



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

MISAELO SOUSA ATANÁRIO

DECRETO 9066:

As categorias de desenraizamento e ressentimento na autobiografia de Mary
Matsuda Gruenewald

BRASÍLIA

2024

MISAELOUSOATAANARIO

DECRETO 9066:

As categorias de desenraizamento e ressentimento na autobiografia de Mary
Matsuda Gruenewald

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao
Departamento de História do Instituto de
Ciências Humanas da Universidade de Brasília
como requisito parcial para a obtenção do grau
de licenciado em História.

Orientador: Prof. Dr. Bruno Leal Pastor de
Carvalho

BRASÍLIA

2024

MISAEEL SOUSA ATANARIO

DECRETO 9066:

As categorias de desenraizamento e ressentimento na autobiografia de Mary Matsuda Gruenewald

Trabalho de Conclusão de Curso submetido à comissão examinadora abaixo identificada, como requisito para a obtenção do grau de licenciado do curso de História da Universidade de Brasília (UnB).

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Bruno Leal Pastor de Carvalho (Orientador)
Universidade de Brasília (UnB)

Prof. Dr. Emiliano Unzer Macedo (Avaliador)
Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)

Prof. Dr. Virgílio Caixeta Arraes (Avaliador)
Universidade de Brasília (UnB)

Prof. Dr. André Pereira Leme Lopes (Suplente)
Universidade de Brasília (UnB)

Brasília-DF, 05 de abril de 2024.

AGRADECIMENTOS

Acredito que nenhuma conquista deva ser vista como o mero resultado do esforço próprio, mas também como a junção de uma série de fatores que a possibilitaram. Assim, agradeço aqueles que contribuíram de alguma forma para que eu chegasse até aqui.

Primeiramente, agradeço a minha família (meus pais, Zelito e Delailde, e minhas irmãs, Denise e Michele) por desde cedo ter me mostrado a importância de se buscar conhecimento. Obrigado por sempre me incentivarem nos estudos e por todo suporte dado ao longo desses anos de graduação.

Agradeço a todos os amigos que fiz dentro e fora da Universidade de Brasília. Obrigado por todo apoio e encorajamento, pelas conversas, os desabafos e os momentos de descontração, que também foram indispensáveis no decorrer do curso de História.

Por fim, sou grato pelo professor Bruno Leal ter aceito ser meu orientador de TCC e por toda atenção e auxílio que me deu no processo de escrita da presente monografia. Também não poderia deixar de agradecer ao Mateus Siqueira, atualmente doutorando, pela ajuda inicial na formulação da questão-problema do trabalho e pelas demais orientações recebidas.

RESUMO

O presente trabalho pretende analisar a autobiografia *Looking Like the Enemy: My Story of Imprisonment in Japanese American Internment Camps* de Mary Matsuda Gruenewald para compreender a experiência histórica de encarceramento de pessoas japonesas e seus descendentes nos Estados Unidos durante a Segunda Guerra Mundial. A partir da obra de Mary Matsuda Gruenewald e os temas que são tratados em seu relato, tomando-a como fonte para a reflexão histórica, é explorada a seguinte questão-problema: como Matsuda operacionaliza as categorias de ressentimento e desenraizamento na sua obra? E como elas auxiliam a contar uma história de vida? Por meio da problemática enunciada, questões referentes às noções de “escritas de si”, identidade, memória e testemunho também são abordados. Como conclusão, entende-se que a noção de desenraizamento se manifesta na obra de Gruenewald quando há a ruptura com seu espaço social ao ser forçada a sair de sua residência na ilha de Vashon, sendo aprisionada nos campos de internamento do *War Relocation Authority* (WRA). Isso acaba gerando a “suspensão” da existência de Matsuda ao se ver em um espaço de confinamento, obrigada a seguir uma rotina destituída de sentido para ela, o que intensifica uma “crise de identidade”. Sendo a autobiografia de Matsuda um relato testemunhal, compreende-se que ela é resultado de um ressentimento cultivado ao longo dos anos por ela. O ressentimento não é destituído de sentido, mas detém um propósito maior ao validar e reconhecer a dor coletiva e individual causada por uma experiência traumática.

Palavras-chaves: Estados Unidos; Segunda Guerra Mundial; Campos de Internamento; Japoneses.

ABSTRACT

The present work aims to analyze the autobiography *Looking Like the Enemy: My Story of Imprisonment in Japanese American Internment Camps* by Mary Matsuda Gruenewald in order to understand the historical experience of imprisonment of the Japanese population and people of Japanese descent in the United States during the Second World War. Using Mary Matsuda Gruenewald's work and the themes addressed in her account, taking it as a source for historical reflection, the following problem question is explored: how does Matsuda operationalize the categories of resentment and uprooting in her work? And how do they help to tell a life story? Through the stated problem, issues related to the concepts of "self-writings," identity, memory, and testimony are also addressed. In conclusion, it is understood that the notion of uprooting manifests itself in Gruenewald's work when she is forced to leave her home on Vashon Island and is imprisoned in the internment camps of the War Relocation Authority (WRA). This ends up "suspending" Matsuda's existence as she finds herself in a confined space, forced to follow a routine that makes no sense to her, which intensifies an "identity crisis". Since Matsuda's autobiography is a testimonial account, it can be understood that it is the result of a resentment she has cultivated over the years. Her resentment is not meaningless, but has a greater purpose in validating and recognizing the collective and individual pain caused by a traumatic experience.

Keywords: United States; Second World War; Internment Camps; Japanese People.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Mary Matsuda Gruenewald com aproximadamente 88 anos.....	14
Figura 2 - Capa da autobiografia.....	18
Figura 3 - Visão aérea do campo de internamento de Tule Lake.....	46
Figura 4 - Conjunto de casas à beira-mar na ilha de Vashon, Washington.....	57
Figura 5 - Escultura para homenagear os cidadãos nipo-americanos e japoneses que foram encarcerados e lutaram na Segunda Guerra.....	73

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
CAPÍTULO 1 - “ROMPENDO O SILÊNCIO” – RELEMBRAR, ESCREVER E TESTEMUNHAR.....	11
1.1 - Mary Matsuda Gruenewald e sua obra.....	11
1.2 - O ato de escrever sobre si.....	15
1.3 - O relato autobiográfico entre a memória e o testemunho.....	24
CAPÍTULO 2 - A EXPERIÊNCIA NIPÔNICA NOS EUA.....	34
2.1 - Chegada e estabelecimento.....	34
2.2 - Entre arame farpado e torres de vigia - o encarceramento dos japoneses e descendentes durante a Segunda Guerra Mundial.....	39
CAPÍTULO 3 - IDENTIDADE, DESENRAIZAMENTO E RESSENTIMENTO.....	51
3.1 - “Parecendo com o inimigo”: a identidade em contradição.....	51
3.2 - “E agora eu teria que sair do nosso porto de segurança” - O desenraizamento.....	57
3.3 - “A dissidência é uma expressão essencial da democracia” - O ressentimento.....	65
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	75
FONTES.....	77
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	77
REFERÊNCIAS DIGITAIS.....	78
DECLARAÇÃO DE AUTENTICIDADE.....	80

INTRODUÇÃO

O bombardeio da base militar de Pearl Harbor no Havaí pelo Império Japonês ao final de 1941 marca a entrada oficial dos Estados Unidos na Segunda Guerra Mundial. Para a população japonesa e seus descendentes que habitava na Costa Oeste do país esse evento significou o desencadear de uma mobilização por parte de setores da sociedade contra eles. Assim, enquanto o exército dos EUA partia para enfrentar as tropas nazifascistas dos países do Eixo em diferentes pontos do globo, um movimento antijaponês se intensificava. A comunidade nipônica nos Estados Unidos foi vítima de diferentes ações discriminatórias, expressando o descontentamento de uma significativa parcela da população norte-americana em relação a esses indivíduos e sua presença no país, refletindo sentimentos racistas e xenofóbicos.

O resultado final dessa campanha antinipônica foi desencadeado quando, em 19 de fevereiro de 1942, o presidente Franklin D. Roosevelt assinou e emitiu o Decreto 9066 (*Executive Order* 9066). Essa diretriz dava permissão para que as autoridades militares realizassem a remoção arbitrária de indivíduos da Costa Oeste, região estabelecida como uma zona militar. Sem mencionar os japoneses e seus descendentes diretamente no texto do decreto, eles foram os únicos afetados por ele. Na época, concentrando-se majoritariamente nessa região, os japoneses e nipo-americanos foram massivamente retirados da localidade e levados para diferentes campos de internamento espalhados em diferentes áreas desérticas e isoladas da Costa Oeste. O que foi denominado oficialmente de “centros de realocação”¹ eram grandes espaços a céu aberto, cercados por arames farpados e torres de vigia com soldados armados. Sendo vistos como inimigos internos e potenciais ameaças para os Estados Unidos, a maioria dos japoneses e os cidadãos nipo-americanos foram mantidos confinados nesses espaços inóspitos até o fim oficial da guerra em 1945.

O processo de remoção e confinamento compulsório da comunidade nipônica se configura como uma das experiências de violação de direitos civis e perseguição a grupos minoritários no interior dos Estados Unidos. Esse evento pode ser caracterizado enquanto uma experiência traumática para uma geração de nipo-americanos, que sofreram perdas e passaram

¹ A terminologia apropriada para se referir ao processo de encarceramento dos japoneses e nipo-americanos recebe a atenção de diferentes pesquisadores sobre o tema. Eles apontam que a linguagem oficial utilizada pelas autoridades que conduziram a remoção dos nipônicos da Costa Oeste – a definindo como um processo de “evacuação” e referindo-se aos campos como “centros de realocação” – foram, na verdade, eufemismos para minimizar o peso e o real significado de todo o evento realizado. Alguns autores rejeitam esses termos oficiais, utilizando outros como “remoção”, “confinamento” e “campos de internamento”. Alguns utilizam ambos, não deixando de dar ênfase na gravidade do ocorrido. No presente trabalho, serão usados tanto os termos considerados oficiais, quanto alternativos. Entretanto, os termos considerados oficiais serão escritos entre aspas.

por diferentes percalços ao longo do processo. Após o fim do confinamento, muitos estudos, sobretudo no campo da História, foram desenvolvidos para entender o que significou essa experiência e as diferentes questões que estão subjacentes a ela. Da mesma forma, muitos nipo-americanos que passaram por todo esse processo, decidiram compartilhar suas lembranças do período, expressando seus traumas, angústias e as implicações que o evento acarretou a eles.

Uma das vozes que compõem o coro de japoneses-americanos que decidiram contar suas memórias do período de encarceramento consistiu de Mary Matsuda Gruenewald. Essa nissei² relata em seu livro autobiográfico *Looking Like the Enemy: My Story of Imprisonment in Japanese American Internment Camps*³, publicado em 2005, todo o processo de retirada de sua residência em Vashon – uma ilha pertencente ao estado de Washington nos EUA – e seu respectivo encarceramento, junto com os membros de sua família, em diferentes campos de internamento a partir de fevereiro de 1942, quando tinha 17 anos. Na narrativa de Gruenewald, entre as diferentes questões que perpassam o relato, o que salta é como o evento viabilizado pelo Decreto 9066 lhe gerou um conflito de identidade, uma vez que a conciliação entre sua descendência japonesa e pertencimento aos Estados Unidos havia sido rompida.

Visto isso, na presente monografia, tomando a experiência de encarceramento e internamento dos japoneses e descendentes durante a Segunda Guerra Mundial como tema para a reflexão histórica, busca-se compreender esse evento a partir da análise do relato autobiográfico de Mary Matsuda Gruenewald. Por meio desse livro-fonte, intui-se responder a seguinte questão-problema: como Matsuda operacionaliza as categorias de ressentimento e desenraizamento na sua obra? E como elas auxiliam a contar uma história de vida? Ao longo do presente trabalho, outras questões são exploradas, como as noções de “escritas de si”, identidade, memória e testemunho.

Assim, a monografia está dividida em três capítulos principais. No capítulo um, além de informações gerais sobre a autora e sua obra, há a análise do relato de Matsuda a partir de reflexões teóricas sobre a “escrita do eu” e a produção autobiográfica. Ademais, explora a temática do testemunho e da memória. No segundo capítulo, é realizado um simples panorama a respeito do processo da imigração de japoneses para os Estados Unidos e a

² O termo “nissei” faz parte de um conjunto de nomenclaturas utilizadas para se referir a diferentes gerações de descendentes de japoneses fora do Japão. Os “isseis” são considerados a primeira geração de imigrantes nipônicos em um país estrangeiro. Os filhos dos isseis são denominados “nisseis”, referindo-se à segunda geração.

³ Todas as citações diretas da obra de Mary Matsuda Gruenewald realizadas ao longo deste trabalho foram feitas sob a permissão da editora NewSage Press (*All the excerpt quotes from Mary Matsuda Gruenewald's book were realized with the permission of the publisher NewSage Press*).

construção de suas comunidades nos EUA, buscando ilustrar, principalmente, como o encarceramento que ocorreu durante a Segunda Guerra se insere em um contexto m

ais amplo de marginalização e exclusão dos japoneses que se inicia com sua chegada ao país ao final do século XIX. No mesmo capítulo, é abordado como o processo de internamento dos japoneses e descendentes nos campos de internamento se deu. Por fim, no terceiro e último capítulo, a obra de Matsuda é analisada a partir das categorias de identidade, desenraizamento e ressentimento. Para a fundamentação teórica da discussão proposta, são utilizados os conceitos e reflexões de Stuart Hall, Simone Weil e Monica Grin.

CAPÍTULO 1 - “ROMPENDO O SILÊNCIO” – RELEMBRAR, ESCREVER E TESTEMUNHAR

1.1 - Mary Matsuda Gruenewald e sua obra

Mary Matsuda Gruenewald nasceu em 23 de janeiro de 1925 em Seattle, nos EUA. Em 1927, dois anos após seu nascimento, seus pais se mudam para a região de Vashon, uma ilha localizada entre Seattle e Tacoma. Na localidade, a família conduzia uma fazenda de morangos, demandando esforços de todo o núcleo familiar para o serviço agrícola. É nessa localidade que Matsuda vive até completar dezessete anos, quando ela e sua família – composta pelos pais Heisuke e Mitsuno, e o irmão mais velho Yoneichi – são forçados a saírem de sua casa em decorrência da Decreto 9906.⁴

Como filha de imigrantes nos Estados Unidos, Matsuda cresceu no limiar de duas culturas. Seus principais locais de sociabilidade constituíram-se de sua escola e da igreja Metodista que frequentava. Foram esses meios, assim como a exposição à mídia, que viabilizaram sua “americanização”. Enquanto isso, seus pais garantiam a manutenção de valores tradicionais japoneses que eram a base da relação familiar. Matsuda elenca conceitos como *on* e *giri*, que exprimem, basicamente, noções de lealdade, respeito, gratidão e obrigação. Para Matsuda, esses valores foram indispensáveis no contexto de cárcere, para poder resistir e não sucumbir à adversidade, fortalecer os laços familiares e auxiliar na tomada de decisões nas situações que foram impostas.⁵

Ademais, a comunidade nipônica em Vashon, composta por 37 famílias, mantinha tradições culturais que fortaleciam e mantinham o vínculo entre o grupo. Revela-se uma presença significativa de japoneses na ilha, sendo que a primeira leva de imigrantes na região chegou ao final do século XIX. Segundo dados do site oficial de Vashon, seria essa população nipônica imigrante responsável por introduzir o cultivo do morango na ilha, viabilizando com que ela se destacasse como uma região produtora da fruta.⁶

Mantendo boas relações com a comunidade de Vashon, Matsuda se sentia bem integrada à localidade, o que viabilizou um sentimento de pertencimento. Entende-se, assim, que muito da idealização dos Estados Unidos de Gruenewald e a convicção que detinha sobre sua identidade enquanto cidadã do país antes do internamento, vinha a partir dessa sua

⁴ GRUENEWALD, Mary Matsuda. **Looking like the enemy: My story of imprisonment in Japanese-American internment camps.** Troutdale, OR: NewSage Press, 2005.

⁵ *Ibid.*, local 28-32.

⁶ **Japanese-American Immigrants Farmed The Land.** Disponível em: <<https://vashon-maury.com/vashon-island-history/>>. Acesso em: 19/08/2023.

vivência, o que será significativamente abalado com os eventos que se seguem após o ataque à Pearl Harbor.

Entre 1942 a 1945, a família Matsuda foi aprisionada em diferentes campos de internamento. O primeiro deles constituiu-se do *Pinedale Assembly Center*, localizado em Fresno, na Califórnia. Os *Assembly Centers* tratavam-se de campos de internamento temporários, destinados a manter a população nipônica “evacuada” até a construção dos “centros de realocação” definitivos. Após passarem um mês e meio em Pinedale, a família Matsuda e demais internos são levados para Tule Lake, um campo de internamento definitivo.⁷ Estima-se que mais de 18.000 japoneses e descendentes passaram por esse campo.⁸ É nesse local de contenção que uma significativa parte do relato de Matsuda se dá, descrevendo o dia a dia no campo e os percalços enfrentados por ela e os demais internos.

Após a assinatura dos questionários de lealdade, causando uma verdadeira divisão entre a comunidade nipônica, a família necessita mudar-se em agosto de 1943 para o campo Heart Mountain, um dos locais destinados para aqueles que assumiram uma posição favorável aos EUA. É em Heart Mountain que a família Matsuda se separa, pois Yoneichi, o filho mais velho, alista-se e vai combater na Segunda Guerra em uma unidade só para nisseis. Ainda em Heart Mountain, Gruenewald voluntariou-se a um treinamento de enfermeira, intuindo fazer parte da *Army Nurse Corps* e atuar na parte médica da guerra. Entretanto, a guerra acaba antes do fim de seu treinamento. Antes de partir para o estado de Iowa para iniciar seus estudos, ela e os pais vão para o “centro de realocação” em Minidoka. Matsuda não passa muito tempo na localidade, pois parte em 1944 para uma escola de enfermagem.⁹ Ela só é liberada de seu treinamento em julho de 1947, quase dois anos depois do final oficial da guerra e do fim do internamento para a população nipônica.¹⁰

Após o encarceramento, Gruenewald manteve silêncio em relação a sua experiência. Enquanto não chegava o momento propício para compartilhar a sua história, ela dedicou muitos anos de sua vida ao trabalho de enfermeira. Durante sua carreira, ela tornou-se uma ativista ao buscar por melhores condições no sistema de saúde. Entre as suas realizações na área, Matsuda atuou voluntariamente no *Group Health Cooperative*, uma organização de assistência médica sem fins lucrativos, localizada em Seattle. É creditado ainda à Gruenewald

⁷ GRUENEWALD, *op. cit.*, local, p. 66-81.

⁸ ONISHI, Norimitsu. At Internment Camp, Exploring Choices of the Past. **The New York Times**. 8 de jul. de 2012. Disponível em: <<https://www.nytimes.com/2012/07/09/us/japanese-americans-see-answers-at-internment-camp.html>>. Acesso em: 19 de ago. de 2023.

⁹ GRUENEWALD, *op. cit.*, local, p. 163 - 214.

¹⁰ *Ibid.*, local, 192.

a criação em 1971 do Consulting Nurse Service, um serviço de comunicação hospitalar disponível 24 horas por dia, facilitando o contato entre pacientes e enfermeiras registradas. Esse sistema de comunicação espalhou-se nacionalmente, tornando-se um modelo seguido por diferentes redes hospitalares.¹¹

Em 2002, Gruenewald, já aposentada, participou de um protesto em Washington DC, buscando reformas no sistema de saúde. No evento, participaram cerca de 230 representantes de organizações médicas espalhadas pelo país, sendo realizadas reuniões com autoridades políticas a respeito do programa *Medicare+Choice* e seus usuários idosos. Nessa mobilização, Gruenewald recebe a oportunidade de se reunir com o então presidente George W. Bush, participando de uma cerimônia na Casa Branca para discutir mudanças na legislação sobre o cuidado médico. Revela-se um perfil politicamente engajado de Matsuda em questões sociais, na busca de melhorias para a sociedade. Esses esforços resultaram para Gruenewald a obtenção do Asian American Living Pioneer Award, em 2003.¹²

Essa preocupação de Gruenewald na construção de uma sociedade melhor pode ser elencada como uma das razões para a publicação de sua obra *Looking Like The Enemy: My Story of Imprisonment in Japanese-American Internment Camp*. Sendo recente o atentado do 11 de setembro 2001, Matsuda viu um paralelo entre sua própria experiência e da comunidade nipônica após o ataque à Pearl Harbor e a população árabe e muçulmana dos Estados Unidos, temendo a possibilidade de adoção de medidas agressivas do governo e da sociedade-civil estadunidense contra esse grupo, semelhante ao que ocorreu na década de 1940 aos japoneses e seus descendentes.¹³ Além disso, havia o desejo dela em lidar com os sentimentos de “raiva” e “vergonha” que reprimiu após o internamento. Ademais, era a maneira de deixar para seus filhos e netos a história que nunca pode lhes contar em detalhes, por serem dolorosas.¹⁴

O processo de escrita de Gruenewald iniciou-se na década de 1990, quando tinha 74 anos. Ela começa a escrever sobre sua experiência de cárcere durante aulas de escrita, sendo incentivada a transformar seu relato em livro e publicá-lo. Isso só irá ocorrer em 2005, quando Matsuda encontrava-se com 80 anos. A publicação do livro se deu pela *NewSage Press*, uma editora de livros independente norte-americana. Segundo dados do site oficial da editora, há o foco na publicação de livros de não ficção. Seu catálogo é composto por livros com uma variedade de assuntos, tendo como principal objetivo: “criar [uma] maior compreensão e

¹¹ *Ibid.*, local, 253 - 254.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*, local, 256.

¹⁴ Author Interview. **Lookingliketheenemy.com**. Disponível em: <http://www.lookingliketheenemy.com/yr_1le.html#author>. Acesso em: 20 de ago. de 2023.

tolerância para nossas diferenças e construir pontes para um terreno comum”¹⁵. Percebe-se, assim, o alinhamento entre o propósito editorial da *NewSage Press* e do livro de Matsuda.

Com o lançamento do livro em 2005, Matsuda teve a oportunidade de ir pela primeira vez ao Japão para realizar um *book tour* no país. Sobre a recepção de seu livro pelos japoneses, a autora afirma que achou as pessoas “curiosas” a respeito da experiência nipônica nos EUA na Segunda Guerra, indicando uma recepção positiva. Um dos feitos de maior destaque alcançado pela obra consiste de sua aparição na lista de “Melhores Livros para Jovens Adultos” da *American Library Association* em 2005.



Figura 1: Mary Matsuda Gruenewald com aproximadamente 88 anos. **Fonte:** Lookingliketheenemy.com, 2012.

Em 2010, uma versão destinada a leitores mais jovens foi lançada. Nas palavras de Gruenewald, o motivo para a publicação de uma versão para o público juvenil decorre da “importância das crianças entenderem todas as partes da história de nosso país, mesmo as partes que não somos orgulhosos. Podemos aprender com os nossos erros, e esperançosamente, não cometer esses erros de novo”¹⁶. Havia, com isso, o intuito em fazer do livro um recurso didático a ser usado na educação básica.

¹⁵ No original: “hoping to create greater understanding and tolerance for our differences and to build bridges to common ground” (tradução nossa). *Our Story*. **NewSage Press**. Disponível em: <<https://newsagepress.com/about-us/>>. Acesso em: 19 de ago. 2023.

¹⁶ No original: “believe it is so important for children to understand all the parts of our country’s history, even the parts we are not proud of. We can learn from our mistakes, and hopefully, not make those mistakes again” (tradução nossa). *Author Interview*. **Lookingliketheenemy.com**. Disponível em: <http://www.lookingliketheenemy.com/yr_1le.html#author>. Acesso em: 19 de ago. de 2023.

Ao longo de sua vida, Gruenewald realizou diferentes palestras e concedeu várias entrevistas para diversos veículos de comunicação, compartilhando, principalmente, sua experiência de encarceramento. Um dos momentos mais significativos de seus últimos anos viva, foi quando, em 2017, aos 92 anos e 75 anos após ser retirada de sua casa em Vashon Island pelo Decreto 9066, Matsuda recebe seu diploma do ensino médio, uma vez que, devido ao seu internamento, não conseguiu formar-se na escola que estudava.¹⁷ Em fevereiro de 2021, Matsuda faleceu em decorrência de uma pneumonia. Ela tinha 96 anos.

1.2 - O ato de escrever sobre si

O relato autobiográfico de Mary Matsuda Gruenewald consiste de uma prática de “escrita de si”. A “escrita de si”, ou “escrita do eu”, materializa-se na forma de diferentes modalidades narrativas, como, por exemplo, as cartas, as memórias, os diários, os romances pessoais, sendo ela uma “manifestação discursiva na qual o sujeito se coloca em relação consigo mesmo¹⁸. E é dessa relação que a escrita sobre o “eu” assume diferentes propósitos: atribuir sentido à própria vida, compartilhar uma experiência traumática, denunciar um ocorrido, legar uma memória para futuras gerações, entre outras coisas que essa prática de auto reflexão e auto representação possibilita.

Nas últimas décadas, a questão das “escritas de si” tem sido objeto de debate nas diferentes áreas disciplinares das ciências humanas. A partir de diálogos entre elas, observa-se mudança de paradigmas e premissas em seus fundamentos epistemológicos, de modo que o ato de escrever sobre a própria existência adquiriu uma nova visão teórico-metodológica. Isso decorre, por exemplo, graças ao “redimensionamento da categoria ‘indivíduo’ pela sua dimensão social e, portanto, ao mesmo tempo particular e representativa”.¹⁹

O campo da História insere-se nesse processo de mudanças de paradigmas não só a respeito das “escritas de si”, mas no que tange as trajetórias de vida no geral. No final do século XX, aponta-se para uma revalorização das histórias individuais, sejam elas manifestadas em depoimentos, relatos pessoais, autobiografias, biografias, entre outras. Essas novas abordagens contrapunham-se a uma tradição historiográfica que até então

¹⁷ PATON, Dean. Mary Matsuda Gruenewald graduates from her high school – 74 years later. **The Christian Science Monitor**. Disponível em: <<https://www.csmonitor.com/USA/Society/2017/0711/Mary-Matsuda-Gruenewald-graduates-from-her-high-school-74-years-later>>. Acesso em: 19 de ago. de 2023.

¹⁸ SILVA, Wilton C. L. Espelho de palavras: escrita de si, autoetnografia e ego-história. In: AVELAR, Alexandre de Sá; SCHMIDT, Benito Bisso (org.). **Grafia da vida: reflexões e experiências com a escrita biográfica**. São Paulo: Letra e Voz, 2012. p.42.

¹⁹ *Ibid.*, p. 48.

desqualificava “a análise do papel do indivíduo, das conjunturas, dos aspectos culturais e políticos”²⁰ e, conseqüentemente, as narrativas “personalistas”, pois intuía-se com isso afastar-se de uma prática historiográfica positivista com enfoque nas “grandes figuras”, tendência que marca a escrita da História no século XIX.

Atualmente, graças às transformações na área, as narrativas individuais provêm diferentes possibilidades para a História, seja como fonte de análise, prática de escrita e, no âmbito educacional, prática de ensino. Os relatos de “escrita de si” inserem-se como uma fonte privilegiada para a construção do saber histórico. Nisso, algumas das questões teóricas que perpassam essa prática discursiva permitem que a obra-fonte do presente trabalho, a memória autobiográfica de Matsuda Gruenewald, seja vista a partir de diferentes perspectivas.

Primeiramente, é pertinente definir como a obra de Gruenewald é composta. A narrativa da autora é formada por 19 capítulos principais, contando ainda com um prólogo e um posfácio. Em mais de duzentas páginas, ela registra o cotidiano na fazenda da família antes da guerra; sua relação com a comunidade de Vashon Island; sua reação e da família ao ataque a Pearl Harbor; as decisões do governo no aprisionamento da população nipônica e descendente; a confusão de sua própria identidade gerada nesse contexto de violação; o dia a dia nos campos (as relações interpessoais, as mudanças no convívio familiar, eventos de violência); a aplicação de questionários de lealdade que dividem a comunidade nipo-americana; os processos de flexibilização da saída dos campos; a ida de seu irmão Yoneichi e demais jovens nipo-americanos para lutar na guerra; sua decisão em deixar seus pais para submeter-se a um treinamento de enfermeira, entre outros episódios que são elencados por Matsuda Gruenewald para narrar aquilo que vivenciou durante a perseguição e aprisionamento ilegítimo sofridos durante a Segunda Guerra Mundial.

O caráter autobiográfico da narrativa de Matsuda se confirma por ela encaixar-se na definição de Philippe Lejeune sobre o que caracteriza a autobiografia: uma “narrativa retrospectiva em prosa que uma pessoa real faz de sua própria existência, quando focaliza sua história individual, em particular a história de sua personalidade”.²¹ É certo que o relato de Matsuda resume-se a um evento em específico, e não à “totalidade” de sua vida, o que não impede que as questões teóricas formuladas por Lejeune sejam aplicadas à obra para analisá-la.

²⁰ *Ibid.*, p. 8.

²¹ LEJEUNE, Philippe. **O pacto autobiográfico**: De Rousseau à Internet. Jovita Maria Gerheim Noronha (org.). Trad. Jovita Maria Gerheim Noronha; Maria Inês Coimbra Guedes. 2ª ed. Belo Horizonte: UFMG, 2014. p. 14.

Visto isso, pontua-se que o relato autobiográfico de Mary Matsuda Gruenewald é de caráter autodiegético, ou seja, ela é a autora, narradora e personagem principal de sua obra. Segundo Lejeune, essa tripla posição assumida pelo indivíduo ao escrever um relato de vida é o que caracteriza a “literatura íntima”.²² Lejeune aponta para a importância do nome próprio para a articulação entre a pessoa que escreve e o discurso. É na ação do autor em colocar seu nome próprio nos elementos constitutivos do livro, por exemplo, na capa e/ou na folha de rosto, que as principais questões envolvendo a escrita autobiográfica devem ser situadas, pois:

É nesse nome que se resume toda a existência do que chamamos de autor: única marca no texto de uma realidade extratextual indubitável, remetendo a uma pessoa real, que solicita, dessa forma, que lhe seja em última instância, atribuída a responsabilidade da enunciação de todo o texto escrito.²³

Lejeune define então o “pacto autobiográfico” como a afirmação da posição autor-narrador-personagem por meio do nome próprio no texto. Esse pacto, para além de assumir diferentes formas, honra a “assinatura” do autor que narra a própria vida. Deste modo, a identidade de quem relata é inquestionável pelo leitor, havendo apenas a possibilidade de levantar-se dúvidas em relação à “semelhança” do que foi vivido e do que foi escrito.²⁴

Analisando a composição da obra de Mary Matsuda a partir dos parâmetros de Lejeune, observa-se como esse pacto autobiográfico se legitima no corpo do texto da autora. Tem-se o título do livro *Looking like the enemy: My Story of Imprisonment in Japanese-American Internment Camps* (Parecendo com o inimigo: minha história de aprisionamento nos campos de internamentos de japoneses-americanos, em tradução livre para o português). No subtítulo há o uso do pronome possessivo *my* (minha), o que deixa em evidência a relação da primeira pessoa do texto com o nome próprio da autora. A confirmação da identidade também é legitimada pela narradora e a personagem da obra assumirem o mesmo nome que Mary Matsuda Gruenewald.²⁵

²² *Ibid.*, p. 15.

²³ *Ibid.*, p. 23.

²⁴ *Ibid.*, p. 26.

²⁵ *ibid.*, p. 27.

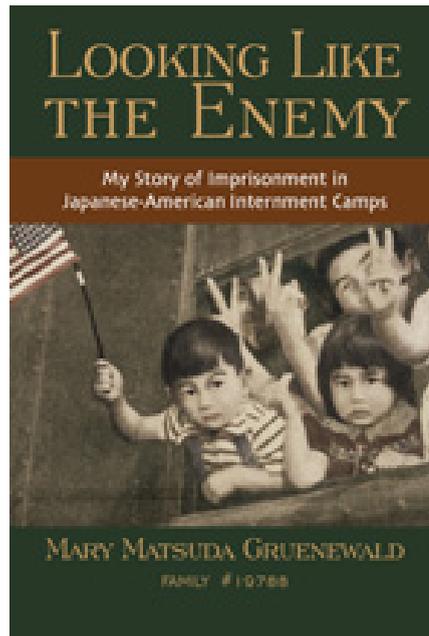


Figura 2. Fonte: Lookingliketheenemy.com, 2006.

Ao assemelhar a autobiografia e a biografia com o “discurso científico ou histórico” por serem “textos referenciais”, Lejeune os diferencia das narrativas ficcionais e aponta que:

(...) eles se propõem a fornecer informações a respeito de uma ‘realidade’ externa ao texto e a se submeter portanto a uma prova de verificação. Seu objetivo não é a simples verossimilhança, mas a semelhança com o verdadeiro. Não o ‘efeito do real’, mas a imagem do real.²⁶

O relato autobiográfico é definido enquanto um “pacto referencial”. Sendo o pacto referencial coextensivo ao pacto autobiográfico, Lejeune também destaca que esse aspecto referencial é demarcado na narrativa por meio de diferentes posturas do autor.

Ao pensar a obra de Matsuda a partir de tais termos, é possível afirmar que esse “pacto referencial”, essa atitude de destacar que há verdade no texto, que se fala de uma realidade exterior passível de verificação, é legitimado em seu relato pela presença de uma extensa bibliografia a respeito do processo de internamento da comunidade japonesa. Isso evidencia um trabalho de pesquisa da autora sobre algo que ela mesma viveu, de modo que, ao construir sua narrativa, faz um diálogo entre suas lembranças e uma literatura especializada sobre o assunto. Essa postura indica o intuito de dar coerência ao vivido, assim como o desejo de atribuir legitimidade ao que é relatado.

Destaca-se também a presença de várias fotografias ao longo do relato de Matsuda. Essas fotos tem o caráter tanto pessoal, ou seja, imagens da autora e dos membros de sua

²⁶ *Ibid.*, p. 36.

família, além de outras que são de cunho “oficial”, registrando cenas tais quais um soldado pregando um cartaz contendo uma das *Civilian Exclusion Order*, nipo-americanos e soldados reunidos em uma ponte no dia da “evacuação”, as cenas da vida nos campos de internamento e seus internos, entre outras. As imagens “oficiais” são, em sua maioria, pertencentes ao acervo do *Museum of History & Industry* de Seattle, Washington. Portanto, compreende-se que essas fotografias, ao serem elencadas no corpo do texto, podem ser vistas enquanto uma tentativa de reafirmar a fidedignidade daquilo que é narrado, confirmando outra forma de “pacto referencial” da narrativa.

Por mais que esse “pacto referencial” seja indispensável para a obra autobiográfica, a possível “exatidão” do que é relatado, segundo Lejeune, não é o mais importante a ser observado. A questão da “veracidade” da narrativa é então colocada sobre uma nova luz. Nessa perspectiva, a atitude de “verificação” do real no discurso detém um caráter secundário. Ele justifica isso, primeiramente, pelo fato de que ao recorrer-se a uma autobiografia, busca-se aquilo que um determinado indivíduo tem a dizer, além de que não é impossível reunir-se outras informações para averiguar o nível de fidelidade que há no texto. Colocado nesses termos, “o pacto referencial pode ser, segundo os critérios do leitor, mal cumprido, sem que o valor referencial do texto desapareça”.²⁷ O estudo da escrita biográfica deve então focar para além da veracidade da narrativa, no “tipo de leitura que ela engendra, a crença que produz”.²⁸

Entende-se com isso que o mais relevante no relato autobiográfico seja o exercício de significação feita pelo autor ao escrever o vivido e o tipo de discurso que é construído a partir disso, de modo que “a verdade factual, no sentido de reprodução completa e minuciosa do real, não só é impossível, ao entendermos o texto como uma representação do real moldada pela memória e por diversos condicionantes como mesmo indesejável”.²⁹ Tais reflexões possibilitam enxergar a obra de Matsuda sob um novo olhar, buscando os possíveis significados contidos em seu relato.

Na escrita de Matsuda, a perseguição sofrida e a reclusão forçada em campos de internamento marcaram uma ruptura na vida dela, principalmente em relação à visão de si mesma enquanto cidadã norte-americana. Para ela, a manhã do dia 7 de dezembro de 1941 constituiu-se do último momento em que, para além de preocupar-se apenas com questões “triviais” de uma adolescente, acreditou ser “totalmente” uma americana.³⁰

²⁷ *Ibid.*, p. 37.

²⁸ *Ibid.*, p. 47.

²⁹ SILVA, *op. cit.*, p. 54.

³⁰ GRUENEWALD, *op. cit.*, local, 17.

A partir do modo em que a autora constrói o relato, a ruptura causada pelo pós 7 de dezembro de 1941 pode ser entendida até mesmo como a perda de uma “inocência”. Isso fica aparente, por exemplo, quando ela elenca, no início de seu relato, uma lembrança de si mesma e de seu irmão Yoneichi quando eram crianças em um momento de lazer na região de Vashon Island, em 1929. Ela contrapõe essa imagem “pacífica” de duas crianças na praia em um dia ensolarado com a “iminente tsunami da Segunda Guerra Mundial” treze anos depois, marcada pelo preconceito contra japoneses e o fato de serem obrigados a saírem à força de suas residências, sendo lançados no mundo “hostil e turbulento” da guerra.³¹

Esse exercício da autora em atribuir significação a esses e outros marcos de sua história individual, revela uma das potencialidades do relato autobiográfico: ele “não oferece somente um conjunto de informações pontuais ou gerais, mas também revela uma forma de subjetivação que se manifesta como valorização das experiências vividas, rememoração do passado e usos do passado”.³²

Compreende-se então que o movimento de subjetivação na memória de Matsuda busca representar, entre outras coisas, a resistência e perseverança na adversidade por meio de valores tradicionais de sua própria comunidade, a bravura e o esforço dos nipo-americanos a cooperarem com um país que os aprisionou (os jovens nisseis que foram lutar na guerra), além de atribuir uma nova visão aos indivíduos que negaram lealdade aos Estados Unidos no contexto de cárcere. Ver a narrativa de Gruenewald a partir desses marcos possibilita defini-lo enquanto o contar de um “passado heróico”, que, segundo Margareth Rago, é “uma maneira de dar valor e empoderar-se, produzir sua subjetividade, ou afirmar a identidade de um grupo, segundo seus próprios parâmetros”.³³

Sendo um trabalho retrospectivo sobre a própria existência, os contextos em que o indivíduo põe-se a refletir e escrever sobre sua própria trajetória de vida moldam a forma com que a narrativa será constituída. No caso dos relatos biográficos, eles são:

(...) o resultado de memórias (ou mesmo esquecimentos) coletivas, individuais e sociais, constantemente negociadas e processadas, com vínculos com mitos, saberes, fazeres e tradições que se corporificam a partir de relações particulares com o tempo e o espaço, que não são simplesmente atos de resgate, mas de reconstrução do passado a partir de referenciais atuais.³⁴

³¹ *Ibid.*, local, 11.

³² SILVA, *op. cit.*, p. 56.

³³ RAGO, Margareth. Autobiografia, gênero e escrita de si: nos bastidores da pesquisa. In: AVELAR, Alexandre de Sá; SCHMIDT, Benito Bisso (org.). **O que pode a biografia**. São Paulo: Letra e Voz, 2018. p. 213.

³⁴ SILVA, *op. cit.*, p. 42.

Nisso, é possível enxergar as significações que o indivíduo atribui ao vivido como um processo construído ao longo do tempo, no “fluxo da vida”. Entende-se, assim, que nenhuma narração da experiência deve ser vista como uma ação “espontânea”, apenas como fatos aleatórios e acidentais destituídos de sentido, mas sim como uma totalidade lógica, fruto de uma constante reinterpretação, resultado de diferentes relações no tempo e no espaço.³⁵

Voltando o olhar para a obra de Mary Matsuda Gruenewald a partir de tais postulados, é pertinente refletir sobre o contexto de escrita de seu relato. Como visto, Matsuda começa a escrever sobre sua experiência de internamento aos setenta e quatro anos de idade. Aproximadamente cinquenta e cinco anos separam os acontecimentos da guerra do início do processo de escrita de sua memória autobiográfica. Nesse meio tempo, ao suprimir aquilo que vivenciou, Matsuda deu prosseguimento a sua vida, desenvolvendo sua carreira profissional e constituindo família.

Compreende-se que ao longo desse período, Gruenewald esqueceu, lembrou e ressignificou aspectos de sua experiência. Ela presenciou o aumento das lutas políticas da comunidade asiática dos Estados Unidos contra o racismo e a posição subalterna a eles atribuída na sociedade. Houve também a mudança de perspectiva em relação ao processo de encarceramento dos nipônicos na Segunda Guerra Mundial, fortalecendo e viabilizando o processo de reparação às vítimas do ocorrido. É nesse contexto que há o aumento dos testemunhos das vítimas do Decreto 9066. Portanto, considera-se que todos esses e outros movimentos no âmbito pessoal e coletivo, e o respectivo diálogo entre eles, moldaram a prática de escrita de Matsuda sobre sua trajetória, privilegiando determinados eventos e atribuindo sentido a eles.

A obra autobiográfica de Mary Matsuda Gruenewald está diretamente relacionada com o passado da comunidade nipo-americana. Ao centrar-se na experiência desse grupo em específico, ela dialoga mais amplamente com a comunidade asiática em geral, uma vez que o racismo do Ocidente apaga as fronteiras de diferença entre chineses, coreanos, filipinos, japoneses, vietnamitas, entre outras identidades étnicas, as homogeneizando. Tais indivíduos acabam sofrendo muitas formas de discriminação e violência semelhantes. Nessa perspectiva, a violação sofrida pelos nipo-americanos na Segunda Guerra Mundial define-se como exemplo de uma das diferentes experiências de exclusão e repressão vivenciada pela comunidade asiática no século XX, desvelando o racismo existente nos Estados Unidos.

³⁵ ROSENTHAL, Gabriele. A estrutura e a gestalt das autobiografias e suas consequências metodológicas. *In*: Ferreira, Marieta de Moraes; Amado, Janaína (org.). **Usos & abusos da história oral**. 8ª ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006. p. 195.

Nesse sentido, é pertinente observar a prática de escrita autobiográfica por meio do recorte étnico-racial.

No contexto dos Estados Unidos, o perfil multicultural do país, formado por diferentes grupos étnico-raciais (afrodescendentes, asiáticos, latinos, nativo-americanos, etc), gera conflitos no que tange a identidade nacional, de modo que a questão “o que significa ser estadunidense?” é central. Concomitante, no âmbito da história e da memória, outras indagações são colocadas em evidência: “Qual é a visão de história e verdade que é ouvida?”, “Quais são as memórias que são legitimadas?”.³⁶ Fica evidente assim que, se determinado modelo de indivíduo e sociedade é privilegiado, outros são silenciados e negligenciados, assim como suas histórias e memórias. Nesse contexto, o que pode ser chamado de autobiografia “étnico-racial” detêm a capacidade de “desafiar ideologias predominantes e de resistir a noções simplistas de união nacional”.³⁷

Em decorrência do processo histórico de formação dos Estados Unidos, é certo que o cidadão americano idealizado se centrou na figura masculina com ascendência europeia. Betty Ann Bergland aponta que essa “identidade modelo” teria sido reforçada ao longo do século XVIII até a metade do XX por meio do discurso autobiográfico, sendo acompanhada por outros “significantes” dessa identidade, como o protestantismo, a brancura e a masculinidade.³⁸ O sujeito da autobiografia norte-americana em que esse modelo tradicional é reforçado centrava-se em um indivíduo patriarcal e detentor de poder. Sendo ainda uma figura pública, ocupante de posições de autoridade.

Aos diferentes grupos étnico-raciais foram reservados no discurso Ocidental representações degradantes e subalternas, havendo a construção de estereótipos que às vezes perduram até hoje. No caso dos asiáticos, a noção do “perigo amarelo” lhes foi atribuída, sendo caracterizados enquanto “estrangeiros inassimiláveis que traziam competição econômica, doenças e imoralidade”.³⁹ Essa imagem negativa a respeito dos asiáticos acompanha os diferentes contextos de exclusão dessa comunidade, como os protestos em relação a entrada de imigrantes no país ao final do século XIX e início do XX, as leis promulgadas no intuito de barrar sua entrada no território, assim como o próprio internamento de japoneses após o ataque à Pearl Harbor. Havendo resquícios dessas imagens

³⁶ BERGLAND, Betty Ann. Representing ethnicity in autobiography: Narratives of opposition. **The Yearbook of English Studies**, v. 24, p. 67-93, 1994. p.69.

³⁷ No original: “these narratives frequently challenge prevailing ideologies and resist simplistic notions of national unity”. (tradução nossa) *Ibid.*, p.68.

³⁸ *Ibid.*, p.77.

³⁹ No original: “inassimilable aliens who brought economic competition, disease, and immorality”. (tradução nossa). LEE, Erika. The “yellow peril” and Asian exclusion in the Americas. **Pacific Historical Review**, v. 76, n. 4, p. 537-562, 2007. p. 537.

estigmatizantes na sociedade, a autobiografia serve-se a esses grupos étnico-raciais como uma possibilidade de “contarem suas próprias histórias, nomeando a si mesmos - resumidamente, apresentando suas próprias (...) identidades, e representações de verdade e memória”.⁴⁰

Entretanto, a potencialidade “representativa” do relato autobiográfico em relação a um grupo étnico-racial pode ser caracterizado como um campo de disputa. Dependendo da maneira em que o “eu” do escritor é definido no texto, ele pode assumir duas posturas distintas: conformar-se com as estruturas e relações sociais dominantes quanto contrapor-se a elas. Revela-se o potencial autobiográfico em reforçar “ideologias predominantes” e “mecanismos de controle social”, mas também de servir-se enquanto meio de resistência e oposição a elas. Isso é reflexo da complexidade das próprias comunidades étnico-raciais, marcadas também pelas divisões de classe, gênero, região, religião e contextos históricos, evidenciando uma multiplicidade e contraditoriedade.⁴¹

Quando a autobiografia étnico-racial assume a postura de oposição, ela revela o racismo, a exclusão, a colonização e outros tipos de violação, enfatizando a opressão continuada na sociedade contra as diferentes comunidades marginalizadas e subalternizadas. Elas possibilitam vislumbrar também a diversidade cultural, por exemplo, de um país como os Estados Unidos e a complexidade de sua composição que desafia qualquer forma de homogeneização simplória.⁴² O país se caracteriza como uma sociedade “hifenizada”, visto a quantidade de grupos de diferentes *backgrounds* étnicos, culturais, religiosos e raciais. Ao se referir a determinadas populações que formam o corpo populacional do país, é comum recorrer ao “hífen” (ou uma palavra composta) para descrevê-las, não bastando o termo “americano(a)”. Assim, há os afro-americanos, nipo-americanos, sino-americanos, árabes americanos, latino americanos, ítalo-americanos etc.

Segundo Kustatscher *et al.*, “identidades hifenizadas destacam as múltiplas relações simultâneas das pessoas com diferentes lugares e desconstroem noções de identidades essencializadas”.⁴³ Elas não se resumem ao mero ato de definir a identidade, elas trazem implicações políticas, produzindo também sentidos dependendo das relações sociais que são estabelecidas a partir dessas diferentes categorias identitárias.⁴⁴ Essas “identificações

⁴⁰ BERGLAND, *op. cit.*, p. 78.

⁴¹ *Ibid.*, p. 78-87.

⁴² *Ibid.*

⁴³ No original: “hyphenated identities highlight people’s multiple simultaneous relationships with different places and disrupt notions of essentialized identities” (tradução nossa). KUSTATSCHER, Marlies; KONSTANTONI, Kristina; EMEJULU, Akwugo. Hybridity, hyphens and intersectionality - relational understandings of children and young people’s social identities. Families, Intergenerationality, and Peer Group Relations, p. 1–19, 2016. p. 6.

⁴⁴ *Ibid.*, p.7.

hifenizadas” são “complexas, subjetivas e processos políticos, infundidas com significados e valores particulares”.⁴⁵ Por mais que elas possam servir para conciliação de identidades para indivíduos pertencentes de diferentes contextos étnico-culturais, elas também carregam um aspecto negativo ao permitir com que esses indivíduos sejam enxergados sempre como “estrangeiros”, “estranhos” ou “outros”, e não os “americanos” reais pertencentes à nação.⁴⁶

Tendo em vista a potencialidade do discurso autobiográfico para essas identidades, no contexto dos EUA, as narrativas produzidas por asiáticos-americanos surgem como resposta a opressão, a discriminação e a luta por justiça. Isso é evidenciado pelo crescimento dos relatos dos nipo-americanos sobre a experiência de cárcere durante a Segunda Guerra Mundial. Um dos primeiros registros autobiográficos sobre o ocorrido consiste do livro *Farewell to Manzanar*, da escritora Jeanne Wakatsuki Houston. A obra de Houston teria influenciado uma geração de outros indivíduos, sobretudo mulheres, que vivenciaram o ocorrido ao escreverem suas próprias experiências. A autobiografia de Mary Matsuda Grunewald insere-se nesse movimento. A denúncia de uma experiência de violência fruto do preconceito, realizada pelo próprio país de modo ilegítimo, revela o caráter testemunhal da obra de Matsuda, desejando “quebrar o silêncio” autoimposto.

1.3 - O relato autobiográfico entre a memória e o testemunho

No capítulo dez *Sharing Stories* (Compartilhando Histórias), Mary Matsuda Grunewald relata o encontro, no contexto do cárcere, com uma pessoa de fora dos campos de internamento. É no ápice da confusão de sua identidade enquanto cidadã dos Estados Unidos, acompanhado do sentimento de “vergonha” e “raiva” decorrente do processo de encarceramento, além de presenciar o caos das relações interpessoais no campo, que Matsuda conhece uma mulher por nome Zola Lenz, o que será significativo para sua trajetória.

Segundo o relato, Zola era uma mulher caucasiana, protestante, com ascendência russa e cidadã norte-americana. Após um dos cultos de domingo que eram ministrados em uma Igreja Metodista dentro do “centro de realocação” em Tule Lake, Zola apresenta-se para Matsuda como alguém disposta a saber mais sobre a vida nos campos de internamento. A jovem Matsuda dispõe-se assim a responder às perguntas da mulher. Antes do início do diálogo, Grunewald pontua:

⁴⁵ No original: “hyphenated identifications are complex, subjective, and political processes, infused with particular meanings and values”. *Ibid.*, p.8.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 10.

“(…) o que eu posso dizer para fazer essa mulher branca entender o quão profundamente abalado meu mundo se tornou? Eu queria que ela soubesse sobre nossa família - nossa dignidade, nossa história, e nossa singularidade. Nós não éramos espiões para o Imperador, nem éramos sem rosto, soldados amarelos barrigudos representados nos jornais e revistas”.⁴⁷

Durante a conversa com Zola, Matsuda relata pontos da trajetória de seus pais, a chegada e o estabelecimento deles nos Estados Unidos, relacionando tais informações com as tentativas de exclusão e empecilho da entrada de japoneses/asiáticos no país. Ela pontua um evento de violência que o pai, recém chegado aos EUA, e outros imigrantes vivenciaram ao trabalharem na mineração de carvão no Alasca: uma tentativa de linchamento, conseguindo escapar graças ao aviso de um companheiro de trabalho. Matsuda aponta ainda para as leis que impediram que imigrantes asiáticos recebessem direitos políticos e pudessem adquirir terra (*Alien Land Law*), assim como o impedimento da entrada de japoneses no território na década de 1920 (*Japanese Exclusion Act of 1924*). Para além dos percalços sofridos pelos pais até se estabelecerem definitivamente no país, a jovem Matsuda, sendo perguntada por Zola, também revela sobre suas angústias ao viver no campo de internamento.⁴⁸

Em meio às informações expostas, Zola mostrava empatia e repúdio pelas diferentes dificuldades experienciadas pelos pais de Matsuda, demonstrando interesse em saber sobre a vida dela e de compreender sobre a violação de encarceramento que estava passando. No livro, o relato entre as duas encerra-se com Zola querendo manter contato com Matsuda e compartilhar para seus conhecidos o que foi relatado. O encontro com Zola para Gruenewald pode ser visto como um “alívio” no contexto repressivo e turbulento de cárcere em que ela se encontrava:

Zola chegou em minha vida em um ponto fundamental, [em] um momento em que me senti isolada e rejeitada pelo meu país, e confusa sobre minha identidade. Eu desesperadamente precisava de alguém de fora para me ouvir, entender, aceitar minha dor, e reconhecer que eu tinha o direito dos meus sentimentos. Eu estava pronta para contar minha história para alguém da comunidade branca e ela me ouviu. Ter ouvido minha história e lamentar comigo foi um presente inestimável no meio do meu inferno.⁴⁹

⁴⁷ No original: “What can I say to make this white woman understand how deeply shaken my world has become? I wanted her to know about our family—our dignity, our history, and our uniqueness. We were not spies for the Emperor, nor were we faceless, yellow-bellied soldiers as portrayed in newspapers and magazines” (tradução nossa). GRUENEWALD, *op. cit.*, local. 121.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 121 - 125.

⁴⁹ No original: “Zola came into my life at a pivotal point, a time when I felt isolated and rejected by my country, and confused about my identity. I desperately needed someone from the outside to hear, understand, accept my pain, and acknowledge that I had a right to my feelings. I was ready to tell my story to someone from the white community and she heard me. To listen to my story and commiserate with me was a priceless gift in the midst of my hell” (tradução nossa). *Ibid.*, p. 125.

Na passagem elencada, observa-se como Matsuda destaca um anseio de seu “eu” aprisionado para ser ouvido e compreendido por alguém fora dos campos e de sua comunidade, alguém que não tivesse passando pela mesma coisa que ela. Em meio às opressões diárias do confinamento, ela buscava ter suas angústias e sentimentos validados. Esse anseio de Grunewald, que é bem expresso nesse momento de sua narrativa, possui, em certa medida, semelhanças com o que Seligmann-Silva define ser um aspecto “elementar” do ato de testemunhar para vítimas de eventos de violência: “um sobrevivente buscando a atenção e escuta de um outro”⁵⁰. A categoria “sobrevivente” é pensada aqui como alguém que sofreu uma violação, uma injustiça, uma situação repressiva que se configura como violência, destinada a um grupo em específico, resultado de um processo histórico mais amplo de exclusão e subalternização por base em fatores raciais.

Ao fazer uma reflexão sobre o “gesto testemunhal”, Márcio Seligmann-Silva aponta a “necessidade absoluta do testemunho” para aqueles que foram vítimas de episódios de “violência radical”. Para esses, o ato de contar sobre o que ocorreu mostra-se como uma “condição de sobrevivência”, uma forma de construir uma ponte entre o grupo que vivenciou uma experiência de violência e aqueles “outros” que não a experimentaram. Isso seria uma forma de “religamento” ao mundo, uma forma de “reconstruir” sua casa e de “renascer” após um evento traumático. Ora, se o ato de narrar o vivido assume essa característica de “religamento ao mundo”, provocando um “renascimento” para o “sobrevivente”, o que ocorre aqueles que mantêm o silêncio?

Na literatura sobre a experiência de encarceramento dos japoneses-americanos, destaca-se uma certa atitude de resignação e silenciamento por uma considerável parcela dessa comunidade com o fim do aprisionamento. Esse movimento de silenciamento pode ter sido fruto, entre outras coisas, do contexto “desfavorável” em que se encontravam após a Segunda Guerra Mundial. Em um país que historicamente havia trabalhado para a sua exclusão, essa comunidade foi equalizada a figura do inimigo simplesmente por conta de sua origem étnico-racial. Aqueles que eram imigrantes não possuíam direitos, e os que eram cidadãos norte-americanos não tiveram os seus reconhecidos. Seguindo as palavras do congressista estadunidense Norman Mineta, um ex-interno, eles foram “estigmatizados (...) eles foram acusados de serem desleais. Eles eram a vítima, mas foram a julgamento e eles não queriam falar sobre isso”.⁵¹

⁵⁰ SELIGMANN-SILVA, Márcio. Narrar o trauma: a questão dos testemunhos de catástrofes históricas. *Psicologia clínica*, Rio de Janeiro, vol.15, n.2, p. 65 - 82, 2003. p. 67.

⁵¹ No original: "Stigmatized (...) They were accused of being disloyal. They were the victims but they were on trial and they did not want to talk about it" (tradução nossa). MINETA, Norman *apud* TAKAKI, Ronald. T.

É significativo ainda o símbolo que representa a derrota do Japão pelos EUA na Segunda Guerra: as bombas atômicas de Hiroshima e Nagasaki. A inauguração de uma nova arma de destruição em massa no país que mantinham laços diretos por questões de origem e ancestralidade, deve ter contribuído ainda mais para a fragilização de uma comunidade já abalada pela experiência de reclusão que acabavam de vivenciar. Um sentimento de “vergonha” instaurou-se em parte de uma geração de nipônicos que foram retirados de suas casas e aprisionados sem terem cometido nenhum crime, apenas “pareciam com o inimigo”.

A postura assumida por Mary Matsuda Gruenewald após ter sido libertada não é diferente. O silêncio assumido pela autora em relação à sua experiência revela um desejo de superar o passado e dar continuidade a sua vida:

Nas décadas que se seguiram ao internamento, eu busquei suprimir sentimentos e memórias desse período doloroso. Eu pensei que a única forma que poderia alcançar normalidade era esquecer sobre a evacuação, e trabalhar diligentemente para prosseguir com minha vida. Ter que falar ou apenas pensar naquele período, significava revisitar o que aconteceu, e isso era muito doloroso para considerar.⁵²

Esse silêncio incidia até mesmo no âmbito familiar, pois Matsuda negava-se a contar sobre o que vivenciou aos filhos. Ela aponta que não queria mostrar-se vulnerável, relatando uma experiência tão emocional para ela. Isso revela uma razão pessoal para o silêncio: “querer poupar os filhos de crescer na lembrança das feridas dos pais”.⁵³ Michael Pollak aponta que foi essa uma das motivações que levaram tantos judeus após o Holocausto não compartilharem da sua experiência com seus filhos, de modo que essa postura só foi alterada quando as “testemunhas oculares” começaram a desaparecer. Em outras palavras, quando as vítimas começaram a morrer. Essa razão pessoal para o silenciamento estaria adjunta de outras “razões políticas do silêncio”, envolvendo sentimentos conflitantes entre as vítimas e a sociedade em geral. Tratando-se de duas experiências de violência significativamente distintas, observa-se uma certa semelhança na postura adotada por alguns japoneses-americanos e judeus a respeito de suas lembranças traumáticas.

Por meio do relato autobiográfico de Gruenewald, entende-se que seu silêncio não resultou na superação do evento, pois em seu íntimo a “vergonha” e a “raiva” da violação

Strangers from a different shore: A history of Asian Americans. 1st ed. USA: Little, Brown and Company, 1989. p. 484.

⁵² No original: “In the decades following the internment I managed to suppress feelings and memories of this painful period. I thought the only way I could achieve normalcy was to forget about the evacuation, and work diligently to get on with my life. To speak or even to think of those times meant to revisit what had happened, and that was too painful to consider” (tradução nossa). GRUENEWALD, *op. cit.*, local, 12.

⁵³ POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. Trad. Dora Rocha Flaksman. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989. p. 6.

sofrida ainda estavam presentes. Em partes da narrativa, ela retrata que, ao entrar em contato com filmes ou espaços de memória representando e remetendo ao encarceramento dos nipo-americanos, ela não conseguia conter suas lágrimas por lembrar do que viveu. Isso evidencia o trauma, “caracterizado por ser uma memória de um passado que não passa”⁵⁴.

Nesse cenário, vê-se a importância do testemunho para a vítima. Sendo uma ação que se dá no presente, o testemunho, ao ser visto como um processo de “simbolização” do vivido (narrar o evento traumático), ao encaixá-lo nos “demais fatos da vida”, possibilita que a vítima dê nova dimensão ao experienciado, de modo que o “passado que não passa” seja “transformado”. “Conquistar esta nova dimensão equivale a conseguir sair da posição do sobrevivente para voltar à vida”.⁵⁵ Entende-se que, no caso de Matsuda, escrever sobre sua própria experiência foi a forma que ela encontrou de expurgar suas angústias e confrontar os sentimentos que a muito havia suprimido:

Quando eu tinha setenta e quatro anos, eu fui convidada para participar de uma aula de escrita e comecei a escrever sobre aqueles anos de guerra. A barragem se quebrou quando emoções e lágrimas que reprimi por décadas se romperam, às vezes parecendo incontroláveis. Afinal, eu estava contando minha história - uma nisei não mais disposta a ficar em silêncio.⁵⁶

Aos oitenta anos, em 2005, Matsuda decide “quebrar o silêncio” ao publicar a sua obra autobiográfica. Como visto, a decisão da autora em relatar sua experiência não pode ser enxergada apenas como um ato espontâneo, mas deve-se ser inserido em um processo mais amplo de lutas políticas da comunidade nipo-americana por reparação e compartilhamento da experiência de internamento, viabilizando a construção de uma “memória coletiva” da comunidade de japoneses-americanos sobre o encarceramento. Mostra-se a importância de compreender as “conjunturas favoráveis” que possibilitaram com que essa “memória subterrânea” pudesse ser difundida no âmbito público.

Michael Pollak define as “memórias subterrâneas” como a memória de grupos marginalizados, minoritários e dominados. Essas “memórias subterrâneas”, em um primeiro momento, são mantidas em um nível particular do indivíduo ou grupo, por diferentes motivos. Em uma sociedade em que se há a coesão de uma determinada “memória oficial” e dominante sobre um passado que se quer exaltar, essa memória “clandestina” e “proibida” tem o poder

⁵⁴ SELIGMANN-SILVA, *op. cit.*, p. 69.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ No original: “When I was seventy-four years old I was invited to participate in a writing class and began writing about those war years. The dam broke loose when emotions and tears I had repressed for decades burst through, at times seemingly uncontrollable. At last, I was telling my story—a Nisei no longer willing to be silent” (tradução nossa). GRUENEWALD, *op. cit.*, local, 13.

de se contrapor à ela, uma vez que ela acentua “o caráter destruidor, uniformizador e opressor da memória coletiva nacional”.⁵⁷ Entende-se que a “memória oficial” visa encobrir as problemáticas de um Estado, uma nação, uma sociedade, ao silenciar indivíduos e grupos que tenham alguma denúncia contra essas esferas. Quando há uma brecha favorável para que essas “memórias subterrâneas” sejam expostas, elas invadem o “espaço público”, de modo que “reivindicações múltiplas e dificilmente previsíveis se acoplam a (...) [uma] disputa da memória”.⁵⁸

No caso dos Estados Unidos, aponta-se que a questão do internamento dos nipo-americanos no imediato pós-guerra era vista a partir de uma “visão positiva”, ou como um “erro honesto”, sendo “tratada como uma má conduzida mas bem intencionada política, elogiando os japoneses americanos pela paciência e cooperação”.⁵⁹ Essa visão se dava, sobretudo, nos trabalhos literários produzidos por oficiais da WRA (*War Relocation Authority*), órgão responsável por conduzir o encarceramento da população nipônica, e outros acadêmicos que iniciaram as pesquisas nos campos, tomando como fonte de análise alguns documentos do governo.⁶⁰ É a partir da década de 1970 que essa perspectiva será questionada, fruto de diferentes fatores, que possibilitaram a ressignificação do processo de internamento e fortaleceram o movimento de reparação das vítimas.

É significativo quando Michael Pollak aponta que “para poder relatar seus sofrimentos, uma pessoa precisa antes de mais nada encontrar uma escuta”.⁶¹ Para os nisseis que sofreram o internamento compulsório, o outro lado disposto a escutar veio, primeiramente, de dentro da própria comunidade nipo-americana, ou seja, os filhos que não vivenciaram o encarceramento. Nas décadas finais do século XX, a terceira geração de japoneses nos EUA, os sanseis, queriam ouvir dos mais velhos sobre a experiência, mas muitos se depararam, inicialmente, com a barreira do silêncio. Vê-se, assim, a diferença entre duas gerações de nipo-americanos: uma disposta a ouvir, e outra negando-se a falar, por diferentes fatores e motivações.

É interessante observar que na própria narrativa de Matsuda, a demanda da nova geração de japoneses-americanos nos EUA pelo relato dos mais velhos se coloca como um dos motivos que a fez ver a importância de seu testemunho: “alguns sanseis (...) tem

⁵⁷ POLLAK, *op. cit.*, p. 4.

⁵⁸ POLLAK, *op. cit.*, p. 5

⁵⁹ No original: “treated it as a misguided but well-intentioned policy, praising Japanese Americans for their patience and cooperation” (tradução nossa). HASTINGS, Emiko. “No longer a silent victim of history:” repurposing the documents of Japanese American internment. *Archival Science*, v. 11, p. 25-46, 2011. p. 30.

⁶⁰ *Ibid.*, p.30

⁶¹ POLLAK, *op. cit.*, p. 6.

perguntado, ‘por que vocês não revidaram?’ ou ‘por que vocês foram como ovelha para o matadouro sem resistência?’ As questões deles me fizeram repensar minha experiência e me ajudaram a perceber a necessidade de contar minha história”.⁶² A postura assumida por essa nova geração de nipo-americanos insere-se em um movimento mais amplo de asiáticos americanos querendo entender sobre sua própria identidade. Escrevendo ao final da década de 1980, o historiador Ronald Takaki apontou que:

(...) [os] asiático americanos querem ouvir essas histórias - para romper imagens deles mesmos e de seus ancestrais como ‘estranhos’ [nos Estados Unidos] e de entenderem quem eles são (...) Suas questões parecem ter um quadro peculiar: aponta para os pontos em branco da memória coletiva (...) Procurando reivindicar a América, eles percebem que não podem mais ser indiferentes ao o que aconteceu na história, não mais envergonhados pelas dificuldades e humilhações experienciadas pelos seus avós e pais (...) Enquanto eles ouvem as histórias e tornam-se membros de uma ‘comunidade de memória’, eles estão recuperando raízes profundas com esse país e as terras natais de seus ancestrais.⁶³

Esse anseio da nova geração de asiáticos americanos em ouvirem as histórias de seus parentes mais velhos revela a importância da memória para a constituição do sentimento de identidade. Quando se há a construção de uma “memória coletiva”, viabiliza-se com que haja a legitimação de um sentimento de pertencimento no indivíduo e na coletividade. Sendo assim, a memória “tanto individual como coletiva (...) é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em reconstrução de si”.⁶⁴ No caso dos nipo-americanos, vê-se que o silêncio sobre o encarceramento na Segunda Guerra Mundial era um “ponto em branco” na formação de uma “memória coletiva” sobre o evento em questão e mais amplamente em relação à experiência histórica dos nipônicos nos EUA.

Essa “memória coletiva” começará mais efetivamente a ser construída a partir da década de 1970. Segundo Stuart Hall, é nesse período que ocorre a intensificação de uma “integração global”, caracterizando o processo de globalização. Nesse período, a questão

⁶² No original: “Some Sanseis, the children of the Niseis who went through the internment, have asked, “Why didn’t you fight back?” or “Why did you go like sheep to be slaughtered without any resistance?” Their questions made me rethink my experience and helped me realize the need to tell my story” (tradução nossa). GRUENEWALD, *op. cit.*, local, 256.

⁶³ No original: “Asian Americans want to listen to these stories — to shatter images of themselves and their ancestors as “strangers” and to understand who they are (...) Their question seems to have a peculiar frame: it points to the blank areas of collective memory (...) Seeking to lay claim to America, they realize they can no longer be indifferent to what happened in history, no longer embarrassed by the hardships and humiliations experienced by their grandparents and parents (...) As they listen to the stories and become members of a “community of memory,” they are recovering roots deep within this country and the homelands of their ancestors” (tradução nossa). TAKAKI, *op. cit.*, p. 487 - 488.

⁶⁴ POLLAK, Michael. Memória e identidade social. Trad. Monique Augras. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212. 1992. p. 5.

identitária acaba ficando em destaque. Ao discorrer sobre os efeitos da globalização para as identidades culturais nacionais, Hall aponta para a formação de “‘enclaves’ étnicos minoritários no interior dos estados-nação do Ocidente”, ocasionando uma “‘pluralização’ de culturas nacionais e de identidades nacionais”.⁶⁵ Nessa perspectiva, nos Estados Unidos, país multicultural, a mobilização de nipo-americanos e outros asiáticos em relação a construção da memória coletiva de suas respectivas comunidades pode ser entendida como o resultado, em um contexto de globalização e questionamento das identidades ditas nacionais, uma resposta ao “racismo cultural” e a “exclusão” a partir de uma “reidentificação” com seus ancestrais e suas culturas de origem.⁶⁶

Nesse contexto, insere o movimento de reparação para as vítimas do Decreto 9066, graças a ação de diferentes indivíduos, grupos e setores da sociedade buscando por justiça. Emiko Hastings, acadêmica norte-americana, aponta para como a própria documentação usada para controlar e aprisionar os nipônicos foi indispensável para se alcançar a justiça social.⁶⁷ Entre esses documentos, se destacam, por exemplo, os registros de espionagem em relação à população japonesa durante a Segunda Guerra, dados censitários, arquivos do WRA, entre outros.

Em relação aos agentes que viabilizaram o fortalecimento da busca por reparação, destaca-se a ação de historiadores revisionistas na década de 1970. Contrapondo as “explicações oficiais” sobre o internamento dos japoneses americanos, esses historiadores teriam sido influenciados pelo contexto político em que se encontravam, marcado pelo “movimento dos direitos civis, protestos contra a Guerra do Vietnã, e movimentos de orgulho étnico e racial”.⁶⁸ Entre eles, destaca-se Roger Daniels, que durante sua carreira dedicou-se ao estudo da questão do internamento e a imigração. A partir do acesso a velhas e novas documentações do governo, facilitada pela *Freedom of Information Act* de 1966, o historiador refutou a “necessidade militar” da retirada dos nipônicos da Costa Oeste dos EUA, pontuando o aspecto racista que levou ao encarceramento dessa população.⁶⁹ Pontua-se também a publicação do livro *Years of Infamy: The Untold Story of America's Concentration Camps* da autora Michi Weglyn em 1976, contrapondo-se a ideia de que o internamento dos japoneses americanos foi “bem intencionado” e uma “ação justificável”.⁷⁰

⁶⁵ HALL, Stuart. **A identidade na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. 11ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, v. 4, 2006. p. 83.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 85.

⁶⁷ HASTINGS, *op. cit.*, p. 26.

⁶⁸ No original: “the civil rights movement, protests against the Vietnam War, and ethnic and racial pride movements” (tradução nossa). *Ibid.*, p. 30.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ibid.*, p. 39

Esses trabalhos impulsionaram mais ainda a busca por reparação. Uma das primeiras vitórias do movimento consiste de quando em 1976, o então presidente Gerald Ford, oficialmente finalizou a Executive Order 9066, reconhecendo o erro do encarceramento dos nipo-americanos na Segunda Guerra Mundial. Após isso, os esforços do movimento continuaram, agora, intuindo uma “reparação monetária” e “reconhecimento público do Congresso que o internamento foi injusto”⁷¹. Formou-se então a *Commission on Wartime Relocation and Internment of Civilians* em 1980, destinada a estudar a questão do processo de “evacuação”. A partir de uma intensa análise:

A comissão concluiu que o internamento não foi justificado por necessidade militar, mas, ao contrário, foi motivado por ‘preconceito de raça, histeria de guerra, e o fracasso de liderança política.’ Publicou-se cinco recomendações do Congresso: primeiro, uma desculpa em formato de resolução articulada entre o Congresso e o presidente; segundo, dois indultos presidenciais para japoneses americanos condenados por violar leis relacionadas ao internamento; terceiro, reconhecimento dos pedidos dos japoneses americanos por restituição das perdas durante a guerra; quarto, estabelecimento de uma fundação especial para propósitos educacionais ; e quinto, pagamentos pessoais de reparação na forma de \$20,000 para cada interno vivo.⁷²

Essas políticas de reparação foram efetivadas a partir de 1988, quando a *Civil Liberties Act* foi assinada pelo presidente Ronald Reagan. Viabilizou-se os pagamentos para os ex-internos vivos, que começaram a receber o valor estipulado a partir de 1990.⁷³

Foi durante os estudos da Comissão que houve o aumento dos testemunhos dos ex-internos, uma vez que, não querendo limitar-se à visão da documentação oficial, buscava-se ouvir a voz daqueles que tinham experienciado o encarceramento. Perpetuou-se um local de escuta, que apenas contribuiu e incentivou os nipo-americanos a saírem de sua posição de silêncio. Fruto disso, na década de 1980 houve uma “explosão de projetos de história oral focado nos japoneses americanos”, de modo que até metade da década de 1990 a experiência do internamento nipônico acabou tornando-se em um dos eventos históricos mais bem documentados por via de entrevistas orais nos Estados Unidos. No mesmo período, há o aumento da produção de narrativas pessoais sobre o ocorrido. Observa-se também a

⁷¹ No original: “monetary redress and a public acknowledgment from Congress that internment had been unjust (tradução nossa)”. *Ibid.*, p.41.

⁷² No original: “The commission concluded that internment had not been justified by military necessity, but had instead been motivated by “race prejudice, war hysteria, and a failure of political leadership.” It issued five recommendations to Congress: one, an apology in the form of a joint resolution from Congress and the president; two, presidential pardons for Japanese Americans convicted of violating laws related to internment; three, recognition of Japanese American claims for restitution of losses during the war; four, establishment of a special foundation for educational purposes; and five, personal redress payments in the form of \$20,000 to each surviving internee” (tradução nossa). *Ibid.*, p. 42.

⁷³ *Ibid.*

construção de espaços de memória sobre a história da comunidade nipônica nos EUA, como, por exemplo, o *Japanese-American National Museum*, fundado em 1992.⁷⁴

Esses e outros movimentos para relembrar da experiência de internamento, mobilizando assim a comunidade nipo-americana, contribuíram para que uma “memória coletiva” fosse construída e estabelecida, não apenas no interior de um grupo étnico-racial, mas na história dos Estados Unidos no geral. Houve, usando o termo de Michael Pollak, um trabalho de “enquadramento da memória”, onde diferentes agentes, servindo-se de materiais fornecidos pela própria história, esforçaram-se para a formação de uma memória coesa sobre determinado evento, reforçando os sentimentos de pertencimento de uma comunidade. “Os rastros” desse “trabalho de enquadramento” são percebidos nos “pontos de referência” estruturantes da memória, por exemplo, os museus e os monumentos. Segundo Pollak, esses “pontos de referência”, ao serem vistos, são integrados nos “sentimentos de filiação e origem” do indivíduo.⁷⁵

Quando Mary Matsuda Gruenewald começa a escrever sobre sua experiência aos 74 anos, os últimos pagamentos da reparação estavam sendo feitos e a memória coletiva sobre a experiência do internamento já havia sido ressignificada. Entretanto, por mais que a memória seja primeiramente coletiva e não individual, “é impossível testemunhar pelo outro”.⁷⁶ Para Matsuda, ainda havia a necessidade de testemunhar, expondo a sua própria trajetória pessoal durante o encarceramento. Entre suas motivações, tem-se a necessidade de enfrentar os sentimentos reprimidos por anos de silêncio, assim como há o desejo de ser uma voz representativa daqueles que não tiveram a oportunidade de relatarem suas experiências, como os próprios membros de sua família. Publicando sua obra após o atentado do 11 de setembro de 2001, Matsuda posiciona seu relato como uma “evidência” contra a possibilidade de algo semelhante ocorrer com a população muçulmana e árabe do país.⁷⁷

⁷⁴ *Ibid.*, p. 43-44.

⁷⁵ POLLAK, *op. cit.*, p. 10-11.

⁷⁶ SELIGMANN-SILVA, Márcio. O local do testemunho. **Tempo e Argumento**. Revista do Programa de Pós-Graduação em História, Florianópolis, v. 2, n. 1, p. 3-30, jan./jun, 2010. p. 12.

⁷⁷ GRUENEWALD, *op. cit.*, local, 256.

CAPÍTULO 2 - A EXPERIÊNCIA NIPÔNICA NOS EUA

2.1 - Chegada e estabelecimento

Antes de entender o que caracteriza o encarceramento dos japoneses-americanos durante a Segunda Guerra Mundial, o presente tópico tem o objetivo de apresentar, resumidamente, o processo de imigração e estabelecimento dos nipônicos nos Estados Unidos ao final do século XIX e início do XX. Esse exercício é importante por partir do pressuposto que o que ocorreu com essa população após o ataque à base de Pearl Harbor teve ligação com o histórico de repressão e exclusão de parcela da sociedade estadunidense em relação à presença dos japoneses e seus descendentes no território antes mesmo da Segunda Guerra.

Como afirmou Roger Daniels, o internamento compulsório desses indivíduos foi o resultado de “três séculos de experiência americana, uma experiência que ensinou americanos a considerar os Estados Unidos como o país do homem branco no qual não brancos ‘não tinham direitos que o homem branco fosse obrigado a respeitar’”.⁷⁸ A decisão da remoção dos nipo-americanos da Costa Oeste, materializada no Decreto 9066 (*Executive Order 9066*), foi em parte, fruto de sentimentos racistas e xenofóbicos que se desenvolveram com a presença não só de japoneses, mas de asiáticos em geral, no país.

Na autobiografia de Gruenewald, pode-se vislumbrar, em certa medida, o que foi o processo de imigração de japoneses para os Estados Unidos, uma vez que a autora relata um pouco da história da chegada de seus pais aos EUA. Seu pai saiu do Japão no ano de 1898, indo para o Havá trabalhar em plantações de cana de açúcar. Após juntar dinheiro suficiente para pagar a dívida que fez para conseguir imigrar, ele parte para o Alasca, onde trabalha no setor de mineração. É em sua passagem por esse estado que Heisuke Matsuda acaba experienciando em “primeira mão” o preconceito por parte da sociedade estadunidense. Na localidade, Heisuke e outros companheiros de trabalho, imigrantes japoneses como ele, escapam de uma tentativa de ataque por parte de um grupo de indivíduos brancos. Após sua passagem pelo Alasca, Heisuke vai para o estado de Washington, em Tacoma.⁷⁹

Diferentemente de outros imigrantes nipônicos solteiros que recorriam a casamentos arranjados por meio de troca de fotografias para conseguirem esposas, Heisuke retorna para o

⁷⁸ No original: “(...) three centuries of American experience, an experience which taught Americans to regard the United States as a white man's country in which nonwhites "had no rights which the white man was bound to respect” (tradução nossa). DANIELS, Roger. **Concentration Camps USA: Japanese Americans and World War II**. Hinsdale, Illinois: The Dryden Press, 1971. p.XIV.

⁷⁹ GRUENEWALD, *op. cit.*, local, 342.

Japão, onde se casa com Mitsuno Horiye. O casal retorna para os Estados Unidos, onde mudam-se para Seattle em 1922, cidade na qual nasceram seus dois filhos: Yoneichi e Mary Matsuda, respectivamente em 1923 e 1925. A família muda-se para a ilha de Vashon, onde adquirem terra para comandar uma fazenda, sendo o trabalho agrícola o seu meio de sustento.⁸⁰

No relato de Matsuda, a autora compara a jornada de imigração de seus pais e as dificuldades enfrentadas por eles com aquilo que iria vivenciar após o bombardeio de Pearl Harbor, sobretudo, quando a mídia começa a propagar materiais estigmatizantes em relação aos Japoneses. Assim como os pais passaram por percalços ao chegarem nos Estados Unidos, sofrendo a rejeição, a exclusão e o racismo, agora era a sua vez de ser “testada”, sendo a sua “primeira exposição real a discriminação”.⁸¹ Nessas circunstâncias, ela admirava e desejava ter a coragem de seu pai perante a adversidade.

O processo de chegada e estabelecimento dos pais de Matsuda nos EUA se assemelha ao percurso de muitos imigrantes que cruzaram os oceanos ao final do século XIX e início do XX, vendo o continente americano como uma terra de ótimas possibilidades, um local ideal para a construção de um novo lar.

O historiador Ronald Takaki dedicou parte de sua vida acadêmica a estudar a realidade asiática nos Estados Unidos. Em seu livro *Strangers from a Different Shore: A History of Asian Americans*, o autor explora a história dos asiáticos e seus descendentes no território norte-americano, abarcando a chegada, o estabelecimento e as dificuldades que marcaram a experiência dos diferentes grupos étnicos asiáticos nos EUA. A partir da obra de Takaki, pode-se compreender o processo imigratório dos nipônicos ao país.

As ondas migratórias advindas do Japão para o continente americano a partir da segunda metade do século XIX se relacionam diretamente com a sua reabertura para o Ocidente. Essa reabertura foi possibilitada pela chegada do almirante norte-americano Matthew C. Perry na cidade de Edo, atual Tóquio, em 1853. Havendo o contato com países do Ocidente, o Japão, até então com características feudais, entra em um processo de modernização, marcando o começo da Era Meiji (1868-1912).⁸²

O desejo de desenvolvimento por parte do Império Japonês viabilizou a tomada de medidas econômicas, para atingir o objetivo de industrialização e militarização. Houve, assim, a criação de taxas sobre a terra e medidas deflacionárias em relação a alguns produtos

⁸⁰ *Ibid.*, local, 2132.

⁸¹ No original: “first real exposure to discrimination” (tradução nossa). *Ibid.*, local, 359.

⁸² TAKAKI, *op. cit.*, p. 43.

agrícolas. Essas medidas dificultaram a vida, sobretudo, de trabalhadores do campo, como os fazendeiros. Alguns deles acabaram perdendo suas terras ao se verem com dificuldades financeiras. Uma parcela considerável do contingente de imigrantes japoneses para os Estados Unidos advinha justamente de regiões agrícolas.⁸³ Isso é significativo ao se pensar que a agricultura foi um dos meios que possibilitaram o florescimento de uma “economia étnica” dos japoneses nos EUA, viabilizando estabilidade de parte deles no país.

Com a reabertura do Japão para o exterior e a possibilidade de emigração, esses indivíduos viram a chance de ganho financeiro ao saírem de seu país de origem para outra localidade, sendo o Havaí e os Estados Unidos dois dos seus principais destinos. Inicialmente, esses imigrantes assumiram o papel de *decasségui* (trabalhadores temporários) uma vez que tinham o objetivo de, após prosperarem em território estrangeiro, retornarem para seu local de origem, de modo a conseguirem, por exemplo, quitar dívidas e/ou comprar terras.⁸⁴ Entretanto, muitos mudaram essa postura inicial ao se estabelecerem com sucesso no outro país, tendo conseguido se desenvolverem economicamente em diferentes segmentos.

Os nipônicos que se deslocaram para os Estados Unidos ao final do século XIX se estabeleceram, principalmente, na Costa Oeste, nos estados da Califórnia, Oregon e Washington. Inicialmente eles ocuparam a posição de trabalhadores em minas, serrarias e ferrovias.⁸⁵ Por mais que sua mão de obra obtivesse um caráter quase que “essencial” para esses setores, eles foram hostilizados e excluídos do mercado de trabalho por fatores raciais, fruto do descontentamento de trabalhadores brancos pela sua presença nesses postos laborais. Excluídos do mercado de trabalho, muitos tiveram que buscar formas alternativas de se manterem, sendo que a via alternativa foi o desenvolvimento de um trabalho autônomo, principalmente, na agricultura. Takaki destaca que para adquirirem terras para atuarem como agricultores, os isseis recorreram a diferentes métodos, como sistemas de contrato, compartilhamento de terra e aluguel.⁸⁶ Outros conseguiram se tornar pequenos comerciantes graças a “nichos econômicos”, virando proprietários de pensões, lojas e restaurantes em algumas cidades. Esses comércios eram em sua maioria de pequeno porte.⁸⁷

A relativa melhoria econômica de parcela dos imigrantes japoneses nos EUA foi em parte possibilitada por o que pode ser chamado de “solidariedade étnica”. Por conta da vulnerabilidade que se encontravam, os deixando suscetíveis às formas de repressão por parte

⁸³ *Ibid.*, p. 43-44.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ibid.*, p. 45.

⁸⁶ Para compreender como funcionava cada método usado pelos imigrantes nipônicos para obter terras, ler TAKAKI, *op. cit.*, p. 188,189.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 180, 186.

da sociedade norte-americana, redes de apoio eram formadas tanto em regiões rurais como urbanas. Por exemplo, com a formação de associações, havia uma cooperação econômica e outras formas de assistências financeiras entre os nipônicos.⁸⁸ Isso se refletiu na formação de bairros japoneses em alguns estados norte-americanos, geralmente denominados de *Japantown*, *Little Tokyo* e *Nihonmachi*.⁸⁹ Nesses bairros, eles poderiam se sentir mais seguros ao evitarem frequentar estabelecimentos comandados por pessoas brancas, além de possibilitar que conexões pudessem ser realizadas entre os imigrantes.⁹⁰

O considerável desenvolvimento econômico dos japoneses nos Estados Unidos – principalmente na agricultura, tornando-se um dos principais fornecedores de frutas e verduras na Costa Oeste⁹¹ – gerou o incômodo de uma significativa parcela da população branca do país. Como os demais imigrantes asiáticos, os nipônicos acabaram sendo herdeiros de muitos estigmas que se desenvolveram em relação aos trabalhadores chineses que chegaram à região na segunda metade do século XIX. Os chineses foram vítimas da primeira lei contra imigração nos Estados Unidos: a *Chinese Exclusion Act* (1882).⁹² Os japoneses recém chegados aos EUA foram vítimas de formas semelhantes de discriminação racial sofridas pelos chineses: eram xingados com termos racistas como *chinks* ou *japs*, sofriam agressões físicas nas ruas, alguns tinham seus comércios e propriedades vandalizados, eram proibidos de entrarem em certos estabelecimentos, entre outras formas de violência.⁹³

Com a perceptível ascensão econômica de japoneses e o aumento de sua presença no território, na década de 1900 movimentos populares contra a imigração desses indivíduos começaram a se difundir na Costa Oeste. Buscava-se a tomada de medidas por parte das autoridades para que impedisse a entrada deles no território.⁹⁴ Fruto dessas campanhas antiasiáticas e antinipônicas, em 1908 há a realização de um acordo entre os Estados Unidos e o Japão denominado de *Gentlemen 's Agreement*. Nesse acordo, “o governo japonês

⁸⁸ *Ibid.*, p.193.

⁸⁹ A formação de “bairros étnicos” nos Estados Unidos não foi um fenômeno exclusivo da comunidade nipônica, mas pode ser observado como um processo mais abrangente de imigrantes advindos de diferentes partes do mundo. Entre os diferentes fatores que explicam a formação de comunidades de imigrantes em diferentes bairros, esse fenômeno pode ser visto como uma forma desses imigrantes se agregarem e conseguirem se estabilizar inicialmente no país estrangeiro, sendo um modo de buscarem proteção por, por exemplo, não saberem a língua e/ou a legislação. Entre os bairros étnicos existentes nos Estados Unidos, destaca-se a *India Square* (Nova Jersey), *Little Italy* (Nova Iorque), *Greektown* (Illinois), entre outros.

⁹⁰ *Ibid.*, p.186.

⁹¹ *Ibid.*, p. 189.

⁹² LEE, *op. cit.*, p. 543.

⁹³ TAKAKI, *op. cit.*, p. 181.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 201.

concordou em não emitir passaportes para a entrada de nenhum trabalhador, especializado ou não especializado, na parte continental dos Estados Unidos”.⁹⁵

Entretanto, havia uma brecha que permitia a entrada nos EUA de trabalhadores que já haviam estado no país anteriormente, assim como familiares (esposas, pais e filhos) daqueles que já residiam na nação.⁹⁶ A imigração japonesa, que até então seria predominantemente masculina, contou com o aumento da presença feminina, sobretudo em decorrência dos casamentos arranjados que eram estabelecidos por meio de troca de fotografias entre trabalhadores issei nos EUA e pretendentes no Japão – as mulheres que migraram para os Estados Unidos por meio desse sistema ficaram conhecidas como as *picture brides*. Essa mudança no perfil migratório do Japão possibilitou a formação de famílias japonesas e o nascimento da primeira geração de nipo-americanos nos Estados Unidos.⁹⁷

O objetivo de impedir a entrada de nipônicos nos EUA e sua permanência no país desembocaram em mais leis contra eles. Em 1913, criou-se a *Alien Land Law*, legislação que impedia a posse de terra por parte de imigrantes. Como estratégia para não perderem as terras que se esforçaram para conquistar, alguns isseis colocavam a propriedade no nome de seus filhos nascidos no país.⁹⁸ Em 1921, há um novo acordo entre os EUA e o Japão, o *Ladies’ Agreement*. Com essa nova negociação, o país asiático não iria mais permitir a saída de *picture brides* para os EUA.⁹⁹

Houve ainda, no ano de 1924, a passagem no Congresso americano de mais uma lei quanto a imigração: a *Immigration Act*. Ela impedia a entrada de estrangeiros que não fossem elegíveis para obterem cidadania no país. É interessante observar que essa lei, ao limitar por cotas a entrada de indivíduos de outro países, era menos restritiva a pessoas advindas da Europa. Isso evidencia o fato de os Estados Unidos, na época, serem entendidos enquanto uma nação “caucasiana”.¹⁰⁰

Ao observar esse panorama a respeito do processo de imigração dos japoneses nos Estados Unidos a partir do final do século XIX e as perseguições sofridas por eles por setores da sociedade estadunidense, pode-se entender que o encarceramento que ocorreu na década de 1940 como mais uma tentativa de exclusão dessa comunidade.

⁹⁵ No original: “the Japanese government agreed not to issue passports for entry into the continental United States to any laborers, skilled or unskilled” (tradução nossa). LEE, *op. cit.*, p. 553.

⁹⁶ NG, Wendy. **Japanese American Internment During World War II: A History and Reference Guide**. Westport, Connecticut: Greenwood Press, 2002. p. 3.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 2-5.

⁹⁸ TAKAKI, *op. cit.*, p. 203 - 205.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 208.

¹⁰⁰ NG, *op. cit.*, p. 4.

A observação de Matsuda a respeito da repressão que os japoneses sofreram após o bombardeio de Pearl Harbor, o caracterizando como a sua “primeira exposição real a discriminação”, pode ser estendida a outros nipo-americanos que não presenciaram o movimento de imigração de seus pais. Para muitos nisseis, era a primeira vez que entravam em contato com uma onda discriminatória em larga escala por parte da população estadunidense. Eles logo souberam que não eram aceitos por uma significativa parcela da sociedade, que sempre os viriam como estrangeiros por conta de seu fenótipo.

2.2 - Entre arame farpado e torres de vigia - o encarceramento dos japoneses e descendentes durante a Segunda Guerra Mundial

Observando o que significou o encarceramento da população nipo-americano da Costa Oeste em diferentes campos de internamento, é possível relacionar o evento com a distinção das noções de “obrigação” e “direito” feitas por Simone Weil:

Um direito não é eficaz por si próprio, mas somente pela obrigação à qual corresponde; a realização efetiva de um direito provém não daquele que o possui, mas dos outros homens que se reconhecem obrigados a alguma coisa para com ele. A obrigação é eficaz desde que seja reconhecida. Uma obrigação não reconhecida por ninguém não perde nada da plenitude de seu ser. Um direito que não é reconhecido por ninguém não é grande coisa.¹⁰¹

Segundo a autora, o direito é “subordinado e relativo” à obrigação. Entende-se, assim, que o direito de uma pessoa só é validado a partir do contato com um outro que o respeita. No caso ocorrido com os nipônicos e descendentes por meio do Decreto 9066, os nisseis, até então entendendo-se como cidadãos dos Estados Unidos da América, viram seus supostos direitos violados pelo Estado que deveria defendê-los. Eles perceberam que não adiantava ter nascido no país, compartilhar costumes e práticas de demais compatriotas, pois eles não eram reconhecidos como parte daquela coletividade.

Esse sentimento pode não ter sido experienciado por todos nipo-americanos no contexto do cárcere, mas para Mary Matsuda Gruenewald isso foi evidente. A reclusão em um campo de internamento seria a quebra da visão que detinha dos Estados Unidos enquanto um país que respeitava direitos inalienáveis, sobretudo, de seus próprios cidadãos:

Nós perdemos nosso direito de estarmos na privacidade da nossa própria casa, o direito de ir e vir como quiséssemos, o direito de ter uma voz para expressar nossa

¹⁰¹ WEIL, Simone. **O Enraizamento**. Tradução de Maria Leonor Loureiro. Bauru, SP: EDUSC, 2001, p. 7.

opinião abertamente sem o medo de retaliação, o direito de envolver em atividades criativas de nossa escolha. Eu era leal a um país que garantiu esses direitos - e esse país não mais existia para mim. A perda repentina de todos esses direitos me forçou a perceber que todo esse movimento em massa contra os japoneses na América era a culminação de mais de um século e meio de preconceito antiasiático. E ninguém, nem mesmo a corte mais alta do país, a Suprema Corte, nos defenderia.¹⁰²

O historiador Greg Robinson destaca que o internamento dos nipo-americanos chama a atenção pelo seu caráter “irônico”. Pois, para Robinson, essa atitude antidemocrática e arbitrária foi realizada pelo governo de um país com aparentes vieses “humanitários” e que entrava em uma guerra sob o pretexto de defender a “liberdade do mundo”, enquanto mantinha parcela de sua população civil aprisionada.

Nas últimas décadas, diferentes pesquisadores se dedicaram a compreender as circunstâncias que levaram à decisão de reclusão dos japoneses. Ao contrário da explicação “oficial” para o encarceramento, ou seja, que havia um perigo para a segurança nacional, esses trabalhos revelam que, na realidade, essa medida foi tomada, sobretudo, por base em fatores raciais. Para o presente tópico, dois trabalhos historiográficos são usados, fundamentalmente, para discorrer sobre a exclusão dos japoneses da Costa Oeste: *A tragedy of democracy: japanese confinement in North América* de Greg Robinson e *Japanese american internment during World War II: A History and Reference Guide* de Wendy Ng.

Como já mencionado, o pontapé para o processo de internamento dos nipônicos e seus descendentes foi o ataque japonês à base militar norte-americana que se encontrava em Pearl Harbor, no Havaí. Em uma manhã de domingo, em sete de dezembro de 1941, aviões japoneses lançaram bombas sobre a localidade, provocando a destruição de uma significativa parte do contingente de embarcações e aeronaves dos EUA. O ataque surpresa do Império do Japão foi resultado de tensões existentes entre o país asiático e os Estados Unidos ao longo da primeira metade do século XX, sobretudo, em relação aos interesses de ambas as nações no Pacífico. Destaca-se que, na época, o Japão já se destacava como uma potência asiática, realizando ações imperialistas na região.¹⁰³

Por conta do ataque, os Estados Unidos declararam guerra ao Japão, de maneira que, ao lado dos confrontos que ocorriam no território europeu, marca a sua entrada oficial na

¹⁰² No original: “We had lost our right to be in the privacy of our own home, the right to come and go as we pleased, the right to voice our opinions openly without fear of retaliation, the right to be involved in creative activities of our choosing. I was loyal to the country that guaranteed these rights—and that country no longer existed for me. The sudden loss of all these rights forced me to realize that this whole mass movement against the Japanese in America was the culmination of more than a half-century of anti-Asian prejudice. And no one, not even the highest court in the land, the Supreme Court, would defend us” (tradução nossa). GRUENEWALD, *op. cit.*, local, 2628.

¹⁰³ DAVENPORT, John C. **The Attack on Pearl Harbor: The United States Enters World War II**. Infobase Publishing, 2009.

Segunda Guerra Mundial. A data de sete de dezembro de 1941 entrou na memória coletiva dos Estados Unidos como o “dia da infâmia”, em decorrência do discurso proferido pelo presidente Franklin Delano Roosevelt para o Congresso no dia oito.¹⁰⁴ Enquanto o país dava seus primeiros passos para o conflito no estrangeiro, internamente os efeitos do ataque à base de Pearl Harbor foram logo sentidos pela população nipônica e descendente. Talvez uma boa imagem para representar os efeitos do bombardeio para a comunidade asiática esteja no próprio livro de Matsuda. Na narrativa, Gruenewald descreve a “tensão” e o “silêncio” que recaiu sobre sua residência no dia do atentado. Refletindo, assim, a ansiedade da família e o temor do que poderia ocorrer com eles.¹⁰⁵

Previendo as possíveis consequências após o bombardeio da base no Havaí, parte da comunidade japonesa nos EUA logo se mobilizou para demonstrar um apoio ao país, buscando, com isso, evidenciar o fato de não trazerem ameaças à nação. Entre as medidas adotadas, alguns nisseis se alistaram no exército e outros se voluntariaram para contribuir no esforço de guerra.¹⁰⁶ Eles ainda iriam contar com a ajuda de parcela da sociedade civil, que acreditavam em sua lealdade e inocência. Por exemplo, alguns editorialistas saiam em defesa dos japoneses, tentando tranquilizar a sociedade civil.¹⁰⁷ Entretanto, essas mobilizações não iriam surtir efeitos para conter o avanço de uma onda antijaponesa que se desencadeou no país e contribuiu para que a medida de internamento fosse tomada para resolver a questão da suposta “ameaça nipônica” dentro dos EUA.

Por meio da literatura sobre o tema, compreende-se que o encarceramento dos japoneses foi o resultado da amálgama de diferentes fatores, traduzidos na mobilização de distintos setores da sociedade norte-americana em apoio a remoção desses indivíduos. Parte da sociedade civil, organizações de trabalhadores, a mídia, autoridades militares e políticas, todas elas tiveram sua respectiva parcela de importância para a perseguição sofrida pelos nipo-americanos.

As primeiras pressões em relação aos japoneses e seus descendentes decorreram de medidas restritivas impostas sobre eles. Por exemplo, foram estabelecidos toques de recolher em determinadas localidades da Costa Oeste. Houve também o congelamento de ativos financeiros dessa comunidade. Rondas por parte de agentes do governo começaram a ser realizadas nas casas de algumas famílias, onde eram recolhidos diferentes pertences, como

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ GRUENEWALD, *op. cit.*, local, 251.

¹⁰⁶ NG, *op. cit.*, p. 15.

¹⁰⁷ ROBINSON, Greg. **A Tragedy of Democracy: Japanese Confinement in North America**. Chichester, NY: Columbia University Press, 2009. p. 62.

armamentos, câmeras, rádios transmissores, etc., instrumentos que acreditavam poder serem usados para uma possível espionagem. Eles começaram a ser supervisionados pelo serviço de inteligência dos EUA. Uma vez que o país entrava na guerra, essas medidas não se limitavam aos nipônicos, mas aos outros “inimigos estrangeiros” no território, como alemães e italianos.¹⁰⁸

Parte da mídia obteve responsabilidade para a intensificação da histeria em relação ao perigo da população japonesa na Costa Oeste. Alguns jornais e revistas, principalmente aqueles que obtinham um histórico de reprodução de discursos estigmatizantes contra asiáticos, publicaram notícias sensacionalistas. Por exemplo, davam enfoque a rondas feitas pelo FBI às residências de famílias de origem japonesa e a descoberta de dinamites e outros tipos de munições nessas casas, fazendo entender que seriam usadas para possíveis sabotagens.¹⁰⁹ Na obra de Gruenewald, o contato com narrativas e caricaturas negativas produzidas pela mídia foram responsáveis, em grande parte, por ela começar a se sentir mal a respeito de si mesma, questionando sua identidade e posição perante a sociedade estadunidense.

Surgiram grupos e organizações contra a presença de japoneses na Costa Oeste. Esses grupos, caracterizados por associações comerciais e da agricultura, formados por cidadãos brancos, tinham, sobretudo, o objetivo de aproveitarem a possibilidade de obterem vantagens econômicas com a remoção dos japoneses da região, ao ser eliminada a competição entre eles.¹¹⁰

Em relação às figuras políticas e militares do governo americano, o aprisionamento de cidadãos de origem japonesa não foi decisão de um só indivíduo. A formulação do Decreto 9066 foi resultado de deliberações de oficiais de diferentes departamentos, órgãos e setores do governo norte-americano. Por mais que houvesse alguns que se opunham à remoção de toda a população nipônica e descendente da Costa Oeste - pois, por exemplo, essa ação feriria direitos constitucionais - a maioria defendeu a necessidade de os excluírem e os encarcerarem.¹¹¹

Essas autoridades superiores que defenderam a remoção dos isseis e nisseis da região assumiram essa postura, sobretudo, por sentimentos racistas e xenofóbicos. Por exemplo, a historiografia sobre o tema não deixa de mencionar as afirmações estigmatizantes feitas pelo general DeWitt (um dos principais responsáveis pelo processo de “evacuação”) em relação

¹⁰⁸ NG, *op. cit.*, p. 14.

¹⁰⁹ ROBINSON, *op. cit.*, p. 72.

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ *Ibid.*, p. 87.

aos nipônicos.¹¹² Esse oficial também se destaca por, desde o início, ter defendido a necessidade de retirar os japoneses da Costa Oeste.

Autores também discutem a respeito da posição “favorável” do presidente Roosevelt em relação ao encarceramento dos isseis e nisseis. Questiona-se o porquê de Roosevelt, uma autoridade com valores “democráticos”, não ter se oposto às deliberações antidemocráticas de seus oficiais, dando aval para a publicação do Decreto 9066. Segundo Wendy Ng, o apoio do presidente para a decisão de remover os nipo-americanos da Costa Oeste contrariava algumas das decisões oficiais posteriores do presidente a respeito dos direitos humanos.¹¹³ Greg Robinson aponta que o presidente, além de não participar das principais reuniões deliberativas a respeito da “questão” dos japoneses, teria deixado a responsabilidade nas mãos de um de seus subordinados, o secretário de Guerra Henry Stimson. Robinson destaca ainda que, em artigos escritos pelo presidente na década de 1920, ele teria defendido legislações visando a exclusão dos imigrantes japoneses por defender a “pureza racial”. Roosevelt teria deixado escapar seu preconceito contra os japoneses, de modo que os consideravam racialmente inassimiláveis.¹¹⁴

Após discussões das autoridades militares e políticas dos EUA, o Departamento de Guerra formula o Decreto 9066 e em 19 de fevereiro de 1942 ela é promulgada pelo presidente. A justificativa para o decreto foi uma suposta “necessidade militar”, a partir de uma possível ameaça dos japoneses para a Costa Oeste. Entretanto, essa justificativa é questionável ao saber que, antes do ataque no Haváí, houve um estudo governamental realizado pelo governo americano (o *Munson Report*), que comprovou que os japoneses não apresentavam risco para a segurança do país em um possível contexto de guerra contra o Japão.¹¹⁵

O documento do Decreto 9066 encontra-se disponível no site do *National Archives*, de forma que, a partir da leitura do texto oficial, algumas compreensões são possíveis. Ao justificar a necessidade de assegurar que não houvesse possíveis ações de espionagem e sabotagem contra as forças de defesa nacional, ela autorizava com que a Secretaria de Guerra dividisse a Costa Oeste em zonas militares. Com isso, essa secretaria e os respectivos comandantes militares poderiam retirar moradores da região, assim como impedir sua saída ou entrada.¹¹⁶

¹¹² *Ibid.*, p. 88.

¹¹³ NG, *op. cit.*, p. 18.

¹¹⁴ ROBINSON, *op. cit.*, p. 91.

¹¹⁵ NG, *op. cit.*, p. 14.

¹¹⁶ Executive Order 9066, February 19, 1942; General Records of the United States Government; Record Group 11; National Archives. Disponível em: <<https://www.archives.gov/milestone-documents/executive-order-9066>>.

Eles estavam responsabilizados em fornecer abrigo, alimentação, transporte e outras coisas que fossem necessárias aos indivíduos que seriam excluídos dessas áreas, podendo contar com o auxílio de outros departamentos executivos e agências federais para proverem esses recursos básicos. A partir do texto, observa-se como esse decreto atribuía poderes quase que ilimitados para as autoridades militares sob o comando da Secretaria de Guerra. Significativa parcela desse poder recaiu sob o general John DeWitt, responsável por conduzir todo o processo de “evacuação”.¹¹⁷

No documento, não menciona explicitamente os japoneses e seus descendentes. Mas, devido a todo contexto, é evidente que a ordem era o passe livre para colocar em prática a ação de removê-los da Costa Oeste.¹¹⁸ Entre os “inimigos estrangeiros” no território dos EUA, eles foram os únicos afetados pela diretriz.

Voltando o olhar para a narrativa de Matsuda, a autora posiciona a publicação do Decreto 9066 no relato de sua trajetória como uma resposta parcial às suas inquietações em relação ao destino de sua família. Parcial porque ainda havia muitas perguntas a serem feitas. Por exemplo, ela aponta que não havia “nenhuma especificação governamental fornecida sobre onde, quando ou como a evacuação aconteceria”.¹¹⁹ Um dos principais questionamentos no núcleo familiar de Matsuda, e, aparentemente, de outras famílias nipônicas, consistia de se essa “evacuação” iria recair apenas para os isseis, uma vez que os nisseis eram, teoricamente, cidadãos americanos.¹²⁰ Entretanto, esses e outros questionamentos seriam respondidos com o que se seguiu após a publicação do decreto.

O processo de remoção massiva dos japoneses e nipo-americanos da Costa Oeste se intensificou a partir de fevereiro de 1942. Ocorreu de modo heterogêneo, as comunidades nipônicas ao longo da região saíram de suas casas em dias distintos e dispuseram de tempo diferente para irem embora. Por recomendações, eles não podiam levar nada além de alguns pertences específicos (roupas de cama, artigos de higiene pessoal, roupas, talheres, etc.), deixando o resto para trás.¹²¹ Nos dias designados para haver a remoção dos nipônicos, havia a reunião dessa população em diferentes pontos de encontros pelas cidades. O cenário era

Acesso em: 29/09/2023.

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ ROBINSON, *op. cit.*, p. 93.

¹¹⁹ No original: “no government specifics given regarding where, when, or how the evacuation would happen” (tradução nossa). GRUENEWALD, *op. cit.*, local, 537.

¹²⁰ *Ibid.*, local, 365.

¹²¹ DEWITT, J. L.; United States Army; Western Defense Command and Fourth. **Western Defense Command instruction for all persons of Japanese ancestry**, April 28 1942. Disponível em: <<https://content.libraries.wsu.edu/digital/collection/wsuvan1/id/1385/>>. Acesso em: 29/09/2023.

composto por uma amálgama de indivíduos de todas as idades, acompanhado de malas contendo alguns itens básicos.¹²²

Para cada família ou pessoa solteira era entregue uma etiqueta contendo um número de identificação específico, que deveriam estar dispostos tanto em seus corpos quanto em suas bagagens.¹²³ Sendo o conflito de identidade uma questão presente na obra de Gruenewald, ao descrever o dia que necessitou sair de casa, ela não deixa de taxar um sentimento de “despersonalização” ao receber a etiqueta com o número de sua família: “agora eu tinha me tornado apenas um número, contada e rotulada como o inimigo”.¹²⁴

Após serem reunidos e recolhidos, os japoneses e seus descendentes, feitos detentos, foram transportados para os primeiros locais de confinamento: os *Assembly Centers*. Esses *Assembly Centers* tinham um caráter temporário, uma vez que o internamento neles durou por pouco tempo, até serem levados para “centros de realocação” definitivos. Houveram cerca de 16 *Assembly Centers* ao todo, espalhados pelos estados do Arizona, Califórnia, Oregon e Washington. Esses *Assembly Centers* foram estabelecidos em localidades que não eram longe o bastante das áreas militares, além de serem de fácil acesso para a condução da população a ser detida. As áreas destinadas para a construção desses centros eram regiões em que havia recursos essenciais como água, eletricidade, esgoto, além de serem perto de linhas ferroviárias.¹²⁵

Após serem aprisionados nos *Assembly Centers*, a população nipônica, juntamente com seus descendentes, foi levada para os *Relocation Centers*, os campos de internamento definitivos, ainda em 1942. Houveram cerca de dez *Relocation Centers* (Gila River, Granada, Heart Mountain, Jerome, Manzanar, Minidoka, Topaz, Tule Lake, Poston e Rohwer) espalhados pela Costa Oeste. O WRA (War Relocation Authority) planejava estabelecer esses centros de detenção em áreas que fossem favoráveis à agricultura, visto o destacamento dos japoneses no setor. Mas no fim, todos os campos, exceto o de Tule Lake, foram estabelecidos em localidades com más condições climáticas e de solo impróprio para desenvolver um trabalho agrícola. Estima-se que aproximadamente 120.000 pessoas passaram por esses campos de confinamento.¹²⁶

¹²² NG, *op. cit.*, p. 34.

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ No original: “Now I had become just a number, counted and labeled as the enemy” (tradução nossa). GRUENEWALD, *op. cit.*, local, 923.

¹²⁵ NG, *op. cit.*, p. 31.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 37, 38.

Tanto os *Assembly Centers* quanto os *Relocation Centers* tinham uma estrutura semelhante, seguiam um mesmo modelo militar.¹²⁷ Eles eram cercados por arames farpados e torres de vigilância contendo soldados armados. É perceptível que essa característica dos “centros de realocação” se tornou um tipo de símbolo na memória coletiva a respeito do encarceramento dos japoneses. A imagem das “cercas de arame farpado” dos campos é resgatada, por exemplo, no *The Japanese American Memorial to Patriotism*, um monumento inaugurado nos anos 2000 como uma forma de homenagear os nipônicos encarcerados e os que foram lutar na Segunda Guerra Mundial. Esse monumento representa duas aves da espécie grou-japonês envoltas em arames farpados. As “cercas de arame farpado” também são usadas por Matsuda em sua narrativa como uma figura de linguagem, sendo uma maneira de expressar o fato de ter suprimido as lembranças de seu internamento por vários anos.

Ainda sobre os campos, os alojamentos dos prisioneiros consistiam de grandes barracas enfileiradas. Essas barracas chegavam a ter seis quartos. Algumas vezes, um mesmo quarto podia ser dividido para duas famílias. Os quartos eram os únicos locais nos campos em que os internos podiam obter uma relativa privacidade, de modo que os demais espaços (refeitórios, salões de recreação, lavanderias, latrinas e chuveiros masculinos e femininos) eram coletivos. Assim, uma das principais dificuldades enfrentadas pelos internos era a falta de privacidade.¹²⁸



Figura 3: Visão aérea do campo de internamento de Tule Lake. **Fonte:** Sacramento State University Library.

Outra realidade dos campos tratou da ociosidade em que foi lançada a comunidade japonesa, que se destacava pelo seu trabalho árduo nos locais que foram retirados. A respeito

¹²⁷ ROBINSON, *op. cit.*, p. 156.

¹²⁸ NG, *op. cit.*, p. 40.

disso, Robinson destaca um “efeito paradoxal” nos internos. Por um lado, o ócio, ou seja, a falta de atividades substanciais para se ocuparem, possibilitou com que houvesse um “descanso” para aqueles que há muito estavam trabalhando para se sustentarem no país, de modo que boa parte dos itens essenciais para sua sobrevivência (moradia, roupas, alimentos) eram promovidos pelo governo.¹²⁹

Em contrapartida, houve uma série de transformações e rupturas ocasionadas pelo internamento. Primeiramente, o confinamento gerou angústias e raivas, pois foi uma ação completamente arbitrária por parte do governo. Houve ainda mudanças na estrutura familiar de muitas famílias, sobretudo, no que consiste do regime patriarcal que marcava as relações familiares dos nipônicos antes do internamento. Isso foi ocasionado pelos isseis terem perdido parte da autoridade que possuíam para os nisseis, que, no contexto de encarceramento, eram atribuídos algumas responsabilidades.¹³⁰ Os descontentamentos gerados pelo processo de encarceramento contribuíram para que os diferentes campos fossem perpassados por vários momentos de tensão, tanto entre os internos quanto com as autoridades encarregadas da administração dos campos.¹³¹

A partir de 1943, o órgão responsável pelo controle dos “centros de realocação”, o *War Relocation Authority*, assim como o Departamento de Guerra dos Estados Unidos, se mobilizou para desenvolver “questionários de lealdade”. A partir desses questionários, intuía separar os japoneses e nipo-americanos leais dos desleais. Com isso, as autoridades poderiam descobrir quem estava elegível para, por exemplo, alistar-se e ser recrutado pelo exército para combater na Europa, retomar os estudos em instituições de ensino superior, realizar serviços para o esforço de guerra, entre outras atividades fora dos campos. Eles apenas não podiam retornar para a Costa Oeste.¹³²

Houve dois tipos de questionários, um destinado aos nisseis em idade de recrutamento para o exército e outro para o restante dos internos que não se encaixavam nessa categoria. O questionário era composto por diferentes perguntas em relação às ocupações profissionais, o nível de escolaridade, o núcleo familiar dos internos, etc. Entretanto, duas questões específicas foram responsáveis por tensões dentro dos campos e uma verdadeira divisão na comunidade nipo-americana, que perdurou após o fim do internamento.

¹²⁹ ROBINSON, *op. cit.*, p. 161,162.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 162.

¹³¹ NG, *op. cit.*, p. 45,46.

¹³² *Ibid.*, p. 55,56.

Entre as questões que foram induzidos a responder, as de número 27 e 28 se destacam por gerar um incômodo entre os internos, em decorrência de sua ambiguidade e má formulação, os deixando em um impasse. Sobre essas questões, Robinson destaca:

A pergunta 27 indagava: "Você está disposto a servir nas Forças Armadas dos Estados Unidos em serviço de combate, onde quer que seja ordenado?" Os homens Nisei, que temiam que uma resposta positiva os prendesse ao serviço militar, hesitaram em responder. A situação piorou com a pergunta 28, que perguntava aos detentos se estavam dispostos a prestar uma lealdade incondicional aos Estados Unidos "e renunciar a qualquer forma de lealdade ou obediência ao imperador japonês, ou a qualquer outro governo, poder ou organização estrangeira". (Como os Issei, sujeitos japoneses impedidos de naturalização nos Estados Unidos, não podiam renunciar à sua lealdade ao Japão sem se tornarem apátridas, essa disposição violava o direito internacional [...]) Os Nisei se sentiram insultados por serem solicitados a jurar lealdade absoluta a um governo que havia violado seus direitos de cidadania, mas temiam que concordar em renunciar à lealdade ao Japão e ao imperador seria uma admissão de que já tinham tal lealdade. "(...) a questão por si só implicava culpa".¹³³

Essas constituíram-se parte dos dilemas enfrentados pelos internos. Por conta disso, alguns deles se negaram completamente a responder os questionários. Outros já responderam "não" nas duas questões polêmicas. Os que assumiram uma posição negativa em relação ao questionário ficaram conhecidos como os "No No Boys", principalmente os rapazes em idade para o serviço militar que se negaram a se alistarem. Segundo Wendy Ng, a base para que esse tipo de decisão fosse tomada, encontrava-se, por exemplo, na exaustão decorrente do tempo do encarceramento, adjunto das pressões causadas pelos "questionários de lealdade" e um sentimento de "traição" dos EUA a eles. Nos campos, houve uma "rachadura" entre os que assumiram uma posição "favorável" ao responderem os questionários e aqueles que não.¹³⁴ No relato de Matsuda, é possível vislumbrar o que significou essa divisão:

As pessoas tinham diferentes interpretações sobre o significado das perguntas. O nível de ruído no refeitório, no banheiro e na lavanderia aumentou enquanto as pessoas debatiam as questões. Logo surgiram discussões dentro das famílias, entre antigos amigos e entre pessoas do norte (Washington e Oregon) e sul (Califórnia) (...)

¹³³ No original: "Question 27 asked, 'Are you willing to serve in the Armed Forces of the United States on combat duty, wherever ordered?' Nisei men, who feared that a positive answer would trap them into joining up, were reluctant to answer. Even worse, question 28 asked the inmates whether they were prepared to swear unqualified allegiance to the United States 'and foreswear any form of allegiance or obedience to the Japanese emperor, or any other foreign government, power, or organization.' (Since the Issei, Japanese subjects barred from naturalization in the United States, could not renounce their allegiance to Japan without becoming stateless, the provision violated international law [...]) Nisei felt insulted at being asked to swear absolute loyalty to a government that had violated their citizenship rights, but they feared that agreeing to foreswear allegiance to Japan and the emperor would be an admission that they had ever actually held any such allegiance. '(...) the question itself implied guilt'" (traduzido com *Chatgpt*). ROBINSON, *op. cit.*, p. 186.

¹³⁴ NG, *op. cit.*, p. 60.

Relacionamentos anteriormente amigáveis foram interrompidos por discussões acaloradas, às vezes levando a ameaças verbais, empurrões e até violência.¹³⁵

Os que responderam não às questões 27 e 28, sendo considerados desleais, seriam transferidos para o campo de internamento em Tule Lake. Esse campo se tornou um local de “segregação” para, justamente, separar esses indivíduos dos outros internos que juraram lealdade aos EUA. Dentro da comunidade nipônica que experienciou o encarceramento, um estigma iria recair sobre essa parcela que escolheu dizer “não”, algo que perdurou após o fim do internamento em 1946.¹³⁶

Em 1944, as autoridades começaram a discutir a possibilidade de encerrar a exclusão da população nipo-americana. Uma vez que a questão da “lealdade” dos japoneses teria sido assegurados por conta dos questionários, não haveria assim necessidade de mantê-los encarcerados. Houve um anúncio oficial em dezembro, onde apontava para o fim do internamento dos nipônicos. Entretanto, inicialmente, eles ainda estariam proibidos de retornarem para algumas localidades da Costa Oeste.¹³⁷

Ao longo de 1945, a saída dos japoneses e descendentes que foram libertados dos campos foi marcada por incertezas: não sabiam como seriam recebidos pelo restante da população, não sabiam o que tinha restado de suas propriedades e alguns não tinham noção de para onde ir, uma vez que perderam suas casas e estabelecimentos durante o processo de evacuação. Dependendo da região, o retorno desses indivíduos variou. Alguns iriam ser recebidos com hostilidades, resultando em ataques físicos e outras formas de agressão. Já outros foram bem recebidos e tratados, sobretudo aqueles que retornaram para suas antigas comunidades, onde já eram conhecidos. Ao invés de ir para a Costa Oeste, muitos decidiram ir para o Centro-Oeste e Leste dos Estados Unidos. Segundo Wendy Ng, isso contribuiu para que a distribuição geográfica dos nipônicos fosse alterada significativamente após o fim do encarceramento.¹³⁸

Após o internamento, a comunidade japonesa assumiu diferentes posturas em relação a essa experiência e os EUA em geral. Houveram aqueles que não mais confiavam na sociedade estadunidense e preferiram estreitar laços com outros nipo-americanos, já outros quiseram assimilar e inserir-se o máximo possível nessa sociedade, refletindo isso na criação de seus

¹³⁵ No original: “People had different interpretations of what the questions meant. The noise level in the mess hall, in the bathroom, and in the laundry room rose as people debated the issues. Soon arguments broke out within families, between former friends, and between people from the north (Washington and Oregon) and south (California) (...) Previously amicable relationships were disrupted by heated arguments, sometimes leading to verbal threats, shoving, and even violence” (tradução nossa). GRUENEWALD, *op. cit.*, local, 2429.

¹³⁶ NG, *op. cit.*, p. 59.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 96, 97.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 97.

filhos que nasceram posteriormente.¹³⁹ Entretanto, algo foi quase generalizado: uma resignação e silêncio em relação ao que foi experienciado, fruto de diferentes fatores. Por outro lado, esse silêncio não foi sinônimo de esquecimento, de modo que as memórias, a vergonha e os traumas produzidos ao longo do processo de retirada de suas casas e o aprisionamento em “centros de realocação” ainda se mantiveram vivos dentro daqueles que o vivenciaram.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 103.

CAPÍTULO 3 - IDENTIDADE, DESENRAIZAMENTO E RESSENTIMENTO

3.1 - “Parecendo com o inimigo”: a identidade em contradição

Como já mencionado brevemente nos capítulos anteriores, a experiência de perseguição e encarceramento compartilhada pela comunidade nipônica dos EUA após o ataque à Pearl Harbor acabou gerando um conflito interno em Gruenewald em relação a sua identidade perante a sociedade estadunidense, sendo isso um dos temas centrais de seu relato autobiográfico. É significativo o título do livro, *Looking like the enemy* (“Parecendo com o inimigo”, em tradução livre para o português), pois é essa posição de “inimigo” atribuída aos japoneses e seus descendentes durante a Segunda Guerra Mundial, que gera em Matsuda uma “crise de identidade”. A obra de Matsuda possibilita uma discussão sobre a questão da identidade nacional e a noção de pertencimento.

Para fundamentar teoricamente a discussão a ser feita no presente tópico, as noções de identidade apresentadas por Stuart Hall na obra “A identidade cultural na pós-modernidade” são utilizadas. Nas concepções apresentadas por Hall, a “identidade” não é uma categoria fixa e centralizada, mas sim mutável e constantemente ressignificada a partir de diferentes relações que se estabelecem nas sociedades.¹⁴⁰ Segundo o autor, a perda da percepção de um indivíduo coerente em sua totalidade é observada com o advento da modernidade e das transformações culturais, econômicas e sociais que marcam as nações globais ao longo do tempo e em distintos espaços. Essas mudanças possibilitam ao indivíduo ser cada vez mais fragmentado, formando novas identidades, que podem solapar as antigas ou conviverem com elas de modo contraditório.¹⁴¹ Sendo essa realidade que marca a (pós-)modernidade, a concepção de indivíduo deixa de ser pensada como algo uno e indivisível, mas sim como algo plural, uma vez que ele é perpassado por diferentes identidades, sendo uma delas a nacional.¹⁴²

Nesse sentido, as noções anteriormente elencadas a respeito da identidade podem ser relacionadas à experiência de Matsuda. Como postulado em seu relato, antes do ataque de Pearl Harbor, a compreensão que ela possuía de si mesma nos Estados Unidos parecia resolvida, sobretudo no que tange a ser uma cidadã norte-americana. Havia uma percepção coerente sobre si mesma que foi significativamente abalada após o atentado japonês à base

¹⁴⁰ HALL, *op. cit.*

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 12 - 13.

¹⁴² *Ibid.*

militar americana, dando lugar a confusão e a dúvida a respeito de seu lugar no mundo. Esse abalo pode ser entendido por aquilo que Stuart Hall classifica como a perda de um “sentido de si” estável, havendo um processo de “descentração” do sujeito¹⁴³. Entende-se que o ataque japonês a Pearl Harbor se constituiu como o evento motor que gerou essa “crise de identidade” em Matsuda, acompanhado de toda a perseguição que é vivenciada em seguida.

Antes de apresentar como essa “crise de identidade” de Gruenewald se desenvolve em sua obra autobiográfica, é pertinente destacar o que viabilizou para a autora uma suposta coerência de sua identidade. Entre os fatores, a experiência de Matsuda na ilha de Vashon, localidade em que passou os primeiros anos de sua vida, tem posição de destaque.

No relato, Matsuda descreve a ilha de Vashon como uma região “protegida” das influências das cidades próximas a ela, sendo isso propiciado pelas águas que a cercam. Vashon pode ser vista como uma região isolada, caracterizada como “uma cidade pequena onde vizinho ajuda vizinho e o senso de comunidade é forte”¹⁴⁴. Em Vashon, dois espaços de sociabilidade são enfatizados por Matsuda: a escola que estudava e a igreja Metodista que frequentava com seu irmão, sendo ambos locais importantes para o fortalecimento desse sentimento de pertencimento e integração na comunidade: “Minha vida naquele cenário idílico foi de inocência e prazer, sendo apenas uma das crianças da ilha”.¹⁴⁵ Mantendo bons laços com os concidadãos e participando ativamente como membro da coletividade em Vashon, Matsuda idealizava os EUA a partir desse contexto em que estava inserida, sentindo-se parte integrante da nação.

Antes de Pearl Harbor, a ancestralidade nipônica de Matsuda não gerava qualquer tipo de conflito interno para ela, não sendo um empecilho para que o sentimento de pertencimento aos EUA ocorresse. Sendo filha de imigrantes japoneses, Matsuda necessitava conciliar dois mundos distintos: o privado, na relação familiar, onde valores tradicionais, assim como algumas práticas culturais eram mantidas, e o público, as relações sociais que mantinha na comunidade de Vashon, onde era efetuado um processo de “americanização”. Essa experiência foi vivenciada pela maioria dos nisseis, a primeira geração de nipo-americanos nos Estados Unidos. Wendy Ng aponta uma pressão sofrida por esses nisseis para adotarem aspectos do estilo de vida norte-americano, encorajamento que partia, consideravelmente, por

¹⁴³ *Ibid.*, p. 9.

¹⁴⁴ No original: “(...) small town where neighbor helps neighbor and the sense of community is strong” (tradução nossa). GRUENEWALD, *op. cit.*, local, 176.

¹⁴⁵ No original: “My life in that idyllic setting was one of innocence and pleasure, just being one of the island kids” (tradução nossa). *Ibid.*, *op. cit.*, local, 183.

parte de seus próprios pais imigrantes, como uma forma de se integrarem mais exitosamente nos Estados Unidos.¹⁴⁶

Falando japonês em casa e inglês na escola, os nisseis muitas vezes serviam como tradutores e intérpretes para os pais. Dentro da comunidade nipo-americana, escolas de língua japonesa foram desenvolvidas para ensinar a língua japonesa e costumes para as crianças nisseis. Esta foi uma forma de preservar e manter os laços culturais com o Japão. Mas os nisseis participaram de uma variedade de atividades que, por qualquer padrão, poderiam ser definidas como “americanas”. Na verdade, houve grande pressão para que os nisseis se tornassem americanizados e assimilados. Ligas de basquete e boliche, clubes de dança de salão e atividades em geral o convívio era com outros nisseis, mas feito com conteúdo americano.¹⁴⁷

Crescendo no limiar de duas culturas, os nisseis podem ser entendidos naquilo que Stuart Hall chama de pessoas “traduzidas”, inseridas em um contexto de “hibridismo cultural”. Tais indivíduos, ao serem perpassados por práticas culturais distintas, são “o produto de várias histórias e culturas interconectadas, [que] pertencem a uma e, ao mesmo tempo, a várias “casas” (e não a uma "casa" particular)”.¹⁴⁸ Ademais, “eles devem aprender a habitar, no mínimo, duas identidades, a falar duas linguagens culturais, a traduzir e a negociar entre elas”.¹⁴⁹ A conciliação desses dois espaços culturais circulados por Matsuda ocorria de modo harmônico e não contraditório. Entretanto, isso foi transformado após o ataque Pearl Harbor:

Eu sou japonesa? Ou sou americana? Essa se tornou a questão definidora sobre a qual ruminava diariamente. Desde as minhas primeiras lembranças, eu era as duas coisas. Cresci jogando amarelinha e bugalha, aprendendo kendo e ikebana. Estudava história dos EUA na escola e japonês no sábado. No café da manhã comia ovos mexidos e mochi. O jantar podia incluir frango frito e sushi. Sempre senti que era nipo-americana e pertencia à América, que fazia parte do grupo. Antes de 7 de dezembro de 1941, nunca me ocorreu que eu não fosse.¹⁵⁰

¹⁴⁶ NG, *op. cit.*, p. 4.

¹⁴⁷ No original: “Speaking Japanese in the home and English at school, Nisei often served as translators and interpreters for their parents. Within the Japanese American community, Japanese language schools were developed to teach Japanese language and customs to the Nisei children. This was one way of preserving and maintaining cultural ties to Japan. But Nisei participated in a variety of activities that by any standards could be defined as “American.” Indeed, there was great pressure for Nisei to become Americanized and assimilated. Basketball and bowling leagues, ballroom dancing clubs, and general socializing was with other Nisei, but done with an American content” (tradução nossa). *Ibid.*, p. 6.

¹⁴⁸ HALL, *op. cit.*, p. 89.

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ No original: “Am I Japanese? Or am I American? This became the defining question I ruminated over daily. From my earliest memories, I had been both. I grew up playing hopscotch and jacks, learning kendo and ikebana. I studied U.S. history at school and Japanese on Saturday. For breakfast I ate scrambled eggs and mochi. Dinner could include fried chicken and sushi. I always felt that I was Japanese-American and I belonged in America, that I was part of the group. Before December 7, 1941, it never occurred to me that I was not” (tradução nossa). GRUENEWALD, *op. cit.*, local, 376.

Ao lado do sentimento de incerteza seguindo ao evento de dezembro de 1941, Matsuda entrou em crise em relação a sua identidade. Entre suas preocupações, encontrava-se a forma com que seria enxergada pelas pessoas não-japonesas à sua volta. Ao descrever a primeira ida à escola após Pearl Harbor, Matsuda relata:

Eu me senti culpada, envergonhada que o governo japonês - ao qual meus pais me amarraram - tivesse cometido esse ato terrível ao nosso Estados Unidos. Ao ir pelos corredores de uma aula para outra, toda vez que alguém olhava para mim, imaginava ódio em seus olhos. Presumi que todos eram preconceituosos (...) Em uma de minhas aulas, comecei a chorar tanto de confusão quanto de frustração. Chorar parecia ser a única coisa que eu poderia fazer. Eu pensei, sou americana, mas não pareço uma. Sou japonesa, mas tenho vergonha de ser.¹⁵¹

Esse sentimento de não pertencimento ao país de origem e a vergonha de sua herança nipônica seriam intensificadas ao entrar em contato com os discursos produzidos pelos meios de comunicação em relação aos japoneses, os retratando de forma caricata e bestializada.

Segundo Stuart Hall, a mídia constituiu-se de um dos meios para que a “narrativa nacional” fosse difundida, tratando-se das imagens, das histórias e das percepções idealizadas e valorizadas por uma determinada nação.¹⁵² Tais elementos viabilizam a representação da nação, de modo que os indivíduos pertencentes a essa comunidade nacional podem se identificar com ela. Esse é um dos processos que formam a identidade nacional, que é, sobretudo, uma questão de identificação dos sujeitos com os discursos que permeiam os meios sociais em que estão inseridos.¹⁵³ Nesse sentido, compreende-se que, da mesma forma como os discursos produzidos em determinada sociedade constroem a imagem do sujeito ideal e pertencente àquela comunidade, eles podem também viabilizar a construção do “outro” não pertencente.

Durante a Segunda Guerra nos Estados Unidos, fruto do sentimento nacionalista desse período, os japoneses foram vítimas de uma propaganda antinipônica que circulava pelos meios midiáticos, uma vez que o Império do Japão era o principal adversário do país.¹⁵⁴ Ao deparar-se com esses discursos estigmatizantes – as caricaturas e os soldados japoneses como “super-homens do mal”¹⁵⁵ – Matsuda desenvolveu uma autopercepção negativa, pois, em vista

¹⁵¹ No original: “I felt guilty, ashamed that the Japanese government—to which my parents tied me—had done this terrible deed to our United States. As I went through the halls from one class to another, every time anyone looked at me, I imagined hatred in their eyes. I assumed that everyone was prejudiced (...) In one of my classes, I began to cry as much from confusion as frustration. Crying seemed to be the only thing I could do. I thought, I am an American yet I don’t look like one. I am Japanese but ashamed that I am” (tradução nossa). *Ibid.*, p. 257.

¹⁵² HALL, *op. cit.*, p. 52.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 51.

¹⁵⁴ ROBINSON, *op. cit.*, p. 53.

¹⁵⁵ GRUENEWALD, *op. cit.*, local, 369.

de suas características físicas e ancestralidade com a nação inimiga, viu, involuntariamente, a si mesma representada nessas imagens.

É assim que as pessoas me veem? Perguntei-me. Eu desejei nunca ter nascido (...) Eu queria fugir e me esconder, mas não havia para onde ir. Eu tive um terrível sentimento de culpa por associação, mas não havia como mudar a cor da minha pele, meus olhos, meu cabelo preto liso ou meu nome. Vergonha e a auto-aversão moldou meu senso de mim mesma (...) eu parecia o inimigo.¹⁵⁶

Nesse sentido, entende-se que as formas que os indivíduos são “representados ou interpelados nos sistemas culturais”¹⁵⁷ são condicionantes para o processo de identificação ou não-identificação com uma determinada coletividade.

Perdendo a percepção de si mesma como parte integrante dos EUA e lhe sendo atribuída a posição do inimigo estrangeiro a ser combatido, Matsuda foi induzida a rejeitar parte de sua herança cultural para provar sua “lealdade” ao país. Isso é evidente em sua narrativa quando a família, sob o risco da visita de agentes do FBI a sua casa para inspecioná-la, precisou se livrar de muitos de seus itens culturais japoneses, como livros, revistas, fotografias de família, bonecas cerimoniais e cilindros fonográficos, os queimando no fogão.¹⁵⁸

Essa decisão foi tomada em meio ao “pânico”, pressão psicológica e incerteza do contexto de guerra. Visava garantir que não fossem vistos como “desleais”, podendo evitar com que a possibilidade do pai, Heisuke, fosse levado pelas autoridades (o que ocorreu com os patriarcas de outras famílias nipônicas) e a possibilidade de serem “evacuados”.¹⁵⁹ Entretanto, no fim, esses esforços não foram suficientes para impedir o processo de encarceramento.

Nós tentamos apagar nossa história Japonesa destruindo todas essas coisas preciosas, mas não podíamos escapar da forma que nos parecíamos. Nada podia mudar isso. E no final, tudo que importava para o governo dos Estados Unidos era o que nos parecíamos.¹⁶⁰

¹⁵⁶ No original: “Is that how people see me? I wondered. I wished I had never been born (...) I wanted to run away and hide but there was no place to go. I had a terrible feeling of guilt by association, but there was no way I could change my skin color, my eyes, my straight black hair, or my name. Shame and self loathing framed my sense of myself (...) I looked like the enemy” (tradução nossa). GRUENEWALD, *op. cit.*, local, 367.

¹⁵⁷ HALL, *op. cit.*, p.13.

¹⁵⁸ GRUENEWALD, *op. cit.*, local, 589.

¹⁵⁹ *Ibid.*, local, 643.

¹⁶⁰ No original: “We tried to erase our Japanese history by destroying all those precious things, but we couldn’t escape from the way we looked. Nothing could change that. And in the end, all that mattered to the United States government was what we looked like” (tradução nossa). *Ibid.*, local, 650.

A reclusão em campos de internamento acentuou esse conflito interno de identidade. Em alguns momentos da narrativa, Matsuda aponta a descrença e o abalo ao perceber que o país que havia nascido e crescido não estava disposto a reconhecer e respeitar os seus direitos enquanto cidadã.¹⁶¹ Esse anseio de Matsuda em sentir-se integrante dos EUA evidencia como a identidade nacional constitui-se de um elemento essencial para o indivíduo. Na modernidade, ter uma identidade nacional se torna então tão necessária quanto se ter “um nariz e duas orelhas”.¹⁶² Sendo assim, quando não há a “identificação nacional”, o sujeito vivencia “um profundo sentimento de perda subjetiva”.¹⁶³

A partir de seu relato, entende-se que, após o encarceramento, Matsuda passou por um longo processo de reconciliação com as diferentes partes que constituíam sua identidade. Isso se refere principalmente a sua herança japonesa. Obrigada a rejeitar essa parte de sua identidade durante a guerra para não ser vista como o “inimigo”, Matsuda, em suas palavras, “enterrou” sua persona japonesa por décadas.¹⁶⁴ Por muito tempo ela relutou em explorar a parte nipônica de sua vida, pois sentimentos conflitantes e negativos, fruto da experiência de aprisionamento, ainda a afligiam. Para a reversão dessa posição por parte de Gruenewald em relação a sua identidade, ela pontua a importância do diálogo com outros indivíduos de ascendência japonesa, que lhe inspiraram a obter uma nova perspectiva sobre essa parte de sua existência: “Demorou cerca de sessenta anos para chegar a um acordo com quem eu sou.”¹⁶⁵

Por mais que Gruenewald não aponte de modo pormenorizado em sua obra como foi o processo de “reconciliação” com sua identidade nacional (ou se ao menos isso ocorreu de modo total), pode-se indagar alguns fatores que talvez possam ter corroborado para isso. Como já apontado, a segunda metade do século XX é marcada por transformações sociais significativas nos Estados Unidos em relação a grupos minoritários e suas posições nessa sociedade. Insere-se aí a luta política da comunidade nipo-americana e asiática no país para proclamarem seu pertencimento no país ao resgatarem as histórias e memórias de seus ancestrais.¹⁶⁶ Juntamente a isso, as políticas de reparação em relação aos nipônicos que foram vítimas do Decreto 9066, reconhecendo a violação sofrida por essa comunidade e suas contribuições para o país no contexto de guerra. Esses e outros movimentos podem ter

¹⁶¹ *Ibid*, local, 1521.

¹⁶² GELLNER *apud* HALL, *op. cit.*, p. 48.

¹⁶³ *Ibid*.

¹⁶⁴ GRUENEWALD, *op. cit.*, local, 4441.

¹⁶⁵ No original: “It has taken me sixty years to come to terms with who I am” (tradução nossa). GRUENEWALD, *op. cit.*, local, 4442.

¹⁶⁶ TAKAKI, *op. cit.*, p. 488.

influenciado com que Matsuda pudesse ter novamente uma percepção positiva em relação a sua posição como sujeito nos EUA, havendo novamente um processo de “identificação”, uma vez que “as identidades estão sujeitas ao plano da história, da política, da representação e da diferença”.¹⁶⁷

A partir da experiência de Mary Matsuda Gruenewald e as concepções de Stuart Hall, observa-se que as identidades que formam os indivíduos não são totalmente fixas, mas são condicionadas a distintos eventos, transformações e relações sociais, culturais e políticas que marcam as coletividades, comunidades e grupos em que estão inseridos.

3.2 - “E agora eu teria que sair do nosso porto de segurança” - O desenraizamento

No tópico precedente, mencionou-se como a ilha de Vashon constituiu-se de um espaço indispensável para o sentimento de pertencimento de Matsuda e a formação de sua identidade. Em sua narrativa, Gruenewald deixa explícito os estreitos laços que mantinha com a localidade, a adjetivando como um local “idílico” e um “porto de segurança” na qual seria arrancada graças à “evacuação” da Costa Oeste. Ao ser lançada na realidade inóspita dos campos de internamento, Matsuda se viu em um cenário completamente distinto de sua vivência em Vashon, o que a afetou significativamente ao ter seu modo de vida, as relações que mantinha com o espaço e a comunidade em seu local de origem rompidos. Além de ser seu local de moradia, Vashon era o espaço em que Gruenewald estava “enraizada”.



Figura 4: Conjunto de casas à beira-mar na ilha de Vashon, Washington. **Fonte:** Vashon-Maury Island Beachcomber, 2019.

¹⁶⁷ HALL, *op. cit.*, p. 87.

Segundo Simone Weil, o enraizamento é uma das necessidades da alma, necessidades que vão além da vida física do ser humano. O enraizamento encontra-se ao lado de outras necessidades indispensáveis aos indivíduos, como a ordem, a liberdade, a obediência, a responsabilidade, a igualdade, a hierarquia, a honra, o castigo, a liberdade de opinião, a segurança, o risco, a propriedade privada, a propriedade coletiva e a verdade. Quando o indivíduo é privado dessas “necessidades vitais”, ele “cai pouco a pouco num estado análogo à morte, mais ou menos próximo de uma vida puramente vegetativa”. A privação desse “alimento” para a “alma” humana equivale, segundo Weil, a uma crueldade.¹⁶⁸

Nesse sentido, sendo o enraizamento indispensável para o ser humano, como ele pode ser caracterizado?

O enraizamento é talvez a necessidade mais importante e mais desconhecida da alma humana. É uma das mais difíceis de definir. Um ser humano tem raiz por sua participação real, ativa e natural na existência de uma coletividade que conserva vivos certos tesouros do passado e certos pressentimentos de futuro. Participação natural, ou seja, ocasionada automaticamente pelo lugar, nascimento, profissão, meio. Cada ser humano precisa ter múltiplas raízes. Precisa receber a quase totalidade de sua vida moral, intelectual, espiritual, por intermédio dos meios dos quais faz parte naturalmente.¹⁶⁹

A partir da noção apresentada por Weil, entende-se que os indivíduos formam raízes com uma determinada localidade quando, além de fazê-la seu local de moradia, atua ativamente nesse espaço, formando laços com o meio e a comunidade em que está inserido. É nesse espaço, a partir das diferentes relações que lá são mantidas, que o indivíduo tem a formação de parte significativa de sua identidade. Isso pode ser relacionado com um conceito de “lugar”, que, segundo Hall, a partir de concepções de Anthony Giddens, é “específico, concreto, conhecido, familiar, delimitado: o ponto de práticas sociais específicas que nos moldaram e nos formaram e com as quais nossas identidades estão estreitamente ligadas”.¹⁷⁰ Evidencia-se, assim, como “o ambiente em que o indivíduo é criado é essencial na sua formação cultural, mesmo moral e ética, sendo um elemento fundamental para entender sua caracterização no mundo”.¹⁷¹

Ao voltar o olhar para a narrativa de Gruenewald a partir do conceito de enraizamento de Weil, pode-se depreender como as raízes de Matsuda na ilha de Vashon são expressas em

¹⁶⁸ WEIL, *op. cit.*, p. 11.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 43.

¹⁷⁰ HALL, *op. cit.*, p. 72.

¹⁷¹ BACH, Luccas César. **Deslocamentos migratórios e conflitos em um novo espaço**: o desenraizamento das personagens em *a bagaceira* e *as vinhas da ira*. Tese (Mestrado em Letras) - Centro de Educação, Comunicação e Artes - Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Cascavel, 2021. p. 67.

seu relato. Matsuda revela sua integração à comunidade de Vashon a partir da interação em diferentes espaços de sociabilidade, como a escola, a igreja e, sobretudo, a fazenda da família, demonstrando sua participação ativa na região.

A fazenda constitui-se do espaço de maior destaque. O forte vínculo afetivo de Gruenewald com esse espaço fica aparente por ele ser a materialização do sonho de seus pais em fazerem dos Estados Unidos uma moradia permanente, sendo também o resultado do esforço de vários anos de trabalho árduo para estabilizarem-se na localidade.¹⁷² Na fazenda, contava-se com a mobilização de todo o núcleo familiar para a realização de diferentes tarefas. Observa-se como o cotidiano da família Matsuda estava organizado a partir desses distintos afazeres, em sua maioria relacionados à produção agrícola, sendo esse o meio de sustento da família:

Exceto durante os dias mais severos do inverno, quase sempre havia algo para fazer ao ar livre. Durante os meses que chovia diariamente, calçávamos as botas e as capas de chuva, e caminhávamos do lado de fora de qualquer maneira. Havia momentos em que tínhamos que pegar pás e machados e fazer trincheiras ou cavar valas para redirecionar o excesso de água (...) O tempo de lazer em nossa família era gasto em tarefas leves ao redor da propriedade. Plantávamos ou capinávamos canteiros de flores, podávamos árvores frutíferas, cuidávamos de colmeias de abelhas (...).¹⁷³

O espaço doméstico de Matsuda também servia como um ponto de interação para a comunidade japonesa existente em Vashon. Em uma passagem de sua narrativa, Gruenewald descreve uma tradição existente entre famílias nipônicas da localidade para a celebração do ano novo (*shogatsu*), onde mulheres, homens e crianças reuniam-se para prepararem *mochi*, um tipo de bolo japonês feito de arroz. Essa prática tradicional japonesa, dividida em diferentes etapas, viabilizava a manutenção de vínculos entre as famílias nipônicas da ilha:

No dia 31 de dezembro, sempre ficávamos acordados até meia-noite para desejar um ao outro um feliz ano novo e comíamos um prato quente especial de feijão preto doce e sopa de mochi. No dia seguinte, os homens e meninos japoneses visitavam a casa de um ao outro em Vashon para comer sushi, tempura e outras iguarias, e cumprimentavam as mulheres e meninas de cada casa. Este ritual dava a todos em nossa comunidade a oportunidade de se visitarem durante os meses escuros de inverno.¹⁷⁴

¹⁷² GRUENEWALD, *op. cit.*, local, 675.

¹⁷³ No original: “In our family we usually did things together, in large part because we lived on a farm that demanded our group effort. Except during the severest winter days, there was almost always something to do outdoors. During the months when it rained daily, we donned our boots and raingear, and trudged outdoors anyway. There were times when we had to take shovels and pick axes and make trenches or dig ditches to redirect excess water (...) Leisure time within our family was spent doing light tasks around the property. We planted or weeded flower beds, pruned fruit trees, tended bee hives (...)” (tradução nossa). *Ibid*, local, 477.

¹⁷⁴ No original: “On December 31, we always stayed up until midnight to wish each other a happy New Year and have a special hot dish of sweet dark beans and mochi soup. The next day the Japanese men and boys would visit

Essas e outras práticas que marcaram a vivência de Matsuda em Vashon revelam as raízes da autora com a localidade, constituindo-se de seu lugar no mundo. Entende-se que estar inserida nesse contexto em que possuía uma agência e se via parte de uma coletividade eram indispensáveis para a sua compreensão de si mesma. Crescendo em meio a esses hábitos, costumes, atividades e rituais, ela tinha sua identidade moldada a partir do contato com eles. Isso revela, como já apontado, a importância de o espaço para o indivíduo desenvolver-se enquanto ser humano integral. Em vista disso, questiona-se o que ocorre quando o sujeito tem seus laços com o espaço que o forma e o constitui enquanto pessoa rompidos? É aí que se insere a noção de “desenraizamento”, tratando-se desse processo de ruptura.

Seres verdadeiramente desenraizados não têm senão dois comportamentos possíveis: ou caem numa inércia da alma quase equivalente à morte (...) ou se jogam numa atividade que tende sempre a desenraizar, frequentemente pelos métodos mais violentos, aqueles que ainda não o estão ou não o estão senão em parte.¹⁷⁵

Por mais que Simone Weil parta de contextos específicos para tratar a questão do desenraizamento - transformações da modernidade desestruturantes da vida de camponeses e operários na França da década de 1940 – essa categoria desenvolvida pela autora é aqui apropriada ao ser pensada enquanto um processo de ruptura da pessoa com o seu meio social e práticas que são significantes de sua existência, algo que lhe afeta consideravelmente. A partir disso, busca-se identificar na obra de Matsuda como essa categoria é operacionalizada, ou seja, a partir de quais termos ela pode ser compreendida em sua narrativa. Nesse sentido, pensa-se o encarceramento da população nipônica como uma ação desenraizadora para os japoneses e descendentes.

Historicamente, o processo de imigração e o estabelecimento de nipônicos nos EUA foi marcado por diferentes medidas para impedir o seu “enraizamento” no país – os excluindo do mercado de trabalho, leis bloqueando sua entrada no território e proibindo a posse de terra. Entretanto, isso não impediu que significativa parte dessa população conseguisse, a partir de diferentes estratégias individuais e coletivas, fazer dos Estados Unidos sua casa permanente. Como apontado por Ronald Takaki, a agricultura constituiu-se de um meio indispensável para que esses imigrantes lançassem suas raízes na América, uma vez que, vendo os frutos de seu

each Japanese household on Vashon to eat sushi, tempura, and other delicacies, and give the women and girls in each home their greeting. This ritual gave everyone in our community a chance to visit with each other during the dark winter months” (tradução nossa). *Ibid*, local, 511.

¹⁷⁵ WEIL, *op. cit.*, p. 46-47.

trabalho, puderam manter-se no país.¹⁷⁶ Antes de serem “evacuados”, os japoneses e descendentes estavam organizados socialmente em diferentes comunidades em espaços rurais e urbanos ao longo da Costa Oeste. Ao serem lançados nos diferentes campos de internamento eles tiveram suas formas de organização e as lógicas ordenadoras de suas vidas rompidas, vendo-se em um contexto opressivo, compelidos a seguir um modo de vida fabricado e estruturado de uma forma estranha a eles.

Ao voltar o olhar para a obra de Gruenewald, a categoria de desenraizamento se revela em sua escrita a partir de diferentes sentidos. Primeiramente, é interessante observar como Matsuda, em distintos momentos, elenca a região de Vashon e sua vivência na localidade como um ponto de referência e contraponto a sua experiência nos campos, havendo a distinção entre a realidade “idílica” da ilha e aquela “hostil” dos “centros de realocação”. Esse exercício comparativo da autora se aplica a diferentes elementos que marcam sua reclusão nos campos. Inicialmente, isso é evidenciado quando Matsuda descreve sua chegada ao *Assembly Center* de Pinedale, relatando seu choque ao observar a geografia e a composição física desse espaço de reclusão:

Fiquei surpresa ao ver que a paisagem era totalmente diferente do ambiente verdejante de minha casa (...) Além dessas estruturas que tinham o mesmo tipo de construção das nossas barracas, não havia mais nada à vista: nenhuma grama, árvores ou flores desabrochando em qualquer lugar. Até os pássaros pareciam desocupar os céus acima do nosso campo de prisioneiros. As pessoas perambulavam, todas parecendo preocupadas, perdidas na descrença desse ambiente árido.¹⁷⁷

Em outras passagens da narrativa, Matsuda elenca a composição vegetal e animal de Vashon como um recurso discursivo ao expressar a sua infelicidade no contexto de exclusão e seu anseio por estar de volta em seu “lar”, encontrando-se enclausurada em um espaço tão distinto daquilo que marcava sua existência naquela região:

Como sentia falta da ilha exuberante de plantas perenes, cercada pelas águas cristalinas do Puget Sound. Fechei os olhos e respirei profundamente, imaginando o ar fresco e limpo de Vashon. Como eu ansiava por beber a água pura e fresca do nosso poço. Quão inocente eu era naquele ambiente pacífico, com relacionamentos calorosos e satisfatórios de vizinhos, amigos e colegas de classe.¹⁷⁸

¹⁷⁶ TAKAKI, *op. cit.*

¹⁷⁷ No original: “I was startled to see that the landscape was entirely different from the lush green surroundings back home. (...) Aside from these structures that had the same kind of construction as our barracks, there was nothing else in sight: no grass, trees, or flowers blooming anywhere. Even the birds seemed to vacate the skies above our prison camp. People wandered about, all looking preoccupied, lost in disbelief of this barren environment” (tradução nossa). GRUENEWALD, *op. cit.*, local, 1059.

¹⁷⁸ No original: “How I missed the island lush with evergreens, surrounded by the pristine waters of Puget Sound. I closed my eyes and inhaled deeply, imagining the crisp, clean air of Vashon. How I longed for a drink

É relevante pensar nas escolhas de palavras de Gruenewald ao referir-se à ilha de Vashon e sua vivência nesse espaço. Termos como “idílico”, “inocência” e “pacífico” são observados em alguns momentos e são significativos ao entender que essa idealização de Vashon por Matsuda está diretamente relacionada à idealização que ela fazia de sua própria identidade e a compreensão de si mesma.

Ser “inocente” nesse contexto está correlacionado com uma ideia de acreditar ser aceita e fazer parte de um todo chamado Estados Unidos, uma vez que a experiência de aceitação e integração em Vashon lhe fez acreditar nisso. Sendo retirada desse seu “porto de segurança”, ela foi obrigada a encarar um “hostil e turbulento mundo em guerra”¹⁷⁹, marcado pelo preconceito e pela violência. Assim, os campos de internamento seriam a materialização desse “mundo real” exterior, constituindo-se ainda de uma mensagem por parte dos EUA e de parcela da sociedade que ela não pertencia àquela coletividade como sempre acreditou.

Em sua escrita, Matsuda difere os campos de internamento de Vashon Island. Estabelecidos em localidades desérticas, faltava a biodiversidade que compunha a ilha. As cores verdes e vivas que marcavam a vida de Gruenewald se dissiparam, dando lugar a tons opacos e terrosos dos “centros de realocação”. A rotina artificial e destituída de sentido dos campos iria apenas acentuar esse processo de embotamento da vida de Matsuda. No contexto de encarceramento, muitas das ações do dia a dia que detinham um significado próprio para Gruenewald e sua família no contexto domiciliar, assumiram uma forma anômala.

Uma delas consistia do ato de banhar-se. Em uma passagem da narrativa, Matsuda descreve o primeiro contato com os locais destinados aos internos se banharem em Pinedale, apontando a falta de privacidade existente e sua estrutura precária. O “banho público” que ocorria no campo era completamente distinto dos banhos públicos japoneses que sua mãe lhe contara, ao relatar-lhe sua vivência no Japão. Era diferente também do “ritual” noturno de seus pais ao utilizarem uma banheira aquecida em casa após um longo dia de trabalho.

Esse momento do cotidiano familiar era então uma oportunidade de Matsuda estar junta dos pais e dialogar com eles: “Era neste ambiente que ocasionalmente pude passar algum tempo especial com meus pais. Havia uma naturalidade no banho japonês que o tornava tudo bem para eu conversar com eles enquanto eles banhavam-se e estavam

of pure, cool water from our well. How innocent I had been in that peaceful environment with the warm and satisfying relationships of neighbors, friends, and classmates” (tradução nossa). *Ibid.*, local, 1348.

¹⁷⁹ No original: “(...) hostile and turbulent world at war” (tradução nossa). *Ibid.*, local, 116.

encharcados”.¹⁸⁰ Entretanto, feita prisioneira, banhar-se detinha um novo significado: “No campo de internamento, tomar banho não era “tomar banho”. Era um rápido lavar enquanto alguém ficava de guarda contra bisbilhoteiros”.¹⁸¹

Outro aspecto alterado pela realidade do campo eram as refeições do dia. Em Vashon, era mais um momento em que a família podia desfrutar da companhia um do outro, na intimidade doméstica, sendo a alimentação por base em sua escolha e preferência. Diferentemente, na realidade dos campos:

Tínhamos que fazer todas as refeições no refeitório. Não havia instalações para cozinhar ou água corrente nas barracas e não havia forma de prepararmos comida no nosso quarto. Como eu sentia falta das nossas refeições caseiras e do tempo com a família à mesa de jantar (...) Eu gostava de trabalhar ao lado dela [da mãe] na cozinha da nossa fazenda, fosse descascando ervilhas, cortando legumes ou preparando um prato especial para o jantar. No campo de internamento, passei muito tempo saboreando lembranças gastronômicas e do tempo gasto cozinhando com Mama-san.¹⁸²

Longe de casa e de sua comunidade, vendo-se encurralada por um cotidiano monótono, Matsuda entrou em um estado que pode ser compreendido enquanto uma “inércia da alma”. Ser retirada de Vashon e privada da normalidade de sua vida contribuiria para que ela tivesse a “suspensão” de sua existência, acompanhada por uma crise de identidade. O passado (sua vida na ilha) era então uma lembrança que desejava retornar, o presente destituído de significado e o futuro incerto, resultando em sua infelicidade e uma atitude quase passiva de Gruenewald perante a vida nos campos:

Vivia dia após dia, comendo o mesmo tipo de comida, vivendo nas mesmas condições, e resignava-me com o fato de haver muito poucas oportunidades para iniciativa individual ou criatividade (...) Meu futuro parecia imobilizado. Eu não conseguia pensar muito no futuro. Minha vida em Pinedale tornou-se totalmente sem forma, numa rotina sem sentido. Até mesmo a ideia de chuva fresca, morangos doces e banhos quentes só trazia tristeza e lágrimas (...) Minha alma chorou silenciosamente porque só estaria segura se eu estivesse em silêncio, obediente e encoberta de entorpecimento.¹⁸³

¹⁸⁰ No original: “It was in this setting that I could occasionally spend some special time with my parents. There was a naturalness to Japanese bathing that made it okay for me to talk with them while they bathed and soaked” (tradução nossa). *Ibid.*, local, 1191.

¹⁸¹ No original: “At the internment camp bathing wasn’t “bathing” at all. It was a quick wash while someone stood guard against peeping toms” (tradução nossa). *Ibid.*, local, 1196.

¹⁸² No original: “We had to eat all of our meals in the mess hall. There were no cooking facilities or running water in the barracks and no way for us to prepare any food in our room (...) I enjoyed working beside her in our farm kitchen, whether it was shelling peas, cutting up vegetables, or making a special dish for dinner. In the internment camp I spent a lot of time savoring food memories and time spent cooking with Mama-san” (tradução nossa). *Ibid.*, local, 1226.

¹⁸³ No original: “I lived from day to day, eating the same kind of food, living in the same kind of conditions, and resigned to there being very little opportunity for individual initiative or creativity (...) My future seemed immobilized. I could not bring myself to think too far into the future. My life at Pinedale had become totally

Por mais que com o tempo fosse implementado outras atividades nos “centros de realocação” para os internos se ocuparem, Matsuda ainda se sentia afetada pela realidade do encarceramento. Ao relatar sua experiência de exclusão no campo de Tule Lake, Gruenewald descreve o mesmo sentimento de inércia e estagnação de sua vida por conta do confinamento, caracterizando um estado depressivo por parte de Matsuda:

(...) o único motivo para acordar de manhã era ir às aulas e fazer as tarefas que havia me inscrito (...) Tentei estudar muito e acompanhar as aulas, mas o tempo pairava sobre mim, vazio e sem significado; parecia não haver sentido em viver. Não tinha energia para pensar no futuro, apenas me sentia presa. Imaginar a hora em que eu sairia parecia impossível (...) Na época, eu seguia a rotina sem realmente saber quem eu era (...) Sempre que não estava na escola, passava a maior parte do tempo na barraca, dormindo ou sonhando acordada, afastada do mundo. Era um mundo do qual eu precisava escapar.¹⁸⁴

Gruenewald não apenas descreve as suas angústias internas durante a sua experiência de encarceramento, ela também reserva espaço para destacar as transformações que percebia a sua volta em relação à população do campo. A partir da ótica de Matsuda, observa-se as mudanças que marcaram as relações e formas de organização dos nipônicos por conta do encarceramento. Elenca-se, por exemplo, a ociosidade em que foram submetidos. Essa comunidade que se destacava pelo seu esforço de trabalho nos seus locais de origem, atuando em diferentes ocupações, agora se viram destituídos de seus afazeres, não havendo algo substancial para os substituírem. Em decorrência disso, o tédio, a desorientação e a depressão recaíram sobre parte desses indivíduos.

Outro aspecto da mudança seriam os laços familiares, que se enfraqueceram. Matsuda descreve que, no contexto de internamento, “a disciplina tradicional e o código moral da família japonesa estavam se desgastando”.¹⁸⁵ Evidência disso seria o fato de que uma considerável parte dos internos mais novos, adolescentes e jovens, rejeitaram a companhia dos pais para passarem mais tempo com os grupos que formavam entre eles. Isso contribuiu para a mudança de comportamento desses indivíduos, gerando um choque geracional entre

formless in a meaningless routine. Even the thought of cool rain, sweet strawberries, and hot baths only brought sorrow and tears (...) My soul wept silently because it was safe only if I was silent, obedient, and cloaked in numbness” (tradução nossa). *Ibid.*, local, 1296.

¹⁸⁴ No original: “(...) the only reason to get up in the morning was to go to classes and do the chores I had signed up for (...) I tried to study hard and stay up with my classes but time hung over me, empty and meaningless; there seemed no point in living. I didn’t have the energy to think about the future, I just felt trapped. Imagining the time when I would get out seemed impossible (...) At the time I went through the motions of the routine without really knowing who I was (...) Whenever I wasn’t in school, I spent most of my time in our barrack sleeping or daydreaming, withdrawn from the world. It was a world I needed to escape” (tradução nossa). *Ibid.*, local, 1677.

¹⁸⁵ No original: “The traditional discipline and the moral code of the Japanese family was eroding” (tradução nossa). *Ibid.*, local, 2245.

isseis e nisseis.¹⁸⁶ Ademais, a formação de grupos juvenis também provocou a adoção de ações delinquentes por alguns indivíduos, intensificados pelo ressentimento e descontentamento com todo o processo de “evacuação”.¹⁸⁷ Em meio a todas essas transformações, o campo de internamento tornou-se um espaço mais estressante e opressivo.

Entre turbulências externas e internas vividas durante o encarceramento, Matsuda detinha um ponto de estabilidade: sua família. Em diferentes momentos da sua narrativa, ao relatar suas crises internas no contexto de cárcere, assim como na tomada de complexas decisões que lhes foram impostas – como os questionários de lealdade – Gruenewald descreve a importância do seu núcleo familiar para lhe dar o apoio necessário.

A figura da família apresentava-se à Matsuda como o lembrete de quem ela era em meio a todas incertezas. Eles eram sua própria “nação” a quem devia “compromisso” e “lealdade”, ao invés de “qualquer ilusão de país”¹⁸⁸. Matsuda reforça que esse apoio familiar estava fundamentado em valores tradicionais japoneses, onde essas noções de comprometimento familiar eram reforçadas. A partir disso, ela conseguiu manter uma certa estabilidade e obter uma perspectiva de futuro para além do espaço de confinamento.

Ao pensar-se o processo de “evacuação” dos nipônicos e seus descendentes e o encarceramento que se seguiu como uma atitude desenraizadora para essa população, buscou-se identificar aspectos na obra de Matsuda que dialogam com essa ação que retira o indivíduo de seu espaço social e o desestabiliza. Ao retratar sua experiência de encarceramento, Gruenewald evidencia, ao se ver em um contexto oposto à sua realidade em Vashon, como parte de sua existência foi abalada, intensificando sua crise de identidade, gerando incertezas e apagando suas expectativas de futuro.

Por mais que essa instabilidade tenha contribuído para que Matsuda assumisse uma postura parcialmente inerte e passiva durante sua experiência de internamento, não é apenas isso que resume essa vivência. Com o apoio de sua estrutura familiar, ela encontrou forças para dar um pouco de “normalidade” a seu internamento, mobilizando-se para realizar certas atividades que estavam à sua disposição.

3.3 - “A dissidência é uma expressão essencial da democracia” - O ressentimento

¹⁸⁶ *Ibid.*

¹⁸⁷ *Ibid.*

¹⁸⁸ *Ibid.*, local, 2793.

O encarceramento vivenciado por Mary Matsuda Gruenewald e uma geração de nipo-americanos durante a Segunda Guerra Mundial insere-se como uma das distintas experiências de violação contra civis que marcaram o século XX. Nos termos de Seligmann-Silva, esse século foi um período “de catástrofes, de genocídios e de perseguições em massa”.¹⁸⁹ Como fruto desses eventos violentos, marcados “por violações de direitos humanos, por violência contra civis ou contra minorias”¹⁹⁰, o ressentimento surge “como resultado (...) de feridas não cicatrizadas”¹⁹¹, seja em relação a um grupo ou ao indivíduo que experienciou a violação.

Após períodos turbulentos do século XX, as sociedades ao redor do globo em que esses acontecimentos violentos ocorreram, depararam-se com uma parcela de indivíduos marcados por traumas. De volta a sociedade, “as vítimas dessas novas modalidades de violência (...) encontram-se diante da tentação de explicitar abertamente seu ressentimento contra tudo e contra todos”.¹⁹² Isso pode ser relacionado com a questão da necessidade do testemunho por parte da vítima, como uma forma, entre outras coisas, de denunciar aquilo que foi vivenciado.

Nesse cenário, Monica Grin apresenta como as “políticas de reparação” surgem como “‘rituais’ públicos de ‘expição’, punição e perdão”¹⁹³, objetivando um processo de reconciliação entre as vítimas e os perpetradores da violência, com o intuito de garantir a “ordem social”¹⁹⁴. Por mais que Grin refira-se, sobretudo, às “comissões” e “julgamentos” que se deram no contexto pós-Holocausto (Tribunal de Nuremberg) e pós-Apartheid (Comissão de Verdade e de Reconciliação na África do Sul), pode-se pensar outras formas em que instituições e governos buscam uma forma de “reconciliação” com “grupos violentados” no interior de suas sociedades.

Escrevendo em 2001, Robert R. Weyeneth observou uma tendência global de reconhecimento de erros históricos e a realização de pedidos de desculpas por parte de setores da sociedade para aqueles que sofreram e sofrem com as consequências de atitudes passadas: “Hoje em dia parece que todos estão consumidos pelo remorso de injustiças históricas.

¹⁸⁹ SELIGMANN-SILVA, *op. cit.*, p. 12.

¹⁹⁰ GRIN, Monica. Reflexões sobre o direito ao ressentimento. In: FICO, Carlos et al. **Violência na história: memória, trauma e reparação**. Rio de Janeiro: Ed. Ponteio, 2012, p. 130.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 131.

¹⁹² *Ibid.*

¹⁹³ *Ibid.*

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 128.

Governos, igrejas e empresas estão se desculpando por atos institucionais cometidos em seus nomes há meses ou séculos atrás”¹⁹⁵.

Seja autoridades políticas de países como o Japão ou a França desculpando-se, respectivamente, por ações imperialistas nas nações vizinhas a seu território no começo do século XX e pela deportação de judeus para campos de concentração durante a Segunda Guerra.¹⁹⁶ Assim como governos manifestando remorso em relação a injustiças cometidas contra minorias raciais, como a Austrália em relação a população nativa ou alguns estados dos EUA reconhecendo alguns eventos de violência marcantes contra a população negra. Semelhantemente às suas diferentes motivações, esses pedidos de desculpas e ações de reconciliação são expressos a partir de diferentes medidas, mas “representam um esforço único e ambicioso para reconciliar o passado e o presente”.¹⁹⁷

Ao voltar a atenção para a experiência dos nipo-americanos após o encarceramento, uma compensação por parte do governo dos Estados Unidos para as vítimas do Decreto 9066 só foi efetivada na década de 1990, manifestado na forma de um pedido de desculpas presidencial e o pagamento de uma quantia de \$20.000 dólares aos ex-internos. Além disso, houve a criação de um fundo monetário para promover a educação da sociedade americana em relação ao internamento dos nipônicos.¹⁹⁸ Essa política de reparação direcionada à comunidade nipo-americana não é fruto de uma ação espontânea das autoridades da época, mas sim resultado da mobilização dessa comunidade e de parte sociedade civil reivindicando essas medidas. A junção dos esforços de ativistas nipo-americanos, líderes comunitários, comitês e organizações políticas nas últimas décadas do século XX resultaram na efetivação de medidas reparadoras para os ex-internos.¹⁹⁹

É relevante apontar que esse movimento de reparação não se constituiu de um grupo homogêneo e sem contradições, uma vez que não havia um consenso por parte dos ex-internos em relação às medidas reivindicadas. Alguns achavam que qualquer valor que pudesse ser oferecido seria insuficiente para suprir todos os males que vivenciaram em

¹⁹⁵ No original: “These days it seems that everyone is consumed with remorse about historical injustices. Governments, churches, and corporations are apologizing for institutional deeds committed in their names months or centuries ago; individuals are expressing regret for their own past actions” (tradução nossa). WEYENETH, Robert R. The Power of Apology and the Process of Historical Reconciliation. **The Public Historian**, Vol. 23, No. 3, pp. 9-38, 2001. p. 10.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 12,13.

¹⁹⁷ No original: “They represent a unique and ambitious effort to reconcile past and present” (tradução nossa). *Ibid.*, p. 21.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 18,19.

¹⁹⁹ Para compreender a campanha de reparação dos nipo-americanos de maneira mais pormenorizada ler ROBINSON, *op. cit.*, p. 289-304.

decorrência da “evacuação”.²⁰⁰ Isso é significativo para pensar-se a questão do ressentimento, pois considera-se que cada “vítima” assume uma postura única em relação a essas medidas de “reconciliação”.

Como já mencionado, essas diferentes medidas de reconhecimento de erros do passado em relação a uma coletividade violada têm por base a ideia de apaziguamento. Nesse sentido, usa-se da imagem de Weyeneth ao caracterizar as ações de reconciliação histórica como um diálogo: por um lado encontra-se o perpetrador, ressentido por suas ações do passado, reconhecendo seus erros e pedindo perdão (por mais que ele às vezes só assuma essa postura quando pressionado, como no caso dos EUA com os ex-internos nipo-americanos), do outro, encontra-se a vítima, esperando-se dela o perdão.²⁰¹

Isso pode ser relacionado com o caráter paradoxal apontado por Grin em relação às “políticas de reparação” que se seguem aos períodos de violência em massa. Por mais que abre-se margem para que as vítimas expressem “a dor infável da violência e da crueldade, promovendo e reforçando as razões para o ressentimento”, sendo esse o resultado do incentivo ao testemunho, por outro lado busca-se imediatamente “o perdão, a reconciliação, a reparação e o esquecimento”.²⁰² São valorizadas, assim, as “narrativas de superação, de recomeço, de perdão, de dissipação de traumas e ressentimentos, através de testemunhos, cuja necessária missão é legar ao futuro a não repetição do passado”.²⁰³ Nesse cenário, a reconciliação é desejada a qualquer custo.

Ao discorrer sobre como a questão do ressentimento tem sido enxergada no âmbito acadêmico, social e nos contextos de “políticas de reparação” do século XX, Monica Grin aponta para um consenso em que se vê o ressentimento, tanto no âmbito coletivo quanto individual, de modo negativo. Ele acaba sendo considerado como um empecilho para a “estabilidade da ordem social”,²⁰⁴ além de um desvio moral por parte da vítima que se nega a perdoar ou esquecer daquilo que foi vivenciado.

Contrapondo-se a essa visão consensual em relação ao ressentimento, Grin propõe um olhar alternativo a respeito desse sentimento. Tendo por base as reflexões de Jean Améry, um sobrevivente do Holocausto, além de explorar a posição em que o ressentimento assumiu na Comissão de Verdade e de Reconciliação na África do Sul pós-Apartheid, a historiadora considera o ressentir para a vítima de experiências de violência como “uma virtude moral,

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 293.

²⁰¹ WEYENETH, *op. cit.*, p. 11

²⁰² GRIN, *op. cit.*, 128.

²⁰³ *Ibid.*, p. 128.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 130.

capaz de comunicar um protesto contra o esquecimento”.²⁰⁵ É um “re-sentir necessário e deliberado do qual não se quer escapar (...) é um eterno retorno ao mesmo evento, obsessiva e repetidamente”.²⁰⁶ Nisso, “o significado moral do ressentimento (...) é que ele é um marcador de resistência (...)”.²⁰⁷

Seguindo a perspectiva de Grin, o ressentimento é aqui pensado enquanto um “direito” para indivíduos que sofreram violações, sendo uma forma de resistência, uma maneira de opor-se ao esquecimento da violação. A partir de tal posição favorável em relação ao ressentir, pode-se, assim, observar como essa categoria é manifestada na obra de Matsuda. Como o seu relato pode ser analisado e compreendido a partir dessa categoria.

Sendo a escrita autobiográfica de Matsuda um registro testemunhal, entende-se que ela, por si só, é o fruto do ressentimento da autora ao longo do tempo, pois o ato testemunhal, por parte da vítima, é a verbalização de sua dor, de seu trauma, elucidando o porquê do ressentir.²⁰⁸

No prólogo do livro, *Breaking the Silence*, Gruenewald deixa explícito que, por mais que buscou esquecer de todo o ocorrido para seguir com sua vida, tentando superar “os sentimentos e as memórias” de um “período doloroso”, em seu interior, era consumida pela “vergonha” e a “raiva” do que foi vivenciado.²⁰⁹ As lembranças da “evacuação” resultavam no derramamento de lágrimas de Matsuda ao lembrar do que foi submetida. Esses sentimentos seriam confrontados ao começar a escrever o seu relato, rompendo as “cercas de arame farpado auto-impostos”.²¹⁰ Portanto, a narrativa de Gruenewald se desenvolve tendo por base sentimentos que manifestam seu ressentimento direcionado à sociedade estadunidense.

Ao longo desta monografia, já foi explicitado algumas das motivações para esse ressentimento de Matsuda: ser retirada de casa e encarcerada sem ter cometido nenhum crime; o racismo; ter seus direitos como cidadã violados; sua crise de identidade; ter que ver seu irmão partir para lutar na guerra, defendendo o país que os mantinham presos; ter sua lealdade questionada; entre outras coisas que marcam o internamento dos nipônicos e descendentes. Assim, Gruenewald define esse período enquanto um “capítulo lamentável” e uma “tragédia”

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 127.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 128.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 128.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 127.

²⁰⁹ GRUENEWALD, *op. cit.*, local, 116.

²¹⁰ *ibid.*, local, 140.

na história dos EUA, ansiando com sua história que o “público geral americano leia, escute e entenda as implicações do que os Estados Unidos fizeram aos japoneses americanos”.²¹¹

No relato de Gruenewald, identifica-se diferentes motivações que perpassam a narrativa. Alguns já foram mencionados, como uma necessidade particular de legar aos seus familiares sua história de encarceramento, quanto por um desejo de impedir com que algo semelhante possa ocorrer novamente nos EUA. Ademais, pode-se perceber outra atitude da autora ao compartilhar sua experiência de aprisionamento, consistindo do ato de validar as mágoas e os sentimentos contraditórios dos japoneses e descendentes que foram “evacuados”: “Lamento por todos os nipo-americanos que não conseguiram reconhecer que não havia problema em ficarem zangados e confusos sobre a nossa identidade face à rejeição em massa da sociedade americana”.²¹² Nessa perspectiva, observa-se como a expressão da revolta, da angústia, da decepção e do medo em face às injustiças vivenciadas corroboram para o propósito do reconhecimento da dor, tanto individual quanto coletiva.

Esse movimento realizado por Gruenewald é significativo ao se pensar sobre a aparente resignação assumida por uma parte da comunidade de ex-internos durante e após o encarceramento. Wendy Ng menciona que essa postura adotada por parcela dos japoneses e descendentes seria um *coping mechanism* (estratégia de enfrentamento) do trauma. Esse mecanismo de enfrentamento estaria sustentado em valores e normas culturais japoneses.

Noções como *gaman*, enfatizando uma necessidade de “internalizar” e “suprimir” a “raiva” e a emoção, podendo significar também “força” e “perseverança”, assim como *shikata ga nai*, uma expressão referente à resignação, sendo traduzida como algo que “não pode ser ajudado” ou que “nada pode ser feito a respeito”, seriam “muletas” “emocionais” e “racionais” para lidar com o “estresse da evacuação e do internamento”.²¹³ Ademais, “a ênfase cultural japonesa na conformidade e obediência significava seguir as ordens daqueles que estavam no poder”.²¹⁴ Em vista disso, compreende-se mais um dos motivos do porquê de uma considerável parte dos isseis e nisseis decidirem fecharem-se a respeito de suas experiências após o internamento.

²¹¹ No original: “(...) general American public will read, listen, and understand the implications of what the United States did to Japanese-Americans—and what we must do differently and far better in today’s world torn by terrorism and war” (tradução nossa). *Ibid.*, local, 161.

²¹² No original: “I weep for all Japanese-Americans who could not acknowledge that it was all right to be angry and confused about our identity in the face of the mass rejection by American society” (tradução nossa). *Ibid.*, local, 159.

²¹³ NG, *op. cit.*, p. 102

²¹⁴ No original: “(...) the Japanese cultural emphasis on conformity and obedience meant following the orders of those in power—the president and the U.S. army” (tradução nossa). *Ibid.*

Em sua obra, Gruenewald reconhece essa atitude moral de “obediência” às autoridades pelos nipo-americanos em sua narrativa:

A norma cultural entre os Isseis e Nisseis era obedecer à autoridade. Aceitar silenciosamente a ordem de evacuação foi uma técnica de sobrevivência. Resistir não parecia uma opção. No entanto, a nossa obediência tornar-se-ia o foco de críticas das gerações posteriores relativamente à nossa aceitação aparentemente plácida de tudo o que experimentamos.²¹⁵

Ademais, em partes de seu relato, Matsuda destaca como as noções de *gaman* e *shikata ga nai* eram usados por sua mãe para confortá-la durante o encarceramento. Em uma das passagens, Gruenewald descreve uma conversa com a matriarca no campo de Tule Lake, quando, após o primeiro dia de aula na escola desse “centro de realocação”, revolta-se por ter sido obrigada a jurar à bandeira e expressa a mãe seu descontentamento. Assim, em meio ao diálogo, a mãe diz à filha: “Você sabe que há momentos para *gaman* – ser paciente e perseverar. Este é um desses momentos”.²¹⁶ Por mais que Matsuda não deixe de reconhecer a importância de sua mãe, seus pontos de vista e filosofias durante o período de internamento, ela não podia deixar de sentir revolta por tudo o que tinham sido submetidos: “Uma parte de mim sabia que ela estava certa. Ela era tão sábia, mas no meu coração eu não queria *gaman*. Fiquei pensando: isso não está certo! Eles não deveriam nos obrigar a fazer isso!”²¹⁷

Assim, entende-se que, ao fazer o relato de sua história de “evacuação” e encarceramento, deixando transparecer sua vulnerabilidade, a dor e a vergonha de tudo o que passou, Gruenewald contrapõe-se, em certa medida, a esses “valores” e “normas culturais” que esperam dela uma atitude de resignação e passividade perante a própria experiência. Deixando aparente o seu ressentimento, ela realiza uma atitude de empatia com os demais ex-internos, que, “imobilizados” por essas expectativas cultivadas no interior de sua cultura, não puderam reconhecer e legitimar os sentimentos “negativos” a respeito daquilo que vivenciaram.

Esse exercício empático de Gruenewald se entrecruza com a narração de eventos marcantes de sua experiência durante o internamento. Por exemplo, em uma passagem, Matsuda relata uma conversa com uma interna chamada Michi no campo de Tule Lake. Sendo

²¹⁵ No original: “The cultural norm among the Isseis and Niseis was to obey authority. Quietly accepting the order to evacuate was a survival technique. Resistance didn’t seem like an option. However, our compliance would become the focus of criticism from later generations regarding our seemingly placid acceptance of all that we experienced” (tradução nossa). GRUENEWALD, *op. cit.*, local, 1554.

²¹⁶ No original: “You know there are times to *gaman*—be patient and persevere. This is one of those times” (tradução nossa). *Ibid.*, local, 1606.

²¹⁷ No original: “A part of me knew she was right. She was so wise, but in my heart I didn’t want to *gaman*. I kept thinking, This isn’t right! They shouldn’t make us do it!” (tradução nossa). *Ibid.*, local, 1609.

da Califórnia, Michi descreveria para Gruenewald como todo o processo de “evacuação” ocorreu em Terminal Island, uma ilha do estado. A conversa teria deixado Matsuda espantada com o que sucedeu na região, por todo o processo de retirada ter sido mais “abrupto”.

O FBI havia retirado todos os homens isseis da região após Pearl Harbor, além de aqueles que sobraram na ilha tiveram menos de 48 horas para saírem de suas casas, dando-lhes pouco tempo para se organizarem e prepararem para ir embora. Alguns adotariam medidas desesperadas, como vender seus móveis por poucos dólares para vizinhos brancos. Ouvindo isso, Gruenewald, que teria estranhado o comportamento de muitos internos da Califórnia, compreenderia o porquê de serem mais agressivos: “Essa conversa realmente abriu meus olhos. Agora entendi porque os californianos estavam tão furiosos. Eu também estaria se tivesse sido tratada dessa forma.”²¹⁸

O reconhecimento da dor e a legitimação da raiva assume um outro nível quando Matsuda decide refletir sobre aqueles que decidiram negar lealdade aos Estados Unidos: os *no-no boys*. Essa designação foi atribuída aos internos que, por diferentes razões, decidiram responder não às questões 27 e 28 do “questionário de lealdade”, o que acabou gerando sua segregação no campo de Tule Lake. Por mais que nem todos que assumiram essa posição tinham em mente uma ação de protesto, uma parcela deles adotaram essa postura como uma forma de resistência, expressando sua revolta contra a “evacuação” e o internamento. Após o encarceramento, a ação desses indivíduos, ao ser taxada como um ato de “subversão”, acabaria contribuindo para que fossem estigmatizados, refletindo uma divisão dentro da comunidade. Segundo Robinson: “a decisão causou enormes rompimentos entre os nipo-americanos e divisões dentro das famílias. Os nipo-americanos permaneceram marcados durante décadas, em suas carreiras, circunstâncias materiais e relações sociais, por suas respostas ao questionário de lealdade.”²¹⁹

Nesse contexto, é significativo quando Matsuda adota uma postura favorável e reconhece a legitimidade da decisão daqueles internos que decidiram negar lealdade aos EUA, sobretudo quando se pensa que ela era parte de uma família que adotou uma posição favorável ao responder os questionários:

²¹⁸ No original: “This conversation really opened my eyes. Now I understood why the Californians were so mad. I would be, too, if I had been treated that way” (tradução nossa). *Ibid.*, local, 1934.

²¹⁹ No original: “In any case, what is clear is that the decision caused enormous disruptions among Japanese Americans and divisions within families. Japanese Americans remained marked for decades, in their careers, material circumstances, and social relationships, by their answers on the loyalty questionnaire” (tradução nossa). ROBINSON, *op. cit.*, p. 192.

Levei mais de cinquenta anos para compreender e apreciar os sacrifícios daqueles que escolheram “Não, Não” (...) [eles] lutaram pelos nossos direitos de uma forma muito diferente do que muitas famílias tradicionais japonesas não entendiam na época (...) Concordamos que os direitos civis do nosso povo tinham sido violados e que a ordem de evacuação era injusta. O Loyalty Oath [questionário de lealdade] pretendia separar os leais dos desleais, mas acabou nos separando por motivos que nada tinham a ver com lealdade.²²⁰

O mais preocupante para mim é a forma como nós, nipo-americanos, condenamos os nossos, porque os “No Nos” escolheram uma forma diferente de responder. Embora não fosse óbvio para mim na época, (...) [eles] também foram vítimas de intimidação perpetuada por aqueles que votaram “Sim, Sim” (...) Vejo agora que foi necessária uma enorme coragem para eles enfrentarem a rejeição da sociedade americana e do seu próprio povo. A minha esperança é que a posição dos “No Nos” seja entendida e aceita como digna da mais elevada forma de respeito. A dissidência é uma expressão essencial da democracia.²²¹

Visto isso, observa-se como ela rompe com os estigmas associados a esses indivíduos e identifica a coragem na ação de negar lealdade ao país que os aprisionou, não temendo as consequências que isso poderia acarretar.

Por fim, como já destacado, o relato autobiográfico e testemunhal de Gruenewald é o resultado de seu ressentimento, sendo o reflexo de seu trauma. Identificou-se a partir desse ressentir de Matsuda um propósito de reconhecimento e validade da dor coletiva e, conseqüentemente, individual, daqueles que foram vítimas do Decreto 9066. Houve, assim, por parte de Matsuda, o que compreende ser um tipo de contraposição a uma expectativa de resignação e supressão da raiva, da vergonha e tantas outras emoções conflitantes, cultivadas no interior de seu círculo cultural.

²²⁰ No original: “It took me more than fifty years to understand and appreciate the sacrifices of those who chose “No No.” (...) fought for our rights in a very different way that many traditional Japanese families did not understand at the time (...) We were in agreement that our people’s civil rights had been violated and the order for the evacuation was unjust. The Loyalty Oath was intended to separate the loyals from the disloyals, but it ended up separating us for reasons that had nothing to do with loyalty” (tradução nossa). GRUENEWALD, *op. cit.*, local, 2797.

²²¹ No original: “Most troubling of all to me is the way in which we Japanese-Americans condemned our own because the “No Nos” chose a different way in which to respond. Although it was not obvious to me at the time (...) were also victims of intimidation perpetuated by those who voted “Yes Yes.” (...) I see now that it took tremendous courage for them to face rejection by American society and by their own people. My hope is that the position of the “No Nos” will be understood and accepted as worthy of the highest form of respect. Dissent is an essential expression of democracy” (tradução nossa). *Ibid.*, local, 2805.



Figura 5. Fonte: Wikipedia, 2011.

Esse conflito interno de Gruenewald a respeito de sua experiência é bem expresso no desfecho de seu livro. Ao descrever sua visita ao *National Japanese-American Memorial to Patriotism* em 2000, ela relata ser perpassada por “sentimentos contraditórios” ao observar a escultura edificada para homenagear os ex-internos e aqueles que foram lutar na guerra: “Senti alegria pelo reconhecimento há muito procurado do nosso sofrimento, tristeza por aqueles que já não estavam conosco para participar da celebração, e dor de cabeça por tudo que o memorial representava”.²²² Ela lamenta, assim, pela sua família e por todos aqueles que passaram por opressões e desesperança diante de situações adversas.

²²² No original: “I felt joy for the long-sought recognition of our suffering, sadness for those no longer with us to participate in the celebration, and heartache for all that the memorial represented” (tradução nossa). *Ibid.*, local, 4507.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao ser analisada a partir de uma perspectiva histórica, a autobiografia de Mary Matsuda Gruenewald dá abertura para que diferentes questões sejam exploradas. Esse relato é resultado de um exercício de introspecção da autora, perpassado por diferentes condicionantes e contextos, gerando um produto testemunhal que busca explicitar a violação sofrida, os percalços e as consequências da experiência de aprisionamento. A obra de Gruenewald se posiciona ao lado de tantos outros relatos de nipo-americanos que foram vítimas do Decreto 9066 em 1942. O ecoar dessas vozes viabilizaram e ainda possibilitam a expansão e a manutenção de uma memória coletiva a respeito do internamento dos japoneses e seus descendentes.

Como temática central de seu relato, Gruenewald escolheu enfatizar o abalo de sua identidade e da compreensão de si mesma como um dos principais efeitos do processo de “evacuação” e encarceramento. Ao longo de sua narrativa, Matsuda deixa em evidência os efeitos da remoção de seu lugar de origem, a ilha de Vashon, e o respectivo enclausuramento em campos de internamento. É nessas passagens que um sentido de “desenraizamento” se coloca em evidência, aludindo a ruptura do indivíduo de seu espaço social “natural”.

Quando Matsuda é retirada de Vashon e lançada nos “centros de realocação”, sua crise de identidade é intensificada ao se ver enclausurada e seguindo uma rotina destituída de sentido para ela. Observa-se como o espaço e o local de origem são indispensáveis para a compreensão do indivíduo sobre si mesmo e para sua estabilidade. Nos anos de confinamento, Gruenewald teve, assim, a “suspensão” de sua existência.

Matsuda deixa em evidência remorso, raiva, tristeza e decepção ao formular sua obra testemunhal, o que faz transparecer o seu ressentimento. O seu ressentir não é uma ação destituída de sentido, mas assume um propósito maior ao reconhecer a dor tanto coletiva quanto individual. Ao se retirar de uma posição de silêncio, Matsuda rompe com uma expectativa de resignação e decide expressar suas angústias e traumas.

O ressentimento identificado na obra de Gruenewald se alinha a uma perspectiva que enxerga a validade desse sentimento, podendo ser caracterizado enquanto um “direito” da vítima violada. A posição assumida por Gruenewald é significativa ao se ter em mente as divisões no interior da própria comunidade nipo-americana em relação aos significados da experiência de encarceramento, principalmente, no que tange ao “questionário de lealdade” e os tipos de respostas que surgiram a partir dele. Para aqueles que foram estigmatizados por

terem dito “não”, ela propõe um novo olhar. Ela vê na ação de negar lealdade aos EUA por parte de alguns nipônicos como uma forma alternativa e legítima de se contrapor a situação de opressão que foram impostos.

Pela centralidade que a questão da identidade detém, além do caráter testemunhal da narrativa, compreende-se que as categorias de “desenraizamento” e “ressentimento” foram indispensáveis para a constituição da história de vida de Matsuda. A presença desses elementos na narrativa evidenciam a complexidade do exercício da escrita íntima, que não se constitui da mera enumeração de fatos que ocorreram em uma vida, mas sim de uma reflexão introspectiva sobre vivências, sentimentos, percepções e como a soma delas atravessam e formam o indivíduo, a partir de seus próprios termos.

FONTES

DEWITT, J. L.; United States Army; Western Defense Command and Fourth. **Western Defense Command instruction for all persons of Japanese ancestry**, April 28 1942. Disponível em: <<https://content.libraries.wsu.edu/digital/collection/wsuvan1/id/1385/>>. Acesso em: 29/09/2023.

EXECUTIVE ORDER 9066, February 19, 1942; General Records of the United States Government; Record Group 11; National Archives. Disponível em: <<https://www.archives.gov/milestone-documents/executive-order-9066>>. Acesso em: 29/09/2023.

GRUENEWALD, Mary Matsuda. **Looking like the enemy: My story of imprisonment in Japanese-American internment camps**. Troutdale, OR: NewSage Press, 2005.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BACH, Luccas César. **Deslocamentos migratórios e conflitos em um novo espaço: o desenraizamento das personagens em a bagaceira e as vinhas da ira**. Tese (Mestrado em Letras) - Centro de Educação, Comunicação e Artes - Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Cascavel, 2021.

BERGLAND, Betty Ann. Representing ethnicity in autobiography: Narratives of opposition. **The Yearbook of English Studies**, v. 24, p. 67-93, 1994.

DANIELS, Roger. **Concentration Camps USA: Japanese Americans and World War II**. Hinsdale, Illinois: The Dryden Press, 1971.

DAVENPORT, John C. **The Attack on Pearl Harbor: The United States Enters World War II**. Infobase Publishing, 2009.

GRIN, Monica. Reflexões sobre o direito ao ressentimento. In: FICO, Carlos et al. **Violência na história: memória, trauma e reparação**. Rio de Janeiro: Ed. Ponteio, 2012

HALL, Stuart. **A identidade na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. 11^a ed. Rio de Janeiro: DP&A, v. 4, 2006.

HASTINGS, Emiko. “No longer a silent victim of history:” repurposing the documents of Japanese American internment. **Archival Science**, v. 11, p. 25-46, 2011.

KUSTATSCHER, Marlies; KONSTANTONI, Kristina; EMEJULU, Akwugo. Hybridity, hyphens and intersectionality - relational understandings of children and young people’s social identities. **Families, Intergenerationality, and Peer Group Relations**, p. 1–19, 2016.

LEE, Erika. The “yellow peril” and Asian exclusion in the Americas. **Pacific Historical Review**, v. 76, n. 4, p. 537-562, 2007.

LEJEUNE, Philippe. **O pacto autobiográfico: De Rousseau à Internet**. Jovita Maria Gerheim Noronha (org.). Trad. Jovita Maria Gerheim Noronha; Maria Inês Coimbra Guedes. 2ª ed. Belo Horizonte: UFMG, 2014.

NG, Wendy. **Japanese American Internment During World War II: A History and Reference Guide**. Westport, Connecticut: Greenwood Press, 2002.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. Trad. Dora Rocha Flaksman. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. Trad. Monique Augras. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212. 1992

RAGO, Margareth. Autobiografia, gênero e escrita de si: nos bastidores da pesquisa. *In*: AVELAR, Alexandre de Sá; SCHMIDT, Benito Bisso (org.). **O que pode a biografia**. São Paulo: Letra e Voz, 2018.

ROBINSON, Greg. **A Tragedy of Democracy: Japanese Confinement in North America**. Chichester, NY: Columbia University Press, 2009.

ROSENTHAL, Gabriele. A estrutura e a gestalt das autobiografias e suas consequências metodológicas. *In*: Ferreira, Marieta de Moraes; Amado, Janaina (org.). **Usos & abusos da história oral**. 8ª ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Narrar o trauma: a questão dos testemunhos de catástrofes históricas. **Psicologia clínica**, Rio de Janeiro, vol.15, n.2, p. 65 - 82, 2003.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. O local do testemunho. **Tempo e Argumento**. Revista do Programa de Pós-Graduação em História, Florianópolis, v. 2, n. 1, p. 3-30, jan./jun, 2010.

SILVA, Wilton C. L. Espelho de palavras: escrita de si, autoetnografia e ego-história. *In*: AVELAR, Alexandre de Sá; SCHMIDT, Benito Bisso (org.). **Grafia da vida: reflexões e experiências com a escrita biográfica**. São Paulo: Letra e Voz, 2012.

TAKAKI, Ronald. T. **Strangers from a different shore: A history of Asian Americans**. 1st ed. USA: Little, Brown and Company, 1989.

WEIL, Simone. **O Enraizamento**. Tradução de Maria Leonor Loureiro. Bauru, SP: EDUSC, 2001.

WEYENETH, Robert R. The Power of Apology and the Process of Historical Reconciliation. **The Public Historian**, Vol. 23, No. 3, pp. 9-38, 2001.

REFERÊNCIAS DIGITAIS

AUTHOR Interview. **Lookingliketheenemy.com**. Disponível em: <http://www.lookingliketheenemy.com/yr_1le.html#author>. Acesso em: 20 de ago. de 2023.

JAPANESE-AMERICAN Immigrants Farmed The Land. **Vashon Island: The Official Website**. Disponível em: <<https://vashon-maury.com/vashon-island-history/>>. Acesso em: 19/08/2023.

ONISHI, Norimitsu. At Internment Camp, Exploring Choices of the Past. **The New York Times**. 8 de jul. de 2012. Disponível em: <<https://www.nytimes.com/2012/07/09/us/japanese-americans-seek-answers-at-internment-camp.html>>. Acesso em: 19 de ago. de 2023.

OUR STORY. **NewSage Press**. Disponível em: <<https://newsagepress.com/about-us/>>. Acesso em: 19 de ago. 2023.

PATON, Dean. Mary Matsuda Gruenewald graduates from her high school – 74 years later. **The Christian Science Monitor**. Disponível em: <<https://www.csmonitor.com/USA/Society/2017/0711/Mary-Matsuda-Gruenewald-graduates-from-her-high-school-74-years-later>>. Acesso em: 19 de ago. de 2023.

DECLARAÇÃO DE AUTENTICIDADE

Eu, Misael Sousa Atanario, declaro para todos os efeitos que o trabalho de conclusão de curso intitulado “DECRETO 9066: As categorias de desenraizamento e ressentimento na autobiografia de Mary Matsuda Gruenewald” foi integralmente por mim redigido, e que assinalei devidamente todas as referências a textos, ideias e interpretações de outros autores. Declaro ainda que o trabalho nunca foi apresentado a outro departamento e/ou universidade para fins de obtenção de grau acadêmico.”

Misael Sousa Atanario

Brasília, 05 de fevereiro de 2023