del Brasile dopo l’indipendenza. Jeffrey Lesser sottolinea a questo proposito che *“gli immigrati non-europei, in generale, sono stati ignorati dalla storiografia, una lacuna sorprendente, dal*

momento che si tratta di milioni di persone."³⁵⁸Nel primo capitolo si è fatto riferimento alle difficoltà che caratterizzarono il processo di accettazione dell'immigrazione giapponese in Brasile, tenendo presente che il loro ingresso fu reso concretamente possibile solo nel momento in cui l'immigrazione proveniente dall'Europa aveva cessato, per vari motivi, di essere disponibile. Tuttavia, anche quando l'immigrazione di popoli non-europei (non solo giapponesi e asiatici in genere, ma anche arabi) divenne una realtà, la *brancura* continuò ad essere un requisito importante per essere inclusi nella "razza" brasiliana. A mutare fu invece, nei cento anni che vanno dal 1850 al 1950, il significato attribuito all' "essere bianco"³⁵⁹. Secondo tale prospettiva, la gran parte degli immigrati che ha contribuito a popolare il Brasile appartarrebbe alla razza "bianca" e, perfino i sirio-libanesi e gli arabi, vengono inclusi in tale categoria³⁶⁰.

Ciò lascia fuori, però, gli immigrati giapponesi, i quali non incarnano nessun fenotipo comunemente accettato come parte integrante dell'identità brasiliana, prodotto cioè dalla fusione delle tre razze fondatrici. Per esempio, due individui in uno stesso grado di discendenza secondo le caratteristiche fisiche presentate potranno appartenere a gruppi

³⁵⁸ Lesser Jeffrey. *A negociação da identidade nacional – imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil*; trad, di Patricia de Queiroz Carvalho Zimbres, São Paulo, Editora Unesp, 2000, p.7

³⁵⁹ Ibidem p. 21

³⁶⁰ Anche Capuano de Oliveira fa notare come l'inclusione di tali categorie come "bianche" si deve ai canoni non troppo rigidi della classificazione del "bianco" in Brasile, sottolineando come, per esempio, negli Stati Uniti, un arabo non sarebbe in nessun caso considerato bianco. Confr. Capuano de Oliveira Adriana. "Repensando a identidade dentro da emigração *dekassegui*" in Rocha Reis, Rossana; Sales, Teresa (org.), *Cenas do Brasil migrante*, São Paulo, Boitempo Editorial, 1999, p.282

“razziali” distinti: perfino tra fratelli, alcuni potranno finire con l’essere definiti “bianchi” e altri, continueranno ad essere denominati “giapponesi”. Secondo alcuni, questa visione “condanna” i *nikkeijin* alla posizione di eterni giapponesi: anche dopo la terza o quarta generazione, individui nati e cresciuti in Brasile, senza alcuna conoscenza della lingua e delle tradizioni giapponesi, saranno sempre visti come *giapponesi che vivono in Brasile*³⁶¹.

D’altra parte (forse anche per tale percezione da parte della società brasiliana), gli stessi *nikkeijin* si sono collocati come “minoranza giapponese”, identificandosi in un Giappone sentito, spesso, come madre patria. Anche quando questo atteggiamento si fa più latente (per esempio nelle generazioni più giovani), resta comunque un attaccamento emotivo al Giappone, dovuto, almeno in parte, al prestigio che la discendenza conferisce ai *nikkeijin* come minoranza etnica. Dal momento che oggi, anche in Brasile, il Giappone viene comunemente associato con immagini positive di ricchezza e benessere, fortemente in contrasto con gli aspetti più negativi del Brasile, quali la povertà e la violenza, i *nikkeijin* sviluppano un sentimento di nostalgia e di appartenenza nei confronti del Giappone.

Tale situazione, tuttavia, si complica quando i *nikkeijin* hanno la possibilità di emigrare in Giappone. Proprio nel paese immaginato come patria (almeno dal punto di vista etnico), i *nikkeijin* si sentono rifiutati

³⁶¹ Idem

come giapponesi, iniziano a scoprirsi diversi da loro e sono portati ad interrogarsi sulla propria identità. Il contatto con il Giappone e i giapponesi ha avuto, e continua ad avere, un grosso peso nella presa di coscienza da parte dei *nikkeijin* di alcune loro caratteristiche prima date per scontate. Mentre in Brasile erano “i giapponesi”, in Giappone diventano “i brasiliani”, non solo dal punto di vista di chi li osserva, ma, soprattutto dalla loro prospettiva. Daniela De Carvalho³⁶²sottolinea, a questo proposito, come nei primi anni dell’immigrazione in Giappone i *nikkeijin* tendevano ad autodefinirsi *nikkei* o *decassegui*, ma gradualmente la loro auto-definizione è mutata in “brasiliani”. I *nikkeijin*, quindi, iniziano a percepire la propria identità come frammentata, tra un *io* brasiliano e uno giapponese e, in seguito, al fine di districarsi da questo dilemma, tentano di “riscrivere” una loro possibile identità come *nikkeijin*³⁶³. Tale processo dovrebbe indurli a rapportarsi con la propria identità giapponese senza perdere quella brasiliana.

Inutile dire che si tratta di un meccanismo difficile, per il quale non è previsto un cammino certo, ma diverse rotte sperimentali che porteranno, forse, a molteplici soluzioni. È sbagliato, in questo senso, pensare ai problemi connessi al mondo dei *nikkeijin* esclusivamente come a una realtà che li accomuna tutti. Infatti, sebbene la maggior parte dei *dekasseguis* brasiliani attualmente in Giappone provenga dalla classe

³⁶² De Carvalho Daniela. *Migrants and Identity in Japan and Brazil - the Nikkeijin*, London and New York, Routledge Curzon, 2003 p.147

³⁶³ Ibidem p. 148

media, esistono considerevoli differenze in termini professionali e economici. Sebbene tali differenze si annullino nella società giapponese, che impiega i *nikkeijin* in occupazioni non-qualificate e scartate dai giapponesi, resta nei *dekasseguis* una consapevolezza dello status premigratorio. Da una parte, infatti, la migrazione può attenuare precedenti differenze sociali, ma dall'altra può contribuire ad accentuarle. La perdita del precedente status, si associa alla perdita del Giappone come *ethnic homeland* e ciò favorisce il senso di smarrimento dei *nikkeijin* che si percepiscono come *um povo sem pátria*³⁶⁴, un popolo senza patria, assumendo lo status di minoranza etnica sia in Brasile che in Giappone.

Tale condizione rende il processo di integrazione dei *dekasegi* brasiliani alla società giapponese lento e, forse, di difficile attuazione. Affinché se ne possano osservare le conseguenze è necessario almeno il passaggio di alcune generazioni. Un fenomeno già evidente, al contrario, è che il modello sperimentato dall'immigrazione giapponese in Brasile tende a riprodursi in Giappone: la prima generazione decide per la residenza permanente portando dentro di sé la propria terra natale e la propria cultura; la seconda generazione soffre perché si trova scissa tra due paesi e vive un conflitto interno dovuto alle differenze e alle conseguenti difficoltà del rapporto con i genitori; la terza generazione si trova completamente adattata ai costumi di vita locali.

Il futuro della comunità nippo-brasiliana in Giappone presenta

³⁶⁴ Ibidem p. 134

ancora numerose questioni irrisolte, la più importante delle quali sembra riguardare il futuro delle migliaia di bambini di quarta generazione oggi presenti sul territorio: quale sarà il loro futuro una volta raggiunta la maggiore età? Nel terzo capitolo si è ossevato come, una volta maggiorenni, gli *yonsei* non godranno più, secondo la legislazione attuale, dei privilegi riconosciuti ai loro genitori con lo stato di residenti a lungo termine. Probabilmente questi bambini, giapponesi per discendenza e per nascita, ai quali non è riconosciuto il diritto alla cittadinanza, una volta adulti, si aggiungeranno alle fila delle migliaia di giapponesi con discendenze coreane che tutt'oggi, dopo due o tre generazioni, vengono considerati stranieri.

Al fine di poter ipotizzare il futuro della comunità *nikkei*, appare importante sottolineare alcuni aspetti comparativi tra l'emigrazione dei brasiliani verso il Giappone e quella dei loro antenati in Brasile. Nel dicembre del 2004, mentre mi trovavo a San Paolo per questa ricerca, ebbi l'occasione di intervistare il giornalista *sansei* Jhony Arai, editore capo della rivista *Made in Japan*. Jhony mi parlò a lungo dei problemi relativi all'educazione dei bambini e degli adolescenti brasiliani in Giappone. Rimasi colpita dal fatto che molti dei loro genitori preferivano saperli a casa piuttosto che in una scuola giapponese. Come già accennato nel terzo capitolo, le ragioni della loro scelta sono imputabili alla paura che i figli si assimilino alla società giapponese, compromettendo, così, il loro ritorno in Brasile. Ciò mi fece venire in mente il divario profondo tra la mentalità dei

nikkeijin in Giappone e quella dei loro antenati giapponesi che costruivano scuole fin dall'inizio della loro permanenza in Brasile. Chiesi a Jhony Arai se il ritardo dell'attenzione dei *nikkeijin* nei confronti dell'educazione della nuova generazione dipendesse proprio dalla realtà sociale dalla quale provenivano: il Brasile di oggi non corrisponde al Giappone dell'era Meiji. I giapponesi che emigravano erano, come visto, imbevuti di ideologie e di disciplina che, una volta in Brasile, venivano applicate in diversi modi; al contrario la società brasiliana contemporanea presenta diverse lacune nelle politiche sociali, soprattutto relative all'educazione. Il giornalista mi fece notare che tali motivazioni potevano certo avere un senso, ma che, d'altra parte, si doveva assolutamente tener presente che dai primordi dell'immigrazione giapponese in Brasile ad oggi sono trascorsi quasi cento anni e, quindi, le informazioni di cui siamo in possesso sono state filtrate dal tempo e rimaneggiate dalla storiografia. La posizione della comunità *nikkei* in Brasile è, come rimarcato più volte, ormai consolidata. Gli aspetti più negativi, non tanto della sua storia (abbiamo descritto gli avvenimenti drammatici relativi alla setta terroristica della *Shindō Renmei*, a cavallo della Seconda Guerra Mondiale), ma della sua costruzione sociale, sono stati tralasciati: ad esempio, i numerosi suicidi avvenuti nei primissimi anni della storia dell'immigrazione giapponese in Brasile sono stati accantonati, apparentemente dimenticati insieme a tutto quanto *não deu certo*.³⁶⁵ La creazione della colonia giapponese in Brasile è stata ripensata e

³⁶⁵ Non funzionò, non ebbe successo.

riscritta immaginando un'origine mitica che prendesse tutto il buono del carattere giapponese e lo fondesse con la *cordialità* brasiliana.

Si è mostrato, attraverso i testi analizzati, in quanti modi i giapponesi e i loro discendenti hanno operato delle scelte per farsi più simili o più diversi ai brasiliani a seconda di ciò che volevano dimostrare. Il conflitto interno, tra Giappone e Brasile, è stato percepito dagli *issei*, che lo hanno tramandato ai *nisei* e alle generazioni successive nella forma di una *doppia identità*, giapponese e brasiliana, che assume le caratteristiche di uno dei due popoli secondo la situazione in cui ci si trova. Tuttavia, bisogna tener presente che, l'identità dei *nikkeijin* non è stata creata solo da un impulso interno di adattamento, bensì sembra essere stata stimolata dall'esterno dalle società con cui, di volta in volta, i *nikkeijin* sono venuti in contatto: il Brasile che li ha voluti giapponesi e il Giappone che li marchia come brasiliani.

Il futuro della comunità *nikkei*, comunque, sembra orientato verso una presa di coscienza più personale che, analizzando e approfondendo le proprie radici e le tradizioni degli antenati, le filtra poi attraverso l'esperienza interna, attraverso il Brasile, dando vita in questo modo ad un'identità più flessibile che, seppur subendo le influenze del tempo e del luogo, sia arricchita della consapevolezza di poter essere, contemporaneamente e in ogni circostanza, un po' giapponese e un po' brasiliana o "americana".

Bibliografia

Imigrazione giapponese in Brasile

- AA.VV.** *Kasato-Marú. Uma viagem pela história da Imigração japonesa*, São Paulo, Imprensa Oficial, 2009
- AA.VV.** *Resistência&Integração. 100 anos de Imigração japonesa no Brasil*, Rio de Janeiro, IBGE, 2008
- AA.VV.** *De sol a sol. O Japão que nasce no Brasil, os nisseis sua tradição e integração*, São Paulo, Editora Terceiro Nome, 2008
- AA.VV.** *Cem Anos de Imigração Japonesa. História, Memória, Arte*, São Paulo, Editora Unesp, 2008
- AA.VV.** *100 Anos. Histórias de cem mulheres japonesas em terra brasileiras*, 2009, São Paulo, Jornal São Paulo Shimbun
- AA.VV.** *Uma epopéia moderna. 80 anos da Imigração Japonesa no Brasil*, São Paulo, Editora HUCITEC- Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa, 1992
- AA.VV.** *Dossiê Brasil- Japão*, Revista da USP, São Paulo, 1995
- AA.VV.** *Anais XI Encontro Nacional de Professores Universitários de Língua, Literatura e Cultura Japonesa*, Brasília, dec. 2000
- AA.VV.** *Psicanálise, cultura e migração*, São Paulo, YM Editora, 2002
- AA. VV.** *Guia da Cultura japonesa em São Paulo*, São Paulo, JBC Editora,

2004

Beasley W.G. *Storia del Giappone moderno*, Torino Einaudi, 1969 [1963]

Carignato Taeco Toma. *Passagem para o desconhecido – un estrudo psicanalítico sobre migrações entre Brasil e Japão*, São Paulo, Via Lettera, FAPESP, 2002

Caroli R., Gatti F., *Storia del Giappone*, Bari, La Terza, 2004.

Copeland Rebecca and Ortabasi Melek (eds.) *The Modern Murasaki*, New York, Columbia University Press, 2006

Cremilda Medina (coord. e org.). *Viagem ao sol poente*, São Paulo, ECA/USP, 2001

De Carvalho Daniela. *Migrants and Identity in Japan and Brazil - the Nikkeijin*, London and New York, Routledge Curzon, 2003

Flores Moacyr. “Japoneses no Rio Grande do Sul” in *Véritas*, Porto Alegre, v.20; n°77; Março 1975, p. 65-98

Lesser Jeffrey. *A negociação da identidade nacional – imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil*; trad, di Patricia de Queiroz Carvalho Zimbres, São Paulo, Editora Unesp, 2000

Morais Fernando. *Corações Sujos*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000

Nomura Tânia. *Universo em Segredo. A mulher Nikkei no Brasil*, São Paulo, Nova Stela, n/d

Pastore Antonietta. *Nel Giappone delle donne*, Torino, Einaudi, 2004

Pivaro Stadniky Hilda. *Sonhos Bloqueados: a insurgência do vivido através de escritos autobiográficos*, in www.fazendogenero7.ufsc.br/artigos/H/

[Hilda_Pivaro_Stadniky_41_B_pdf.](#)

Rodrigues Ondina Antonio. *Imigração Japonesa no Brasil*, São Paulo, Memorial do Imigrante, 2000

Sakurai Célia. *Romanceiro da imigração japonesa*, São Paulo, Editora Sumaré, 1993

Saito Hiroshi (org.). *A presença japonesa no Brasil*, São Paulo, T. A. Queiroz, Editora da Universidade de São Paulo, 1980

Smith Robert J. "The ethnic Japanese in Brazil" in *Journal of Japanese Studies*, vol.V, 1979

Suzuki Teiiti. *The Japanese Immigrant in Brazil- Narrative Part*, Tokyo, Tokyo University Press, 1964

Takeuchi Keiichiro. "Imigração nipônica no Brasil" in *Véritas*, Porto Alegre, v.39; n°154; Junho 1994, p.231-241

Toyama Osamu. *Cem anos de água corridas da comunidade japonesa*, São Paulo, Topan Press, 2009

Vangelista Chiara. *Terra, etnie, migrazioni. Tre donne nel Brasile contemporaneo*, Torino, Il segnalibro, 1999

Japanese-American Studies

Cheung King-Kok. *Articulate Silences. Hisaye Yamamoto, Maxine Hong Kingston, Joy Kogawa*, London and Ithaca Cornell University Press, 1993

Daniels Roger. *Asian America. Chinese and Japanese in the United States since*

1850, Seattle and London, University of Washington Press, 1988

Geok-lin Lim Shirley. "Feminist and Ethnic Literary Theories in Asian American Literature Author(s)" in *Feminist Studies*, Vol. 19, No. 3, *Who's East? Whose East?* (Autumn), pp. 571-595, Feminist Studies, Inc., 1993

Geok-Lin Lim Shirley. "Assaying the Gold: Or, Contesting the Ground of Asian American Literature Author(s)", in *New Literary History*, Vol. 24, No. 1, *Culture and Everyday Life* (Winter), pp. 147-169, The Johns Hopkins University Press, 1993

Kim, Elaine H. *Asian American Literature. An introduction to the writings and their social context*, Philadelphia, Temple University Press, 1982

Kimura Yukiko. *Issei. Japanese immigrants in Hawaii*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1988

Lee Rachel C. *The Americas of the Asian American Literature. Gendered Fictions of Nation and transnation*, Princeton, Princeton University Press, 1999

Takaki Ronald. *Strangers from a different shore*, New York, Little, Brown & Company, 1988

Yamamoto Traise. *Masking selves, making subjects. Japanese American Women, Identity, and the Body*, Berkeley/ Los Angeles/ London, University of California Press, 1999

Testimonianze e romanzi

Asanuma Misawa Yoshiko. *Histórias de uma vida*, São Paulo, Lis Editora, 2001

Handa Tomoo. *O imigrante japonês- história de sua vida no Brasil*, São Paulo, T.A. Queiroz, 1987

Hashida Sugako. *Haru e Natsu. As cartas que não chegaram*, tradução de Masato Ninomiya e Sonia Regina Longhi Ninomiya, São Paulo, Kaleidos - Primus Consultoria e Comunicação Integrada, 2005

Hironaka Chikako. *Horas e dias do meu viver/ 命折々*, São Paulo, Empresa Jornalística Diário Nippak/ Aliança Cultural Brasil- Japão, 1994

Honda-Hasegawa Laura.

Kawai Mitsuko. *Sob dois Horizontes*, São Paulo, Editora do Escritor, 1988

Kogawa Joy. *Obasan*, New York, Anchor Books, a division of Random House, Inc., 1981

Lie Miriam. *Olhar*, São Paulo, Editora São Paulo Shimbun, 2001

Miranda Ana. *Tomie: Cerejeiras na noite/* escrito por Ana Miranda sobre depoimento de Tomie Ohtake, São Paulo, Companhia das Letrinhas, 2006

Missako Ikeoka Maria Cecília. *Banzai Brasil! Banzai Japão! Histórias de seis gerações*, Santos, Editora Espaço do Autor, 2008

Nakamura Hiroko. *Ipê e Sakura (em busca da identidade)*, São Paulo, João Scortecci Editora, 1988

Sone Monica. *Nisei Daughter*, Seattle and London, University of

Washington Press, 1953

Tsunoda Fusako. *Canção da Amazônia. Uma saga na selva*, Rio de Janeiro, 1988

Uchida Yoshiko. *The Invisible Thread*, New York, Beach Tree, 1993 (Ed. Orig. 1991)

Uchida Yoshiko. *Desert Exile. The Uprooting of a Japanese-American Family*, Seattle and London, University of Washington Press, 1982

Uchida Yoshiko. *Picture Bride*, Seattle and London, University of Washington Press, 1987

Uchida Yoshiko. *Journey to Topaz*, Berkeley, Heyday Books, 1971

Yamamoto Hisaye. *Diciassette sillabe*, Roma, Avagliano Editore. (2008). (Ed. Originale: 1988, Seventeen Syllables and other stories)

Yamano Yuka. *わたしのクラシック/A minha kurashíc*, São Paulo, Topan Press, 2006

Yamashita Karen Tei. *Brazil Maru*, Minneapolis, Coffee House Press, 1992

Yuassa Okai Natsuko. *Minhas Memórias*, São Paulo, Edição da autora, 1999

Memoria e Postmemoria

Bosi Ecléa. *Memória e Sociedade. Lembranças de velhos*, São Paulo, Companhia das Letras, 2007 (ed. or. 1979)

Bosi Ecléa. *O tempo vivo da memória. Ensaios de psicologia social*, São Paulo,

Ateliê Editorial, 2003

Brito Fabri Demartini Zelia (de) e Oswaldo Truzzi (orgs). *Estudos Migratórios. Perspectivas metodológicas*, 2005, São Carlos, EdUfCar

Castello Branco Lucia e Silvano Brandão Ruth. *A mulher escrita*, Rio de Janeiro, Lamparina Editora, 2004

Leone Giovanna. *La memoria autobiografica. Conoscenza di sé e appartenenze sociali*, Roma, Carocci, 2001

Ricoeur Paul. *La memoria, La storia, l'oblio*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2003 (Ed. Orig. 2000)

Santos de Miranda Danilo (org.). *Memória e Cultura*, São Paulo, Sesc, 2007

Sarlo Beatriz. *Tempo Passado. Cultura da memória e guinada subjetiva*. Tr. pt. São Paulo-Belo Horizonte: Companhia das Letras e Editora da UFMG, 2007 (ed.or 2005)

Seligmann-Silva Márcio (org.). *História, Memória, Literatura. O testemunho na era das catástrofes*, Campinas, Editora da Unicamp, 2003