

Vilniaus universiteto
Orientalistikos centras

Šiuolaikinių Azijos studijų programos studentė

JORŪNĖ RIMEISYTĖ

Etninės tapatybės japonų kilmės lotynų amerikiečių literatūroje

MAGISTRO DARBAS

Vadovė – doc. dr. Dalia Švambarytė

Vilnius 2016

Magistro darbo vadovo išvados dėl darbo gynimo:

.....
.....
.....

.....
(data)

(v., pavardė)

.....
(parašas)

Magistro darbas įteiktas gynimo komisijai:

.....

(data)

(gynimo komisijos sekretorės parašas)

Magistro darbo recenzentas:

.....

(v., pavardė)

Magistro darbų gynimo komisijos įvertinimas:

.....

201... m. mėn. d.

(gynimo data)

Gynimo komisijos pirmininkas:

.....

(v., pavardė)

.....
(parašas)

Rimeisytė, Jorūnė

Etninės tapatybės japonų kilmės lotynų amerikiečių literatūroje: magistro darbas / Jorūnė Rimeisytė, šiuolaikinių Azijos studijų programos studentė; mokslinė vadovė doc. dr. D. Švambarytė; Vilniaus universitetas. Orientalistikos centras. – Vilnius, 2016. – 82 lap. – Mašinr. – Santr. angl. – Bibliogr.: p. 65 (73 pavad.).

Stereotipai, tautiniai stereotipai, diaspora, japonai, literatūra, migracija, tapatybė, etniškumas

Magistro darbo objektas – antrosios ir trečiosios kartos japonų kilmės perujiečių ir japonų kilmės brazilų grožinė literatūra. Šiuo darbu siekiama parodyti tapatybės reprezentavimo ir apmąstymo principus antrosios ir trečiosios kartos japonų migrantų į dvi Lotynų Amerikos šalis – Braziliją ir Peru – palikuonių grožinėje literatūroje. Taip pat siekiama atsakyti į klausimą, ar tapatybės reprezentavimas kvestionuoja stereotipus apie mažumas ir etniškumo ribas. Pagrindiniai darbo metodai: istorinis, mat pirmoji darbo užduotis – pateikti japonų migracijos istorinį kontekstą; naudojamos kultūrinių studijų priegios ir tekstų analizė. Taip pat taikomas lyginamasis metodas ieškant panašumų tarp diasporos bendruomenių Brazilijoje ir Peru ir tarp šių bendruomenių ir keleto lietuvių emigrantų, išvykusių į Braziliją, atvejų.

Pastebėta, kad kūrinuose vaizduojami šizofreniški veikėjai, išgyvenantys tapatybės pasidalijimą, pasiduodantys iliuzijoms. Hibridinė japonų palikuonio tapatybė tampa bejėgiškumo ir beprotystės priežastimi. Nors tekstuose vaizduojama socialinė diskriminacija ir rasizmas tikrai atspindi japonų imigrantų ir jų palikuonių gyvenimo realijas, veikėjų modelius vienijantis silpnumas, kartais įgaunantis neįgalumo žymę, ir negebėjimas pasipriešinti veikiau rodo juos kaip aukas – o tai neretai pasitaikantis tipiškas mažumų vaizdinys. Nors kai kuriuose kūrinuose, ypač analizuojamoje poezijoje, esti elementų, artinančių prie pereinamosios literatūros, judančios nuo etniškumo prie postetniškumo: pvz., kultūrinė komunikacija remiasi bendražmogiška patirtimi, etninė tapatybė dekonstruojama ir atmetama kaip gyvenimo rodiklis, tačiau tai tik keletas tipiškų etniškumo įvaizdžių kvestionavimo užuomazgų, nepaneigiantis pagrindinių tendencijų.

Trumpas lyginimas su lietuvių atvejais rodo, kad būtų potencialu paversti jį tyrimu ir plėsti įvairiomis kryptimis.

Turinys

1. Įvadas.....	6
2. Socialinis ir istorinis XX a. japonų migracijos kontekstas: priežastys, procesas ir pasekmės.....	10
2.1 Migracijos priežastys ir pirmosios kryptys.....	10
2.2 Migracija į Peru: nuo pirmųjų imigrantų iki šių dienų	11
2.3 Migracija į Braziliją: kontekstų panašumas.....	14
2.4 <i>Dekasegi</i> – atgalinė kelionė	19
2.5 Okinava ir japoniškumo problema	20
3. Tapatybės formavimas diasporoje	22
3.1 Diaspora: apibrėžtis ir tyrimų raida	22
3.2 Tapatybė diasporoje.....	26
3.3 Diasporos patirtis literatūroje	30
4. Japonų kilmės perujiečių kūryba	33
4.1 Proza: Augusto Higa Oshiro.....	33
4.1.1 <i>Japonija nesuteikia antro šanso</i> – susitikimo su kilmės vieta liudijimas	33
4.1.2 Kadzuo Nakamacu vienatvė ir beprotystė.....	37
4.1.3 Smurtas, diskriminacija ir etniškumas kaip fizinė negalė apsakymų rinktinėje <i>Okinava egzistuoja</i>	39
4.2 Antrosios kartos poezija: Doris Moromisato ir José Watanabe	41
4.2.1 Šaknų paieškos vaikystės atsiminimuose	42
4.2.2 Japonų kultūros įtaka: José Watanabe.....	46
5. Japonų kilmės brazilų kūryba	48
5.1 Proza: Ryoki Inoue ir Oscaras Nakasato	48
5.1.1 Migracijos atkūrimas ir pirmosios kartos japonai	48
5.1.2 Antrosios kartos japonų kilmės palikuonio tapatybė	50

5.1.3	<i>Dekasegi</i> ir trečiosios kartos japonų kilmės palikuonys	53
5.2	Poezija: Nikkei <i>poezijos antologija</i>	54
5.2.1	Antologijos kontūrai, Laura Honda-Hasegawa ir Neide Keiko Nakamura.....	54
5.2.2	Fenotipas ir tapatybė: Roberto Goto ir Roberto Yutaka Sagawa	56
5.2.3	Protėvių praeitis: Yoji Fujyama ir Roberto Yutaka Sagawa	58
6.	Lietuviškasis kontekstas: Stasys Jokubka ir Petras Babickas.....	59
7.	Išvados	61
8.	Šaltiniai.....	64
9.	Bibliografijos sąrašas.....	65
1	PRIEDAS. Autorių biografijos	72
2	PRIEDAS. Kūrinių santraukos	77
	Ethnic Identities in the Literature of Latin Americans of Japanese Descent: Summary	82

1. Įvadas

Temos aktualumas. Japonų migracija į Lotynų Amerikos šalis XIX–XX a. atspindi didelę dalį visos japonų migracijos istorinio konteksto. Gausią japonų migraciją į įvairias šalis liudija jau vien atsiradęs terminas *nikkei*, reiškiantis išskirtinai užsienyje užaugusius japonų kilmės asmenis¹. Migracijoje gimę ir užaugę japonų palikuonys konstruoja skirtingas šiuolaikines socialines ir kultūrinės bendruomenes, kurių teikiama medžiaga ypač aktuali tapatybės ir diasporos studijoms. Nenuostabu, kad padaryta daug tyrimų, paremtų interviu ir apklausomis, apie socialinį antrosios ir trečiosios kartos japonų kilmės asmenų savęs pozicionavimą ir tapatumo suvokimą. Neretai šių tyrimų centre – japonų migrantų palikuonių kaip mažumos diskriminacija ir marginalizacija ne tik atitinkamose Lotynų Amerikos šalyse, bet ir Japonijoje. Nepaisant tokių tyrimų aktualumo, pastebėtina, kad kartais vis dar mėginama pabrėžti japonų kilmės asmenų „japoniškumą“, „braziliškumą“ ir pan. Tačiau paviršutiniškas japonų palikuonių tapatybės skaidymas į du sudėtinius elementus neatskleidžia besikuriančių naujų tapatybių sudėtingumo.

Darbo tikslas – parodyti tapatybės reprezentavimo ir apmąstymo principus antrosios ir trečiosios kartos japonų migrantų į dvi Lotynų Amerikos šalis – Braziliją ir Peru – palikuonių grožinėje literatūroje. Tikslas glaudžiai susijęs ir su **darbo problema**: ar tapatybės reprezentavimas šių japonų palikuonių literatūroje, kaip ir jos kritika, neretai užuot kvestionavę etniškumo ribas ir stereotipus apie mažumas, iš tiesų veikia juos patvirtina? Kaip **darbo objektas** pasirenkama antrosios ir trečiosios kartos japonų kilmės perujiečių ir japonų kilmės brazilų grožinė literatūra. Japonų kilmės perujiečių autoriams atstovauja Augusto Higa Oshiro (g. 1946) *Japonija nesuteikia antro šanso* (*Japón no da dos oportunidades*, Perú: Editorial Generación 94, 1994), Kadzuo Nakamacu nušvitimas (*La iluminación del Kazuo Nakamatsu*, San Marcos, 2008) ir Okinava egzistuoja (*Okinawa existe*, Mesa Redonda: Lima, 2013). Taip pat nagrinėjama José Watanabe (1945–2007) poezija ir Doris Moromisato (g. 1962) eilėraščių rinktinė *Čambala buvo kelias* (*Chambala era un camino*, Lima: NoEvas Editoras, 1999). O štai kaip reprezentatyvūs japonų brazilų kūriniai pasirenkami Ryoki Inoue (g. 1946) *Saga* (*Saga*, Globo: São Paulo, 2006), Oscaro Nakasato (g. 1963)

¹ Adachi 2006, 1.

*Nihonjin*² (*Nihonjin*, Benvirá, 2011) ir įvairių autorių Nikkei *poezijos antologija* (*Antologia de poesia nikkey*, São Paulo: Estação Liberdade: Aliança Cultural Brasil-Japão, 1993). Tikslui pasiekti atliekami šie **uždaviniai**: pristatyti japonų imigracijos į Peru ir Braziliją ir japonų statuso šiose šalyse istorinį kontekstą; aptarti svarbiausias ir su darbo tema labiausiai susijusias teorines kultūrinių ir tapatybės studijų sąvokas ir problemas bei parodyti diasporos termino pritaikomumą japonų bendruomenei; remiantis aptartomis teorinėmis prielaidomis išanalizuoti pasirinktus japonų kilmės perujiečių literatūros kūrinius ir taip pat išnagrinėti japonų kilmės brazilų literatūros kūrinius lyginant su aptartais japonų kilmės perujiečių tekstais; atlikti trumpą japonų palikuonių ir lietuvių emigrantų į Braziliją literatūros lyginimą.

Temos ištirtumas. Istorinis japonų migracijos kontekstas ištirtas gan detaliai. Nors šiame darbe dėl apimties ribotumo pateikiama tik jo sintezė, pristatytini bent keletas bibliografijos šaltinių: tai Amelia Morimoto darbas *Los inmigrantes japoneses en el Peru* (Lima: Taller de Estudios Andinos, Universidad Nacional Agraria, Departamento de Ciencias Humanas, 1979), nuosekliai aptariantis japonų migracijos į Peru istorinį procesą. Imigracijos į Peru istoriniam kontekstui apžvelgti svarbus ir Amelia Morimoto, José Watanabe ir Oscar Chambi sudarytas albumas *La memoria del ojo* (Lima: Fondo Editorial del Congreso del Peru, 1999), ne tik istoriniais faktais, bet ir išlikusiomis protėvių nuotraukomis pateikiantis imigracijos naratyvą. O štai straipsnių rinktinė *O nikkei no Brasil* (ed. Kiyoshi Harada, São Paulo, SP: Editora Atlas, 2008) detalai nagrinėja japonų migraciją ir įsikūrimą Brazilijoje. Itin naudinga darbui ir įvairių autorių straipsnių rinktinė *Japanese Diasporas* (ed. Nobuko Adachi, London: Routledge, 2006), teorinį diasporų diskursą jungianti su praktinėmis atvejo analizėmis.

Darbe naudojamosi kultūrinių studijų antrine literatūra, skirta diasporos, tapatybės ir atminties tyrimams. Visų pirma, itin vertinga diasporos terminą ir raidos fazes aptarianti Roberto Coheno studija *Global Diasporas: An Introduction* (London & New York: Routledge, 2008), joje autorius mėgina pateikti gan tikslų diasporos apibrėžimą ir pagrindinius bruožus. Taip pat teoriniam pamatui svarbus Avtar Brah darbas *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities* (London: Routledge, 1996), nagrinėjantis problemiškas kultūros ir tapatybės sampratas ir rodantis jų dinamiškumą diasporos atvejais. Sykiu vertingos Stuardo Hallo įžvalgos, pateikiamos įvairiuose moksliniuose straipsniuose. Darbe naudojamas postatminties konceptas pristatytas

² *Nihonjin* (jap. k.) – japonas (-i).

Marianne Hirsch knygoje *The Generation of Postmemory* (Columbia University Press, 2012). Migracijos ir globalizacijos teoriniai aspektai aptariami įvairiuose Vyčio Čiubrinsko straipsniuose, ypač įtrauktuose į mokslo studiją *Transnacionalizmas ir nacionalinio identiteto fragmentacija* (Vytauto Didžiojo universitetas, Versus Aureus, 2014). Rey Chow esė rinktinėje *Writing Diaspora* (Bloomington: Indiana University Press, 1993), nors ir skirta veikiau kinų kultūrai persvarstyti, naudinga ir apskritai diasporoms ir Kito sampratai analizuoti. Etniškumo ir etninės tapatybės problematiką aptaria R. Radhakrishnanas esė rinktinėje *Diasporic Mediations: Between Home and Location* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996).

Be abejonės, akademinėje literatūroje esti darbų, skirtų japonų diasporose gimusioms literatūroms tirti. Konkrečiai japonų kilmės perujiečių literatūra nagrinėjama Ignacio López-Calvo studijoje *The Affinity of the Eye: Writing Nikkei in Peru* (University of Arizona Press, 2013), J. Watanabe poeziją analizuoja Randy Muthas knygoje *José Watanabe: el ojo que nos descubre* (Author House, 2009) ir kt. Pasirinktos japonų kilmės brazilų literatūros mokslinių studijų neaptikta, tačiau yra keletas naudingų straipsnių, skirtų konkrečių kūrinių analizei, pvz., O. Nakasato knygą *Nihonjin* analizuoja Ana Cristina Fernandes Pereira Wolff straipsnyje „Entre espaços: a experiência do deslocamento em *Nihonjin*, de Oscar Nakasato“ (*Revista Percurso*, 2014, 6, 2, p. 175–196). Bendrai Peru ir Brazilijos diasporose gimusių literatūrų analizei skirtų darbų taip pat nerasta. Šis darbas yra pirmasis Lietuvoje, skirtas nagrinėti japonų diasporoje Lotynų Amerikoje gimusiai literatūrai. Darbo naujumą parodo ir tai, kad analizės išvados siejamos su konkrečiais lietuvių migracijos atvejais: pristatomi lietuvių emigrantai Stasys Jokubka ir Petras Babickas, kurį laiką gyvenę Brazilijoje, nors šiuo atveju detalesniam lyginimui reikalingi tolesni tyrimai.

Darbo metodologija. Pirmoje darbo dalyje naudojamos istoriniu ir kontekstinės kritikos metodu, nes pirmasis darbo uždavinys – pateikti japonų migracijos istorinį kontekstą. Istorinis kontekstas svarbus todėl, kad dažnai reflektuojamas pasirinktuose kūriniuose, sykiu padeda atskleisti japono kaip mažumos statusą Peru ir Brazilijos visuomenėse. Darbe taip pat naudojamos kultūrinių studijų teorinės priemonės. Pagrindinė darbo tiriamosios dalies priemonė – tekstų analizė. Tekstas suprantamas kaip ne tik reflektuojantis etninio subjekto situaciją, bet ir kaip produktas, kuriamas siekiant atskleisti tapatybės formavimo ir suvokimo mechanizmus. Darbe taip pat taikomas lyginamasis metodas norint parodyti japonų diasporos bendruomenių Brazilijoje ir Peru panašumus, tačiau sykiu turint galvoje, kad tos pačios

tautos diasporos skirtingose šalyse nėra identiškios. Be to, lyginamasis metodas taikomas ieškant panašumų su lietuvių migracijos atvejais.

Darbo struktūra atitinka darbo uždavinius: pirmame dėstomosios dalies skyriuje pristatomos japonų migracijos į Lotynų Amerikos šalis priežastys, procesas ir japonų bendruomenės Peru ir Brazilijoje raida. Tolesniame skyriuje apžvelgiama diasporos ir tapatybės tematiką aptarianti antrinė literatūra teoriniam darbo pamatui susidaryti, sykiu atkreipti dėmesį į praktinę teorijos vertę, kai ji taikoma japonų diasporai. Toliau susitelkiama į pasirinktų grožinės literatūros darbų analizę. Iš pradžių analizuojami japonų kilmės perujiečių kūriniai, o paskui – japonų kilmės brazilų pasirinkti tekstai, atskirai nagrinėjama proza ir poezija. Darbo pabaigoje pateikiamos išvados ir bibliografijos sąrašas. Pirmame priede trumpai apžvelgiama autorių biografija ir kūrybos raida, o antrame priede – prozos kūrinių santraukos, dėl darbo apimties ribotumo neįtraukiamos į dėstomąją dalį.

2. Socialinis ir istorinis XX a. japonų migracijos kontekstas: priežastys, procesas ir pasekmės

2.1 Migracijos priežastys ir pirmosios kryptys

XIX a. pab. ir XX a. pr. migracija visame pasaulyje tapo itin sparčiu reiškiniu. Kapitalizmui pakeitus feodalinę santvarką, ekonominė struktūra stipriai transformavosi daugelyje šalių ir tai lėmė išaugusį bedarbių ir skurstančiųjų skaičių. Darbo paieškos būtent ir paskatino įvairius masinės migracijos srautus. Japonijoje šis reiškinys stipriai nulemtas svarbaus istorinio momento – Meidži restauracijos (明治維新 *Meiji ishin*, 1867–1868) – socialinių ir politinių pokyčių valstybės viduje virtinės po valdančiojo Tokugawa šogunato (徳川幕府 *Tokugawa bakufu*, 1600–1867) nuvertimo ir simbolinio valdžios grąžinimo imperatoriui. Restauracija atvėrė Japoniją Vakarams po beveik du su puse amžiaus trukusios izoliacionizmo politikos ir suteikė japonams galimybių keliauti. Tačiau su restauracija siejama Japonijos modernizacija turėjo ir ne tokių teigiamų pasekmių: po žemės perskirstymo daugelis valstiečių neteko savo žemės ir buvo priversti ją nuomoti. Mokesčiai augo, o tai ypač paveikė mažus žemdirbius. Dėl skurdo prasidėjo masinė migracija iš kaimo į miestus, tačiau miestai buvo visiškai nepritaikyti didelei populiacijai – lig tol apie 80 % japonų populiacijos gyveno kaimuose ir staiga dideli jų srautai ėmė plūsti į miestus, kur visiems trūko tiek darbo, tiek būsto³. Galų gale nuspręsta imtis emigracijos – kuri suvokta ne tik kaip populiacijos ribojimo būdas, bet ir kaip svarbi industrializacijos ir vesternizacijos dalis⁴ – projektų.

Pirmoji emigracijos kryptis vis dėlto buvo ne Lotynų Amerika. 1868 m. japonų emigraciją inauguravo 141 japonai, nuplukdyti į Havajus ir ten įdarbinti cukranendrių plantacijose. Kur kas platesnio pobūdžio migracija į Havajus vyko 1885–1895 m. (nuo 1893 m. Havajai, lig tol nepriklausoma karalystė, tapo JAV dalimi ir įgijo valstijos statusą): tuomet į naująją vietą persikėlė daugiau kaip 30 tūkst. japonų⁵. Panašiu laikotarpiu užfiksuota ir kitų migracijos krypčių: į Australiją⁶, Kanadą ar Kaliforniją. Vis dėlto ne itin pakančiai žiūrėta į gausiai atvykstančius japonų imigrantus ir šalys jautėsi priverstos įstatymiškai riboti šį reiškinį⁷. Įtakingiausi įstatymai, nukreipti

³ Ando, Wakisaka 1971, 12–14.

⁴ Takenaka 2004, 78–79.

⁵ Daniels 2006, 31.

⁶ Yoshioka 2008, 3.

⁷ Stanlaw 2006, 47.

prieš japonų imigraciją, buvo 1907 m. Džentelmenų susitarimas tarp JAV ir Japonijos – Japonija privalėjo liautis suteikti pasus naujiems darbininkams; dabar į JAV galėjo atvykti tik ten dirbančių asmenų šeimos – ir 1924 m. Imigracijos aktas, kuriuo azijiečiams, taip pat ir japonams, nustatyta metinė 100 asmenų kvota.

Havajai ir Kalifornija atrodė kur kas patrauklesni dėl geresnių darbo sąlygų ir atlyginimų. Tačiau įsigaliojus draudimams ir išplitus antijaponiškiems sentimentams, viena iš pagrindinių alternatyvų emigracijai liko Lotynų Amerika. Savo ruožtu Lotynų Amerikos šalys – iš jų daugiausia japonų emigrantų sulaukė Brazilija ir Peru – tuo pat metu intensyviai ieškojo naujų darbo rankų.

2.2 Migracija į Peru: nuo pirmųjų imigrantų iki šių dienų

Išsivadavusi iš kolonijinio režimo, Peru nuo pat XIX a. vid. ėmė stigi darbo rankų žemės darbams. Tad į šalį masiškai gabenti kinų darbininkai⁸. Atsitiktinai Japonijos ir Peru diplomatiniai santykiai užmezgti būtent dėl pastarųjų, kai Peru laivas, 1872 m. gabenęs kinų darbininkus į Peru uostą Kaljao, sustojo Jokohamoje. Sustojimo metu du iš kinų pabėgo iš laivo skųsdamiesi išnaudotojišku perujiečių elgesiu. Sužinota, kad daugelis į laivą įsodintų darbininkų iš tiesų pagrobti arba įvilioti apgaule. Galiausiai kinai sugražinti į tėvynę, o laivo kapitonas turėjo atsakyti prieš japonų tribunolą. Šis japonų įsikišimas, nors ir buvo atsitiktinis, parodė diplomatinių Japonijos ir Peru santykių poreikį⁹. Tad 1873 m. rugpjūčio 21 d. Japonija ir Peru pasirašė Taikos, draugystės, prekybos ir navigacijos sutartį ir Peru tapo pirmąja Lotynų Amerikos šalimi, užmezgusia diplomatinius santykius su Japonija. Sutartimi japonams leista gyventi bet kurioje Peru vietoje, o perujiečiams – kai kuriuose Japonijos miestuose¹⁰.

Į Peru gabenami kinų darbininkai būdavo verčiami dirbti itin sunkiomis, kone vergiškomis sąlygomis ir buvo gan paranki darbo jėga. Vis dėlto Peru teko ieškoti darbo jėgos kitur, kai 1874 m. Makao uostas buvo uždarytas ir darbininkų emigracija sustabdyta¹¹. Peru atrodė ekonomiškai nestabili ir nepalanki daugumai migrantų¹², tačiau XIX a. pab. bendri migracijos projektai buvo naudingi tiek Japonijai, tiek Peru. Japonijoje ėmė kurtis migracijos kompanijos, remiamos vyriausybės ir viliojančios greitu ir geru uždarbiu užsienyje. Nors migracija buvo ne priverstina, kaip kinų

⁸ Morimoto 1979, 11–12.

⁹ Ten pat.

¹⁰ Gardiner 1975, 16.

¹¹ Morimoto 1979, 19.

¹² Takenaka 2004, 82–83.

darbininkų atveju, toli gražu ne visa pateikiama informacija buvo teisinga. Reklamose teigta, kad Peru – švelnaus klimato ir derlingos žemės rojus, kuriame nėra jokių ligų¹³. Tikėdamiesi pasibaigus ketverių metų sutarčiai sugrįžti japonai ryžosi išvykti: 1898 m. į Kaljao uostą atkeliavo laivas „Sakura Maru“ iš Jokohamos su 790 japonų vyrų, jie įdarbinti cukranendrių plantacijose¹⁴. Pirmieji atvykėliai buvo išskirtinai 25–40 metų vyrai¹⁵. Imta gabenti ir moterų, paprastai išvykusių japonų žmonių. Taip iki 1923 m. atvyko 18258 žmonės, iš jų 2145 moterys ir 226 vaikai¹⁶. Apie 99 % emigrantų buvo iš skurdesnių vietovių – Hirošimos, Okinavos, Kumamoto ir Fukuokos prefektūrų¹⁷.

Japonams darbas cukranendrių plantacijose buvo nelengvas. Darbą sunkindavo ir išnaudotojiškas plantacijų šeimininkų elgesys: nors pagal sutartį buvo nustatyta 10 valandų darbo diena, kartais šeimininkai patys sprendavo, kiek darbuotojai turi dirbti, kad gautų užmokestį¹⁸. Nors dėl Japonijos ir Peru diplomatinių santykių japonai uždirbdavo daugiau negu seniau gabenti kinų darbininkai¹⁹, vis dėlto jautėsi engiami. Sekindavo ne tik varginantis darbas, bet ir antisanitarinės sąlygos, kuriomis teko gyventi, ligos ir epidemijos, kurių, kitaip nei propaguota reklamose, buvo daug ir kurioms japonai neturėjo imuniteto: per pirmuosius pusantrų metų iš 790 pirmųjų atvykėlių mirė net 142²⁰. Pastarosios aplinkybės skatino daugelį japonų protestuoti, maištauti ir bėgti į kitą plantaciją arba į miestus, o ten kai kuriems pavykdavo įkurti savo verslą: kirpyklas, restoranus, stomatologijos kabinetus ir t. t.

Šalyje įsikūrusi japonų bendruomenė ėmė įsitvirtinti kaip reikšminga populiacijos dalis, tad tuo pat metu kūrėsi pirmosios japonų asociacijos (1917 m. įkurta Japonų-perujiečių asociacija (*Asociación Peruano Japonesa*, APJ), veikianti iki šiol), sąjungos, leisti pirmieji laikraščiai japonų kalba. Kai 1923 m. panaikinta imigracija pagal darbo sutartį ir nustojo veikti imigracijos kompanijos, imigracijos pobūdis kiek pakito: atvykdavo daugiausia jau Peru įsikūrusių japonų šeimos ir giminaičiai per vadinamąją *yobiyose* (kvietimo) sistemą. Didėjanti japonų populiacija šalyje ėmė kelti vyriausybės nerimą: 1936 m. valdžia išleido dekretą, apribojantį kiekvienos tautybės galimą imigrantų skaičių iki 16 tūkst.²¹ Japonų greitas ir sėkmingas įsitvirtinimas

¹³ Takenaka 2004, 77.

¹⁴ Morimoto, Watanabe, Chambi 1999, 15.

¹⁵ Morimoto 1979, 23.

¹⁶ Morimoto, Watanabe, Chambi 1999, 15.

¹⁷ Takenaka, 2004, 80.

¹⁸ Morimoto, Watanabe, Chambi 1999, 27.

¹⁹ Morimoto 1979, 34.

²⁰ Morimoto, Watanabe, Chambi 1999, 28.

²¹ Ten pat, 101.

mieste ir versle skatino įtarti, kad jie siekia hegemonizuoti šalies ekonomiką, tad nors dekretas teoriškai turėjo būti taikomas visiems imigrantams, iš tiesų buvo skirtas daugiausia japonų populiacijos, jau peržengusios šį skaičių, augimui sustabdyti. Būta ir kitų draudimų: įstatymiškai reikalauta, kad bent 80 % japonų įmonių darbuotojų būtų perujiečiai, o vėliau uždrausta suteikti Peru pilietybę vaikams, kurių tėvai užsieniečiai. Diskriminacija ir rasizmas, išreiškiamas ne tik įstatymais, bet ir spaudoje pasirodančiais komentarais, esą japonų prekybininkams sekasi, nes jie nesąžiningi, agresyvūs ir šykštūs²², tipiškai lydėjo visą japonų imigracijos istoriją.

Kai prasidėjo Antrasis pasaulinis karas, į japonus imta žiūrėti dar nepakančiau. Ne tik uždrausti laikraščiai japonų kalba ir grupiniai susitikimai, bet dar ir Japonijos imperialistinė politika skatino šalyje gandus, kad japonai siekia užimti Peru ir kad savo parduotuvėlėse slepia ginklus²³. Griebtasi kiek paranojiškų priemonių: 1940 m. gegužės 13–14 dienomis per studentų vadovaujamą protestą drastiškai perkratyti japonų namai ir įmonių patalpos, išplėštas asmeninis turtas, nemažai įmonių visiškai sunaikintos – daugiau kaip 600 žmonių patyrė materialinę žalą²⁴. Šis išpuolis – pirmasis rasinės neapykantos šalyje pavyzdys, mat kaltininkų gretose buvo paprasti žmonės, pavydintys japonams finansinės sėkmės. 1941 m. Pearl Harboro ataka skatino dar priešiškesnį perujiečių nusiteikimą. Peru, kaip JAV sąjungininkė, išsyk nutraukė diplomatinius santykius su Japonija, šalyje išformuotos visos bendruomeninės japonų institucijos, japonų verslas nusavintas, o Peru bankuose laikomi pinigai – užšaldyti²⁵.

Šių priešiškų veiksmų kulminacija buvo 1942 m. pradėta vykdyti japonų deportacija į JAV internuotų asmenų stovyklas²⁶. Tai buvo Peru ir JAV bendradarbiavimo rezultatas – JAV ne tik skatino japonų suėmimą ir deportaciją, bet netgi ir sudarė internavimo programą²⁷. Iš visų Lotynų Amerikos šalių Peru daugiausia prisidėjo prie šios programos: išsiųsti 1800 japonai²⁸. Nors baiminantis didėjančio ekonominio japonų įtakingumo į juoduosius sąrašus įprastai patekdavo buvę japonų

²² Takenaka 2004, 88.

²³ Morimoto 1979, 69.

²⁴ Morimoto, Watanabe, Chambi 1999, 101.

²⁵ Takenaka 2004, 92.

²⁶ Po Pearl Harboro atakos JAV prezidentas Franklinas D. Rooseveltas įsakė suimti ir išvežti į stovyklas japonų kilmės asmenis, apie 62 % iš jų buvo JAV piliečiai. Į šias stovyklas siųsti ir japonų imigrantai iš Peru ir kitų Lotynų Amerikos šalių (Panamos, Bolivijos, Meksikos, Kubos, Ekvadoro ir kt.). Internavimo priežastys iš esmės buvo baimė ir priešiškas nusiteikimas prieš japonus dėl Japonijos veiksmų Antrajame pasauliniame kare. Kanada taip pat buvo įsteigusi internavimo stovyklas japonų kilmės asmenims.

²⁷ Gardiner 1981, vii–viii.

²⁸ Takenaka 2004, 92.

diplomatai, verslininkai ar profesoriai su jiems priskirtais neaiškiais įtarimais, išvežami būdavo ir paprasti žemdirbiai ir amatininkai²⁹. Japonai laikyti ne tik pavojingais, bet ir žemesnės rasės. Išgabenti imigrantai iš Ašies valstybių palikti visiškoje Amerikos valdžios organų valioje, mat neturėjo vizų ir iš jų buvo atimti pasai³⁰. Po karo paleisti japonai išsibarstė: tik 5 % internuotų imigrantų leista grįžti į Lotynų Ameriką³¹, o daugelis deportuoti iš JAV į karo nusiaubtą Japoniją³².

Rasinė diskriminacija, viena vertus, skatino japonus atsiverti ir integruotis į Peru visuomenę. Kita vertus, ji dar labiau stiprino jų bendruomeninį solidarumą: iki šiol japonų kilmės perujiečiai kalba apie savo ir perujiečių „skirtingumą“³³. Integraciją į visuomenę pastūmėjo ir po karo atėjęs suvokimas, kad grįžti į nusiaubtą tėvynę nėra prasmės. Juk japonų imigrantai Peru jau buvo pakankamai gerai įsitvirtinę ekonomiškai, nepaisant rasinių išpuolių, o dar geresnę ekonominę padėtį pradėjo užimti po karo, su vaikais toliau plėtodami savo verslus. Kai pokariu vis labiau ėmė dominuoti integracijos siekis, imigrantų vaikai, iki tol mokyti japonų kalba pačių japonų įsteigtose mokyklėlėse, palaipsniui imti leisti į perujietiškas mokyklas, taip pat vis daugėjo maišytų santuokų ir šeimų. Šiandien Peru gyvenanti japonų ir jų palikuonių populiacija siekia apie 100 tūkst.³⁴ ir vis dar laikoma viena iš vieningiausių mažumų grupių šalyje.

Iš japonų kilmės perujiečių, be analizuojamų darbe rašytojų ir poetų, paminėtini menininkai Tilsa Tsuchiya (1928–1984), Eduardo Tokeshi (g. 1960), Venancio Shinki (g. 1932). Taip pat politikai Alberto Fujimori (g. 1938) – dvigubą Peru ir Japonijos pilietybę turintis buvęs Peru prezidentas (1993–2000), jo duktė Keiko Fujimori (g. 1975), šiuo metu kandidatuojanti į šalies prezidento postą. Ši aplinkybė, kaip ir japonų kilmės politikų gausa Keiko Fujimori vadovaujamoje partijoje „Fuerza Popular“, liudija, kad Peru japonai netgi pateko į aukščiausius valdžios sluoksnius.

2.3 Migracija į Braziliją: kontekstų panašumas

Gan panašus ir imigracijos į Braziliją istorinis kontekstas, tačiau nors prasidėjusi kiek vėliau, ji siekia kur kas didesnius skaičius. Kaip Peru japonų imigrantai pakeitė kinų darbininkus, taip ir Brazilijoje japonai buvo reikalingi tik kaip senesnės

²⁹ Morimoto, Watanabe, Chambi 1999, 102.

³⁰ Gardiner 1981, 29.

³¹ Ten pat, 173–174.

³² Masterson 2006, 144.

³³ Takenaka 2004, 93.

³⁴ White 2003, 314.

darbo jėgos pakaitalas. 1888 m. Brazilijoje panaikinta vergovė³⁵, tad teko ieškoti būdų, kaip pritraukti naujų darbininkų. Taikytasi į europiečius, ypač kviesti tuomet skurdžiai gyvenę italai³⁶. Tačiau dėl pateiktų imigrantų skundų apie blogą elgesį 1902 m. Italija uždraudė imigraciją į Braziliją. Šalyje vis dar trūko darbininkų, tad teko įsileisti imigrantus iš Japonijos, su kuria Brazilija užmezgė diplomatinius santykius 1895 m. Draugystės, prekybos ir navigacijos sutartimi. Kaip ir Peru atveju, projektus vykdė migracijos agentūros, taip pat buvo priimtinami įstatymai, reglamentuojantys reikalavimus imigrantams³⁷. Nustatyta, kad gali atvykti šeimos, turinčios nuo trijų iki dešimties ekonomiškai aktyvių narių, kitaip tariant, galinčių dirbti – nuo 12 iki 45 metų³⁸. Ši sąlyga buvo varžanti, mat būta nemažai nesusituokusių arba vaikų neturinčių jaunuolių, tad imta kurti dirbtines šeimas – įsivaikinti ar tuoktis nepaisant partnerio. Kitos sąlygos pirmiesiems imigrantams buvo šios: darbas pagal penkerių metų sutartį, dešimties valandų darbo diena, aprūpinimas būstu ir maistu, nemokama kelionė³⁹.

Pirmuosius projektus subsidijavo Brazilija, tačiau japonų vyriausybė taip pat juos rėmė ir skatino išvykti. Oficiali imigraciją inauguravusi data – 1908 m., kai į Santos uostą Brazilijoje iš Kobės atplaukė laivas „Kasato Maru“ su 781 žmogumi, iš jų, kaip ir Peru atveju, daugiausia buvo okinaviečių. Paskui vienas po kito plukdyti kiti laivai su gausiais imigrantų būriais. Vis tik 1914 m. Brazilija laikinai sustabdė paramos imigracijos projektams teikimą, o dar po devynerių metų galutinai ją nutraukė⁴⁰, tačiau imigrantų skaičiai nesumažėjo, mat 1925–1941 m. migracija vyko su Japonijos vyriausybės parama⁴¹. Daugiausia imigrantų buvo samdomi kavos plantacijose, medvilnės ir šilko fermose, nors ten dėl nuo vergovės laikų išlikusių papročių jiems teko gyventi prastomis sąlygomis ir patirti kitokių sunkumų⁴². Kadangi nuo darbuotojo atlyginimo būdavo nuskaičiuojama suma, kurią šis išleisdavo už nusipirktus maisto produktus ir įrankius šeimininkui priklausančioje plantacijos parduotuvėlėje, kur neretai viskas buvo per aukštai įkainota, atlyginimas kartais netgi išeidavo minusinis⁴³. Tokiomis aplinkybėmis neilgai trukus suvokta, kad nepavyks užsidirbti kelionei atgal į Japoniją, tad pasibaigus darbo sutarčiai daugelis imigrantų ieškodavosi kito darbo, kitų

³⁵ Yoshioka 2008, 11.

³⁶ Ando, Wakisaka 1971, 21.

³⁷ Yoshioka 2008, 13–14.

³⁸ Ando, Wakisaka 1971, 23.

³⁹ Ten pat, 22–23.

⁴⁰ Carvalho 2003.

⁴¹ Mita 1999, 57.

⁴² Sasaki 2006, 54.

⁴³ Yoshioka 2008, 22.

plantacijų arba patys tapdavo žemės nuomotojais. Kaip jau minėta, japonai Peru paprastai įkurdavo savo smulkų verslą ir užsiimdavo paslaugų teikimu arba prekyba, o štai japonai Brazilijoje kur kas labiau įsitraukdavo į agrikultūrinę veiklą⁴⁴.

Kaip ir Peru atveju, taip ir Brazilijoje japonai nebuvo mėgstama mažuma. Pirmiausia brazilus pykdė japonų vieningumas, kuriamos asociacijos, bendruomenės centrai ir pan., kalbos ir papročių palaikymas. Brazilijos prezidento Getúlio Vargaso (1882–1954) požiūris į japonų atvykėlius buvo dar griežtesnis. Siekdama sumažinti japonų imigracijos mastus, vyriausybė 1934 m. išleido įstatymą, leidžiantį kiekvienais metais į šalį patekti tik dviem procentams kiekvienos tautybės imigrantų, apskaičiuojant pagal visą tos tautybės imigrantų skaičių per 50 metų⁴⁵. Nors teoriškai įstatymas skirtas apskritai imigracijai riboti, iš esmės jis buvo nukreiptas į didžiausiais srautais tuo metu atvykstančius japonus. Įstatymas įtrauktas ir į 1934 m. Brazilijos konstituciją, siekiant „pašalinti azijietiskumą, kuris, manoma, kenkia brazilų venose tekančiam „arijų kraujui““⁴⁶. Taip pat uždrausti laikraščiai japonų kalba ir mokymas užsienio kalba.

Matyti, kad imigrantų į Braziliją ir Peru istorinis kontekstas išties turi daug ką bendro: įsileidimas dėl darbo jėgos poreikio, vėlesni mėginimai riboti japonų migrantų srautus taikant priemones, nukreiptas bene išimtinai prieš japonus, rasizmo apraiškos. Prasidėjus Antrajam pasauliniam karui Brazilija, kaip ir Peru, buvo JAV pusėje: Getúlio Vargasui po Pearl Harboro atakos tą patį dieną sukvietus ministrų kabinetą nuspręsta, kad vyriausybė pareikš solidarumą šiaurės amerikiečiams⁴⁷. 1942 m. sausio 28 d. Brazilija nutraukė diplomatinius santykius su Ašies valstybėmis ir japonų bendruomenei teko susidurti su dar skaudesne diskriminacija ir rasizmu. Cenzūruoti ne tik laikraščiai japonų kalba, bet stengtasi užkirsti kelią japonams gauti informacijos ir kitaip: uždrausta turėti radijo imtuvų ir viešai susitikti grupėmis. Su agresyvia neapykanta žiūrėta į japonų kalbos vartojimą: uždrausta ne tik mokyti vaikus japonų kalbos, bet netgi ir viešai kalbėti japonų kalba ar turėti japoniškų knygų⁴⁸. Nebebuvo neįprasta sulaukti į namus įsiveržiančių valdininkų, degindavusių knygas japonų kalba, užkasdavusių japonų kalbos vadovėlius ir įtariai vertindavusių kiekvieną poelgį.

Tačiau paskutiniai Antrojo pasaulinio karo metai palaužė japonų bendruomenės Brazilijoje vieningumą. Tarp imigrantų buvusią įprastą nuomonę, kad

⁴⁴ Masterson 2006, 143.

⁴⁵ Harada 2006a, 40.

⁴⁶ Mita 1999, 106.

⁴⁷ Morais 2000, 22.

⁴⁸ Mita 1999, 126.

darbas Brazilijoje naudingas Japonijai, t. y. kad svetimoje žemėje jie dirba vardan tėvynės, pakeitė kitokia interpretacija: dabar daugelis japonų siejo darbą plantacijose su tėvynės išdavyste. Pvz., manyta, kad Brazilijoje išgautas šilkas eksportuojamas į JAV ir naudojamas kare reikalingų parašutų gamybai, o pipirmėtės – sprogstamosioms medžiagoms⁴⁹. Tokia padėtis kai kuriems buvo be išeities: nors daugelis imigrantų dėl savo etninės priklausomybės jautėsi privalantys atsisakyti darbo šilko plantacijose, ne kiekvienas galėjo drąsiai žengti šį žingsnį dėl savo ekonominės situacijos⁵⁰. Japonams teko ieškoti būdų, kaip suderinti patriotinę ideologiją su gyvenimu svetimoje šalyje.

Dar karo metu ėmė kurtis slaptų organizacijų su patriotiškomis intencijomis, t. y. siekiančių perorganizuoti japonų bendruomenės socialinę struktūrą ir palaikyti jos japoniškumą⁵¹. Viena iš įtakingiausių buvo „Shindō Renmei“ („Valdinių kelio sąjunga“), išsiskirianti teroristiniu pobūdžiu. Organizacija įkurta 1942 m., jos lyderiu tapo Junji Kikawa, buvęs Japonijos armijos pulkininkas, kurį japonai vadino „puikiuoju“, „išmintinguoju“ ir t. t.: vos metro su puse ūgio ir iš pažiūros trapias sudėjimo šeštąjį dešimtį perkopęs vyriškis tapo autoritetu⁵². „Shindō Renmei“ įsikūrė San Paulo mieste, tačiau greitai būstinės išplito ir po kitus San Paulo ir Paranos valstijų miestus. Iš pradžių būtent ši organizacija ėmėsi sabotažo propaguodama nutraukti šilko ir pipirmėčių gamybą, tačiau pasibaigus karui jos veikla tapo dar drastiškesnė. Mat „Shindō Renmei“, užuot pripažinusi Japonijos pralaimėjimą, žinias apie jį atmetė kaip tyčinę amerikietišką propagandą ir teigė, esą Japonija kaip tik karą laimėjo:

Atrodė, kad visas pasaulis tai [kad Japoniją pralaimėjo karą – *J. R.*] supranta. Išskyrus „puikų pulkininką Kikawa“. Kai šis pasirašė paleidimo iš areštinės raštą, vienas iš policijos vertėjų priėjo ir paklausė:

– Ei, pulkininke, ar liūдите dėl Japonijos pralaimėjimo?

Kikawa atsakė nesipuikuodamas, tarsi kalbėtų apie patį natūraliausią dalyką pasaulyje:

– Bet Japonija nebuvo nugalėta. Japonija laimėjo karą.

Vertėjas buvo atkaklus:

– Bet, pulkininke, visi girdėjo, kaip Hirohito [Japonijos imperatorius – *J. R.*] skaitė Imperatoriškąjį įsaką apie besąlyginę kapituliaciją.

Senolis užbaigė ginčą:

– Imperatoriškajame įsake nėra nė vieno iš šių dviejų žodžių. Nei *kapituliacija*, nei *besąlyginė*. Japonija laimėjo karą.⁵³

⁴⁹ Morais 2000, 35.

⁵⁰ Mita 1999, 131.

⁵¹ Ten pat, 135.

⁵² Morais 2000, 37.

⁵³ Ten pat, 41–42.

Į karo pabaigą toks požiūris tapo įprastas tarp japonų imigrantų Brazilijoje. Bendruomenė skilo į dvi grupes: *kachigumi* (tikėjusius Japonijos pergale) ir *makegumi* (pripažinusius pralaimėjimą). „Shindō Renmei“ buvo sudaryta tik iš pirmųjų, platindavusių netikrus japoniškus laikraščius su naujienomis apie Japonijos „pergalę“. Skilimas pasireiškė žiaurių įvykių virtine, kai organizacijos nariai, pasivadinę *tokkōtai*⁵⁴, ėmė rengti išpuolius prieš *makegumi* ar kitokia veikla „išduodančius tėvynę“ – pvz., vertėjaujančius iš japonų į portugalų kalbą ir taip padedančius priešui. Šie „išdavikai“ sulaukdavo organizacijos laiško su žodžiais „Tavo širdis purvina. Išsiplauk savo gerklę, išdavike,“⁵⁵ ir raginančio pasidaryti *seppuku*⁵⁶. Žinoma, nė vienas iš gavusių laišką nesirengė skrostis pilvo, bet dauguma mirties neišvengė – neilgai trukus būdavo nužudomi organizacijos narių. Oficialiais duomenimis, nuo teroristinės veiklos pradžios 1946 m. iki išformavimo 1947 m. „Shindō Renmei“ nužudė 23 žmones ir sužeidė 147⁵⁷. Galų gale nuteistas 381 organizacijos narys.

Imigrantų uždaras „alternatyvių visuomenių“ konstravimas, palaikomas etninių praktikų ir idėjų, gali pasireikšti kaip reakcija į homogenizaciją ir šalyse vykstančią asimiliaciją ir siekis konstruoti ir plėtoti savą identitetą, pabrėžiantį savo grupės skirtingumą priimančioje visuomenėje⁵⁸. Vis dėlto šis japonų imigrantų konfliktas yra logiškai paaiškinamas ir kitaip. Kaip teigia N. Adachi, japonams trūko informacijos: spauda japonų kalba buvo cenzūruojama, o dėl svetimybės barjero – net ir imigrantų vaikams per karą drausta lankyti braziliskas mokyklas ir mokytis portugalų kalbos – jie negalėjo skaityti vietinių laikraščių ar klausytis radijo žinių⁵⁹. Juolab kad diskriminacija, nukreipta prieš japonus, buvo tokia didelė, kad žmonės natūraliai turėjo užsitverti nuo aplinkinės visuomenės. Tad konfliktą lėmė veikiau nežinomybė, o ne pernelyg didelis atsidavimas Japonijai ar atsisakymas asimiliuotis Brazilijoje⁶⁰. Dėl šių niūrių įvykių japonų imigrantų bendruomenės istorijoje daugeliui japonų kilmės brazilų šiandien sunku identifikuotis su savo protėviais – kai kurie iš jų

⁵⁴ *Tokubetsu kōgekūtai* 特別攻撃隊 (sutrumpintai – *Tokkōtai* 特攻隊) – per Antrąjį pasaulinį karą Imperatoriškojoje Japonijos Armijoje ir kariniame jūrų laivyne veikę Japonijos nepaprastojo puolimo daliniai, užsienio šalyse žinomi kaip „kamikadzės“.

⁵⁵ Morais 2000, 14.

⁵⁶ *Seppuku* 切腹 (pilvo persiskrodymas) – ritualinis savižudybės būdas, kai persiskrodžiamas pilvas, norint išvengti negarbės ar pažeminimo.

⁵⁷ Morais 2000, 162.

⁵⁸ Čiubrinskas 2014b, 33.

⁵⁹ Adachi 2006, 116.

⁶⁰ Ten pat, 117; Adachi 2004, 59–60.

netgi jaučia gėdą dėl savo japoniškų šaknų⁶¹. Taigi konfliktas ne tik stipriai palaužė japonų bendruomenės Brazilijoje vieningumą po karo, bet turėjo įtakos ir paskesnių kartų identiteto suvokimui.

Brazilijoje gyvena apie 1,4 mln. japonų kilmės asmenų, daugiausia tai antrosios ir trečiosios kartos palikuonys⁶². Matyti, kad skaičius kur kas didesnis nei Peru, o tai reiškia, kad Brazilijoje susitelkusi didžiausia japoniškų šaknų turinčių žmonių populiacija ne tik Lotynų Amerikoje, bet ir visame pasaulyje. Iš jų žymi yra komiksų kūrėja Erica Awano (neatskleidžianti gimimo metų), taip pat architektas Ruy Ohtake (g. 1938), politikas Luizas Gushikenas (1950–2013) ir kt. Trumpai tariant, japonų imigracija tiek į Peru, tiek į Braziliją klostėsi panašiai, o ir aštuntajame ir devintajame dešimtmetyje prasidėjęs *dekasegi* fenomenas būdingas abiem šalims.

2.4 *Dekasegi* – atgalinė kelionė

Dekasegi – taip įvardijamas japonų kilmės asmenų, gimusių ir užaugusių užsienyje, sprendimas vykti dirbti į Japoniją nekvalifikuotam darbui gamyklose, fabrikuose ir t. t., apibūdinamam kaip „trijų K“: *kitsui* きつい (sunkus), *kitanai* 汚い (purvinas) ir *kiken* 危険 (pavojingas) – derinys. Nesąmoningai kartodami protėvių istoriją atvirktine kryptimi, šie žmonės „sugrįžta“, arba repatriuoja, į netikrą tėvynę – t. y. į lig tol tik įsivaizduotą, bet niekada neišvystą protėvių kilmės vietą. Vis dėlto sprendimas vykti į Japoniją – ne noro prisiartinti prie protėvių tradicijų išraiška, o siekis pabėgti nuo ekonominių sunkumų savoje šalyje, t. y. ne nostalginis, o pragmatinis. O Japonija, nors ir nelinkusi išskėstomis rankomis įsileisti svetimšalių, dėl darbo rankų stygiaus aštuntame ir devintame dešimtmetyje ėmė siūlyti darbą japonų palikuonims⁶³ – šie, kaip etniškai artimi japonams, atrodė parankesni nei japoniškų šaknų neturintys kitataučiai. Kad kartojama ta pati istorija, liudija tai, kad daugelis atvyksta tikėdamiesi po kelerių metų grįžti, tačiau vis daugiau iš jų ekonomiškai įsitvirtinę atsiveža šeimas⁶⁴.

Vis dėlto, nors išvaizda byloja apie japoniškas šaknis, daugelis repatriantų teigia Japonijoje susiduriantys su etnonacionalistine japonų ideologija, socialine diskriminacija, o jų vaikai – su patyčiomis ir bendraamžių smurtu mokyklose⁶⁵.

⁶¹ Adachi 2004, 61.

⁶² Harada 2006b, 103.

⁶³ Tsuda 2006, 202.

⁶⁴ Ten pat, 202–203.

⁶⁵ Ten pat, 204; Adachi 2004, 67.

Aplinkinių japonų jie vis tik laikomi užsieniečiais, atvykusiais iš skurdžių Trečiojo Pasaulio šalių. Nesėkmingos pastangos nuslėpti savo tapatybę ir adaptuotis tampa socialinės izoliacijos rėmais. Taigi socialinė marginalizacija, rasizmas ir diskriminacija nesiliauja darę įtakos japonų imigrantų ir jų palikuonių tapatybės formavimui.

2.5 Okinava ir japoniškumo problema

Tai, kad daugelis japonų imigrantų kilę iš Okinavos prefektūros, komplikuoja tapatybės ir išeivių ryšio su tėvyne analizę, mat Okinava kultūriškai ir istoriškai ilgą laiką vystėsi kiek kitaip nei likusi Japonija. Tad vertėtų trumpai pristatyti svarbiausius istorinius Okinavos ir Japonijos santykių raidos faktus.

1609 m. Japonijos pietuose esančio Satsuma domeno kariai užkariavo Okinavą ir kitas gretimas salas apimančią Riūkiū karalystę, tačiau ši ir toliau mokėjo duoklę Kinijai kaip vasalinė valstybė⁶⁶. 1872 m. Satsuma klanas, nuo seno neoficialiai valdęs Riūkiū karalystę, nutarė formalizuoti savo valdžią ir paskelbė apie Riūkiū domeno (*han*) įkūrimą⁶⁷. 1879 m. Riūkiū salynas oficialiai tapo Japonijos dalimi kaip Okinavos prefektūra. Vis dėlto dar prirėkė dviejų dešimtmečių, kad okinaviečiai būtų imti laikyti visaverčiais Japonijos imperatoriaus pavaldiniais – pvz., tik 1898 m. okinaviečiai jaunuoliai pradėti imti į Japonijos armiją⁶⁸.

Turbūt skaudžiausias Okinavos istorijos įvykis – 1945 m. balandį–birželį vykęs Okinavos mūšis tarp Japonijos ir JAV armijų. Tai buvo vienas iš didžiausių mūšių Ramiajame vandenyne, jo metu žuvo apie šimtą tūkstančių vietos gyventojų. Kalbant apie milžinišką civilių aukų mastą, vis dažniau keliamas klausimas dėl tuometės centrinės Japonijos vyriausybės tiesioginės atsakomybės. Po Japonijos kapituliacijos į Okinavą įvesta JAV kariuomenė, o 1951 m. San Francisco sutartimi, kuria baigta Japonijos okupacija, buvusiai piečiausiai šalies prefektūrai suteikta tarptautinė Jungtinių Tautų globa, paliekant jos administravimo teisę JAV⁶⁹. Derantis dėl San Francisco sutarties sąlygų, okinaviečiai pripažinti japonų tautybės žmonėmis, taip Japonijai palikta galimybė susigrąžinti salyną. Bet Okinava jautėsi išduota ir tapusi savo pačių nepriklausomybės siekiančių Japonijos valdininkų įrankiu⁷⁰.

Japonijai Okinavos prefektūra grąžinta tik 1972 m. Nors iki 1972 m. buvo

⁶⁶ Švambarytė 2014, 386.

⁶⁷ Ten pat, 483–484.

⁶⁸ Ten pat, 490.

⁶⁹ Ten pat, 577–578.

⁷⁰ Hein, Selden 2003, 19.

kalbama apie japonišką okinaviečių tapatybę ir būsimą grįžimą į Japoniją, kai keliamas klausimas, ar okinaviečiai yra japonai, atsakymas išlieka dviprasmis – kolektyvinėje japonų pašamonėje, idealizuojančioje savo tautinį homogeniškumą, jie laikomi netobulais japonais⁷¹. O okinaviečiai, argumentuodami kiek kitokia savo kultūra, siekia atrasti sau tinkamą vietą bendroje Japonijos kultūroje.

Jungtinės Tautos pripažįsta okinaviečius, kaip ir šiaurinėje Japonijoje gyvenančią etninę grupę ainus, kaip „senuosius vietos gyventojus“ (angl. *indigenous people*) dėl kelių priežasčių. Visų pirma, didelį vaidmenį vaidina tai, kad Riūkiū karalystė į Japonijos sudėtį oficialiai inkorporuota palyginti neseniai – tik XIX a. aštuntame dešimtmetyje, o XIX a. šeštame dešimtmetyje pasirašė draugystės ir bendradarbiavimo sutartis su JAV, Prancūzija ir Olandija⁷². Be to, šį statusą legitimuoja ir tas faktas, kad, kolonizavusi Okinavą, Japonija įvairiai diskriminavo okinaviečius: uždrausta okinaviečių kalba, skirtos bausmės bendraujantiems ne japoniškai⁷³ (to rezultatas dabar yra visų okinaviečių tarmių priskyrimas prie nykstančių kalbų grupės). Tačiau dauguma okinaviečių nelinkę sau taikyti šio termino dėl jame įžvelgiamų sąsajų su tam tikru pirmykščiu gyvenimo būdu. Be to, pokariu, kai savos valstybės nesukūrusią Okinavą kontroliavo JAV ginkluotosios pajėgos, kartotinio susijungimo su Japonija idėjos buvo labai gajos, nes tikėtasi, kad po jo salose sumažės svetimos kariuomenės bazių. Tapatinimosi su Japonija tendencijos išliko ir po prieškarinio sienų atstatymo 1972 metais.

Japonijos vyriausybė taip pat atsisako pripažinti okinaviečius „senaisiais vietos gyventojais“ dėl neaiškaus buvusios Riūkiū karalystės valstybingumo atitikties tarptautinėms normoms. Vis tik yra manančių, kad valdžios organus stabdo 2007 m. Jungtinių Tautų deklaracija dėl vietos gyventojų teisių, mat vienas iš jos punktų skelbia, kad senųjų vietos gyventojų teritorijose negali vykti karinė veikla, kuri nėra paremta laisvu susitarimu ir viešuoju interesu⁷⁴. O Okinavoje, užimančioje 0,6 % šalies teritorijos, tebėra įsikūrę 74 % Japonijoje esančių JAV karinių bazių⁷⁵. Nepaisant milžiniškos JAV kariuomenės įtakos Riūkiū salyno infrastruktūrai ir ekonominei pusiausvyrai, dėl nesaugumo, civilių aukų pareikalavusių karinės technikos avarių, išprievartavimų, žmogžudysčių, protestuotojai nesiliauja reikalauti uždaryti bazes.

⁷¹ Hein; Selden 2013, 3.

⁷² Arakaki 2016.

⁷³ United Nations 2012.

⁷⁴ Arakaki 2016.

⁷⁵ United Nations 2012.

3. Tapatybės formavimas diasporoje

Šiame darbe tiriamas japonų diasporos Lotynų Amerikoje atvejis pasižymi daugiau kaip šimtą metų turinčia istorija. Tačiau, kaip teigia N. Adachi, jis susilaukė gana nedaug dėmesio iš antropologų, sociologų ir istorikų⁷⁶. Pirmieji tyrimai vis tik vengia japonų bendruomenę vadinti diaspora ir daugiau kliaujasi neutraliais įvardijimais: imigracija, imigrantai ir jų palikuonys. Dėl to gali būti kaltas termino „diaspora“ miglotumas, plečiantis jo reikšmei, jis tampa „per dažnai vartojamas, bet per mažai apibrėžtas“⁷⁷. Tačiau XXI a. kritiniuose darbuose japonų bendruomenė kur kas dažniau vadinama diaspora, nes patikrinus termino apibrėžtį matyti, kad jis atitinka daugelį esminių diasporos formavimosi ir vystymosi principų. Šio skyriaus uždavinys – ne tik aptarti teorinius migracijos ir diasporos aspektus, bet ir parodyti termino „diaspora“ pritaikomumą japonų bendruomenei.

3.1 Diaspora: apibrėžtis ir tyrimų raida

Migracija – nuo globalizacijos konteksto neatsiejamas reiškinys. Šiuolaikiniame moderniame pasaulyje suaktyvėjus judėjimo laisvei visuomenės tampa vis labiau transnacionalios, apimančios įvairius kultūrinius subjektus. Šalia globalizacijos dažnai vartojamas transnacionalizmo terminas, nors ir neturintis vienareikšmio apibrėžimo, įprastai suvokiamas kaip „veikimas tarp dviejų ar daugiau valstybių su jų konkrečiomis sienomis, socialinėmis grupėmis ir individais“⁷⁸, o štai globalizacija tiriama daugiau pasauliniame kontekste. Globalizacijos procese žmogaus priklausymas tam tikrai vietinei bendruomenei ar lokalumui yra kvestionuojamas kaip duotybė, silpnėja ne tik geografinių atstumų reikšmė, bet ir pačios erdvinės dimensijos svarba⁷⁹. Senosios lokalizavimo strategijos – pagal bendruomenę, kultūrą, regioną, centrą ir periferiją – šiais laikais tiek pat atskleidžia, kiek ir aptemdo prasmę⁸⁰. Kaip teigia Arjunas Appadurai, šiuolaikinė globali kultūra susideda iš penkių tipų srautų: etnovaizdžių, medijovaizdžių, technovaizdžių, finansovaizdžių ir idėjaizdžių. Būtent kalbant apie etnovaizdžius turimi galvoje žmonės, sudarantys, pasak autoriaus, esminį

⁷⁶ Adachi 2006, 1.

⁷⁷ White 2003, 310.

⁷⁸ Čiubrinskas 2014a, 10.

⁷⁹ Ten pat, 7.

⁸⁰ Clifford 1994, 303.

judančio pasaulio pagrindą: turistai, imigrantai, pabėgėliai, tremtiniai ir kiti nacionalines sienas kertantys individai ir grupės⁸¹.

Transnacionalizmo ir diasporos sampratos neretai yra gretinamos⁸². „Diaspora“ – istorinis terminas, per pastaruosius tris dešimtmečius įgavęs itin plačią vartoseną globalizacijos ir kultūros studijose. *Dia* – „per“ ir *sperein* – „išbarstyti“: graikų kilmės žodis „diaspora“ paprastai aiškinamas kaip žmonių išsibarstymas iš savo tėvynės, tad jau pačiame žodyje įrašytas lokuso, centro, „namų“ elementas⁸³. Pasak Roberto Coheno, diasporos studijos perėjo keturias fazes: tradiciškai terminas taikytas žydų patirčiai, paskui ir panašiai skaudų atsiskyrimą nuo tėvynės išgyvenusioms tautoms – airiams, afrikiečiams ir armėnams⁸⁴. Šie tradiciniai diasporos atvejai visiškai išlaikė aukos atspalvį. Antrojoje fazėje terminas prigijo ir emigrantams, tremtiniam, pabėgėliams ir mažumoms. Trečioji studijų fazė buvo pažymėta tėvynės ir etninės bendruomenės sampratų persvarstymu, be to, imta diskutuoti apie teritoriškumu neparemtą nuolat konstruojamą ir dekonstruojamą modernaus pasaulio tapatybę, o ketvirtojoje fazėje šios diskusijos derintos su namų ir tėvynės svarba diasporoje, įsitvirtino jos pagrindiniai elementai ir tipai⁸⁵. Taigi kuo daugiau randasi diasporos atvejų, tuo ir termino reikšmė, turėdama adaptuotis prie kitokių aplinkybių, labiau kinta. Nepaisant tradiciškai neigiamų – aukos – implikacijų, diaspora vis dažniau imama vadinti reprezentatyvia modernia egzistencija⁸⁶ ar įgauna vienareikšmiškai teigiamą vertinimą: pasitaiko nuomonių, kad diasporiška, klajokliška patirtis suteikia išskirtinį jautrumą⁸⁷.

R. Cohenas, pristatydamas diasporas, skiria keletą jų tipų, kuriuos vadina „idealiais“: aukų (žydų, afrikiečių, armėnų); darbo (indų); imperines (britų); mainų (libaniečių, kinų) ir neturinčių teritorijos žmonių (sikhų, karibiečių)⁸⁸. Taip pat remdamasis Williamo Safrano ir savo paties požiūriu jis pateikia įprastų diasporai bruožų sąrašą, pravartų ir japonų diasporai nagrinėti:

- Išsibarstymas iš tėvynės, dažnai trauminis, į du ar daugiau užsienio regionų;
- Išvykimas iš tėvynės dėl darbo, mainų ar kolonijinių ambicijų;

⁸¹ Appadurai 1996, 33.

⁸² Čiubrinskas 2014b, 31.

⁸³ Brah 1996, 181.

⁸⁴ Cohen 2008, 1.

⁸⁵ Ten pat, 1–2.

⁸⁶ Hall 1987, 44.

⁸⁷ Sim 2002, 7.

⁸⁸ Cohen 2008, 18.

- Kolektyvinė atmintis ir mitas apie tėvynę; apie kančias ir pasiekimus;
- Protėvių namų, tikrų ar įsivaizduojamų, idealizacija ir kolektyvinis įsipareigojimas juos palaikyti, atkurti, saugoti, net ir kurti;
- Dažnas judėjimas atgal, kuriam kolektyviai pritariama, net jeigu daugeliui grupėje pakanka tik netiesioginio santykio su tėvyne ar retų apsilankymų;
- Stipri etninės bendruomenės sąmonė, paremta skirtingumo suvokimu, bendra istorija, bendru kultūriniu bei religiniu paveldu ir tikėjimu bendra lemtimi;
- Sudėtingi santykiai su šalies, kurioje įsikuriama, visuomene dėl nepripažinimo ar galimybės, kad bendruomenei gali nutikti dar viena nelaimė (kaip žydų atveju – tėvynės praradimas);
- Empatijos ir bendros atsakomybės jausmas su kitais tos pačios etninės grupės nariais, įsikūrusiais kitose šalyse, net jei namų idėja ten vis labiau nyksta;
- Kūrybingo gyvenimo kitose pliuralizmą toleruojančiose šalyse galimybė.⁸⁹

Japonų diaspora tiek Brazilijoje, tiek Peru akivaizdžiai atitinka daugelį iš šių bruožų: bendruomenės sąmonė abiejose šalyse buvo paremta Japonijos idealizacija, kolektyvine atmintimi, etninio skirtingumo suvokimu ir gan įtemptais santykiais su vietine visuomene. Kai kurie iš šių bruožų yra tapę ir diskusijų objektu: pvz., ne visi kritikai sutinka dėl reikmės grįžti į tėvynę⁹⁰. Tarp pirmosios kartos japonų imigrantų būtent grįžimas į tėvynę suvoktas labiau kaip mitas, įsivaizduojama ateities kelionė, tačiau tikrų grįžimų, ypač pirmosios kartos japonų, būta nedaug. Grįžimas egzistavo kaip problema, ryšys su tėvyne, tačiau ne fizinė kelionė atgal. Vis dėlto, kaip jau minėta, vėlesnės kartos „grįžta“ ir fiziškai iš pragmatinių paskatų – ieškomos geresnių galimybių užsidirbti.

Iš netinkančių japonų išėvijai diasporos bruožų paminėtinas ir tas, kad japonų bendruomenės skirtingose šalyse tarpusavy bendravo gan mažai, tad bendravimo tarp skirtingose šalyse įsikūrusių bendruomenių tikimybė taip pat abejotina. Vis tik, kaip teigia Paulas White, ryšių tarp bendruomenių egzistavimo įvardijimas kaip diasporos sąlyga yra ginčytinas, nes neaišku, ar stiprūs šie ryšiai buvo kitose diasporinėse grupėse – airių, italų ir kt.⁹¹ Etninis solidarumas tarp sienų kaip priemonė fizinės tėvynės neturėjimą bent simboliškai kompensuoti buvo kur kas svarbesnis žydams, o japonų atveju tėvynė buvo reali, tad kur kas daugiau reiškė ryšys su ja. Tačiau

⁸⁹ Cohen 2008, 17.

⁹⁰ White 2003, 311.

⁹¹ Ten pat, 317.

japonų diaspora atitinka kitų autorių įtraukiamą dar vieną bruožą – kartu tąsos tam tikroje šalyje reikmę⁹², mat savo japoniškas šaknis sąmoningai pripažįstantys išeiviai siekia jau keturias kartas. Matyti, kad sąrašas diskutuotinas, tačiau tai parankus įrankis termino „diaspora“ atitikčiai japonų bendruomenėms Brazilijoje ir Peru parodyti.

Šiuolaikiniame kontekste, kur kultūrinė globalizacija taip pat yra teritorinį apibrėžtumą neigiantis reiškinys⁹³, terminas „diaspora“ įgyja vis daugiau praktinės vertės, dabar jis apibendrina įvairaus pobūdžio migraciją ar išsibarsčiusių žmonių grupę. Vis tik kad galėtume taikyti diasporos terminą, pabrėžia Jamesas Cliffordas, būtina, kad ji nebūtų laikina (kaip gali būti kiti migracijų tipai): tai apsigyvenimas, bendruomenių palaikymas, kolektyvių namų toli nuo namų kūrimas⁹⁴.

Taip pat sunku kalbėti apie diasporą, jei nagrinėjami tik pavieniai migracijos atvejai, mat diaspora paprastai sudaro bendruomenę. Tai neretai – „įsivaizduojama bendruomenė“ Benedicto Andersono vartojama prasme: „įsivaizduojama, nes netgi pačios mažiausios tautelės atstovai niekada nepažins daugumos savo tautiečių, nesutiks ir netgi neišgirs apie juos, tačiau kiekvieno jų sąmonėje egzistuoja įvaizdis, kad jie visi susiję“⁹⁵. Nesunku šią mintį pritaikyti ir japonų diasporai: jau vien japonų populiacijos dydis ir pasiskirstymas po skirtingus regionus neleido pažinti visų toje pat šalyje atsidūrusių bendrataučių, tačiau tiek Brazilijos, tiek Peru viduje diaspora pasižymėjo stipriu vieningumu ir solidarumu. Dėl šio bendrumo jausmo kiekvieno bendruomenės nario tapatybė tampa priklausoma ir nuo kolektyvios grupės tapatybės, formuojamos per atmintį, socialinį statusą, patriotiškumą ir kitus elementus. Vis dėlto neįmanoma rasti tvirto apibendrinimo tokiam plačiam ir sudėtingam reiškiniui kaip diaspora, įtraukiančiam tiek individualių biografijų⁹⁶. Anot J. Cliffordo, griežtai apibrėžti diasporos neįmanoma nei svarbiausiais bruožais, nei opozicijomis, tačiau galima daugiau ar mažiau nuosekliai kalbėti apie adaptavimosi strategijų ir reakcijų į gyvenimą svečioje šalyje rinkinį⁹⁷.

A. Brah atkreipia dėmesį, kad tos pačios tautos diasporos skirtingose šalyse yra skirtingos⁹⁸. Tai atrodo natūralu, kadangi bendruomenių įsikūrimo sąlygos ir vystymosi procesas kiekvienoje šalyje esti kitoks. Pastebėtina, kad ir japonų diasporos

⁹² Butler 2001, 192.

⁹³ Hall 2003, 36.

⁹⁴ Clifford 1994, 308.

⁹⁵ Anderson 1999, 21.

⁹⁶ Ahmad 2000, 86.

⁹⁷ Clifford 1994, 310.

⁹⁸ Brah 1996, 183.

atveju bendruomenės tiek Brazilijoje, tiek Peru skyrėsi. Visų pirma, kiek skyrėsi jų veiklos pobūdis: Brazilijoje japonai dirbo daugiausia kavos, o Peru – cukranendrių plantacijose. Pasibaigus darbo sutarčiai japonai Peru greitai sukūrė savo parduotuvėles bei verslus ir taip įsitvirtino ekonomiškai, o štai Brazilijoje imigrantai ir toliau dirbo agrikulūrinius darbus. Svarbu paminėti ir tai, kad Peru nebūta teroristinių grupuočių, kaip „Shindō Renmei“ Brazilijoje (iš tikrųjų „Shindō Renmei“ mėgino būstinę įkurti ir Peru, tačiau nesusilaukė palaikymo⁹⁹). Nors tai tik menki skirtumai, mat iš esmės japonų imigrantų bendruomenės Peru ir Brazilijoje išaugusios itin panašiam kontekste, vis tik reikia atminti, kad diasporos bendruomenės skirtingose šalyse nėra identiškos.

3.2 Tapatybė diasporoje

Diasporos ir migracijos studijos neišvengiamai susijusios su kultūrinės ir etninės tapatybės analize. Tapatybės studijos perėjo kelias fazes: nuo įprasto požiūrio, kad tapatybė – nekintanti, tolydi ir apibrėžiama per kilmę, bendrą kultūrą ir bendrą istorinį palikimą, palaipsniui atkreiptas dėmesys į statišką, pastovių tapatybių neįmanomumą¹⁰⁰. Etninė ir kultūrinė tapatybė jau nebesuvokiama kaip absoliuti, metafizinė, priklausoma nuo genų ar šeimyninių ryšių, o veikia kaip santykinė ir nuolat formuojama. Kaip teigia Stuartas Hallas, užuot laikę tapatybę duotybe, kurią reprezentuoja kultūrinės praktikos, turėtume suvokti, kad tapatybė yra nuolat kuriama ir niekada neužbaigta¹⁰¹. Diasporų kontekste senasis tapatybės modelis visiškai praranda savo legitimumą. Pasak A. Appadurai, etnovaizdžiai, arba grupės tapatybė, nebėra lengvai išaiškinamas objektas, mat grupės nebėra nustatytos erdviškai, homogeniškos kultūriškai ir suvaržytos istoriškai: „Grupėms migruojant, persigrupuojant naujose vietovėse, perkonstruojant savo istorijas ir pertvarkant savo etninius projektus, etnografinis etnosas įgauna nepatikimą, nelokalizuoatą pobūdį.“¹⁰²

Tapatybės kaita neleidžia kalbėti apie tapatybę kaip apie egzistuojantį vienetą, o veikia kaip apie procesą. Tai tas procesas, kur stabilų – nuolat kintantį, bet visuomet egzistuojantį – tapatybės pagrindą – kuris išreiškiamas kaip „aš“, sudaro nepastovumas, dinamiškumas ir daugialypiškumas¹⁰³. O štai kolektyvinė tapatybė neretai tėra konstrukcija, politinis procesas, kuriuo siekama pagrįsti nacionalistinę ir

⁹⁹ Morimoto 1979, 70–71.

¹⁰⁰ Hall 1990, 223.

¹⁰¹ Radhakrishnan 1996, 222.

¹⁰² Appadurai 1996, 48.

¹⁰³ Brah 1996, 123–124.

patriotinę ideologiją ar užsitikrinti etninės tapatybės unikalumą. Mat etniškumas, pasak A. Brah, visų pirma yra įrankis palaikyti riboms tarp grupių¹⁰⁴. Todėl į tipišką etniškumo sampratą įrašytas skirtumo, arba Kito, elementas. Skirtumas paremtas trūkumu: vienas nori turėti tai, ką turi kitas, o kitas nori sunaikinti savo oponentą, kad galėtų įsitvirtinti jo vietoje¹⁰⁵. „Tapatybės – tai pozicijos, kurias subjektas privalo prisiimti nuolat suvokdamas [...], kad tai – reprezentacijos, kad reprezentacija visada kuriama per trūkumą, per pasidalijimą nuo Kito ir todėl niekada negali būti adekvati – identiška – subjekto viduje vykstantiems procesams.“¹⁰⁶ Tarkime, rasinė ir kultūrinė baltosios rasės tapatybė iš esmės yra nematoma, tik numanoma iš „netikrųjų tautiečių“ – žydų, imigrantų, indėnų, juodųjų – matomumo¹⁰⁷. Vis dėlto skirtumo idėja dažnai verčia tapatybę analizuoti per dvinarę generalizuojančias priešpriešas, kuriomis siekiama pateikti universalus modelio reprezentaciją. Tačiau kalbėti apie universalų vieną juodųjų, feministinį ar Trečiojo Pasaulio modelį yra represyvu ir naivu¹⁰⁸. Kad skirtumo esencijavimas, daugumos ir mažumos opozicijos propagavimas gali būti rasistinis, matyti ir iš istorinių faktų: imigracijos kontrolės, politikos, diskriminacijos ir išpuolių. Kaip teigia R. Radhakrishnanas, etninis subjektas turi aktualizuotis, išlaisvinti ir įgalinti savo tapatybę ir tuo pat metu dekonstruoti pačios tapatybės logiką, dvinarę ir skirtumo politiką – nesugebėjimas pasiekti abiejų dalykų gali lemti etniškumo kaip generalizacijos ir hegemoniniais tikslais naudojamos struktūros formavimą¹⁰⁹.

Diasporiškos tapatybės sudėtingumas užkerta kelią analizei tik per opoziciją su Kitu. Kur kas lankstesnė yra Jacqueso Derrida *différance* struktūra, kurios pagrindas – nebe suabsoliutinta dichotomija, o veikiau panašumų ir skirtumų, priklausomų nuo kultūrinių aplinkybių, banga¹¹⁰. O štai R. Radhakrishnanas siūlo, užuot konstravus hierarchinę tvarką ir esencijavus skirtumą arba tapatybę, atkreipti dėmesį į tai, kad nei tapatybė, nei skirtumas, nei Savas, nei Kitas nėra nekintamas būvis – abu funkcionuoja tame pačiame lauke ir daro įtaką vienas kitam, ir reikėtų ieškoti bendro pagrindo tarp jų – „skirtumo tapatybėje“ ir „tapatybės skirtume“¹¹¹. Trumpai tariant, varžantys dvinarės opozicijos rėmai, tapatybės arba skirtumo egzotizavimas

¹⁰⁴ Brah 1996, 163.

¹⁰⁵ Chow 1993, 32.

¹⁰⁶ Hall 2000, 6.

¹⁰⁷ Bhabha 2000, 55.

¹⁰⁸ Radhakrishnan 1996, 71.

¹⁰⁹ Ten pat.

¹¹⁰ Derrida 1968, 278; Hall 2003, 60.

¹¹¹ Radhakrishnan 1996, 84.

nėra produktyvus dalykas – taip tik vėl patvirtinama hierarchinė Savo ir Kito struktūra.

Nors neretai kalbama apie skirtingas kultūras ir jų įvairovę, vis dėlto reikėtų atskirti kultūrinį skirtingumą (*diversity*) nuo kultūrinio skirtumo (*difference*). Kaip teigia A. Brah, kultūra yra procesas, tačiau tai nereiškia, kad negalima kalbėti apie kultūrinius artefaktus, kurie suprantami kaip vertybės, papročiai ir tradicijos¹¹². Šie artefaktai priklausomi nuo tam tikro laikmečio ir erdvės. Tai – kultūrinis „turinys“ kaip duotybė tam tikruose laiko rėmuose, leidžianti egzistuoti neužgaulioms multikultūralizmo ir kultūrinių mainų idėjoms¹¹³. Nors kultūrinis skirtingumas taip pat gali būti radikalių kultūrų skirstymo sistemos pagrindas, kultūrinis skirtumas turi kur kas daugiau hierarchizuojančio ir hegemonizuojančio poveikio. Kultūrinis skirtumas – „*pasakymo*, kad kultūrą *galima* pažinti, išdava“¹¹⁴. Kitaip tariant, kultūrinės hierarchijos ir identifikacijos sukuriama tik kai jos yra ištariamoms, artikuliuojamos. Kultūrinio skirtumo artikuliuojimas sukuria pastovumą, griežtai apibrėžtą stereotipą, implikuojantį nekintančią tvarką. Tačiau, kaip jau minėta, kultūra, kaip ir tapatybė, yra nuolatinis procesas, todėl ir kultūrinio skirtumo identifikavimo praktika yra veikiau ribojanti, o ne naudinga.

Diasporišką tapatybę apibrėžia daugelis skirtingų faktorių. Įdomu, kad vien vakariečių vartojamas žodynas gali išreikšti skirtingą požiūrį į migrantus: pvz., anglų kalbos žodis *expat* (ekspatriantas) vartojamas išskirtinai baltiemis vakariečiams, išvykstantiems dirbti į užsienį, apibūdinti, o azijiečiams, afrikiečiams, arabams priskiriamas *emigrant* (emigrantas)¹¹⁵. Taip pat išsibarstymo priežastys ir santykis su priimančiąja visuomene esti skirtingos. Priverstinai tėvynės netekusios tautos tapatybė netolygi imperialistinėmis ambicijomis kuriamos diasporos tapatybei. Štai kodėl svarbu turėti omenyje, kad nors žydų ir afrikiečių atvejai gali leisti manyti, jog pagrindinė diasporiškos tapatybės ypatybė yra subjekto kaip subalterno statusas, tačiau iš tiesų istoriškai žvelgiant diasporos gali turėti įvairų statusą priimančioje visuomenėje¹¹⁶. Kaip matyti iš japonų emigracijos istorinio konteksto, priežastys išvykti buvo kitokios nei žydų ar afrikiečių atveju, tačiau pozicija priimančioje visuomenėje, nors, be abejonės, jos negalima lyginti su afrikiečių vergovės patirtimi, vis tik buvo marginalizuota, pažymėta diskriminacija ir rasizmu. Įtemptas santykis su šalimi,

¹¹² Brah 1996, 234.

¹¹³ Bhabha 2003, 206.

¹¹⁴ Bhabha 1994, 34.

¹¹⁵ Koutonin 2015.

¹¹⁶ Butler 2001, 191.

kurioje įsikuriama, dar labiau stiprina diasporos subjekto santykį su prarasta tėvyne.

Diasporos netolydi erdvė persipynusi su netolydžiu laiku. Subjekto tapatybė formuojama tarp tėvynės ir šalies, kurioje įsikuriama, tarp praeities ir dabarties. Tačiau aiškiai nubrėžtos skirties tarp vieno ir kito nėra: „Nuosekli istorija yra pertraukta, dabartis – nuolat aptemdyta praeities, kuri yra ir trokštama, bet nepasiekiamo ateitis: naujas, skaudus ilgesys.“¹¹⁷ Namai, arba tėviškė, gali būti apibrėžta dvejopai: arba kaip socialiai homogeniška ir fiziškai fiksuota erdvė, arba kaip dinamiška, transnacionali, simbolinė erdvė¹¹⁸. Tėvynė diasporoje didžiąja dalimi simbolinė ir įsivaizduojama. Atmintyje ji romantizuojama ir nebeatitinka realaus laiko ir istorijos perspektyvų. Tai mitinė vieta, į kurią sugrįžti neįmanoma, net jei ir galima aplankyti jos geografinę vietovę¹¹⁹. Kaip teigia Salmanas Rushdie, svarstydamas savo kaip diasporoje kuriančio rašytojo situaciją, išstremti ar emigravę rašytojai neretai persekiojami praradimo jausmo, noro atsiimti, atsigręžti, tačiau fizinis atsiskyrimas kone neišvengiamai reiškia, kad neįmanoma atsiimti būtent to, kas buvo prarasta: „kursime fikcijas, ne tikrus miestus ir kaimus, o nematomus, įsivaizduojamas tėvynes“¹²⁰.

Vis dėlto A. Appadurai mano, kad tėvynė vaizduotėje gali tapti tokia fantastinė ir vienašališka, kad gali kurstyti etninius konfliktus¹²¹. Kaip pavyzdį galima prisiminti, kad japonų diasporoje Brazilijoje tėvynės išaukštinimas iš tiesų virto nacionalistinės ideologijos židiniu, kuris pagimdė terorizmą prieš bendrataučius. Kim D. Butler teigia, kad tėvynė yra esminis diasporiškos tapatybės formavimo elementas ir kelia klausimą, ar nebūtų teisingiau bendruomenę, neturinčią apčiuopiamo ryšio su tėvyne, kaip romų atveju, vadinti veikiau klajokline tauta¹²². Trumpai tariant, nors ir ne visos diasporos turi aiškią teritorinę tėvynę¹²³, vis tik paprastai kolektyvinėje vaizduotėje dominuoja bent apytiksliai apčiuopiama, nuolat konstruojama ir įsivaizduojama tėvynės ar namų idėja.

Ryšys su tėvyne ir praeitimi – vienas iš tapatybę konstruojančio gyvenimo naratyvo elementų. Šis naratyvas paremtas praeities ir dabarties jungtimi – atmintimi. Tai, kaip suvokiame save, kokius atributus sau priskiriame ir kokias istorijas apie save

¹¹⁷ Clifford 1994, 318.

¹¹⁸ Čiubrinskas 2006, 75.

¹¹⁹ Brah 1996, 192; McLeod 2000, 209.

¹²⁰ Rushdie 1991, 10.

¹²¹ Appadurai 1996, 49.

¹²² Butler 2001, 205.

¹²³ Žr. Cohen 2000, 103–121, kur jis aptaria žydų ir sikhų atvejus, t. y. tėvynės atkūrimo ir atgavimo bei tėvynės sukūrimo.

pasakojame kitiems, neišvengiamai priklauso tiek nuo asmeninės, tiek nuo kultūrinės atminties. Vis dėlto atmintis nėra vien tik pasyvių pamąstymų šaltinis, tai – aktyvi ir įtempta atradimų paieška. Kaip teigia Homi K. Bhabha: „Atsiminimas (*remembering*) niekada nėra tyli introspekcija ar retrospekcija. Tai skaudus at-statymas (*remembering*), išardytos praeities sulipdymas norint suprasti dabarties traumą.“¹²⁴ Diasporoje atmintis, prisiminimai siejami su traumine patirtimi dėl neretai skaudaus tėvynės netekimo. Ypač tai taikytina žydų ir panašias patirtis turėjusių tautų diasporoms, taip pat ir afrikiečių atvejui, ne tik dėl tėvynės praradimo, bet ir dėl skausmingų istorinių aplinkybių – ilgos ir tragiškos vergovės istorijos. Japonų diaspora atsiskyrimą nuo tėvynės taip pat išgyveno sunkiai, nors jis ir nebuvo priverstinis, vis tik dėl nesamos galimybės grįžti ši patirtis buvo trauminė, o atmintyje išlikęs Japonijos, kaip „išsvajotos šalies“ (憧れの国 *akogare no kuni*), vaizdinys tapo stipriu tiek daugelio japonų, tiek visos bendruomenės kolektyvinės tapatybės pamatu.

Įdomu, kad trauminių įvykių prisiminimai, perduodami iš kartos į kartą, egzistuoja ir žmonių, tiesiogiai neišgyvenusių šių įvykių, atmintyje. Kitų žmonių prisiminimai tampa individualios atminties dalimi ir taip pat esminiu tapatybės formavimo elementu. Marianne Hirsch tyrinėdama šį fenomeną pavadina jį „postatmintimi“. „Postatmintis“ apibūdina santykį, kurį „vėlesnė karta“ jaučia asmeninei, kolektyviai ir kultūrinei traumai tų, kurie buvo seniau, ir patirtims, kurias jie „atsimena“ tik per istorijas, vaizdus ir poelgius, tarp kurių užaugo.“¹²⁵ Neatmestina, kad šeimyninė praeitis, neretai romantizuojama, gali ne visiškai atitikti istorinių ir socialinių faktų realumą. Šeimyninė istorija savaip panėši į „įsivaizduojamą tėvynę“, mat postatminties ryšys su praeitimi įsteigiamas ne per tikrą atsiminimo procesą, o įsivaizduojant, projektuojant ir kuriant¹²⁶. Šiame darbe analizuojamų antrosios ir trečiosios kartos japonų kilmės autorių literatūros tekstuose taip pat matyti stiprus ryšys su protėvių istorija, projektuojama jų migracijos patirtis, įsikūrimo svetimoje šalyje procesas. Tad akivaizdu, kad atmintis migrantui arba diasporoje užaugusiam subjektui įgyja itin sudėtingų funkcijų ir tapatybės formavimo elementų.

3.3 Diasporos patirtis literatūroje

Pastebėtina, kad analizuojant šiuolaikinę literatūrą vis sunkiau tampa

¹²⁴ Bhabha 1994, 63.

¹²⁵ Hirsch 2012, 5.

¹²⁶ Ten pat, 5.

prisirišti prie tautos ar epochos, kuriai autorius priklauso, kultūros ir istorinių realijų, mat tekstuose ryškėja globalizuoto universalumo siekis. Nacionaliniai ir kalbiniai barjerai jau peržengti, tad vis dažniau imama reprezentuoti hibridišką – etnine, rasine ar lyties prasme – tapatybę. Pasak H. Bhabha, seniau svarbi pasaulinės literatūros tema buvo nacionalinių tradicijų perdavimas ir išsaugojimas, tačiau šiais laikais pasaulinės literatūros dėmesio centru turėtų tapti ribinės situacijos – transnacionalinės migrantų, kolonizuotų kraštų čiabuvių ar politinių pabėgėlių istorijos¹²⁷. Kartu tokie tyrimai nebūtų lokalūs, mat jų objektas būtų ne nacionalinių kultūrų „suverenumas“ ir net ne žmogiškosios kultūros universalumas, o „keisti socialiniai ir kultūriniai išvietinimai (*displacements*)“¹²⁸. Šios istorijos, atspindėdamos šiuolaikinio migruojančio pasaulio situaciją, tarpkultūrinę ir neturinčią teritorijos patirtį, hibridišką ir dinamišką tapatybę, galėtų geriausiai reprezentuoti tarptautinės literatūros tematiką.

Literatūra gali tapti fikcinio grįžimo vieta, susidūrimo su tėvyne ir praeitimi erdve. Tai mena S. Rushdie „įsivaizduojamų tėvynių“ konceptą, sykiu tai galimybė papasakoti problemas, su kuriomis susiduriama kitoje visuomenėje. Vis dėlto diasporiškos tapatybės reprezentavimas, taip pat reprezentacijos analizė gali turėti generalizuojančių apraiškų, jei išskiriamos dvinarės opozicijos ar pasikliaujama stereotipiniais interpretacijos mechanizmais. Diasporos patirtys literatūroje gali tapti pernelyg homogenizuotos: neretai manoma, kad pagrindinė Trečiojo Pasaulio literatūros esmė – suteikti tinkamą formą nacionalinei politinei patirčiai, t. y. įkūnyti kolonializmo, pokolonializmo, valdančiosios daugumos tipologijos, korupcijos ir kt. reprezentacijas¹²⁹. Tačiau šis požiūris rizikingas tuo, kad pateikia tipišką interpretacijos schemą, kuria remiantis gali būti ignoruojami kiti svarbūs socialiniai tam tikrų kūrinių aspektai – tarkime, klasės ar lyties žymikliai. Pvz., kaip teigia Afrikos literatūros doktorantūrą Duke universitete studijuojanti tyrinėtoja Ainehi Edo, pristatant Afrikos literatūrą tiek Vakaruose, tiek pačioje Afrikoje paplitusi praktika priklijuoti kiekvienam romanui kokios nors socialinės problemos etiketę¹³⁰. Tai lemia antropologinį Afrikos literatūros egzotizavimą – paliekant nuošalėje literatūrinius ar stilistinius kūrinių bruožus, kreipiamas dėmesys tik į jų kontekstinius politinius ar socialinius klausimus. Panašią mintį dėsto ir Kuveito universitete anglų ir lyginamąją literatūrą dėstanti Mai

¹²⁷ Bhabha 1994, 12.

¹²⁸ Ten pat.

¹²⁹ Ahmad 2000, 124.

¹³⁰ Edo 2016.

Al-Nakib apie arabų literatūrą, anot jos, Vakaruose vertinamą tik iš politinės prizmės. Autorė mano, kad dėl to kaltas vakariečių noras suprasti nežinomus, baimę keliančius, politiškai sukrečiančius Artimuosius Rytus¹³¹, tačiau sykiu nepastebimi paviršutiniškų generalizacijų neatitinkantys ir specifiški supratimą gilinantys niuansai. Trečiojo Pasaulio autoriai tam tikra prasme atskiriami į savotišką getą. Taip vėlgi kyla pavojus suabsoliutinti skirtumą tarp Pirmojo ir Trečiojo Pasaulio¹³².

Diasporos literatūra gali būti redukuota į mažumos ir daugumos naratyvo analizę, o rašytojai, nepaklūstantys impulsui rašyti apie savo kaip diasporos subjekto poziciją, imti atrodyti netipiški, migloti¹³³. Kita vertus, šie pavojai kyla ne tik interpretuojant „etninę“ arba migrantų literatūrą, bet ir ją rašant: kaip teigia Frantzas Fanonas (tiesa, kalbėdamas ne apie literatūrą, o apie skulptūrą), menininkas, kuriantis nacionalinį meną, atmeta visas modernias, šiuolaikines technikas ir susitelkia į stereotipinę detalių, laikomų pastoviais nacionalinio meno principais, reprodukciją¹³⁴. Šiuo darbu ir mėginama atkreipti dėmesį, kad pateikti šiuolaikinio skaitytojo lūkesčius atitinkančią, į stereotipus ir dvinares opozicijas nevedančią savireprezentaciją – gana nelengva užduotis.

¹³¹ Al-Nakib 2016.

¹³² Ahmad 2000, 92.

¹³³ Sim 2010, 145.

¹³⁴ Fanon 1994, 42.

4. Japonų kilmės perujiečių kūryba

4.1 Proza: Augusto Higa Oshiro

Bene ryškiausiai ir dažniausiai savo prozoje analizuojantis japonų diasporai Peru priklausančio subjekto tapatybę japonų kilmės perujiečių autorius – Augusto Higa Oshiro (biografijos ir kūrybos detales žr. 1-ame priede). Šiame darbe analizuojamų jo kūrinių turinio esmę galima pristatyti trumpai (detalesnes tekstų santraukas žr. 2-ame priede): *Japonija nesuteikia antro šanso* – tai paties autoriaus 18 mėnesių gyvenimo ir darbo įvairiuose fabrikuose Japonijoje patirties liudijimas. Romanas *Kadzuo Nakamacu nušvitimas* pateikia japonų kilmės perujiečio našlio ir universiteto profesoriaus vienatvės istoriją. O štai *Okinava egzistuoja* – apsakymų rinktinė, jos centre socialiai atskirti, nepritampantys visuomenėje veikėjai. Šiam darbui svarbiausi trys pirmieji apsakymai, kuriantys tekstą apie japonų diasporos Peru veikėjus.

4.1.1 *Japonija nesuteikia antro šanso* – susitikimo su kilmės vieta liudijimas

Kaip teigia A. H. Oshiro savo interviu, *Japonija nesuteikia antro šanso* inicijavo naują kūrybos etapą – nors kūrybos temos – vienatvė, atsiskyrimas, smurtas – smarkiai nekito, po šios knygos bene visi fikciniai autoriaus veikėjai tapo japonų kilmės perujiečiai¹³⁵. Tad tai svarbus lūžio taškas jo kaip rašytojo biografijoje. Autorius teigia nuo pat studijų universitete pradžios žinojęs, kad dėl savo hibridinio etniškumo kažkuriuo momentu turės pradėti rašyti apie japonų kilmės perujiečius, tačiau tik po praleistų pusantrų metų Japonijoje jam pagaliau pavyko to imtis¹³⁶. Tai buvo ir gyvenimo protėvių žemėje patirtis, ir mokymosi procesas.

Šis kūrinys – tai puiki iliustracija *dekasegi* fenomeno, aptarto pirmame šio darbo skyriuje, kitaip tariant, japonų kilmės perujiečio, niekada lig tol nebuvusio Japonijoje, „grįžimo“ į savo kilmės vietą istorija. Anot autoriaus, „ši kelionė reiškė neaiškų susitikimą su savo protėviais“¹³⁷. Veikėjo atmintyje, tiksliau tariant – postatmintyje, jau yra suformuota Japonijos projekcija: „mašinoje stebėjau peizažą prie kelio, atpažinau tamsią nesuskaičiuojamų pušų žalumą, keturšlaičius stogus“¹³⁸. Atpažinimas kyla iš ilgo ir entuziastingo knygų ir interviu su japonų imigrantais

¹³⁵ Ayala 2012.

¹³⁶ Príncipe 2013.

¹³⁷ Oshiro 1994, 19.

¹³⁸ Ten pat.

tyrinėjimo, „siekant rasti ramstį savo gyvenimui, svarstant, kokie mes, *nisei*¹³⁹, būtume, jei mūsų tėvai ir seneliai atsitiktinai nebūtų buvę priversti įsikurti Peru? Ar būtume tokie patys kaip japonai, ar ne?“¹⁴⁰. Tapatybės suvokimas stipriai priklauso nuo protėvių patirties ir bandymo atrasti savo japonišką prigimtį. Vis dėlto autorius teigia suprantas, kad iš tiesų antroji karta yra „gimtieji Peru produktai“¹⁴¹, nes kalba ispaniškai, yra katalikai ir jų elgesys paremtas Limoje galiojančiais standartais. Tuo jis argumentuoja savo skirtumą nuo japonų: vadinasi, tapatybė – šiuo atveju, perujietiškas ir nuo jo besiskiriantis japoniškumas, – nustatoma per kalbą, religiją ir išorinį elgesio pobūdį.

Vis dėlto, kaip pastebi Marco Katzas, japonų kilmės perujiečių situaciją apibrėžia neperžengiama įtampa, kylanti iš nepritapimo pojūčio tiek Japonijoje, tiek savo gimtojoje Peru¹⁴². Tai puikiai iliustruoja autoriaus paliudytas tokiomis pačiomis darbo sąlygomis atvykusių ir po tuo pačiu stogu apsistojuusių japonų palikuonių pokalbis: „Kodži Murakami karčiai pakomentavo: „Ten, Peru, nesame perujiečiai, o čia, Japonijoje, su mumis elgiasi blogai, nes mes užsieniečiai. Kas, po velnių, mes esame?“¹⁴³ Kitas kambario draugas Karlosas Maehira atsako: „Mes – pasienio gyventojai, tie, kurie yra tarpinėje būsenoje.“¹⁴⁴ Iš nepritapimo kylanti įtampa atitinka diasporos subjekto išsibarstymo situaciją, tačiau buvimas be vietos verčia jaustis bejėgiu ir nevisaverčiu¹⁴⁵. Išsibarsčiusi migranto tapatybė, reiškianti buvimą ir ten, ir čia, šiuo atveju veikiausiai reiškia nebuvimą nei ten, nei čia, t. y. išėities ir būdo šiai tapatybei aktualizuotis nepasiūloma.

Pastebėtina, kad tarp tekste veikiančių japonų kilmės perujiečių egzistuoja tam tikri antrosios japonų imigrantų kartos tapatybės rėmai. Kitaip tariant, kliaujamasi tam tikru ypatybių deriniu, charakterizuojančiu antrosios kartos japonų palikuonis. Tanaka, tyli ir rami mergina, apibūdinama kaip „*nisei* moters dorybių ir ribotumų sintezė“¹⁴⁶, o griežtą valią turintis draugas Kišimoto įvardijamas kaip „autentiškas *nisei*, kuriam ištikimybė ir nuoseklumas yra aukščiausios vertybės“¹⁴⁷. Vadinasi, egzistuoja tiksliai neapibrėžiamas autentiškos japonų kilmės perujiečio tapatybės standartas, paremtas dažniausiai japonų kalbos mokėjimu, būdo bruožų,

¹³⁹ *Nisei* (jap. k.) – antroji karta, japonų imigrantų vaikai.

¹⁴⁰ Oshiro 1994, 20.

¹⁴¹ Ten pat.

¹⁴² Katz 2011, 308.

¹⁴³ Oshiro 1994, 58–59.

¹⁴⁴ Ten pat, 59.

¹⁴⁵ Calvo 2013, 113.

¹⁴⁶ Oshiro 1994, 51.

¹⁴⁷ Ten pat, 135.

neretai priskiriamų japonams, turėjimu. Šis autentizavimas vis dėlto kelia įtarimą, mat kūrinyje ne kartą užsimenama apie itin dinamišką japonų palikuonių tapatybę. Japonų kilmės lotynų amerikiečių grupė, su kuria autoriui Gunmoje tenka gyventi po vienu stogu, pasak jo, nėra homogeniška, nors šiuo atveju vis dar remiamasi tam tikromis skirstymo duotybėmis, paremtomis priklausymu kuriai nors kartai: antroji karta yra gimusi per Antrąjį pasaulinį karą arba vos jam pasibaigus, todėl dar priklausanti „dviem pasauliams“ ir „besistengianti elgtis kuo panašiau į japonus“¹⁴⁸, o trečioji karta – susidūrusi su mažiau problemų ir gimusi jau praėjus nemažai laiko po Antrojo pasaulinio karo, tad neišvengiamai yra užsieniečiai¹⁴⁹. Tačiau kūrinyje pasirodantis veikėjas Manuelis Koči, kuris priklauso jau net ketvirtajai kartai, taigi turėtų būti dar labiau asimiliavęsis su perujiečiais, sukelia autoriaus nuostabą, mat neatitinka jo projektuotų kartų skirtumų: „Įdomu, kad jis buvo *yonsei*, ketvirtoji japonų imigrantų karta, o remiantis fizine išvaizda, jo genealogijoje nebuvo maišymosi, nei jungimosi su perujietišku krauju“¹⁵⁰. Be to, kad vėlgi atkreipiamas dėmesys į išorę, šiuo atveju – fizinę išvaizdą, kaip į svarbų tapatybės komponentą, pastebėtina, kad tai vienas iš atvejų, kai mėginimai griežtai apibrėžti dinamišką hibridinę tapatybę nepasiteisina. Šie nepavykę mėginimai veda prie tam tikros neapibrėžiamos *différance* percepcijos:

Kodėl japonų palikuonių Amerikoje likimas leido, kad dėl geografinės įvairovės ir integracijos į tautines kaimynines visuomenes atsidurtume tokiose skirtingose vietose? Ką turiu bendro su Tito Arakaki ir bet kuriuo kitu brazilu *nisei*? Gal tą patį pomėgį perdėti ir parodyti? Ir situacija dar labiau pasunkėja, jei pasižiūrime į veidrodį atsistoję šalia japonų darbininkų, ar tarp mūsų ir jų yra koks tęstinumas?¹⁵¹

Panašu, kad autorių įkūnijantis veikėjas pasimetęs: dėl noro identifikuotis ir nusibrėžti aiškius savo tapatybės kontūrus jis jaučiasi verčiamas pagal kitų japonų palikuonių bruožus lipdyti tapatybės rėmus, kuriuos galbūt galėtų pritaikyti ir sau. Šios pastangos, kaip aiškėja, yra bergždžios ir nevaisingos, tad vieningo tapatybės modelio ir naratyvo atrasti nepavyksta.

Tai, kad azijietiškas repatriantų fenotipas vis tik dažniausiai nepadedą integruotis į japonų visuomenę, pastebima ir paties autoriaus. Kaip teigia M. Katzas, A. H. Oshiro suvokia, kad didžioji dalis repatriantų visada bus laikomi užsieniečiais

¹⁴⁸ Oshiro 1994, 36.

¹⁴⁹ Ten pat.

¹⁵⁰ Ten pat, 103.

¹⁵¹ Ten pat, 93.

Japonijoje¹⁵²: „Galbūt padavėjai stebėjosi matydami japonišką veidą, nešnekantį japoniškai, o tik laužyta kalba, galbūt juokėsi iš mūsų nemokšiško, bet jau nebesvarbu: išmokome būti užsieniečiais.“¹⁵³ Japonų kalbos mokėjimas yra implikuojamas kaip svarbi integracijos dalis, tad ir svarbi savo tapatybės suvokimo dalis. Kalbos sureikšminimas yra ir kultūrinio paveldo, ir prigimtinių šaknų sureikšminimas¹⁵⁴, tad japonų kalbos nemokantys japonų palikuonys jaučiasi praradę šaknis, bejėgiai, pajuokiami ir atstumti: „tie, kurie nemokėjome *nihongo*¹⁵⁵, buvome pasmerkti viešam pažeminimui“¹⁵⁶. Vis tik kalbos mokėjimas ar nemokėjimas taip pat yra išorinė per elgesį pasireiškianti ypatybė, tad tapatybės paieškos neperžengia elgesio ir veiklos pobūdžio prizmės. Taip pat ir socialinė struktūra tarp japonų ir japonų kilmės palikuonių išlieka dvinarė, kitaip tariant, Savo ir Kito struktūra: autorius save akivaizdžiai suvokia kaip Kitą, svetimą.

Ši struktūra jau iškart prognozuoja pralaimėjimą. Taip ir nutinka: autorių įkūnijantis veikėjas po pusantrų metų pasiduoda ir nusprendžia grįžti atgal į Peru. Jis teigia, kad Japonija jam vis dėlto svetima: „tai buvo mano tėvų šalis, bet aš svetimas šitame pasaulyje, mūšis tęsėsi kitoje jūros pusėje, kitame labirinte, sakurų dievai pritarė mano sprendimui“¹⁵⁷. Japonų kilmės perujiečio tapatybė neaktualizuojama kaip nauja globalizuoto pasaulio jėga, veikiau vaizduojama kaip bejėgė mažuma, neatsilaikanti prieš marginalizuojančią daugumą. Veikėjas prisimena:

Gražų vakarą Vicentė palydėjo mane iki stotelės, atsisveikinome apsikabindami, jis man papasakojo apie savo norą kurti verslą Otoje, melancholiškai nusišypsojau, įsivaizdavau drugelį, skrendantį per mano langą, norėjau paspausti jam ranką, bet jos nepagavau, laimė trunka vos akimirka, tarsi Japonija niekada nesuteikia antro šanso...¹⁵⁸

Dvinarė Savo ir Kito struktūra, taip pat kaip tapatybės autentizavimas ir standartizavimas, veda į nesėkmę. Marginalizuotas subjektas išlieka nepakitusioje pozicijoje – diasporiško subjekto tapatybės pralaimėjimas nepatvirtina jos kaip teigiamo reiškinių, o išlaiko aukos konotacijas.

¹⁵² Katz 2011, 309.

¹⁵³ Oshiro 1994, 177.

¹⁵⁴ Čiubrinskas 2014c, 76.

¹⁵⁵ *Nihongo* (jap. k.) – japonų kalba.

¹⁵⁶ Oshiro 1994, 91.

¹⁵⁷ Ten pat, 254.

¹⁵⁸ Ten pat, 255.

4.1.2 Kadzuo Nakamacu vienatvė ir beprotystė

Romanas *Kadzuo Nakamacu nušvitimas* atkartoja daugelį autoriaus tyrinėjamų temų: vienatvė, socialinis uždarumas, šaknų ir vietos neradimas, tapatybės pasidalijimas. Šįkart tai ne asmeninis autoriaus liudijimas, o grožinis kūrinys, atspindintis japonų imigrantų į Peru konfliktinę situaciją ir dėl to kartais įvardijamas kaip iš dalies autentiškas istorinis dokumentas¹⁵⁹. Pagrindinio veikėjo, kurį pats autorius vadina savo *alter ego*¹⁶⁰, vienatvė kyla ne tik dėl našlystės, bet ir dėl savo etninės išvaizdos nulemtu skirtingumu pojūčio. Kitaip tariant, jis jaučiasi svetimšaliu, arba Kitu, Peru visuomenėje: „*nisei*, toks kaip Kadzuo Nakamacu, be šaknų ir malonės, jau pasiekęs amžiaus ribą, po beprasmių patirčių ir moralinių pralaimėjimų, senatvėje nesiliovė savęs klausęs: kodėl mūsų oda, mūsų japoniškos akys, mūsų fizinis būdas kėlė įtarimų ir atmetimą?“¹⁶¹ Etniškumas pasireiškia kaip kančia, ribojanti nuo aplinkinio pasaulio ir visuomenės: „Ne, jokiais būdais, niekada negalėjo įžengti į tą realybę, ją išgyveno tik abejingai ir iš toli, neįsitraukdamas, nejautrus, pašalietis, marginalas, nes buvo japonų vaikas, *nisei*, beveik užsienietis, ir visos tos vietos, žmonės jam buvo svetimi“¹⁶².

Įdomu tai, kad veikėjas gan svetimas ir japonų kilmės perujiečių bendruomenei šalyje, – jie jį laiko keistuoliu. Nors tekste suponuojama, kad veikėjas pats atsisako lankytis pas kitus antrosios kartos japonų palikuonis, sudarydamas uždaro atsiskyrėlio įspūdį, vis dėlto faktas, kad Kadzuo Nakamacu kilmė yra okinavietiška, gali leisti manyti, jog ir tai stiprina jo atsiskyrimą. Japonų imigracija prasidėjo jau po to, kai Okinavos sala atiteko japonams, tačiau pačių japonų akyse okinaviečiai visuomet išsiskyrė kitokiais įpročiais, kultūrinėmis nuostatomis ir elgesiu. Pasak A. Morimoto, nors japonai imigrantai ir išlaikė gan solidarią bendruomenę, vis tik tarp jų egzistavo tam tikra stratifikacija: ypač į okinaviečius žiūrėta kaip į žemesnius¹⁶³. Taip išgyvenančio dvigubą marginalizaciją pagrindinio veikėjo bendrataučių draugų ratas, manytina, mažesnis ir tampa kone neegzistuojantis pačiam atsisakius su jais bendrauti.

Kadzuo Nakamacu, mėgindamas atrasti savo šaknis, išgyvena pasidalijusios asmenybės fenomeną. Veikėjas ima identifikuotis su dviem skirtingais autoritetais: vienas iš jų yra Ecuko Unten – tipišką *kachigumi* grupuotės lyderį

¹⁵⁹ Bonfiglio 2014.

¹⁶⁰ Calvo 2013, 94.

¹⁶¹ Oshiro 2008, 40–41.

¹⁶² Ten pat, 15.

¹⁶³ Morimoto 1979, 80.

įkūnijantis veikėjas, Peru skelbęs Japonijos pergalę Antrajame pasauliniame kare ir aukštinęs japonų tautą, tad jam „buvo neįmanoma rasių maišatis“¹⁶⁴. Kitas – tai nuo alkoholio priklausomas japoniškų šaknų neturintis poetas Martinas Adánas. Šie du visiškai skirtingi autoritetai simbolizuoja paties Kadzuo susidvejinusią asmenybę, kuri taip pat reiškia kelių skirtingų tapatybių turėjimą¹⁶⁵. Šis pasidalijimas akivaizdžiai pagrįstas etniškumu, o autoritetų skirtingumas reiškia šių tapatybių nesutaikomumą, juolab kad pasidalijusios asmenybės dvi tapatybės negali komunikuoti tarpusavy¹⁶⁶.

Veikėjas vis tik stengiasi sutaikyti savo japonišką ir perujietišką prigimtį. Pačioje knygos pradžioje vaikštinėdamas po parką jis aptinka žydinčias sakuras ir ima jas stebėti. Jo stebėjimas laipsniškai tampa stipria kontempliacija, sukeliančia mirties pojūtį: „Ir iš to nepažeidžiamo grožio tą popietę, pastebėjo Nakamacu, skleidėsi mirties impulsas, niekingumo jausmas, tarsi sakuros perduotų tik sunaikinimą, žlugimą, pražūtį“¹⁶⁷. I. López-Calvo teigia, kad veikėjas taip išgyvena *mono no aware*¹⁶⁸, kitaip tariant, liūdesį, nostalgiją dėl dalykų efemeriškumo¹⁶⁹. Panaši scena apima ir istorijos kulminaciją, kai Kadzuo pamato gražų tamsiaodį paauglį: „Atsiduso suvokęs jo skaidrią ir rusvą odą, vėliau sulaukė kvėpavimą priešais arabiškus veido bruožus ir tas išraižytas lūpas kaip smailias ir prailgintas linijas“¹⁷⁰. Tai – kreolas, „trokštas, geistas, tūkstantį kartų sapnuotas“¹⁷¹ paauglys, simbolizuojantis veikėjo gimtąją šalį, lygiai taip pat kaip sakuros – Japoniją. Veikėjas nusirengia nuogai, krenta ant kelių ir ištaria: „Grožis egzistuoja! Grožis egzistuoja!“¹⁷². I. López-Calvo teigia, kad žavėjimasis sakuromis ir kreolų berniuku leidžia Kadzuo suvokti, kad jis užima tarpinę vietą tarp perujietiškos ir japoniškos realybės ir gali sutaikyti abu pasaulius¹⁷³. Teigiama, kad jis įžengia į *kenshō*, *satori*¹⁷⁴, esminės gamtos viziją – tai ir yra jo nušvitimas. Daugiau jis nebeprivalo identifikuotis su viena ar kita kultūra¹⁷⁵.

Vis tik hibridinės tapatybės kaip pasidalijusios asmenybės vaizdavimą

¹⁶⁴ Oshiro 2008, 89.

¹⁶⁵ Assmann 2012, 202.

¹⁶⁶ Ten pat.

¹⁶⁷ Oshiro 2008, 10.

¹⁶⁸ *Mono no aware* 物の哀れ – viena iš svarbiausių japonų literatūrinių estetinių kategorijų, reiškiančių liūdesį, gailestį dėl jaudinamai trumpalaikių, greitai praeinančių dalykų.

¹⁶⁹ Calvo 2013, 107.

¹⁷⁰ Oshiro 2008, 106.

¹⁷¹ Ten pat, 107.

¹⁷² Ten pat.

¹⁷³ Calvo 2013, 108.

¹⁷⁴ *Kenshō* 見性 ir *satori* 悟り – budistiniai terminai, reiškiantys nušvitimą, tikrosios dalykų esmės matymą.

¹⁷⁵ Calvo 2013, 108.

sunku įvardyti kaip produktyvią savireprezentaciją, mat jis gali įtvirtinti stereotipinį etninės mažumos įvaizdį. Sheng-Mei Ma, analizuodamas japonų kilmės britų autoriaus Kazuo Ishiguro (g. 1954) kūrinį, teigia, kad šis pernelyg greitai pasiduoda suvokimui, jog diasporos rašytojai privalo rašyti kaip etniniai subjektai, tad neretai patys save orientalizuoja plėtodami dvigubos tapatybės idėją ir vaizduodami šizofreniškus ar svetimai besijaučiančius personažus¹⁷⁶. Nors K. Ishiguro kūriniai ir neįtraukiami į šio darbo lauką, galima teigti, kad A. H. Oshiro kuriamas personažas atitinka šią formulę, kurią Sh.-M. Ma vadina „popsichologija, pasidalijusios asmenybės banalumu“¹⁷⁷. Iš tikrųjų haliucinacijas reginčio, japonų protėvių balsus girdinčio ir raminamuosius „Xanax“ vaistus vartojančio Kadzuo Nakamacu įvaizdis implikuoja diasporišką tapatybę kaip silpnybę, neleidžiančią visavertiškai funkcionuoti visuomenėje, ir po sunkių emocijų išbandymų išgyventas „abiejų pasaulių sutaikymas“ nepaneigia šios asociacijos. Mat jau vien reikmė juos „sutaikyti“, implikuojanti jų skirtingumą, regis, paremta stabilių ir konkrečių etniškumu paremtų tapatybių suvokimu.

4.1.3 Smurtas, diskriminacija ir etniškumas kaip fizinė negalė apsakymų rinktinėje *Okinava egzistuoja*

Japonų imigrantų ir japonų kilmės perujiečių diskriminacijos problema plėtojama autoriaus apsakymų rinktinėje *Okinava egzistuoja*. Tokio paties pavadinimo pirmame apsakyme skaitytojams pristatoma senolė Mijagi, pirmosios kartos imigrantė iš Okinavos. Šiame apsakyme prisimenami istoriniai įvykiai, palietę japonų imigrantų bendruomenę Peru – gan plačiai aprašomas 1940 m. studentų protestas ir japonų namų apiplėšimas: „Kaimynai mėtė akmenis į bakalėjas, *nihonjin* parduotuves, daužė langus, spjaudė, ryžtingai plėšdami“¹⁷⁸. Siaubas ir nusivylimas rodo, kad tai buvo svarbus momentas japonų imigracijos istorijoje, vertęs slėptis, saugotis, užsidaryti nuo aplinkinio pasaulio: „Bet joks japonas nėjo į gatvę, jie buvo abejingi ištisus mėnesius ir metus, nuleido galvas, nes niekas nerūpėjo, neturėjo, ko griebtis, kur kreiptis“¹⁷⁹. O štai senolė Mijagi vis dar gyvena savo prisiminimuose apie Okinavą, užsidariusi kitame pasaulyje ji net nežino, kas yra šalies, kurioje ji įsikūrusi, prezidentas. Gyvenimas jai prasmingas tik atsimenant gimtinę: „Ir sakyti sau kiekvieną minutę, kiekvieną sekundę,

¹⁷⁶ Ma 1999, 81.

¹⁷⁷ Ten pat.

¹⁷⁸ Oshiro 2013, 18.

¹⁷⁹ Ten pat.

kad Okinava egzistuoja nenukentėjusi ir gyvens toliau nepažeista prisiminimuose, tokia pati, kokią ją paliko vaikystėje¹⁸⁰. Tai istorija, simbolizuojanti sunkiai su faktu apie karo nusiaubtą Japoniją ir okupuotą Okinavą galinčius susitaikyti japonų imigrantus Peru, susikuriančius savo įsivaizduojamą tėvynę, – gerokai kitokią nei realybėje.

Apsakymų „Užsienietis“ ir „Įsimylėjusios dulkės“ centre – antrosios kartos japonų kilmės perujiečiai, išgyvenantys rasizmu paremtą smurtą ir socialinę marginalizaciją. Apsakyme „Užsienietis“ reflektuojamas japonų imigrantų sekimas: pagrindinio veikėjo paauglio Masaharu tėvo užteigęs namuose rengiami perujiečiams įtarimų keliantys japonų susibūrimai. Šie įtarimai pasiekia kulminaciją, kai įsiveržęs policijos seržantas, sušukęs: „Japone, esi suimamas!“¹⁸¹, neaiškiomis aplinkybėmis areštuoja Masaharu tėvą, nes šis yra „juodajame sąraše“. Taip atspindima istorinė priešiško japonų imigrantams Peru ir pastarųjų nesaugumo dimensija.

Be to, Masaharu situacija skelbia perujietiškos ir japoniškos tapatybių konfliktiškumą: veikėjas yra užgauliojamas ir mušamas kreolų vaikų:

Taip, pavyzdžiui, iš tokio išlikimo instinkto žinojo, kad grįžtant iš mokyklos Angaraeso keliu turėjo vengti jaunuolių gaujų. Jie nekentė *nihonjin* vaikų, Masaharu buvo *nihonjin*, jei patektų kreolams į nagus, šie jam būtų negailestingi, pultų kaip pakvaišę ir verstų jį patirti gėdą tamsiame skersgatvyje.¹⁸²

Vis dėlto Masaharu labiausiai įbaugintas kito japonų kilmės perujiečio Kanaširo: „Kas yra Kanaširo? Jis to nežinojo, bet visoje mokykloje jie buvo vieninteliai *nisei*“¹⁸³. Įdomu, kad konfliktas tarp šių dviejų personažų kur kas stipresnis – Kanaširo nuolat skriaudžia Masaharu, tačiau šis niekad nesigina. Tai itin įdomus momentas, mat per Kanaširo personažą etninės mažumos statusas pateikiamas kaip neįgalumas – šis yra luošys (nevaldo kairiosios kojos) ir turi tik keturis dešinės rankos pirštus. Japonų kilmės perujiečio situacija įgyja išorinį neigiamą – fizinės negalios – žymę. O Masaharu negebėjimas pasipriešinti kyla iš suvokimo, kad ir jis veikiausiai toks pats, juk yra tokia pati etninė mažuma. Kanaširo pagrindiniui veikėjui yra kone kaip atvaizdas, verčiantis pripažinti ir savo tapatybinę „negalią“, ir skirtingumą. Tad bažnyčioje Masaharu meldžiasi: „Kad nebūtų niekšiško! Kad neegzistotų Kanaširo!“¹⁸⁴, norėdamas užgniaužti savo bejėgiškumą ir nematyti savo rasinio „luošumo“, kurį Kanaširo jam

¹⁸⁰ Oshiro 2013, 16.

¹⁸¹ Ten pat, 35.

¹⁸² Ten pat, 28.

¹⁸³ Ten pat, 29.

¹⁸⁴ Ten pat, 37.

nuolat primena: „Nepamiršk, mes tos pačios rasės. Esam *nisei*, apgavike, apsimetėli.“¹⁸⁵

Tai ne vienintelis atvejis, kai autorius japonų kilmės perujiečiams priskiria tam tikrą fizinį trūkumą. Apsakyme „Įsimylėjusios dulkės“ veikėjas Kinširo Nagatani įsimyli perujietę Ameriką Linares ir kasdien eina jos stebėti turguje, kur ji dirba mėsininke. Veikėjas neretai susiduria su patyčiomis dėl savo azijietiško bruožo ir yra vadinamas „japoniuku“ – maždybiniu žodžiu, turinčiu paniekiamą konotaciją, reflektuojančiu ir kolonijinę mąstyseną: pasak Michaelo Adaso, užkariautos tautos neretai matytos kaip nuolankios, moteriškos, silpnos ir žemesnės¹⁸⁶. Kitas vaizduojamas ir suvokiamas kaip bejėgis, vaikiškas ir fiziškai menkas („prakauliomis rankomis, smulkiu kūnu, grubiomis kojomis“¹⁸⁷) šalia stuomeningo sudėjimo perujiečių kreolų. Kinširo Nagatani susituokia su Amerika Linares, tačiau greitai išaiškėja, kad jis negali atlikti suponuotos savo kaip vyro rolės, mat yra impotentas. Žmonos išvadinamo kastratu Kinširo moteriškumas, arba tiksliau tariant, vyriškumo nebuvimas, šiuo atveju grindžiamas Kinširo negalėjimu „turėti kūniškų ryšių su ne tos pačios rasės žmonėmis“¹⁸⁸, vėlgi mena kolonijinę mąstymą. Nors japonų imigracijos istorija ir nėra kolonijinė, vis tik šis japonų palikuonis įkūnija tokį patį Kitą – fiziškai silpną, svetimą, „nenormalų“. Tad, prisiminus Ma mintį, pastebėtina, kad autorius iš tiesų pernelyg save orientalيزuoja hibridinę japonų kilmės perujiečio tapatybę įstatydamas į dvinarę Savo ir Kito struktūrą, paremtą etniškumu kaip duotybe, nepateikdamas pozityvios jos reprezentacijos ir vaizduodamas mažumą kaip auką. Galima manyti, kad skirtingumo pojūtis, primetamas socialinės japonų kilmės perujiečiams, tampa etninės mažumos diskriminacijos ir marginalizacijos pagrindu, turi varžantį poveikį ir neleidžia kurti naujo tapatybės naratyvo.

4.2 Antrosios kartos poezija: Doris Moromisato ir José Watanabe

Apie savo išsisklaidžiusią tapatybę poezijoje svarstantys žinomiausi japonų kilmės perujiečių autoriai Doris Moromisato ir José Watanabe (biografijas žr. 1-ame priede) imasi kiek kitokio teminio konteksto nei A. H. Oshiro. Užuoat suprobleminę diskriminaciją ir iš marginalumo kylantį buvimo Kitu pojūtį, jie ieško savo šaknų vaikystėje, šeimos aplinkoje ir kolektyvinėje japonų imigrantų atmintyje.

¹⁸⁵ Oshiro 2013, 39.

¹⁸⁶ Adas 2004, 80.

¹⁸⁷ Oshiro 2013, 42.

¹⁸⁸ Ten pat, 55.

4.2.1 Šaknų paieškos vaikystės atsiminimuose

Abiejų poetų kūrybą vienijanti tema – atsigręžimas į praeitį, vaikystę kaip tapatybės formavimo pradžią. Vaikystė tapatybės analizėje neretai suvokiama kaip gyvenimo tėkmę lėmusių veiksnių šaltinis, tad ir šiuo atveju pasirenkama pirminė šeimos aplinka, į ją grįžtama atmintimi. D. Moromisato akivaizdžiai autobiografinėje poezijos rinktinėje *Čambala buvo kelias* rodo, kad jos tapatybės formavimas prasideda uždaroje erdvėje – namuose. Vis tik namai anaipol nėra piešiami pačiomis pozityviausiomis spalvomis, mat jau pirmame eilėraštyje „Namų židiny“ („El hogar“) pristatoma valdingo ir griežto tėvo figūra, kuriam negalima pasipriešinti: „Niekas nejudino mano tėvo staltiesės / ir mano broliai, labai tylūs / laidojo savo sapnus sriubos lėkštėje“¹⁸⁹. Tėvas vaizduojamas kaip gerbtina dieviška būtybė, kuriai reikia paklusti: „Mano tėvas buvo šventovė / saulė penktą valandą mirdavo jo rankose“¹⁹⁰. Slegianti namų atmosfera su tironišku okinaviečiu tėvu priešakyje uždaro lyrinį subjektą viduje – tėvų praeityje: „su apdulkėjusiu almanachu / besitikinčiu tapti vakar diena / ir ant žalios sienos rimtu mano močiutės portretu / ir liūdnu laikrodžiu / tyliu / pavargusiu / neigiančiu senatvę“¹⁹¹. Lyrinis subjektas jaučiasi įkalintas okinavietišką praeitį simbolizuojančiame pasaulyje – nepasisėkusioje iš tėvų atsiminimų apie tėvynę atkurtoje imitacijoje¹⁹². Kaip teigia autorė vienoje iš savo esė, išorės ir vidaus pasauliai jos vaikystėje buvo skirtingi: per Peru nepriklausomybės dieną išgirdusi Peru himną ji jautėsi pakiliai, „visos mano tapatybės susijungė į vieną“, tačiau grįžusi namo ji vėl atsidurdavo „kone mitinėje karalystėje anapus vandenyno“¹⁹³. Tad slegianti uždara namų aplinka primeta okinavietiškos tapatybės parametrus ir įsteigia išorės ir vidaus pasaulio dichotomiją.

Autoritetingo ir įsakmaus tėvo figūra, atsikartojanti ir daugelyje iš kitų rinktinės eilėraščių, įtvirtina tipinės okinavietiškos patriarchalinės šeimos (okinaviečių šeimose konservatyvus vyro dominavimo ir žmonos priklausomybės modelis yra kur kas labiau įsišaknijęs nei japonų šeimose) įvaizdį, juolab kad motina vaizduojama kaip paklusni ir darbšti, pvz., eilėraštyje „Motina jau nebedainuoja“ („Madre no canta más“): „Pešdavo įnirtingai vištas / atsitūpusi, kad išvengtų laisvalaikio, kaip sakė mano tėvas;

¹⁸⁹ Moromisato 1999, p. 9.

¹⁹⁰ Ten pat.

¹⁹¹ Ten pat.

¹⁹² Calvo 2013, 186.

¹⁹³ Moromisato, Doris 2006. „El mundo de afuera y el mundo de adentro: ¿Que es ser nikkei peruana?“, *Okinawa: Un siglo en el Perú*, Lima: Ymagino, p. 84–85. Cit. iš: Tsurumi 2012, 173–174.

/ gremždavo puodus, duodavo valgyt vaikams / ir trečią dienos, nelaukdama, kol nenumaldoma saulė / pasitrauks iš zenito, ravėdavo sodą¹⁹⁴. Motina yra visiška priešingybė tėvui dukters akyse, jų ryšys kur kas artimesnis: „Namų židinyje“ teigiama, kad „Per mano motiną žvaigždės mane apšviesdavo“¹⁹⁵ – t. y. motina atveria kelią iš uždaro namų erdvės į išorę. Autoritetingo tėvo įvaizdis dar labiau sustiprinamas eilėraštyje „Klausiu savęs, kokius keistus apžavus turi mirtis“ („Me pregunto qué extraño sortilegio tiene la muerte”), kuriame įvedamas mirusios motinos, stebinčios savo dukrą ruošiant maistą, balsas: „Tepei taukais ir kvėpavai lėtai. / Drebėdama pjaustei mėšą, kad tik nenuslystų peilis / ir meldeisi, kad nė vienas ryžis nenuaidėtų / krisdamas iš lekštės.“¹⁹⁶ Įtampa namuose kyla iš griežtų tėvo nustatytų taisyklių ir baimės sukelti jam įniršį. Namai tampa varginančia vieta, iš jos norisi pabėgti: eilėraštyje „Čambala buvo siauras ir dulkėtas kelias“ („Chambala era un camino estrecho y polvoriento“) lyrinis subjektas atranda ramybę po nakties dangumi: „Naktis mano namuose buvo mažiau magiška / lauke ji buvo milžiniška / ir baltesnė“¹⁹⁷. Išėjimo iš namų ir grįžimo į namus procesas reiškia nuolatinį judėjimą tarp dviejų erdvių, vaikystės namus kaip esančius susikirtimo taške¹⁹⁸.

Šeimynines namų scenas į kūrybą įtraukia ir J. Watanabe. Eilėraštis „Šis kvapas, jo kitas“ („Este olor, su otro“) atspindi kultūrinės asimiliacijos procesą perujietę metisę vedusio japono imigranto šeimoje. Petražolių, šiuo atveju vietinės perujietiškos virtuvės simbolio, kvapas susijungia su saviškiu Kitu – veikiausiai koku nors japonišku prieskoniu, kurio pavadinimas neminimas¹⁹⁹. „Jo kitas yra tolimame prieskoninių žolelių krepšyje / kabančiame nuo lubų, krepšyje / dabar fosilija“²⁰⁰ – šis japoniškas prieskonis jau užmirštas ir nebesvarbus. Tėvo Harumi pamėgtos petražolės rodo dominuojančios perujietiškos kultūros pripažinimą: „japonas, kuris neleisdavo: / kad nebūtų ant stalo šios vietinės kultūros paslapties!“²⁰¹. Pasak Rebeccos R. Tsurumi, tai rodo, kad tėvas įtraukė įprotį valgyti petražoles į savo rutiną, kad leistų savo vaikams kartu kaip šeimai įleisti šaknis Peru²⁰². Vis tik petražolės turi stebuklingą šeimos darną kuriantį poveikį tik kol tėvas yra gyvas, o štai jam mirus „Jau ši žolė tėra prieskonis,

¹⁹⁴ Moromisato 1999, 45.

¹⁹⁵ Ten pat, 9.

¹⁹⁶ Ten pat, 43.

¹⁹⁷ Ten pat, 25.

¹⁹⁸ Mato 2012, 159.

¹⁹⁹ Calvo 2013, 166.

²⁰⁰ Watanabe 2003, 81–82.

²⁰¹ Ten pat.

²⁰² Tsurumi 2012, 152.

kvapas / be galios²⁰³, atnešantis skaudžių atsiminimų. Kad ir kaip būtų, apskritai eilėraštis teigia ne gailestį dėl japoniškų papročių nunykimo, o kultūrų susijungimo pozityvumą²⁰⁴.

Tėvo (japono) ir motinos (etninės perujietės) kultūrų susiliejimo skatinimas matyti ir kitame J. Watanabe eilėraštyje „Kimono“ („El kimono“). Lyrinio subjekto akyse tėvas ir motina dėl savo kilmės iš skirtingų kultūrinių aplinkų yra nepanašūs: „Mano tėvas ir mano motina buvo šešėliai / skirtingi“²⁰⁵. Jis tikisi, kad tėvai artimesni pomirtiniame pasaulyje („kurie dabar, mirę, galbūt sutaria / labiau“²⁰⁶), o jų komunikacijos problemas jis aiškina tėvo perdėtu santūrumu: gavusi iš vyro dovanų kimono, moteris apsiverkia, pripratusi prie atšiauraus jo elgesio. Tipiškai japoniškas kuklumas priešinamas tipiškai lotynų amerikietiškam emocionalumui. Lyrinis subjektas skatina tėvą nupasakoti motinai ant kimono nugaros pavaizduotą piešinį, kurio ji negali matyti: „Virš mano motinos pečių žuvis / atrodė kylanti kaskada jos plaukų / gražiausių ir melsvų plaukų / metisės“²⁰⁷ – t. y. rodyti motinai meilę, kurios ji negali matyti. Nors pats autorius teigia, kad jo tėvai sutarė gan gerai²⁰⁸, šiuo atveju eilėraštyje šie du asmenys veikia reprezentuoja skirtingas kultūras, įkūnijamas nesusikalbėjimą lemiančių skirtingų emocijų.

Grįžimas į vaikystės namus – tai dar viena migracija, nes įtraukia judėjimą. Erdvė, kurioje lyrinis subjektas nuolat juda iš vienos vietos į kitą, apibrėžia tapatybę migrantą, ieškančio šaknų ir namų, tačiau sykiu ir neapkenčiančio aiškaus namų apibrėžimo²⁰⁹. J. Watanabe poezijoje grįžimas į vaikystės namus yra daugiau sporadiškas ir trumpalaikis – tarsi būtinybė tam tikrais momentais atsiminti šeimą. O štai D. Moromisato *Čambala buvo kelias* išvien skirta savo vaikystei. Vis dėlto tai ne tik nostalgiskas grįžimas į Čambalą, bet ir nuolatinė kelionė į ir iš jos, siejant savo vaikystės prisiminimus su tėvų imigracijos patirtimi²¹⁰. Kaip minėta, atmintis ir retrospekcija gali padėti apsibrėžti savo tapatybę, tad ir vaikystės tema gan nereta apskritai autobiografinėje kūryboje. Tačiau rinktinės *Čambala buvo kelias* lyrinis subjektas, regis, sukasi tame pačiame praeities atsiminimų rate, nepasiekdamas

²⁰³ Watanabe 2003, 81–82.

²⁰⁴ Calvo 2013, 166.

²⁰⁵ Watanabe, José 1999. „Elogio del refrenamiento“, *QueHacer*, kovas. Cit. iš: <www.discovernikkei.org/es/nikkeialbum/items/2179> [žiūrėta 2016 03 30].

²⁰⁶ Ten pat.

²⁰⁷ Ten pat.

²⁰⁸ Calvo 2013, 166.

²⁰⁹ Mato 2012, 152.

²¹⁰ Ten pat, 153.

dabarties, išskyrus vieną eilėraštį „Gunmoje mėnulis yra ryžių pyragaitis“ („En Gunma la luna es un Pastel de arroz“), aptariamą toliau. Tai verčia matyti migranto tapatybę kaip esančią praeityje ir neaktualią dabartyje. Anot F. Fanono, menininkas čiabuvis (kalbant apie kolonizuotas tautas), nusprendęs atskleisti tiesas apie savo tautą, paradoksaliai gręžiasi į praeitį, o ne į aktualius įvykius²¹¹. Tai iš dalies pritaikytina ir šiai eilėraščių rinkinei, kurioje atsigręžiama į laikmetį, kai pirmąkart imta formuoti ir suvokti savo diasporišką tapatybę. Tačiau šių prisiminimų santykis su vėlesniais įvykiais, darančiais įtaką dabartiniam (t. y. rašymo metu) suvokimui apie save, yra neryškus arba visai neegzistuojantis. Praeitis tampa tarsi atskiru vienetu, tiesiogiai nesusijusiu su dabartimi. Neakcentuojamas tapatybės dinamiškumas, slinktys laiko tėkmėje. Vis tik paminėtina, kad kitas poetės eilėraščių rinkinys, šiame darbe neanalizuojamas, *Moters japoniškės dienosraštis (El diario de la mujer es ponja)*, kaip ir skatina manyti pavadinimas, kelia daugiau jai aktualių klausimų, tačiau jie kur kas labiau susiję su jos kaip lesbietės seksualinės tapatybės išlaisvinimo siekiu.

Štai J. Watanabe eilėraštyje „Rankos“ („Las manos“) praeitis tampa bent kiek aktuali lyriniam subjektui, kai šis savo rankose atpažįsta savo tėvo rankas. Rankos – tai tėvo imigracijos patirties metafora: „Mano tėvas atvyko iš taip toli / peržengė jūras / keliavo / ir susikūrė kelius / kol paliko man šitas rankas“²¹². Tai tam tikra dalis to, kas suvokiama kaip japoniškas etniškumas, paremtas japonų kultūros vardais: „Sakau, kad gali būti šios rankos / apdegintos Utamaro²¹³ paveikslu“²¹⁴. Sykiu tai ir kūno dalis, tad, kaip ir azijietiški veido bruožai ir kūno sudėjimas, gali būti siejamas su paveldimumu. Vis dėlto eilėraštyje implikuojama migranto tapatybės užmarštis kartų tėkmėje: „Bet yra labai paprasta suprasti, / kad su šiomis rankomis / taip pat šiek tiek palaidos mano tėvą, / jo atvykimą iš taip toli“²¹⁵. Tik iš dalies galima perduoti tėvo imigracijos patirtį, kuri laipsniškai dar labiau nunyks vėlesnėse kartose.

Šis susitapatinimas su pirmosios kartos imigrantais, įsivaizduojamas jų patirties išgyvenimas – savo kaip migranto tapatybės suvokimo dalis. D. Moromisato eilėraštyje „Čia, Larede“ („Aquí en Laredo“) lyrinis subjektas kalba iš pirmosios kartos imigranto, veikiausiai jos tėvo, perspektyvos. Visų pirma, atspindimos sunkios darbo

²¹¹ Fanon 1994, 42.

²¹² Watanabe 2003, 23.

²¹³ Kitagawa Utamaro 喜多川歌麿 (1753–1806) – japonų menininkas, išgarsėjęs *ukiyo-e* 浮世絵 žanro graviūromis ir gražių moterų portretais.

²¹⁴ Watanabe 2003, 23.

²¹⁵ Ten pat.

sąlygos, prilyginamos vergystei: „Čia, Larede, saulėlydis pasidalija į dvi dalis / atsiklaupia prieš naktį, kaip vergas / prašantis atleidimo“; „Čia šeimininkas įsako keista kalba / ir spjaudo piktai, jei neteisingai suprantu jo norus“²¹⁶. Imigrantas yra kone pasmerktasis, jis visuomet verčiamas atsiminti skaudžią, trauminę kelionės patirtį ir priešingą, laimingą gyvenimą tėvynėje: „Čia, Larede, saulėlydis pasidalija į dvi dalis / ne taip kaip mano tolimoje Učinoje“²¹⁷–²¹⁸. O štai eilėraštyje „Gunmoje mėnulis yra ryžių pyragaitis“ prisiminimų kryptis yra kita, mat šiuo atveju tai prisiminimai apie Čambalą, kylantys iš Gunmos prefektūros Japonijoje, kur lyrinio subjekto sesuo išvykusi *dekasegi* darbui²¹⁹. „Atgalinė“ kelionė į Japoniją jai nėra maloni: sesuo ilgisi savo vaiko, palikto Peru, ir sunkiai dirba: „Bet Gunmoje naktis nėra amžina / turi darbo valandas ir žadintuvą / sprogstantį, kai saulė pakyla“²²⁰. Tad migracijos patirtis turi trauminį atspalvį, dėl kurio nuolat pasireiškiantis migranto bejėgiškumas neleidžia hibridinės tapatybės įtvirtinti ne kaip aukos, o veikiau kaip globalaus pasaulio stiprybės.

4.2.2 Japonų kultūros įtaka: José Watanabe

José Watanabe tyrinėtojas Randy Muthas mano, kad poetas savo dvikultūrinę tapatybę analizuoja į poeziją įtraukdamas tam tikrus japoniškos *haiku* 俳句 poezijos konceptus²²¹. Pvz., kritikas teigia, kad eilėraštyje „Maldininkas“ („La mantis religiosa“) J. Watanabe iliustruoja pagrindinį *haiku* principą, atskleisdamas artimą ryšį su gamta – žeme ir gyvūnija²²². Lyrinis subjektas eilėraštyje stebi vabzdį maldininką, o vėliau – jų poravimąsi: „Mano pavargęs žvilgsnis atsitraukė nuo saulėje pamėlusio miško / prie maldininko, kuris tupėjo nejudėdamas 50 cm nuo mano akių“²²³. Kaip ir šiame, taip ir daugelyje kitų J. Watanabe eilėraščių, lyrinio subjekto kontempliacijos objektu išties tampa įvairūs gyviai, o tokį gamtos gyvenimo stebėjimą R. Muthas vadina vienu iš svarbiausių *haiku* tradicijos elementų²²⁴. Tyrinėtojas teigia, kad gamtos elementai J. Watanabe poezijoje yra ne poeto noro imituoti japonišką kultūrinę retoriką, o japoniško paveldo, išišaknijusio sąmonėje, apraiškos²²⁵. Šis

²¹⁶ Moromisato 1999, 33.

²¹⁷ Okinaviečių kalba Okinava vadinama Učina.

²¹⁸ Moromisato 1999, 33.

²¹⁹ Mato 2012, 169.

²²⁰ Moromisato 1999, 59–60.

²²¹ Muth 2014, 7.

²²² Ten pat, 11.

²²³ Watanabe 2003, 34–35.

²²⁴ Muth 2012, 52.

²²⁵ Muth 2014, 10.

teiginys grindžiamas argumentu, kad galbūt tam tikri latentiniai kultūriniai komponentai perduodami genetiškai ir pasireiškia nesąmoningai²²⁶. Vis tik tai iš gana paviršutiniškos ir stereotipinės analizės kylančios išvados, juolab kad ir pats autorius tvirtina, jog jo santykis su gamta glaudus veikiau dėl vaikystėje praleisto laiko gamtoje²²⁷. Sykiu argumentas apie genais perduodamus kultūrinius etniškumu paremtus polinkius atrodo rasistinis ir nutylintis kultūrinės tapatybės formavimo dinamiškumą ir konteksto svarbą.

Savo kaip etninės mažumos, diasporoje gimusio subjekto reprezentacija – itin kebli užduotis, mat šiuolaikinis skaitytojas, laikantis save globalaus pasaulio piliečiu, iš šį statusą turinčių autorių neretai tikisi senosios Savo ir Kito ideologijos pamatus griaušančius ir etniškumo bei rasės sąvokas kvestionuojančio naratyvo. Vis tik japonų kilmės perujiečio tapatybė analizuotuose kūrinuose gali atrodyti kaip stereotipinė: šizofreniška, silpna, bejėgė ir auka. Prie to prisideda ir kritikai, egzotizuodami japonų kilmės perujiečių autorių kūrybą, kaip pvz., J. Watanabe poeziją, ir primesdami „japoniškas šaknis“ kaip tam tikro rašymo stiliaus rinkimosi priežastį. Japonų kilmės brazilų kūryboje, analizuojamoje kitame skyriuje, galima atrasti panašių stereotipinių konfliktiškos tapatybės vaizdavimo tendencijų.

²²⁶ Muth 2014, 14.

²²⁷ Muth 2012, 116.

5. Japonų kilmės brazilų kūryba

5.1 Proza: Ryoki Inoue ir Oscaras Nakasato

Iš ne itin gausios japonų kilmės brazilų literatūros lauko tyrimo metu pasirinkti autoriai Ryoki Inoue ir Oscaras Nakasato (biografijas žr. 1-ame priede) savo kūrinuose *Saga* ir *Nihonjin* (santraukas žr. 2-ame priede) brėžia istorinę pasakojimo perspektyvą. Nors ir japonų kilmės perujiečių kūrinuose į fikcinį naratyvą įtraukiami japonų migracijos ir įsikūrimo Peru faktai, čia kur kas detaliau apžvelgiama migracijos istorija, kartų kaita Brazilijoje, tipiški pirmosios imigrantų kartos sunkumai ir konfliktiškas santykis su brazilų visuomene. R. Inoue *Saga* – istorinis romanas su detektyvinį romaną primenančiais siužeto poslinkiais, pasakojantis apie keturių tos pačios japonų šeimos kartų gyvenimą Brazilijoje, dramas ir konfliktus. O. Nakasato *Nihonjin* taip pat pasakoja apie vieną japonų šeimą – nuo pačios migracijos į Braziliją patirties iki trečiosios kartos veikėjo sprendimo „grįžti“ į Japoniją. Tad pasirinktas panašus abiejų kūrinių istorinis žiūros taškas leidžia juos analizuoti kartu.

5.1.1 Migracijos atkūrimas ir pirmosios kartos japonai

Nors abu kūriniai pretenduoja į realius istorinius įvykius, paminėtina, kad dėl fikcinio jų pobūdžio jie – tik galimos praeities interpretacija²²⁸. Istorinio migracijos proceso rekonstravimas lemia pirmosios kartos japonų imigrantų etninės savivokos atvaizdo kūrimą. Abiejuose kūrinuose vaizduojami japonai imigrantai atitinka tipinius istorinius apibūdinimus – yra stiprūs patriotai, ištikimi imperatoriui. Knygoje *Nihonjin*, parašytoje iš trečiosios kartos japonų kilmės brazilo Noboru žiūros taško, pateikiama iš pasakojimų girdėta jo senelio Hideo Inabata patirtis dar iš Brazilijos į Japoniją plaukiančiame laive ir senelio žodžiai nepatenkintam dėl kelionės japonui Kimurai:

– Atsiprašau, kad taip pasakysiu, pone Kimura, bet turėti tokią negatyvią idėją apie mūsų išvykimą į Braziliją yra nepatriotiška ir nepagarbu imperatoriui. Jis nori, kad emigruotume, kad liktume kuriam laikui svetimoje žemėje, bet kad paskui grįžtume, turėdami pakankamai pinigų, ir padėtume vystyti šalį. Tai bus mūsų įnašas.²²⁹

Japonų lojalumas imperatoriui, arba tėvynės idealizacija – vienas iš diasporos bendruomenės bruožų, išskirtų R. Coheno, – pabrėžiami ir *Sagoje*. Štai

²²⁸ Teixeira 2014, 31.

²²⁹ Nakasato 2011.

pirmosios kartos imigrantas Riuiči Fukugava mintyse teigia kovosiąs už Japoniją ir imperatorių: „Galbūt tam nereikia *daisho*²³⁰, bet reikia savų rankų ir galvos, kad Japonija ir mūsų imperatorius ir toliau būtų gerbiami, nors ir būtume kitoje planetos pusėje“²³¹. Tad pirmosios kartos imigranto modelis abiejuose kūrinuose yra itin panašus: tai ištikimo imperatoriui patrioto, migraciją suvokiančio kaip naudingą tėvynei ir šia mintimi skatinamo išvykti, modelis.

Didžiavimasis savo japoniška kilme yra esminis šio imigranto bruožas²³²: „Turime parodyti, kad esame pranašesni. Esame geriausi visur“²³³. Tad ir į plantacijose sutiktus kitataučius darbininkus, ypač juodaodžius, japonai žiūri niekinamai, mat jie – buvę vergai, „žemesni, žemos vertės žmonės“²³⁴, nors *Nihonjin* ir bando įtikinti, kad tokia japonų etninė arogancija nėra pozityvi, kai Hideo žmona Kimie susidraugauja su draugiška ir malonia juodaode Marija. Tačiau būdama paklusni savo vyrui Kimie ima vengti kalbėtis su ja, mat šis jai tai uždraudžia. Kaip teigia Ademir Demarchi, japonė šiame kūrinyje yra dvigubai paklusni: nuolanki tiek imperatoriui, tiek savo tėvui, broliui ir vyrui, parinktam tėvo²³⁵. Tad tai tipinė – nuo vyro galios priklausoma, japonė žmona. Vyro dominavimo ir žemesnės Kimie pozicijos priežastis – veikiausiai dažnai pabrėžiamas jos silpnumas, paprastai matomas iš Hideo ar kitų vyrų perspektyvos: „Kokią nerangią moterį išsirinkau!“²³⁶. Nors galbūt tokia opresuotų japonių reprezentacija ir yra gana tikslus to laikmečio realijų atvaizdas, vertėtų turėti omeny, kad tai gali būti ir tai, ką feministinės teorijos plėtotėja Judith Butler vadina bandymu kurti „Trečiąjį Pasaulį“ arba „Orientą“, šią opresiją aiškinantį kaip nevakarietišką barbarizmą²³⁷.

Romane *Nihonjin* vaizduojama trauminis diasporos subjekto atsiskyrimas nuo namų ir jų paskesnis idealizavimas. Vyro rūstumas ir vienišumas veda Kimie į neviltį: sužinojusi, kad Brazilijoje nesninga, ji prieina prie atdaro lango ir žiūri pro jį atsiduodama atsiminimams ir vaizduotei – mintyse kurdama „įsivaizduojamą tėvynę“: „Kimie žiūrėjo į kavos plantaciją, nusėstą sniego. Ji matė Kimiko, bėgančią tarp

²³⁰ *Daishō* 大小 – du tradiciniai japoniški kardai (ilgesnis ir trumpesnis), naudoti samurajų feodalinės Japonijos laikais.

²³¹ Inoue 2006, 73.

²³² Wolff 2014, 184.

²³³ Inoue 2006, 127.

²³⁴ Nakasato 2011.

²³⁵ Demarchi 2011.

²³⁶ Nakasato 2011.

²³⁷ Butler 1990, 3.

kavamedžių, Kimiko buvo vaikas, bėgantis už Tikao, savo brolio, tie du vaikai žaidė²³⁸. Pastebėtina, kad vienatvė, vedanti į beprotystę, yra namų praradimo padarinys – namai asocijuojami su šeima, saugumu, gimtąja šalimi, tauta²³⁹. Atsiskyrimas nuo namų moteriai reiškia ir atsiribojimą nuo aplinkinės visuomenės naujoje vietoje: ji užsisklendžia praeityje, kaip ir senolė Mijagi A. H. Oshiro apsakyme „Okinava egzistuoja“. Nepaisant imigrančių mėginimų tiek kasdienės rutinos įpročiais, tiek prisiminimais išsaugoti Japoniją tokią, kokią paliko, toji Japonija jau nebeegzistuoja, tai tik įšalęs nepakeičiamas laiko fragmentas²⁴⁰. Kimie nugali iliuzijos: šalčiausią metų naktį ji išbėga į lauką ir miršta po krentančiu įsivaizduojamu sniegu: „Išėjo, nubėgo iki plantacijos, bėgo tarp kavamedžių, jausdama, kaip sniegas krenta jai ant galvos, ant pečių. [...] Galų gale, kai pavargo, atsisėdo ant šaltos žemės. Mirtis atėjo iš lėto.“²⁴¹ Kimie vienatvė ir į mirtį vedančios šizofreniškos iliuzijos primena ne tik senolę Mijagi, bet ir Kadzuo Nakamacu. Pasak Sh.-M. Ma, azijiečių diasporose gimusi literatūra labai dažnai pasižymi šizofreniškais veikėjais. Remdamasis protines ligas tyrusiu škotų psichiatru R. D. Laingu, jis aiškina šizofreniją kaip politinį konstrukta, etiketę, priskiriamą tam tikram žmogui dėl tam tikro socialinio fakto²⁴². Tai – ne liga, o atsakas į susvetimėjusį ir į beprotybę vedantį pasaulį, todėl šizofreniško imigranto vaizdinys tik įkūnija tai, kas literatūrinėje pasąmonėje jau ir taip yra numanoma²⁴³.

5.1.2 Antrosios kartos japonų kilmės brazilo tapatybė

Pirmosios kartos japonų patirtys Brazilijoje pažymėtos vienatve, nelengva adaptacija svetimose šalyje, sunkiu darbu ir išskirtiniu patriotiškumu. O štai antrosios kartos tapatybė konfliktuoja ne tik su priimančia Brazilijos visuomene, bet ir su pirmosios kartos japonais. Kai antrosios kartos palikuonys ima save įvardyti brazilais, tai sukelia jų tėvų pasipiktinimą. Konfliktas kyla iš tapatybės sudvejinimo: tėvų akyse vaikai pretenduoja tapti Kitu, o patys vaikai tai suvokia kaip natūralų adaptacijos rezultatą. Pvz., kūrinyje *Nihonjin* Hideo sūnus Haruo, nors ir užgauliojamas kitų vaikų ir vadinamas „japoniuku“ (panašiai kaip ir Masaharu A. H. Oshiro apsakyme „Užsienietis“), teigia besijaučiantis brazilu. Tapatybė neretai gali būti suvokiama kaip

²³⁸ Nakasato 2011.

²³⁹ Čiubrinskas 2006, 75.

²⁴⁰ Wolff 2014, 186.

²⁴¹ Nakasato 2011.

²⁴² Ma 1998, 44.

²⁴³ Ten pat.

kostiumas; tai ypač tinka šiuo atveju, mat Haruo tėvas Hideo ją taip ir įvardija – kaip tam tikrą išorinių bruožų rinkinį: „Būtent taip jis manė: veido bruožai, lygi nosis, migdolinės spalvos akys, taip pat ir vardas buvo fizinė japono tapatybė“²⁴⁴. Tačiau Haruo prieštarauja: „*Otōchan*²⁴⁵, veido ir vardo aš negaliu pakeisti, bet tai visai nesvarbu. [...] Svarbu tai, ką *otōchan* ir sako: širdis. O aš jaučiu, kad mano širdis braziliška.“²⁴⁶ Rūsti tėvo, išgirdusio tokį sūnaus komentarą, pagieža išduoda tipišką japono vyro valdingą charakterį: „Tu esi tas, kuo tavo tėvas nori, kad būtum. Ir tu esi *nihonjin!*“²⁴⁷. Labai panašus tėvo ir sūnaus ginčas pateikiamas ir *Sagoje*, kai japonų imigrantų sūnus daktaras Masakadzu teigia, kad šeimos imigracijos situacija lemia jų braziliskumą, o tėvas nesutikdamas tvirtina jų japoniskumą:

– Nesame japonai, – pasakė jis [Masakadzu – *J. R.*] labai rimtai. – Esame brazilai. Ir to įrodymas yra tai, kad einame privalomąją karinę tarnybą ir galime būti pakviesti į karą bet kuriuo momentu.

Hirohiči nusijuokė ir atsakė:

– Katinas, gimęs orkaitėje, nėra sausainis, Masakadzu, bet gerai pakepintas gali būti palaikytas triušiu. Mes esame japonai visomis prasmėmis.²⁴⁸

Vėlgi nepateikiama nekonfliktiško naujos migranto tapatybės modelio: kartų skirtumai lemia tapatybių pasidalijimą į japonišką ir brazilišką.

Pirmosios kartos japonų uždarumas lemia jų stiprų priešišumą santuokoms su kitataučiais. *Sagoje* Masakadzu įsimyli pacientę brazilę Mariją de Lurdeš ir ketina ją vesti, tačiau tai sukelia tėvų pasipiktinimą: „Esame japonai. Brazilai nemėgsta japonų. Japonai turi tuoktis su japonais, o *gaijin*²⁴⁹ – su *gaijin*... Aliejus su vandeniū nesimaišo“²⁵⁰, – toks yra motinos atsakymas. Kūrinyje *Nihonjin* pateikiamas analogiškas atvejis, kai Hideo išsižada savo dukters Sumie, nes ji pabėga su brazilu. Masakadzu tėvai vis dėlto leidžia sūnui tuoktis su mylimąja, bet tik todėl, kad ji puikiai atitinka japonų moters įvaizdį – yra darbšti namų šeimininkė ir netgi išmoksta kalbėti japoniškai. Tikra tiesa, kad japonų imigrantai Brazilijoje buvo linkę laikytis endogaminės tradicijos, mat vis tikėtasi sugrįžti į Japoniją, tad ir siekta išauginti vaikus

²⁴⁴ Nakasato 2011.

²⁴⁵ *Otōchan* (jap. k.) – tėti, tėtuk.

²⁴⁶ Nakasato 2011.

²⁴⁷ Ten pat.

²⁴⁸ Inoue 2006, 153.

²⁴⁹ *Gaijin* (jap. k.) – užsienietis.

²⁵⁰ Inoue 2006, 151.

kaip japonus²⁵¹. Tačiau pastebėtina, kad pirmosios kartos japonai vaikų etninę ir tautinę priklausomybę aiškina remdamiesi kraujo ryšiu – jei tėvai japonai, vadinasi, ir vaikai yra grynakraujai japonai. O štai patys vaikai savo tautybę suvokia pagal gimimo vietą, pvz., Masakadzu tvirtina: „Esu brazilas. Gimiau čia, atlikau karinę tarnybą, daviau priesaiką tautinei vėliavai, tai žaliai, geltonai ir mėlynai, o ne Japonijos raudonai ir baltai“²⁵². Tad tapatybei suvokti šiuo atveju svarbi tautiškumo kategorija: veikėjai siekia atsiremti į vienokią ar kitokią – arba brazilišką, arba japonišką – jos struktūrą. Tapatybės refleksija suvaržoma būtinybe rinktis iš dviejų variantų.

Pirmosios kartos imigrantų poreikis „išlikti japonais“ kyla ne tik iš jų nacionalistinio pasididžiavimo, bet ir iš nežinomybės. Niekada lig tol nematyta Brazilija jiems yra mįslinga, „nežinoma, su keistais žmonėmis, kurie gali būti agresyvūs [...], neišsivysčiusi, kur gali būti epidemijų“²⁵³, „su visiškai kitokiais, nei matyti iki šiol, papročiais“²⁵⁴. Atsisakymas „būti japonu“ tolygus tėvynės išdavystei – toks buvo „Shindō Renmei“ grupuotės, kurios veiksmai Brazilijoje skaudžiai pažymėjo japonų migracijos istoriją, todėl neatsitiktinai aptariamai abiejuose kūriniuose, požiūris. Tiek *Sagoje*, tiek *Nihonjin*, japonų teroristų taikiniais tampa antrosios kartos japonai *makegumi* – t. y. pripažįstantys Japonijos pralaimėjimą Antrajame pasauliniame kare. *Sagoje* daktaras Masakadzu išvengia mirties, mat „Shindō Renmei“ buvo išformuota nespėjusi pasiekti Masakadzu Fukugavos“²⁵⁵, o štai romane *Nihonjin* vienas pagrindinių jo veikėjų Haruo yra nužudomas. Įdomu, kad pralaimėjimą suvokia būtent antrosios kartos japonai – šiuo atveju jie yra pranašesni, ir tas pranašumas kyla, matyt, iš to, kad jie pripažįsta Braziliją kaip savo tėvynę, – kitaip nei pirmosios kartos imigrantai, regis, apakinti nacionalistinės ideologijos. O galimybė, kad šis konfliktas tarp japonų imigrantų buvo nulemtas, kaip minėta, veikiau įstatymiško suvaržymo ir informacijos trūkumo, kūriniuose beveik neanalizuojama.

Be to, kūrinyje *Saga* galima aptikti labai tipiškų arba stereotipiškų japonų arba jų palikuonių vaizdavimo strategijų. Vienas iš įdomesnių pavyzdžių – Masakadzu jaunystėje, kitaip nei Masaharu A. H. Oshiro apsakyme „Užsienietis“, nesitaiksto su jį užgauliojančiais vaikais mokykloje, ypač su italų imigrantų sūnumi Alberti. Tačiau jo stiprumas aiškinamas griežta disciplina šeimoje. Kai Alberti ketina suduoti Masakadzu,

²⁵¹ Mita 1999, 111; 182.

²⁵² Inoue 2006, 164.

²⁵³ Nakasato 2011.

²⁵⁴ Inoue 2006, 72.

²⁵⁵ Ten pat, 169.

šis jį nubloškia staigiu *harai-goshi*²⁵⁶ veiksmu. Prieš tai tekste net neminima, kad Masakadzu moka dziudo, tad jo įvaizdis, stereotipiškai susiedamas japoniškumą ir kovos menus, įtvirtina tipišką kultūrinėje sąmonėje vyraujantį japono profilį. Be to, teigiama, kad Masakadzu buvo itin darbštus mokykloje ir gaudavo aukščiausius pažymius. Išties japonų imigrantams Brazilijoje buvo svarbu, kad jų vaikai įgytų deramą išsilavinimą, tad nuo pat imigracijos pradžios steigtos mokyklos japonų vaikams ir šie skatinti kuo stropiau mokytis²⁵⁷. Japonams dažnai priskiriamas darbštumas ir kantrumas taip tampa ir antrosios kartos japonų palikuonio savybėmis. Taigi ir šiame, ir O. Nakasato kūrinyje pateikiamos migrantų reprezentacijos remiasi realistinio istorinio pasakojimo technika, tačiau yra grindžiamos dvinarėmis struktūromis ir kuria tipinius veikėjus.

5.1.3 *Dekasegi* ir trečiosios kartos japonų kilmės palikuonys

Dekasegi fenomenas įtraukiamas ir į japonų kilmės brazilų autorių kūrinius kaip svarbi japonų migracijos kontekstinė dalis. Pvz., O. Nakasato kūrinyje *Nihonjin* trečiosios kartos japonų kilmės brazilas pasakotojas Noboru pasiryžta vykti į Japoniją. Savo sprendimą jis motyvuoja ne tik noru užsidirbti:

Neįtikinsiu jų sakydamas, kad tai daugiau nei *dekasegi* suteikiama galimybė užsidirbti, kad būti juodadarbiu nėra tikslas, o priemonė, kad kitokia neegzistuoja ir kad vykti į Japoniją yra beveik grįžimas, kad pirmajai galimybei pasitaikius nusimesiu batus, žengsiu baltu smėliu ir jausiu seną kontaktą, pėdos iš naujo išgyvens lietimąsi, įgaudamos formas, nubrėžtas prieš daug daug metų ir nesugadintas laiko, kad atsisėsiu baltų vyšnių lauke ir liksiu ten vienai, dviem valandoms, kad eisiu palei Fudži kalną, uosiu viršūnę, apdengtą sniegu, ir ją atpažinsiu, kad tai bus naujas susitikimas.²⁵⁸

Kaip ir A. H. Oshiro kūrinyje *Japonija nesuteikia antro šanso*, Japonijos žemės „atpažinimas“ yra postatminties – iš kartos į kartą perduotais atsiminimais išgyvenamos šeimos istorijos – padarinys. Atmintina, kad šaknų paieškos kaip imperatyvas veikia ir D. Moromisato bei J. Watanabe poezijoje, tačiau šiuo atveju tai sprendimas empiriškai, o ne tik per atmintį „atrasti“ protėvių žemę. Sykiu tai ir migranto tapatybės išgryninimas, mat nuolatinis judėjimas į praeitį atmintyje tampa

²⁵⁶ *Harai-goshi* 払い腰 (jap. k.) – metimas per nugarą pamušant abi kojas iš priekio (dziudo). Inoue 2006, 130.

²⁵⁷ Ando, Wakisaka 1971, 31.

²⁵⁸ Nakasato 2011.

realia kelione. Kūrinys taip ir užbaigiamas, veikėjui tikintis Japonijoje atrasti savo tapatybės dalį, o skaitytojus paliekant spėlioti šios kelionės pabaigą.

5.2 Poezija: Nikkei poezijos antologija

5.2.1 Antologijos kontūrai, Laura Honda-Hasegawa ir Neide Keiko Nakamura

Nikkei poezijos antologija, išleista 1993 m. ir susidedanti iš įvairių japonų kilmės brazilų autorių poezijos, pradedama Haquiros Osakabe, antrosios kartos japonų kilmės brazilo, buvusio Unicamp kalbų instituto (*Instituto de Estudos da Linguagem da Unicamp*) profesoriaus, įvadu. Pristatydamas antologiją, jis teigia, kad pirmosios kartos imigrantų poezija unikali tuo, jog pulsuoja „braziliškumu“²⁵⁹. Braziliškumas suvokiamas kaip tam tikrų kultūrinių atributų – tradicinių švenčių, žydinčio mangamedžio, rugpjūčio rūko – komunikacija poezijoje. Braziliškumas visiškai užgožia ir antologijoje pateikiamų jau nebe pirmosios kartos autorių japoniškas šaknis, – anot H. Osakabe, jų „atgarsiai tokie tolimi, kad tik iš visų jėgų tiriant galima pamatyti jas išplaukiant“²⁶⁰: tai leidžia manyti, jog galbūt japoniškumo paieškos apskritai yra dirbtinės. Vis dėlto jis ir pats imasi jų ieškoti, tvirtindamas, kad skirtingų antologijoje pateikiamų autorių eilėraščius vienija tai, jog „nepaisant puikiai įvaldytos kalbos ir visiškos kultūrinės adaptacijos, yra požymių, primenančių tam tikrą tūkstantmetę stebėjimo praktiką – kaip, nepaisant tam tikrų eilėraščių „sieki“, išliekančią vertybę“²⁶¹. Pirmosios kartos japonai taip pat, esą, kūrė kitokią nei originalią japonišką, bet toli gražu ir ne brazilišką poeziją²⁶², tačiau, kas daro poeziją brazilišką – ar būtent kultūrinių atributų atspindžiai, ar kas kita, – lieka neatsakyta.

Nors antologijos pavadinimas lipdo jai etniškumo etiketę, vis tik ją sudaro įvairaus pobūdžio eilės, t. y. skirtos ne tik tapatybės refleksijai, bet ir žmogiškų santykių, miesto įtampos, meilės, mirties bei kt. temoms. Tai artina antologiją prie pereinamosios (*transitional*) poezijos, migranto situaciją gretinančios su bendražmogiška patirtimi. Pvz., Laura Honda-Hasegawa (biografiją žr. 1-ame priede) eilėraštyje „Romantiškumas versus dinamiškumas“ („Romantismo versus dinamismo“) svarsto San Paulo pokyčius, senojo ir dabartinio miesto kontrastą: „Anksčiau / Ūkanotose San Paulo gatvėse / Serenados skambėdavo“²⁶³, o „šiandien / skylėtose San Paulo gatvėse / nelaimės

²⁵⁹ Osakabe 1993, 9.

²⁶⁰ Ten pat.

²⁶¹ Ten pat, 11.

²⁶² Ten pat, 12.

²⁶³ Honda-Hasegawa 1993, 29.

vyksta²⁶⁴. Buvusi romantiška ir maloni didmiesčio aplinka priešinama dabartiniam skubėjimui, užpuolimams ir avarijoms. Apie urbanistiško progreso sąlygotą pozityvios miesto atmosferos sunykimą liudijama ir grafiškai: praeitį vaizduojančios pirmosios strofos kiekviena eilutė pradedama didžiąja raide, o apie dabartį kalbančios antrosios strofos – mažąja. Gyvenimo tėkmės greitis ir nuolatinis žmonių skubėjimas tampa ir kito tos pačios autorės eilėraščio – „Ieškant kažko pilko“ („À procura de algo cinzento“), tema. Lyrinio subjekto akyse šeštadienis, poilsio diena, atrodo toks pats monotoniškas kaip ir kitos dienos: „Žmonės nepavargsta ieškoti / Daikto, pasimetusio / Nežinau, kur / Nežinau, kada / Nežinau, kodėl / Kažko pilko...“²⁶⁵ Rutiniška kasdienybė varo į neviltį: „Ar aš išprotėjau? / Ne, išprotės visi.“²⁶⁶, o galų gale į mirtį – tik ten ateis ramybė: „Visi dabar tėra pelenai. / Pagaliau / RAMYBĖ mums buvo gražinta.“²⁶⁷ Taigi matyti, kad viena iš autorę neraminančių temų – tai su modernios visuomenės progresu nykstantys pagarbūs žmogiški santykiai, auganti monotonija ir vienatvė.

Iš antologijoje pateikiamų L. Honda-Hasegawa eilėraščių jos kaip diasporos subjekto pozicija ir santykis su protėvių tėvyne matyti tekstuose „Kartą buvo bomba“ („Era uma vez uma bomba“) ir „Pasiryžimas rudenio pabaigoje“ („Resolução em fim de outono“). Pirmasis iš šių eilėraščių, kurio tema – dviejų miestų bombardavimas, pradedamas eilutėmis: „Kartą buvo bomba... / Taip prasideda istorija / Kuri yra visai jokia ne pasaka“²⁶⁸. Minimasis atominiuose ginkluose naudojamas uranas U-235: „Po ilgų mokslų / Jaunuoliai-mokslininkai atrado / Kad U-235 skaidymas / Tai išeitis“²⁶⁹ ir aprašomas bombos paleidimo virš miesto momentas: „Metalinis paukštis pakilo į dangų / Nešdamas viduje mirtiną žaislą / Ir iš ten aukštai / Jaunuoliai-pilotai pamatė miestą / Kuris po kelių sekundžių / Bus tik griuvėsiai“²⁷⁰. Nors konkretūs vietovardžiai nėra minimi, kuriamas vaizdinys primena Japonijos miestų Hirošimos ir Nagasakio bombardavimą 1945 m. rugpjūčio 6 ir 9 d., juolab kad toliau sakoma: „Ir pokštas pasikartojo. / Kitas miestas. / Pavirto pelenais.“²⁷¹ Žinoma, šio unikalaus istorinio momento pasirinkimas nebūtinai yra jos kaip japonų kilmės brazilės situacijos pasekmė, tačiau tai gali būti ir užuojautos bei identifikavimosi su protėvių žeme išdava.

²⁶⁴ Honda-Hasegawa 1993, 29.

²⁶⁵ Ten pat, 31.

²⁶⁶ Ten pat.

²⁶⁷ Ten pat.

²⁶⁸ Ten pat, 33.

²⁶⁹ Ten pat.

²⁷⁰ Ten pat.

²⁷¹ Ten pat, 34.

Panašiai kaip ir D. Moromisato poezijoje, L. Honda-Hasegawa eilėraštyje „Pasiryžimas rudens pabaigoje“, parašytame jos vizito į Japoniją metu, svarbią simbolinę vertę įgyja judėjimas. Lyrinis subjektas naktį eina keliu, stebėdamas gamtą – nukritusius lapus, ežerą, žuvis, jausdamas pučiantį vėją. Kiekviena iš keturių strofų prasideda vienu žodžiu: „Einu. / [...] / Stoju. / [...] / Mąstau. / [...] / Bėgu.“²⁷². Naudojama kelio metafora, kuri, reikšdama ir apskritai gyvenimą, padeda suartinti migranto ir nemigranto, taigi Savo ir Kito patirtis. Kelias eilėraštyje taip pat yra ir paieškų laukas: „Bėgu. / Ieškodama dabarties, praeities ir ateities / Eisiu į begalybę / Siekdama savo tiesos.“²⁷³ Tapatybės konstravimo nuolatinis procesas – kaip kelias, kuriame dabartis susijusi su praeitimi ir ateitimi: į praeitį atsigrežžiama dabarčiai suvokti ir ateities vizijai susikurti. Tai nuolatinis judėjimas pirmyn ir atgal. Todėl šis kelias – nelengvas ir netrumpas: „Kelias ilgas, žinau.“²⁷⁴

Neide Keiko Nakamura (biografiją žr. 1-ame priede) eilėraštyje „Kosminis gyvenimo ratas“ taip pat liudija, kad dinamiškumas – žmogaus ir civilizacijos esmė. Anot lyrinio subjekto, žmogus keliauja iš Rytų į Vakarus kosminiu ratu: „Iš Rytų / Į Vakarus, / Taip eina žmogus / [...] / Vakar saulė kilo / Rytuose: Egipte, Indijoje... / nenustodama keliauti, / atvyko į Vakarus: / Graikiją / Romą“²⁷⁵. Taigi judantis subjektas yra šio pasaulio ašis. Net kelis kartus akcentuojamas šio proceso nenutrūkstamumas: jau vien pasirenkama rato simbolika turi nuolatinio kartojimosi reikšmę, o dar ir kelis pakartojamos eilutės „Ratas sukasi, / sukasi, nesustodamas!“²⁷⁶ sustiprina šį įspūdį. Tai vėlgi ne asmeninės tapatybės refleksija, o veikiau abstraktesnis pasaulio ir kultūrų natūralaus dinamiškumo apmąstymas. Matyti, kad šių dviejų autorių eilėraščiai nėra skirti tik konkreitiems japonų kilmės brazilo (tiksliau – brazilės) tapatybės modelių kontūrams nupiešti, o apimdami įvairią tematiką ir sykiu išlaikydami tam tikrus su migracija susijusius elementus, bendražmogišką patirtį daro kultūrinės komunikacijos priemone.

5.2.2 Fenotipas ir tapatybė: Roberto Goto ir Roberto Yutaka Sagawa

Azijietiško fenotipo lemiamas tapatybės pozicionavimas problemingas Roberto Goto (biografiją žr. 1-ame priede) eilėraščiuose „mėgdžiotojas“ („um

²⁷² Honda-Hasegawa 1993, 35.

²⁷³ Ten pat, 35.

²⁷⁴ Ten pat.

²⁷⁵ Nakamura 1993, 41.

²⁷⁶ Ten pat.

imitador“) ir „odos žemės“ („à terra da pele“). Pirmajame lyrinis subjektas teigia: „esu japonas (ir taip pat / brazilas)“²⁷⁷. Žodis „esu“ nurodo į subjekto savivoką, etninę identifikaciją, bet tuoj pat kitose eilutėse ši identifikacija griaunama: „tai / gyvenu mėgdžiodamas“²⁷⁸. Tad japoniškumas ir braziliškumas suvokiamas veikiau kaip imitacija: galbūt subjektas jaučia, jog nei vienas, nei kitas dalykas nėra išgrynintas turint omeny jo hibridinį etniškumą. Tačiau sykiu matyti, kad azijietiški bruožai ir braziliška pilietybė visgi nėra absoliutus tapatybės ir gyvenimo rodiklis – etniškumo asociacijos veikiau primestos visuomenės. Lyrinis subjektas teigia: „bet aš esu aš pats / šito / nesiekiu keisti“²⁷⁹. Tad tapatybė jam nėra apribota etniškumu paremtų konstrukcijų ir įvaizdžių. Vis tik kitame eilėraštyje, kuris vadinasi „odos žemės“, odos spalva lyriniame subjektui tampa kankinama kliūtimi: „maišyti žemes / padaryti, kad žemės / taptų dalimi odos“; „šios žemės, kurios jokie vandenys / nenuima nuo odos / verčia skausmingai atminti laikus / kai visi žmonės buvo lygūs“²⁸⁰. Žemės – tai purvas, nenusiplaunantis nuo odos, sykiu tai – įrašytas pirmųjų imigrantų sunkaus darbo įvaizdis: „dirbdavo žemės odą / sėdavo odos žemėse / norus ir skausmą“²⁸¹.

Kito japonų kilmės brazilo poeto Roberto Yutaka Sagawa (biografiją žr. 1-ame priede) trumpuose ir neturinčiuose pavadinimų eilėraščiuose galima atrasti daugybę nuorodų į japonus Brazilijoje ir jų imigracijos istoriją. Pirmame iš antologijoje pateikiamų jo eilėraščių lyrinis subjektas teigia, kad japoniškumo išmokti negalima: „japoniška gramatika / negyvena knygoje / ir japonų mokyklose“²⁸². Migranto atsiskyrimas įsteigiamas ilgesiu moters, stebinčios vandenyną, anapus kurio ji yra kažką palikusi: „bet taip pat ir moteryje / sakančioje, kad kažkas / yra tame paplūdimy / ir likome nesupratę / ar tai vyras, kurį ji mylėjo / ar sūnus, kurio norėjo“²⁸³. Taigi japono patirtis Brazilijoje yra apibrėžta ne tik per etniškumą, bet ir per skaudų atsiskyrimą. Šią patirtį kitame eilėraštyje jis gretina su kitų Brazilijos mažumų patirtimi. Kritikuojamas Brazilijos visuomenės nusistatymas skirtingos kilmės asmenis matyti kaip skirtingų tautų atstovus, atskirus etninius vienetus: „japonui (*japonês*) ir žydui (*judeu*) bendra tik j raidė? / argi jie nesusikalba portugališkai?“²⁸⁴ Kitame eilėraštyje

²⁷⁷ Goto 1993, 70.

²⁷⁸ Ten pat.

²⁷⁹ Ten pat.

²⁸⁰ Ten pat.

²⁸¹ Ten pat.

²⁸² Sagawa 1993, 83.

²⁸³ Ten pat.

²⁸⁴ Ten pat, 84.

vėlgi teigiama: „buvo kartą japonas / japonas yra likusį savo gyvenimą [...] / laikomas *gaijin*“²⁸⁵. Japoniški bruožai išlieka užsieniečio etikete, primetamais tapatybės rėmais.

5.2.3 Protėvių praeitis: Yoji Fujyama ir Roberto Yutaka Sagawa

Protėvių patirties ir imigracijos motyvai dėsningai naudojami visuose nagrinėtuose kūrinuose, taip pat Nikkei *poezijos antologijoje*. Vienas iš kartojamų elementų – sunkus imigrantų darbas, tapęs japonų Brazilijoje kolektyvinės sąmonės dalimi. Poeto Yoji Fujyama (biografiją žr. 1-ame priede) eilėraštyje „Žmogus ir žemė“ („O homem e o chão“) lyrinis subjektas teigia: „Taip pat buvau darbininkas. Tiksliau: sūnus / darbininko. Man buvo pažįstami / plūgai, kauptukai ir kiti / įrankiai, kurie žinojo kalbą / tręšimo“²⁸⁶. R. Y. Sagawa eilėse lyrinis subjektas taip pat mini varginančias imigrantų darbo sąlygas: „nuteisti būti darbininkais, prekiautojais“²⁸⁷ ir suvaržymą: „visi šliuzai užblokuoti / ir niekas nežino, kaip juos išvaduoti“²⁸⁸.

Kaip matyti, lakoniški R. Y. Sagawa eilėraščiai nepretenduoja į istorinį tikslumą ir aiškumą taip, kaip nagrinėti japonų kilmės brazilų autorių istoriniai romanai, tačiau juose yra detalių, leidžiančių atpažinti japonų migracijos į Braziliją istoriją. Pvz., eilėraštyje „karo pabaigoje“ („no extremo da guerra“) teigiama: „senelis užkasė knygas kieme / tačiau išmintis atgimė liepsnose / šiam atsiminime, pulsuoti mūsų venomis“²⁸⁹. Užkastos knygos reflektuoja japonų bendruomenės sekimo momentą ir sykiu teigiama, kad tokios priemonės nepadedą sunaikinti imigrantų noro „išlikti“ japonais. O štai kitas eilėraštis tampa *makegumi* ir *kachigumi* konflikto išvada: „make/kachi-gumi / dvigubi mes viename / tekste be jungtuko“²⁹⁰. Abi stovyklos priklauso tai pačiai japonų bendruomenei Brazilijoje, kurios dalimi jaučiasi ir lyrinis subjektas, tačiau jos yra nesutaikomos. Taigi šių eilėraščių ašimi tampa praeitis, faktai ir detalės, paženklusios japonų bendruomenę Brazilijoje. Turint omeny, kad istorinį naratyvą galima aptikti visuose šiame darbe nagrinėtuose japonų kilmės lotynų amerikiečių autorių kūrinuose, manytina, jog praeitis – protėvių išgyventa migracija, sunkumai, diskriminacija ir kt. istoriniai faktai – turi didelę svarbą ir antrosios kartos japonų kilmės brazilų savivokai: tai vienas iš tapatybės konstravimo dėmenų.

²⁸⁵ Sagawa 1993, 85.

²⁸⁶ Fujyama 1993, 116.

²⁸⁷ Sagawa 1993, 87.

²⁸⁸ Ten pat.

²⁸⁹ Ten pat, 89.

²⁹⁰ Ten pat, 90.

6. Lietuviškasis kontekstas: Stasys Jokubka ir Petras Babickas

Nors šio darbo apimtis neleidžia imtis detalaus japonų ir lietuvių emigracijos kontekstų lyginimo, įdomu aptarti bent keletą atvejų iš ilgos ir sudėtingos lietuvių emigracijos istorijos. Stasys Jokubka (1909–1998) ir Petras Babickas (1903–1991) pasirinkti dėl to, kad jų emigracijos tikslu taip pat tapo Brazilija, tačiau vertėtų paminėti, kad jų situacija buvo kiek kitokia, mat, kitaip nei dauguma japonų emigrantų, šie lietuviai gyveno ne tik Brazilijoje, bet ir kituose kraštuose: Stasys Jokubka, emigravęs į Braziliją 1927 m., 1947 m. įsikūrė Jungtinėse Amerikos Valstijose, o štai Petras Babickas, prieš išvykdamas į Braziliją 1946 m., gyveno ir Vokietijoje, ir Italijoje.

Nors jau prieš Pirmąjį pasaulinį karą Brazilijoje oficialiai registruota apie 10 tūkst. lietuvių, didžioji imigracija prasidėjo 1926 m.²⁹¹ S. Jokubkos knyga *Brazilijos plantacijose*, sudaryta iš jo atsiminimų Brazilijoje „Valdžios lėšomis“ ir keleto apsakymų, pateikia nemažai detalių būtent iš šios lietuvių emigracijos į Braziliją bangos. Atsiminimuose jis teigia: „1926–1928 metais iš buržuazinės Lietuvos išvažiavo Brazilijon apie 30000 lietuvių.“²⁹² Pastebėtina, kad autoriaus pateiktos emigraciją lėmusios priežastys artimos ir japonų emigracijos istorijai: „Vieni sako, kad žmonės taip staigiai važiavo iš Lietuvos todėl, kad Lietuvoje buvo žmonių perviršis. Kiti pasakoja, kad į Braziliją vežė valdžios lėšomis, todėl daugelis ir mėgino ieškoti laimės užsienyje, nieko už tai neinvestuodami“²⁹³, tačiau svarbiausia priežastis buvusi žmonių neturtas. Galbūt dėl savo gan atvirai deklaruojamų prosovietinių pažiūrų autorius teigia, kad emigrantams palikti Lietuvą nebuvo sunku, mat Lietuvos valdžiai tautos turtas – žmonės, nė kiek nerūpėjęs: „Lietuvos buržuazijai tas turtas buvo nereikalingas, jis painiojosi jai po kojomis, ji bijojo už jo užkliūti ir sugriūti. Nepaisė nei Lietuvos ponai, nei valdžia, kur tuos žmones veža.“²⁹⁴ Visgi iš autoriaus pasakojimų panašu, kad lietuvių diaspora Brazilijoje laikėsi išvien: apgyvendinti kavos plantacijose kartu su kitais lietuviais, kartais ir kitataučiais imigrantais – italais, ispanais, jie stengėsi lietuviškomis šventėmis ir kitais kultūriniais atributais palaikyti santykį su tėvyne. Tad ir japonų, ir lietuvių emigracijos proceso ir apsigyvenimo Brazilijoje aplinkybės turi sutapimų ir tai leidžia pamatyti platesnį bendrą imigracijos į Braziliją pobūdį.

²⁹¹ Aleksandravičius ir kt. 2013, 11.

²⁹² Jokubka 1962, 7.

²⁹³ Ten pat.

²⁹⁴ Ten pat, 12.

P. Babicko eilėraščiuose galima aptikti keletą analizuojant japonų kilmės autorius minėtų tropų – idealizuojama tėvynė, kelias, judėjimas, šeima ir t. t. Visai kitaip nei S. Jokubkos kūryboje, lyriniam subjektui P. Babicko eilėraščiuose išsiilgta Lietuva yra pagrindinė apmąstymų ašis. Eilėraštyje „Lietuva“ prarasta tėvynė apiberiama įvairiais epitetais: „Tu – man kaip žydintis gėlynas, / Kaip pasaka gyva esi, / [...] / Matau tave, kaip aušrą skaisčią, – / Gintarų nuostabių šalie“²⁹⁵. Eilėraštyje „Tu sakei“ tėvynės netektis pagimdo klajūną: „Tu sakei: nepalik tėvų namo, / Ši audra greit praeis. / Nūn klajoja pasaulį benamiai / Kelužėliais vingriais.“²⁹⁶ Migrantas kaip klajūnas vaizduojamas ir eilėraštyje „Klajūno naktys“: „Toks vienišas, tik spaudžiamas kuprinės, / Einu aš vieškeliu, klajūnas neramus, / Namai mani, kaip žvaigždės sidabrinės, / Toli toli paguoda man pabus.“²⁹⁷ Klajūno kelias tampa prisiminimų apie tėviškę, arba grįžimo, vieta: „Tylios nakties ir gėlos užliuluotas / Matau aš tėviškę ir sodą prie namų, / Su motina štai aš einu per tiltą, / [...] / Štai tėvas žagrę taiso: greit išeis jis arti / [...] / Ir aš tikiu, kad šie vaizduotės burtai / Tikri. Greit grįšiu. Būsiu namuose.“²⁹⁸ Gausiausi autoriaus kūryboje kelio, klajonių ir tėvynės motyvai atspindi jo kaip migranto savivoką.

Iš dviejų autorių pateikiamos medžiagos sunku kalbėti apie lietuvių migranto modelio kūrimą, juolab kad S. Jokubka daugiau dėmesio atsiminimuose skiria gyvenimo sąlygoms ir kasdienei rutinai aprašyti, o apsakymuose, ypač „Pūkelių Jonas“ – ideologinei socialistinei kovai propaguoti. Taip pat išsamų tapatybės reprezentacijos lyginimą komplikuoju ir tai, kad aptariami lietuvių emigrantai yra pirmosios kartos, o analizuoti japonų kilmės autoriai – antrosios ir trečiosios. Vis tik iš šio trumpo aptarimo matyti, kad tarp skirtingų emigracijos atvejų esti panašumų, tad sykiu esti ir galimybių tolesniems tyrimams ir lyginimams, neįtraukiamiems į šio darbo tikslus ir uždavinius.

²⁹⁵ Babickas 1947, 29.

²⁹⁶ Ten pat, 31.

²⁹⁷ Babickas 1946, 32–33.

²⁹⁸ Ten pat.

7. Išvados

Japonų migracijos į Lotynų Ameriką istorija apima daugiau kaip šimtą metų. Gausūs geresnės ekonominės padėties siekiančių japonų būriai, tikėdamiesi greitai grįžti į tėvynę, XIX a. pab.–XX a. pr. pasiryžo išplaukti už vandenyno ir, nors Lotynų Amerika buvo ne pats priimtinausias pasirinkimas, joje, daugiausia Brazilijoje ir Peru, įsikūrė didelė japonų populiacija. Japonų bendruomenės Brazilijoje ir Peru istorijas lydėjo kontekstų artumas: tiek panašus imigracijos procesas, darbo ir gyvenimo sąlygos, tiek rasistinis valdžios nusiteikimas, mėginimai įstatymiškai riboti japonų atvykėlius, socialinė diskriminacija ir priešiškus, stipriai nulemtas Japonijos veiksmų Antrajame pasauliniame kare, kuriame Peru ir Brazilija buvo JAV sąjungininkės. Neigiamas visuomenės požiūris lėmė japonų bendruomenės uždaramą ir tarpusavio solidarumą bei tėvynės idealizavimą.

Darbas cukranendrių ir kavos plantacijose japonams vis tik neleido susitaupyti pakankamai pinigų, kad galėtų grįžti į Japoniją, o to rezultatu tapo gausi japonų diaspora šiose šalyse: šiandien Peru gyvena apie 100 tūkst., o Brazilijoje – apie 1,4 mln. japonų ir jų palikuonių. Dauguma iš japonų bendruomenės Brazilijoje ir Peru apibrėžiančių bruožų – tėvynės idealizavimas, sudėtingi santykiai su šalies, kurioje įsikuriama, visuomene, kolektyvinė atmintis, kolektyvinis mitas apie tėvynę, judėjimas į tėvynę (ir simbolinis, ir realus), kartų kaita ir kt. – atitinka įvairių kritikų (Roberto Coheno, Kim D. Butler ir kt.) išskirtas įprastai diasporai ypatybes. Vienintelis japonų bendruomenėms netaikomas bruožas – ryšių tarp bendruomenių skirtingose šalyse palaikymas – neturėtų būti pagrindas atmesti japonų atvejį kaip ne diasporą, juolab kad neaišku, kiek tokie ryšiai būdavo palaikomi kitose diasporinėse grupėse. Japonų bendruomenių Brazilijoje ir Peru kontekstų panašumą liudija ir japonų palikuoniams aktualus *dekasegi* fenomenas – „grįžimas“ į Japoniją siekiant užsidirbti, menantis protėvių migraciją priešinga kryptimi.

Iš išeivijoje gimusių japonų palikuonių teikiamos medžiagos ypač įdomi tampa tapatybės konstravimo ir refleksijos analizė, mat hibridinė šių asmenų etninė ir kultūrinė tapatybė gali būti šiuolaikinio globalaus ir migruojančio pasaulio reprezentacija. Sparčiai judančioje ir kintančioje aplinkoje hibridinė tapatybė tampa veikiau taisykle, o ne išimtimi, ir verčia permąstyti senuosius stabilios ir nekintančios tapatybės modelius, Savo ir Kito struktūrą, stereotipinius etniškumo žymiklius. Tad hibridinės tapatybės atstovams šiuolaikiniame pasaulyje linkstama kelti nemenką

užduotį – dekonstruoti skirtumo politiką ir dvinarę struktūrą, sykiu pateikti aktualią savireprezentaciją.

Šiame darbe pasirenkama diasporos subjekto refleksijų ieškoti literatūroje, konkrečiau, japonų kilmės perujiečių ir japonų kilmės brazilų autorių kūryboje. Diasporos patirtis literatūroje neretai pažymėta fikciniu grįžimu, kuriam svarbi atmintis ir namų idėja. Kartu diasporos literatūra vis dar smarkiai remiasi daugumos ir mažumos naratyvu, pateikdama tipiškus modelius ir tipišką interpretacijos schemą. Pvz., kūriniuose vaizduojami šizofreniški veikėjai, išgyvenantys tapatybės pasidalijimą, pasiduodantys iliuzijoms. Hibridinė tapatybė tampa bejėgiškumo ir beprotystės priežastimi. Tai ypač kartojasi Augusto Higa Oshiro kūriniuose ir Oscaro Nakasato romane. Nors tekstuose vaizduojama socialinė diskriminacija ir rasizmas tikrai atspindi japonų palikuonių gyvenimo realijas, veikėjų modelius vienijantis silpnumas, kartais įgaunantis neįgalumo žymę, ir negebėjimas pasipriešinti veikiau rodo juos kaip aukas – o tai neretai pasitaikantis tipiškas mažumų vaizdinys. Be to, idealios, stabilios etninės tapatybės paieškos, poreikis ieškoti būdų sutaikyti japonišką ir perujietišką pasaulį atmeta tapatybės kaip dinamiškos ir nuolat kintančios suvokimą ir įstato ją į jau suformuotus rėmus.

Kartų skirtumai taip pat lemia tapatybių konfliktiškumą, ypač O. Nakasato romane *Nihonjin* ir Ryoki Inoue *Sagoje*: pirmoji karta neretai vaizduojama kaip nacionalistiškai nusiteikusi, besilaikanti endogaminės tradicijos, japoniškų kultūrinių papročių ir kitaip siekianti įrodyti savo japonišką tapatybę ar netgi jos viršenybę. O štai antroji karta – realistinių pažiūrų, suvokianti save jau kaip nebe japonus. Tapatybių konfliktas visų pirma kyla iš pirmosios kartos imigrantams būdingo stereotipinio Japonijos idealizavimo ir uždarumo, tampančio japono etninės tapatybės dalimi. Trumpai tariant, nereflektuojama galimybė, kad uždarumas ir konfliktiškumas su aplinkine visuomene kilo veikiau iš informacijos trūkumo ir istorinio japonų varžymo kitos šalies visuomenėse.

Paminėtina, kad šiuo darbu nesiekama paneigti analizuojamų kūrinių literatūrinės vertės ar pasirenkamų literatūrinių strategijų ir stiliaus. Vis dėlto atkreiptinas dėmesys, kad etninių subjektų vaizdavimas gali virsti saviorientalizacija, homogenizuoti diasporos patirtis literatūroje. Tačiau akivaizdu ir tai, kad, kaip teigia R. Radhakrishnanas, dar nesame tokioje situacijoje, kad galėtume sakyti, jog rasė ar

etniškumas nėra determinantas ir nelemia pasaulio matymo ar gyvenimo istorijų²⁹⁹. Taip pat pastebėtina, kad kūrinuose, ypač analizuojamoje poezijoje, esti teminių elementų, artinančių prie postetniškumo linkme judančios pereinamosios literatūros: kultūrinė komunikacija remiasi bendražmogiška patirtimi, etninė tapatybė dekonstruojama ir atmetama kaip gyvenimo rodiklis. Galbūt tai – kelios iš nedaugelio postetniškumo literatūroje užuomazgų.

Kita vertus, daugelyje kūrinių randamas identifikavimasis su praeitimi – protėvių imigracijos patirtimi ir atsiminimais, rodo, kad tai svarbi savo kaip diasporos subjekto ir savo šaknų suvokimo dalis. Vaikystės atsiminimai, šeimos ir namų aplinka taip pat tampa dažnu apmąstymu objektu. Kelias, judėjimas ar klajojimas taip pat apibūdina migrantą. Pastaruosius teminius aspektus galima atrasti ir lietuvių emigranto, gyvenusio Brazilijoje, Petro Babicko poezijoje. Šiame darbe atliekamas trumpas japonų palikuonių ir dviejų lietuvių emigrantų (be P. Babicko, analizuojamas Stasys Jokubka, taip pat gyvenęs Brazilijoje) kūrybos lyginimas leidžia pažvelgti į migracijos proceso panašumus, migranto situacijai bendras patirtis. Sykiu matyti, kad esti galimybių tolesniems tyrimams ir išsamesniems lyginimams.

²⁹⁹ Radhakrishnan 1996, 81.

8. Šaltiniai

1. Babickas, Petras 1946. *Eilėraščiai*, Roma: Tipografia Pio X.
2. Babickas, Petras 1947. *Svetimøj padangėj*, Buenos Aires: Dorrego.
3. Fujyama, Yoji 1993. Eilėraščiai, iš: *Antologia de poesia nikkey*, São Paulo: Estação Liberdade: Aliança Cultural Brasil-Japão, p. 107–122.
4. Goto, Roberto 1993. Eilėraščiai, iš: *Antologia de poesia nikkey*, São Paulo: Estação Liberdade: Aliança Cultural Brasil-Japão, p. 61–70.
5. Honda-Hasegawa, Laura 1993. Eilėraščiai, iš: *Antologia de poesia nikkey*, São Paulo: Estação Liberdade: Aliança Cultural Brasil-Japão, p. 27–35.
6. Inoue, Ryoki 2006. *Saga*, Globo: São Paulo.
7. Jokubka, Stasys 1969. *Brazilijos plantacijose*, Vilnius: Valstybinė grožinės literatūros leidykla.
8. Moromisato, Doris 1999. *Chambala era un camino*, Lima: NoEvas Editoras.
9. Nakamura, Neide Keiko 1993. Eilėraščiai, iš: *Antologia de poesia nikkey*, São Paulo: Estação Liberdade: Aliança Cultural Brasil-Japão, p. 37–50.
10. Nakasato, Oscar 2011. *Nihonjin* [interaktyvus], Benvirá. Prieiga internete: <<http://lelivros.online/book/download-nihonjin-oscar-nakasato-em-epub-mobi-e-pdf/>> [žiūrėta 2015 06 29].
11. Osakabe, Haquira 1993. „Apresentação“, iš: *Antologia de poesia nikkey*, São Paulo: Estação Liberdade: Aliança Cultural Brasil-Japão, p. 9–13.
12. Oshiro, Higa Augusto 1994. *Japón no da dos oportunidades*, Perú: Editorial Generación 94.
13. Oshiro, Higa Augusto 2008. *La iluminación del Katzuo Nakamatsu*, San Marcos.
14. Oshiro, Higa Augusto 2013. *Okinawa existe*, Mesa Redonda: Lima.
15. Sagawa, Roberto Yutaka 1993. Eilėraščiai, iš: *Antologia de poesia nikkey*, São Paulo: Estação Liberdade: Aliança Cultural Brasil-Japão, p. 81–91.
16. Watanabe, José 2003. *Elogio del refrenamiento: antología poética, 1971–2003* [interaktyvus], Renacimiento: Sevilla. Prieiga internete: <<https://books.google.lt/books?id=DQI2ncBBE38C>> [žiūrėta 2016 03 28].
17. Watanabe, José 1999. „Elogio del refrenamiento“, *QueHacer*, kovas. Cit. iš: <www.discovernikkei.org/es/nikkeialbum/items/2179> [žiūrėta 2016 03 30].

9. Bibliografijos sąrašas

1. Adachi, Nobuko 2006. „Introduction: theorizing Japanese diaspora“, iš: *Japanese Diasporas*, ed. Nobuko Adachi, London: Routledge, p. 1–22.
2. Adachi, Nobuko 2004. „Japonês: A Marker of Social Class or a Key Term in the Discourse of Race“?, *Latin American Perspectives* [interaktyvus], 31, 3, p. 48–76. Prieiga internete: JSTOR [žiūrėta 2015 07 20].
3. Adas, Michael 2004. „Contested Hegemony: The Great War and the Afro-Asian assault on the civilizing mission ideology“, iš: *Decolonization–Perspectives from Now and Then* [interaktyvus], ed. Prasenjit Duara, London: Routledge, p. 78–100. Prieiga internete: <https://books.google.lt/books?id=FYkSnVSmDywC> [žiūrėta 2016 04 24].
4. Ahmad, Aijaz 2000. *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, London: Verso.
5. Ayala, Luis Arriola 2012. „Augusto Higa: Por ‘Japón no da dos oportunidades’ me hicieron callejón oscuro“, *Gambatero* [interaktyvus], 06 05. Prieiga internete: <http://entretenimiento.terra.com.pe/gambatero/blog/2012/06/05/augusto-higa/> [žiūrėta 2016 04 24].
6. Al-Nakib, Mai 2016. „Arab Literature: Politics and Nothing But?“, *World Literature Today* [interaktyvus], January. Prieiga internete: <http://www.worldliteraturetoday.org/2016/january/arab-literature-politics-and-nothing-mai-al-nakib> [žiūrėta 2016 05 04].
7. Aleksandravičius, Egidijus, Daiva Kuzmickaitė, Ingrida Celešiūtė, Marija Raškauskienė (eds.) 2013. *Pokalbiai lietuvių pasaulio pakraštyje: Brazilija*, Versus Aureus.
8. Anderson, Benedict 1999. *Įsivaizduojamos bendruomenės: apmąstymai apie nacionalizmo kilmę ir plitimą*, Vilnius: Baltos lankos.
9. Ando, Zenpati, Katsunori Wakisaka 1971. „Sinpose histórica da imigração japonêsa no Brasil“, iš: *O Japonês em São Paulo e no Brasil*, São Paulo: Centro de Estudos Nipo-Brasileiros, p. 4–41.
10. Appadurai, Arjun 1996. *Modernity at Large*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
11. Arakaki Tsuyoshi 新垣毅 2016. 「先住民族」撤回要求 琉球王国の認識に違い „*Senjū minzoku*“ *tekkai yōkyū Ryūkyū ōkoku no ninshiki ni chigai*,

- Ryukyu shimpō* [interaktyvus], 04 28. Prieiga internete: <<http://ryukyushimpo.jp/news/entry-268867.html>> [žiūrėta 2016 05 06].
12. Assmann, Aleida 2012. *Introduction to Cultural Studies: Topics, Concepts, Issues*, Berlin: Erich Schmidt Verlag.
 13. Bhabha, Homi 1994. *The Location of Culture*, London: Routledge.
 14. Bhabha, Homi 2000. „Culture’s In-Between“, iš: *Questions of Cultural Identity*, eds. Stuart Hall, Paul du Gay, London: SAGE Publ., p. 53–60.
 15. Bhabha, Homi 2003. „Cultural Diversity and Cultural Differences“, iš: *The Post-Colonial Studies Reader*, eds. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths and Helen Tiffin, p. 206–209.
 16. Bonfiglio, Giovanni 2014. „La honradez emocional de Katzuo Nakamatsu“, *Discover Nikkei* [interaktyvus], July 9. Prieiga internete: <<http://www.discovernikkei.org/en/journal/2014/7/9/katzuo-nakamatsu/>> [žiūrėta 2016 04 24].
 17. Brah, Avtar 1996. *Cartographies of Diaspora*, London: Routledge.
 18. Butler, Judith 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, London: Routledge.
 19. Butler, Kim D. 2001. „Defining Diaspora, Refining a Discourse“, *Diaspora* [interaktyvus], 10, 2, p. 189–219. Prieiga internete: <<http://sites.middlebury.edu/nydiasporaworkshop/files/2011/04/Defining-Diaspora1.pdf>> [žiūrėta 2016 02 10].
 20. Calvo, Ignacio López 2013. *The Affinity of the Eye: Writing Nikkei in Peru*, Tucson: The University of Arizona Press.
 21. Carvalho, Daniela de 2003. *Migrants and Identity in Japan and Brazil–The Nikkeijin* [interaktyvus], London: Routledge. Prieiga internete: <<https://books.google.lt/books?id=7nlxybOVae8C>> [žiūrėta 2016 04 21].
 22. Chow, Rey 1993. *Writing Diaspora: Tactics of Intervention in Contemporary Cultural Studies*, Bloomington: Indiana University Press.
 23. Clifford, James 1994. „Diasporas“, *Cultural Anthropology*, 9, 3, p. 302–338.
 24. Cohen, Robert 2008. *Global Diasporas: An Introduction*, London: Routledge.
 25. Čiubrinskas, Vytis 2006. „Nostalgijos migrantai: repatriantų identitetas ir socialinis netikrumas pokomunistinėje Lietuvoje“, *Lietuvos etnologija: socialinės antropologijos ir etnologijos studijos*, 6(15), p. 73–93.
 26. Čiubrinskas, Vytis 2014a. „Globalizacija, transnacionalizmas ir nacionalinis identitetas: migracijos, valstybės paribio ir tautinių mažumų kontekstai“,

- Transnacionalizmas ir nacionalinio identiteto fragmentacija*, mokslo studija, Vytauto Didžiojo universitetas, Versus Aureus, p. 7–20.
27. Čiubrinskas, Vytis 2014b. „Transnacionalizmas ir išjudintas identitetas: etninės „šaknys“ ir kosmopolitizmas migracijoje“, *Transnacionalizmas ir nacionalinio identiteto fragmentacija*, mokslo studija, Vytauto Didžiojo universitetas, Versus Aureus, p. 31–42.
 28. Čiubrinskas, Vytis 2014c. „Imigrantų socialiniai saitai bei lojalumas valstybei(ėms): šiuolaikinė lietuvių migracija Čikagoje“, *Transnacionalizmas ir nacionalinio identiteto fragmentacija*, mokslo studija, Vytauto Didžiojo universitetas, Versus Aureus, p. 67–86.
 29. Daniels, Roger 2006. „The Japanese diaspora in the New World: its Asian predecessors and origins“, iš: *Japanese Diasporas*, ed. Nobuko Adachi, London: Routledge, p. 25–34.
 30. Demarchi, Ademir 2011. „A neve que não se vê cair pela janela“, *O diário – blogs* [interaktyvus], 23 de julho. Prieiga internete: <<http://blogs.odiarario.com/babel/2011/06/23/a-neve-que-nao-se-ve-cair-pela-janela/>> [žiūrėta 2016 04 02].
 31. Derrida, Jacques 1968. „Differance“, *Project Lamar* [interaktyvus], p. 278–301. Prieiga internete: <<http://projectlamar.com/media/Derrida-Differance.pdf>> [žiūrėta 2015 10 28].
 32. Egoro, Ainehi 2016. „The Anthropological Unconscious Or How Not To Talk About African Fiction“, *Brittle Paper* [interaktyvus], 03 30. Prieiga internete: <<http://brittlepaper.com/2016/03/helen-oyeyemi-explains-tagging-african-novels-social-issues-wrong/>> [žiūrėta 2016 05 04].
 33. Fanon, Frantz 1994. „On National Culture“, iš: *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, eds. Patrick Williams, Laura Chrisman, Columbia University Press, p. 36–52.
 34. Flores, Ángel 1998. *Narrativa hispanoamericana 1816–1981. Historia y antología 7* [interaktyvus], Madrid: Siglo XXI. Prieiga internete: <<https://books.google.lt/books?id=CEB5iDsIK6IC>> [žiūrėta 2016 04 24].
 35. Gardiner, Harvey C. 1975. *The Japanese and Peru*, Albuquerque: University of New Mexico Press.
 36. Hall, Stuart 1987. „Minimal selves“, iš: *Identity: the Real Me*, eds. Homi K. Bhabha, Lisa Appignanesi, London: Institute of Contemporary Arts, p. 44–46.

37. Hall, Stuart 1990. „Cultural Identity and Diaspora“, iš: *Identity: Community, Culture, Difference*, ed. Jonathan Ruthenford, London: Lawrence & Wishart, p. 222–237.
38. Hall, Stuart 2000. „Introduction: Who Needs ‘Identity’?“, iš: *Questions of Cultural Identity*, eds. Stuart Hall, Paul du Gay, London: SAGE Publ., p. 1–17.
39. Hall, Stuart 2003. „A questão multicultural“, iš: *Da diáspora: Identidades e mediações culturais*, Belo Horizonte; Editora UFMG, Brasília: Representação do UNESCO no Brasil, p. 51–100.
40. Harada, Kiyoshi 2006a. „O processo de evolução e de integração dos nikkeis“, iš: *O nikkei no Brasil*, ed. Kiyoshi Harada, São Paulo: Editora Atlas, p. 35–95.
41. Harada, Kiyoshi 2006b. „As tensões geradas pela Segunda Grande Guerra“, iš: *O nikkei no Brasil*, ed. Kiyoshi Harada, São Paulo: Editora Atlas, p. 97–101.
42. Hein, Laura, Mark Selden 2003. „Culture, Power, and Identity in Contemporary Okinawa“, iš: *Islands of Discontent* [interaktyvus], ed. Laura Hein, Mark Selden, Rowman & Littlefield, p. 1–33. Prieiga internete: <<https://books.google.lt/books?id=aY4yKIek90cC>> [žiūrėta 2016 04 15].
43. Hirsch, Marianne 2012. *The Generation of Postmemory: Writing and Visual Culture After the Holocaust* [interaktyvus], Columbia University Press. Prieiga internete: <<https://books.google.lt/books?id=XSAcjin4oMxQC>> [žiūrėta 2016 04 24].
44. Inoue, Ryoki 1986–2006. „Perfil“. Prieiga internete: <http://www.ryoki.com.br/index_es.htm> [žiūrėta 2016 04 06].
45. Yoshioka, Reimei 2008. „Síntese histórico-evolutiva da emigração japonesa no mundo“, iš: *O nikkei no Brasil*, ed. Kiyoshi Harada, São Paulo: Editora Atlas, p. 1–33.
46. Katz, Marco 2011. „Whose Diaspora is This Anyway“, iš: *Narratives of Citizenship: Indigenous and Diasporic People Unsettle the Nation-State* [interaktyvus], eds. Aloys N. M. Fleischmann, Nancy van Styvendale, Cody McCarroll, The University of Alberta Press, p. 293–322. Prieiga internete: <<https://books.google.lt/books?id=jgqyoGn0jR4C>> [žiūrėta 2016 04 24].
47. Koutonin, Mawuna Remarque 2015. „Why are white people expats when the rest of us are immigrants?“, *The Guardian* [interaktyvus], March 13. Prieiga internete: <<http://www.theguardian.com/global-development-professionals->

- network/2015/mar/13/white-people-expats-immigrants-migration> [žiūrėta 2016 04 27].
48. Ma, Sheng-Mei 1998. *Immigrant Subjectivities in Asian American and Asian Diaspora Literatures* [interaktyvus], State University of New York Press. Prieiga internete: <<https://books.google.lt/books?id=29u2ZjHJLAC>> [žiūrėta 2016 04 24].
49. Ma, Sheng-Mei 1999. „Kazuo Ishiguro’s Persistent Dream for Postethnicity: Performance in Whiteface“, *Post Identity* [interaktyvus], 2, 1, p. 71–88. Prieiga internete: <<http://hdl.handle.net/2027/spo.pid9999.0002.103>> [žiūrėta 2015 08 24].
50. Masterson, Daniel M. 2006. „The Japanese of Peru: the first century experience and beyond“, iš: *Japanese Diasporas*, ed. Nobuko Adachi, London: Routledge, p. 142–158.
51. Mato, Shigeko 2012. „Okinawan Peruvians’ Search for Home and Impossible Return in Doris Moromisato’s *Chambala era un camino* (1999)“, *Waseda Global Forum* [interaktyvus], 9, p. 149–176. Prieiga internete: <https://dspace.wul.waseda.ac.jp/dspace/bitstream/2065/39710/1/WasedaGlobalForum_9_Mato.pdf> [žiūrėta 2016 03 28].
52. McLeod, John 2000. „Diaspora Identities“, iš: *Beginning Postcolonialism*, Manchester & New York: Manchester University Press, p. 205–238.
53. Morais, Fernando 2000. *Corações sujos* [interaktyvus], Companhia das letras. Prieiga internete: <<http://lelivros.online/book/download-coracoes-sujos-fernando-morais-em-epub-mobi-e-pdf/>> [žiūrėta 2015 07 21].
54. Morimoto, Amelia 1979. *Los inmigrantes japoneses en el Peru*, Lima: Taller de Estudios Andinos, Universidad Nacional Agraria, Departamento de Ciencias Humanas.
55. Morimoto, Amelia, José Watanabe, Oscar Chambi 1999. *La memoria del ojo*, Lima: Fondo Editorial del Congreso del Peru.
56. Mita, Chiyoko 1999. *Bastos: uma comunidade étnica japonesa no Brasil*, São Paulo: Humanitas, FFLCH/USP.
57. Muth, Randy 2009. *José Watanabe: el ojo que nos descubre*, Kindle versija, Bloomington: Author House.
58. Muth, Randy 2014. „José Watanabe: haiku y la construcción de la identidad“, *Cuadernos CANELA* [interaktyvus], XXV, p. 7–16. Prieiga internete:

- <http://cuadernoscanela.org/index.php/cuadernos/article/view/11>> [žiūrėta 2016 02 08].
59. Príncipe, Yoni Hernández 2013. „Okinawa existe“, *Diáspora Literaria* [interaktyvus], 3, diciembre. Prieiga internete: <<http://distopialiteraria.wix.com/distopialiteraria#!catalogo/cihc>> [žiūrėta 2016 04 24].
60. Radhakrishnan, Rajagopalan 1996. *Diasporic Mediations: Between Home and Location*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
61. Rushdie, Salman 1991. *Imaginary Homelands*, London: Granta Books: Penguin Books.
62. Sasaki, Elisa 2006. „A imigração para o Japão“, *Estudos Avançados*, 20, 57, p. 99–117.
63. Sim, Wai-chew 2002. „Globalization and dislocation in the novels of Kazuo Ishiguro“ [interaktyvus], daktaro disertacija, The University of Warwick. Prieiga internete: <<http://go.warwick.ac.uk/wrap/3036>> [žiūrėta 2015 09 05].
64. Sim, Wai-chew 2010. *Kazuo Ishiguro*, London: Routledge.
65. Stanlaw, James 2006. „Japanese emigration and immigration: from the Meiji to the modern“, iš: *Japanese Diasporas*, ed. Nobuko Adachi, London: Routledge, p. 35–51.
66. Švambarytė, Dalia 2014. *Japonijos istorija*, Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla.
67. Takenaka, Ayumi 2004. „The Japanese in Peru: History of Immigration, Settlement, and Racialization“, *Latin American Perspectives* [interaktyvus], 31, 3, p. 77–98. Prieiga: JSTOR [žiūrėta 2015 07 20].
68. Teixeira, Samuel Rodrigues 2014. „Narrativa, história e literatura em *Nihonjin*, de Oscar Nakasato“ [interaktyvus], monografija specialisto titului gauti, Curitiba: Universidade tecnológica federal do Paraná. Prieiga internete: <http://repositorio.roca.utfpr.edu.br/jspui/bitstream/1/3322/1/CT_LBHN_IX_2_013_22.pdf> [žiūrėta 2016 04 02].
69. Tsuda, Takeyuki 2006. „Crossing ethnic boundaries: the challenge of Brazilian Nikkeijin return migrants in Japan“, iš: *Japanese Diasporas*, ed. Nobuko Adachi, London: Routledge, p. 202–216.
70. Tsurumi, Rebecca Riger 2012. *The Closed Hand—Images of the Japanese in Modern Peruvian Literature* [interaktyvus], Indiana: Purdue University Press.

- Prieiga internete: <<https://books.google.lt/books?id=bBYvqtW-MzsC>> [žiūrėta 2016 03 26].
71. United Nations General Assembly 2012. „Written statement submitted by the International Movement against All Forms of Discrimination and Racism (IMADR), a non-governmental organization in special consultative status“ [interaktyvus], Human Rights Council, Twentieth session. Prieiga internete: <<http://imadr.org/wordpress/wp-content/uploads/2013/12/Written-Statement-HRC-20th-session-Indigenous-Peoples-in-Okinawa-2012.pdf>> [žiūrėta 2016 05 06].
72. White, Paul 2003. „The Japanese in Latin America: On the Uses of Diaspora“, *International Journal of Population Geography* [interaktyvus], 9, p. 309–322. Prieiga internete: <<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/ijpg.289/pdf>> [žiūrėta 2015 07 20].
73. Wolff, Ana Cristina Fernandes Pereira 2014. „Entre espaços: a experiência do deslocamento em *Nihonjin*, de Oscar Nakasato“, *Maringá* [interaktyvus], 6, 2, p. 175–196. Prieiga internete: <<http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/Percurso/article/viewFile/25684/14049>> [žiūrėta 2016 04 02].

1 PRIEDAS. Autorių biografijos

Augusto Higa Oshiro gimė Limoje 1946 m., studijavo Peru ir Lotynų Amerikos literatūrą Nacionaliniame San Markoso universitete. Publikuoja apsakymų rinktines, romanus ir yra vienas iš populiariausių šiuolaikinių Peru rašytojų. Pirmajam jo kūrybos etapui priklauso dvi apsakymų rinktinės ir vienas romanas: *Kad tavo suvalgytų tigras* (*Que te coma el tigre*, Lima, 1977), už kurią jam suteiktos kelios premijos, *Albaselestės namai* (*La casa de Albaceleste*, Lima: Lluvia Editores, 1987) ir *Ateities pabaiga* (*Final del porvenir*, Lima: Editorial Milla Batres, 1992). Antrasis autoriaus kūrybos etapas daugiau pažymėtas siekiu vaizduoti japonų imigrantų Peru situaciją ir šiam etapui priklauso memuarai *Japonija nesuteikia antro šanso* (*Japón no da dos oportunidades*, Perú: Editorial Generación 94, 1994), romanas *Kadzuo Nakamacu nušvitimas* (*La iluminación del Kadzuo Nakamacu*, San Marcos, 2008) ir apsakymų rinktinė *Okinava egzistuoja* (*Okinawa existe*, Lima: Mesa Redonda, 2013). Jo kūryboje dominuoja urbanistinis realizmas, reflektuojantis Limą, jos rajonus ir japonų bendruomenes. Autorių domina smurto, marginalumo ir diskriminacijos problema, kuri vystoma tiek jo kūriniuose apie japonų diasporą Peru, tiek ir su šia tema nesusijusiuose tekstuose. Šiuo metu autorius dėsto įvairiuose universitetuose.³⁰⁰

Midori (Doris – pravardė) **Moromisato Miasato** gimusi 1962 m. Čambaloje, mažame miestelyje šalia Limos, imigrantų iš Okinavos prefektūros šeimoje. Jos tėvas Moromisato Taira Ansei (1906–1981) 1930 m., ieškodamas geresnių ekonominių sąlygų, iš Okinavos atvyko į Peru, tačiau po šešerių metų grįžo į Okinavą, kur vedė aštuoniolikmetę Miasato Shikya Uto (1918–1988) iš Akamičio, Okinavos. 1937 m. kartu jie atvyko į Peru, kur Kaljao uoste įkūrė vynuinę. Ten jie gyveno iki 1940 m. žemės drebėjimo, kuris sunaikino jų namus, o po to persikėlė į Rimaką. Dėl rasistinio aplinkinių elgesio su vyriausiais vaikais šeima nuolat kraustėsi, kol 1951 m. įsikūrė Čambaloje, kur tėvas įkūrė mažą fermą. Čia ir gimė poetė, jauniausia iš vienuolikos vaikų, iš kurių trys mirė dar būdami jauni. Visi vaikai buvo pakrikštyti, tačiau mokėsi ir apie budizmą: savo interviu autorė pasakoja, kad jų namuose buvo budistinis altorius. Poetė lankė perujietišką japonų imigrantų vaikams skirtą mokyklą. Paskui ji pabaigė Nacionalinį San Markoso universitetą ir įgijo teisės ir politikos

³⁰⁰ Adaptuota iš: Flores 1998, 291; Oshiro 2013, 2.

mokslų laipsnį. Šiuo metu ji yra Okinaviečių moterų asociacijos Peru projektų vadovė, „Okinawa Shi Kyoyukai“ organizacijos direktorė ir dirba japonų kilmės perujiečių dienraščio *Peru Shimpo* redakcijoje. Moterų teisių ir gamtosaugos aktyvistė, kuria poeziją bei rašo esė: 1988 m. publikavo eilėraščių rinktinę *Namai, kur mėnulis prarado savo blyškumą* (*Morada donde la luna perdió su palidez*, Cuarto Lima Ed.), 1999 m. – *Čambala buvo kelias* (*Chambala era un camino*, Lima: NoEvas Editoras), tais pačiais metais išleido dokumentinį esė rinkinį *Peru „Okinawa Shi Kyoyukai“: gyvenimo liudijimai ir institucinio gyvenimo dvidešimtmetis* (*Okinawa Shi Kyoyukai del Peru: Testimonios de vida y vigésimo aniversario de vida institucional*, Lima: Ediciones OKP), o 2004 m. eilėraščių rinktinę *Moters japoniūkštės dienoraštis* (*Diario de la mujer es ponja*, Lima: Ediciones Flora Tristán).³⁰¹

José Watanabe kilmės istorija prasideda nuo 1916 m. jo tėvo Harumi Watanabe, kilusio iš Okajamos, kelionės iš Japonijos į Peru, kur įsidarbino cukranendrių plantacijoje San Agustine, šalia Peru esančiame kaime. Dėl japonų persekiojimų ir trėmimų jis jautėsi priverstas 1940 m. bėgti iš sostinės ir įsikūrė Larede, mažame cukranendrių plantacijų kaimelyje, kur dirbo kaip nendrių pjovėjas. Susituokė su perujiete metise ir buvo vienintelis japonas visoje plantacijoje, nesilaikęs endogaminės tradicijos tuoktis tik su bendrataučiais. Čia ir gimė J. Watanabe, penktasis iš vienuolikos šeimos vaikų. Gyvendami kuklioje šeimoje, vaikai taip pat prisidėjo prie darbo plantacijoje. Po kurio laiko šeimos gyvenimas apsivertė aukštyn kojomis, kai Harumi Watanabe laimėjo loterijoje ir šeima persikraustė į Truchilją. J. Watanabe ėmė mokytis Truchiljo Šv. Jono nacionalinėje mokykloje, kur susipažino su įtakingų perujiečių literatų, tokių kaip Césaro Vallejo (1892–1937) ir Ciro Alegría (1909–1967), darbais. Paskui J. Watanabe ėmėsi architektūros studijų Federico Villarreal nacionaliniame universitete, tačiau jas metė ir savarankiškai tobulindamasis ėmė kurti. Už debiutinę savo eilėraščių rinktinę *Šeimos albumas* (*Álbum de familia*, 1971) jis buvo apdovanotas Jaunojo Peru poeto premija. Autorius priskiriamas aštuntojo dešimtmečio poetų kartai, kūryboje kėlusiai Peru visuomenės klasizmo problemą ir kritiškai vaizdavusiai gyvenimą provincijose. J. Watanabe kūrybinė karjera buvo itin produktyvi: po pirmosios eilėraščių rinktinės jis išleido rinktines *Žodžio verpstas* (*El huso de la palabra*, Lima, 1989), *Kūno dalykai* (*Cosas del cuerpo*, Lima, 1999), *Gyveno*

³⁰¹ Adaptuota iš: Tsurumi 2012, 171–173.

tarp mūsų (Habitó entre nosotros, Lima, 2002), Plastantis akmuo (La piedra alada, Peisa, 2005), Vėliavos už miglos (Banderas detrás de la niebla, Prie-Textos, Valencia, 2006-Peisa, Lima, 2006). Taip pat išleista nemažai jo poezijos antologijų ir pasakų vaikams. 2007 m. poetas mirė nuo vėžio Truchilje.³⁰²

José Carlos Ryoki de Alpoim Inoue gimė portugalės motinos ir japono tėvo šeimoje 1946 m. San Paule. Įgijo medicinos laipsnį 1970 m., tačiau po šešiolikos metų atsisakė šios profesijos, kad taptų rašytoju. Greitai ėmė dominuoti Brazilijoje leidžiamų kišeninio formato knygų rinkoje – net 95 % tokių knygų autorius buvo jis. Per šešerius metus parašė 999 knygas. Pirmuoju savo kūrybos etapu rašė pasirašydamas 39 pseudonimais, o mėgstamiausias jo kūrybos žanras buvo detektyvas. Vėliau ėmėsi ir platesnio formato knygų. Taip pat buvo laikraščių *Farol do Sul Capixaba, Notícias do Japão, International Press, O Riso do Corujão* redaktorius. Sugebėdamas kartais parašyti net tris knygas per dieną, R. Inoue 1993 m. pateko į Gineso rekordų knygą už didžiausią publikuotų knygų skaičių: iki šiol jis yra išleidęs daugiau kaip 1100 knygų. Geriausiai žinomos jo knygos: *Ar dabar, presidente? (E agora, presidente?,* Maltese, 1992), *Ragana (A Bruxa,* Maltese, 1992), *Saga (Saga,* Globo: São Paulo, 2006), *Įsčių vaisius (O Fruto do Ventre,* Record, 2008), *Penkiolika rugsėjo dienų (Quinze dias em setembro,* Companhia Ed Nacional, 2008). Šiuo metu jis ir toliau rašo, tačiau dabar jo tikslas yra parašyti vieną arba daugiausia dvi knygas per metus.³⁰³

Oscaras Fusato Nakasato gimė Maringos valstijoje, Brazilijoje, 1963 m. Jis yra jau trečiosios kartos japonų kilmės palikuonis: jo seneliai, tiek iš tėvo pusės, tiek iš motinos pusės, atvykę į Braziliją įsidarbino kavos plantacijose San Paule, tikėdamiesi praturtėję grįžti į Japoniją. Po to O. Nakasato šeima persikėlė į Paranos valstiją, ir galų gale į Maringos valstiją. O. Nakasato studijavo teisę Maringos valstybiniame universitete, tačiau po dvejų metų metė šias studijas ir įstojo į literatūrą tame pačiame universitete. Baigė literatūros teoriją ir lyginamosios literatūros magistrą ir brazilų literatūros doktorantūrą. Jo pirmieji kūrybiniai bandymai labiau susidėjo iš trumpų apsakymų, su kuriais 1999 m. ir 2003 m. laimėjo literatūrinius konkursus. Visos akademinės karjeros metais domėjosi japonų imigracijos į Braziliją kontekstu ir

³⁰² Adaptuota iš: Muth 2009, 21–27.

³⁰³ Adaptuota iš: Inoue 1986–2006.

labiausiai jos atspindžiais brazilų literatūroje. Pastarasis aspektas ir buvo jo disertacijos, apgintos 2002 m., tema. Kaip rašytoją jį išgarsino vis tik ne apsakymai, o romanas *Nihonjin*, už kurį 2012 m. jam suteikta „Jabuti“ premija, laikoma pačia svarbiausia literatūrine Brazilijos premija. Šiuo metu autorius dirba dėstytoju ir toliau rašo.³⁰⁴

Laura Honda-Hasegawa – trečiosios kartos japonų kilmės palikuonė, kuri gimė 1947 m. San Paule ir yra vienintelis vaikas šeimoje. 1968 m. įstojo į San Paulo universitetą, kur studijavo portugalų kalbą ir kultūrą, šiuo metu ją dėsto. 1971 m. išvyko į Japoniją dalinėms studijoms. Jos kūrybos karjera prasidėjo nuo eilėraščių, bet 1991 m. ji išleido ir romaną *Užverti sapnai* (*Sonhos Bloqueados*, Estação Liberdade). Be dėstyimo, šiuo metu publikuoja daug straipsnių apie Japonijos kultūrą ir *nikkei* bendruomenę žurnale *Discover Nikkei*.³⁰⁵

Neide Keiko Nakamura gimė 1940 m. Marilijoje, San Paulo valstijoje. Studijavo Londone (1971 m.), Paryžiuje (1972 m.), Pedagoginių ir tarptautinių studijų institute Sevre, Prancūzijoje (1973 m.), ir atliko Japonijos, Šiaurės Afrikos ir Izraelio regionų tyrimus 1975–1979 m. Įgijo socialinės psichologijos magistro laipsnį. 1972 m. išleido poezijos knygą *Mėlio žodžiai* (*Palavras do Azul*, Editora Orfeu). Šiuo metu dėstytojauja ir yra Brazilijos tarptautinių kultūrinių mainų centro prezidentė.³⁰⁶

Roberto Goto gimė Kampinase, San Paulo valstijoje 1954 m. Baigė filosofiją Katalikiškame Kampinaso universitete 1976 m. Įgijo literatūros magistro laipsnį 1987 m. Valstybiniame Kampinaso universitete. Dirbo korespondentu žurnale *Correio Popular*, taip pat dėsto filosofijos kursą mokyklose. Yra išleidęs dvi esė rinktines: *Apie dykinėjimą dar kartą* (*Malandragem Revisitada*, Pontes Editores, 1988) ir *Žodis arba gyvybė* (*A Letra ou a Vida*, Editora da Unicamp, 1992). Taip pat yra parašęs tris dar nepublikuotas grožines knygas: *Istorijos raidė I* (*O H da História*, 1981), *Joana Bežemė* (*Joana Sem Terra*, 1988) ir *Lettera ir neono šviesos* (*Lettera e Neon*, 1992).³⁰⁷

³⁰⁴ Adaptuota iš: Teixeira 2014, 7–12.

³⁰⁵ Adaptuota iš: Hasegawa 1993, 27.

³⁰⁶ Adaptuota iš: Nakamura 1993, 37.

³⁰⁷ Adaptuota iš: Goto 1993, 61.

Roberto Yutaka Sagawa gimė mažame miestelyje San Paulo valstijos vakaruose ir gyveno japonų kilmės imigrantų bendruomenės aukso amžiaus metu, kai kūrėsi daug japoniškų mokyklų, kovos menų akademijų, kultūrinių asociacijų ir t. t. Įgijo psichologijos daktaro laipsnį. Yra išleidęs eilėraščių knygų *Skirtingi bučiniai* (*Beijos desiguais*, Edições Pindaíba, 1982). Dirbo redaktoriumi literatūros žurnale *Jecoaba*. Šiuo metu dėsto psichologiją Valstybiniame San Paulo Júlio de Mesquita Filho universitete.³⁰⁸

Yoji Fujyama gimė 1933 m. Nova Europoje, San Paulo valstijoje, kavos plantacijose, į kurią jo tėvai iš Hirošimos imigravo 1932 m. Užaugo Bauru regione, kur baigė pradinę mokyklą. Po Antrojo pasaulinio karo atvažiavo į sostinę, kur tęsė mokslus ir baigė teisę ir literatūrą. 1955 m. išleido *Ryškus peizažas* (*Nítida paisagem*, išleista autoriaus), o po trejų metų antrąją knygą – *Rytas ir jo dievai* (*A Manhã e seus deuses*, Clube de Poesia de São Paulo, 1958). 1962 m. prisidėjo prie antologijos *Naujoji Largo de San Fransisko poezija* (*A nova poesia do Largo do São Francisco*, Centro Acadêmico XI de agosto) sudarymo. Šiuo metu toliau užsiima literatūrine veikla ir yra *Nikkei* literatūrinės premijos komisijos narys.³⁰⁹

³⁰⁸ Adaptuota iš: Sagawa 1993, 81.

³⁰⁹ Adaptuota iš: Fujyama 1993, 61.

2 PRIEDAS. Kūrinių santraukos

Augusto Higa Oshiro Japonija nesuteikia antro šanso (*Japón no da dos oportunidades*, Perú: Editorial Generación 94, 1994) – autoriaus asmeninis *dekasegi* patirties liudijimas, atsiminimai apie gyvenimą Japonijoje, Gunmos prefektūroje aštuoniolika mėnesių – 1990–1992 m. Autorius išvyksta į Japoniją norėdamas pabėgti nuo ekonominės krizės Peru. Iš pradžių jis įdarbinamas „Sawa Fuji“ elektrinių prietaisų dalių gamykloje, kur dirba dar apie keturiasdešimt japonų kilmės perujiečių ir apie šimtą japonų kilmės brazilų. Vis tik dėl sunkių darbo sąlygų čia jis išdirba tik penkis mėnesius. Autorius pasakoja, kad kitokie darbo įpročiai jam atrodo nepriimtini: pvz., reikalavimas išvalyti dirbtuvę po darbo jam atrodo žeminantis. Gyvenimo sąlygos taip pat nėra palankios: jis gyvena su dvylika kitų atvykusių dirbti japonų kilmės palikuonių. Nors jų tarpusavio santykiai gana geri, autorius pasakoja, kad japonų kilmės palikuonys tiek darbovietėje, tiek gatvėje yra badomi pirštais ir atstumiami. Teigiama, kad tiek gamykla, tiek agentūra „Shin Nihon“, per kurią buvo įdarbinti, finansiniu atžvilgiu nesąžininga su darbininkais. Paskui kurį laiką dirba „Sudagumi“ įmonėje, taiso kelius Gunmos prefektūros kalnuose. Perkeliamas į kitą butą, kuriame iš pradžių gyvena keturiese, tačiau ilgainiui lieka dviese su kitu japonų palikuoniu Osvaldo Kišimoto, su kuriuo daug diskutuoja apie japonų palikuonių situaciją. Po kurio laiko autorius bute lieka vienas, kai Osvaldo išvyksta dirbti kitur. Autorius pasakoja, kad bute jis nuolat girdi triukšmą iš kaimynės, pramintos „Gėlė be daigų“, buto. Autoriui, norinčiam pabėgti iš mokesčių nemokančios agentūros „Shin Nihon“, pavyksta pereiti į kitą agentūrą „Nisei Sangyu“ ir jis ima dirbti metalo šampuotoju fabrike „Isuzu Kouki“, Otos mieste. 1991 m. birželį ima dirbti įmonėje „Sanyo“, Oizumi miestelyje, tačiau po mėnesio pereina į artimesnį nuo namų fabriką „Tomei“. Ši automobilių sėdynių gamykla – penktoji ir paskutinė darbovietė Japonijoje. Garsai, sklindantys iš „Gėlės be daigų“ buto, ima varyti autorių iš proto, nors, regis, be jo, jų daugiau niekas negirdi. Galų gale jis pasiduoda ir grįžta į Peru.

Augusto Higa Oshiro Kadzuo Nakamacu nušvitimas (*La iluminación del Katzuo Nakamatsu*, San Marcos, 2008) – tai istorija apie vienišą profesorių, papasakota jo draugo Benito Guti lūpomis. Kadzuo Nakamacu yra našlys ir neturi vaikų. Vienatvės slegiamas jis mėgina atkartoti dviejų autoritetų gyvenimus: vienas iš jų yra perujiečių poetas Martinas Adánas (1908–1985), kuris buvo priklausomas nuo

alkoholio ir paskutines savo gyvenimo dienas leisdavo reabilitacijos klinikose. Kadzuo ima identifikuotis su poetu – teigia jaučiąs ji kaip savo sielos dvynį, tokį patį klieđintį marginalą. Jo vienišumas sustiprėja, kai savo kabinete atranda laišką, kuriuo dėl savo senyvo amžiaus yra atleidžiamas iš universiteto. Ilgainiui Kadzuo ima identifikuotis su kitu savo autoritetu – pirmosios kartos japonų imigrantu Ecuko Unten, nuožmiu nacionalistu, kuris būdamas Peru skelbė Japonijos pergalę ir garbę Antrajame pasauliniame kare. Ecuko Unten yra Kadzuo tėvo japono Dzentaro, atvykusio į Peru 1918 m., draugas, kurio drąsa ir ryžtas žavi Kadzuo. Vis dėlto veikėjui pradeda girdėtis nebūti garsai, balsai, pasakojantys jam sunkią japonų imigracijos istoriją ir Ecuko Unten pasiryžimą nuolat laukti laivo, kuris esą turi būti atsiųstas iš Japonijos jų pasiimti, ir jis jaučiasi einąs iš proto. Jis visiškai pasiekia beprotystės ribą, kai vidury gatvės nusirengia nuogai ir ima šaukti „Grožis egzistuoja!“. Po šio įvykio uždaromas į psichiatrijos kliniką. Vis tik jis lengvai neatsigauna, nuolat kankinasi ir trokšta mirties. Galų gale draugas Chuanas Mijazaki nuveda jį pas raganą Mijagi, ši ima kalbėtis su vaiduokliais, gyvenančiais Kadzuo galvoje. Dvasios pasakoja imigracijos istoriją, sunkumus ir Kadzuo tėvo mirtį. Nors tai padeda Kadzuo atsigauti, romanas užbaigiamas netikėta veikėjo mirtimi nuo aneurizmos, ištikusia praėjus dviem mėnesiams po jo išėjimo iš ligoninės.

Augusto Higa Oshiro apsakymų rinkinys *Okinava egzistuoja* (*Okinawa existe*, Lima: Mesa Redonda, 2013) sudarytas iš penkių apsakymų. Pirmasis – „Okinava egzistuoja“ („Okinawa existe“) – pasakoja apie senolę Mijagi, užsidariusią savo pasauly, įšaldytame laiko. Paklausta, kas yra Peru prezidentas, ji suklysta, mat gyvena tik prisiminimais apie paliktą tėvynę. Ji atsimena imigrantų diskriminaciją Peru Antrojo pasaulinio karo metu – perujiečių studentų organizuotą japonų krautuvių apiplėšimą ir iš to kilusią baimę pasirodyti gatvėje. Užsimiršusi ir nuolat atsimindama savo buvusį gyvenimą Okinavoje apsakymo pabaigoje senolė Mijagi miršta partrenkiama mašinos.

Apsakymo „Užsienietis“ („Extranjero“) pagrindinis veikėjas antrosios kartos japonų kilmės palikuonis Masaharu dėl savo azijietiškų bruožų yra nuolat užgauliojamas kreolų vaikų mokykloje. Jis stengiasi jų išvengti grįždamas namo po pamokų. Tačiau didžiausias jo priešas vis dėlto yra taip pat antrosios kilmės japonų palikuonis Kanaširo, nevaldantis kairiosios kojos ir keturis rankos pirštus teturintis luošys. Masaharu negali pasipriešinti Kanaširo, nors šis ir yra neįgalus. Pagrindinis

veikėjas gyvena su šeima japonų bendruomenės rajone, kuriame jo tėvas turi užkeigęs namus. Čia rengiami perujiečiams įtarimų keliantys japonų susibūrimai. Dėl šių įtarimų Masaharu tėvas yra suimamas netikėtai atvykusio policijos seržanto, nors karas, kaip teigiama, jau yra pasibaigęs prieš devynerius metus. Masaharu ima klaidžioti gatvėmis, kol pasiekia bažnyčią, kurioje meldžiasi, kad neegzistotų blogis – Kanaširo. Nors mokykloje Masaharu palaikomas mokytojų, vis dėlto Kanaširo jo nenustoja mušti, o Masaharu vis tiek nesigina, mat, jo akimis, blogis, įkūnytas Kanaširo, egzistuoja nepataisomai.

Apsakymas „Įsimylėjusios dulkės“ („Polvo enamorado“) pasakoja apie antrosios kartos japonų kilmės palikuonį Kinširo Nagatani, dirbantį japonų imigranto Kakuei Šinzato parduotuvėlėje, kurio kaimynystėje – kitų japonų imigrantų parduotuvėlės. Pagrindinis veikėjas centriniame turguje pamato kreolų kilmės mėsaininkę Ameriką Linares. Ši moteris tampa jo susižavėjimo objektu ir jis ima dažnai lankytis turguje vien iš noro ją pamatyti. Amerikos Linares kolegos nuolat tyčiojasi iš „japoniuko“, ateinančio pasižiūrėti į moterį, tačiau ši su juo susituokia. Paaiškėjus, kad japonų kilmės veikėjas yra impotentas, šis imamas dar labiau užgaulioti tiek pačios Amerikos Linares, tiek jos pažįstamų. Kinširo taip pat išgyvena japonų krautuvių ir namų apiplėšimą, po kurio jaučiasi neįtikėtinais prislėgtas ir slepiasi Amerikos Linares namuose. Po to bėga iš rajono, pasitraukia į Limos priemestį, kur slepiasi iki kol pasibaigia Antrasis pasaulinis karas. Sužinojęs apie Japonijos pralaimėjimą, nuviltas Kinširo grįžta atgal, tačiau randa Ameriką Linares susituokusią su kitu vyru. Vis tik jis ir toliau tęsia savo ritualą ateiti kasdien jos pamatyti.

Ryoki Inoue *Saga* (*Saga*, Globo: São Paulo, 2006) pasakoja apie keturias japonų kartas Brazilijoje. Romanas sudarytas iš penkių dalių: „Užsienietė“ („Gaijin“), „Pirmoji karta“ („Issei“), „Antroji karta“ („Nisei“), „Trečioji karta“ („Sansei“) ir „Ketvirtoji karta“ („Yonsei“). Pirmoji dalis pasakoja apie vengrę Katariną Banjai, kuri, siekdama aktorės karjeros, priima nepažįstamo vyro pasiūlymą vykti į Braziliją. Tačiau laive ji sužino, kad iš tiesų yra siunčiama dirbti prostitute. Laive sutiktas vyriškis Džiuzepė padeda jai pabėgti ir duoda Giorgijo Endredžio kontaktą. Tai senas vengras, kuris priima Katariną savo namuose ir rūpinasi ja, kol miršta. Katarina ima lankytis aukštuomenės pobūviuose, kur susipažįsta su Žoakimu Antonijumi, donžuanu ir plantacijų savininku. Šis iškart ją įsimyli, o ji tuo naudojasi, leisdama visus jo pinigus. Dėl to Žoakimui Antonijui kyla finansinių sunkumų ir jis išnuomoja Santa Izauros

plantaciją, į kurią nusprendžiami priimti japonai darbininkai – esą dirbantys daug, bet už mažą užmokestį. Antroji dalis pradedama Riuiči Fukugavos ir kitų japonų, siekiančių užsidirbti, išvykimu į Braziliją. Šie ir yra įdarbinami toje pat Santa Izauros plantacijoje. Dėl sunkaus imigrantų darbo plantacija neša pelno. Imigrantai plantacijoje įkuria mokyklą savo vaikams. Mokykla atidaroma su sąlyga, kad visi imigrantų vaikai turi būti pakrikštyti katalikiškais vardais, tad Riuiči ir jo žmonos Joko sūnus Masakadzu Fukugava gauna dar vieną vardą – Karlošas. Mokykloje mokosi ne tik japonų palikuonys, bet ir brazilų arba europiečių imigrantų vaikai. Trečiojoje dalyje tęsiama Masakadzu Fukugavos gyvenimo istorija – jis tampa daktaru ir įsimyli brazilę Mariją de Lurdeš. Japonai tėvai iš pradžių prieštarauja jūdviejų santuokai, bet kai Marija de Lurdeš ima mokytis japoniškai ir pasirodo gebanti puikiai tvarkyti namų ūkį, tėvų nuomonė apie ją pasikeičia. Po Antrojo pasaulinio karo „Shindō Renmei“ grupuotė nusitaiko į Masakadzu, mat šis tiki Japonijos pralaimėjimu kare, vis tik Masakadzu pavyksta išvengti šios grupuotės. Masakadzu ir Marija de Lurdeš susilaukia sūnaus Nelsono ir dukters Joko, o Riuiči Fukugava miršta. Ketvirtojoje dalyje jau suaugęs Nelsonas nusprendžia tapti lėktuvo pilotu. Sūnus pasiekia savo svajonę. Brazilijoje tai septintasis dešimtmetis – keičiasi politinė atmosfera, valdžia tampa ypač priešiška komunistams. Nelsonas susituokia su brazilė Simone, ši pagimdo jam sūnų Seržijū Riumi. Joko Fukugava, Nelsono sesuo, įklimpsta į narkotikų liūną. Marija de Lurdeš miršta, o dėl vykstančių politinių neramumų Nelsonas nori persikelti gyventi į sostinę Braziliją su žmona, tačiau našlys tėvas nenori vykti kartu. Šis su sūnumi lieka Taubatės mieste. Penktojoje dalyje pasakojama apie Riumi Fukugavą, sėkmingą karjerą padariusį daktarą. Riumi susipažįsta su Marija Rita, mergina, augusia šalia japonų imigrantų, iš pradžių nepatikinčia vaikinio japoniška kilme, mat iš veido bruožų jis visai nepanašus į japoną. Marija Rita pati yra mulatė ir labai nerimauja, kad Riumi senelis Masakadzu bus prieš jūdviejų santykius. Jos nerimas pasiteisina – Masakadzu išties iš pradžių nelaiko jos tinkama pora Riumi, mat bijo, kad japoniškos šeimos tradicijos gali išnykti. Tačiau Marijos Ritos domėjimasis japoniška kultūra priverčia jį pakeisti nuomonę apie moterį. Staiga Marija Rita pagrobiamas banditų, kurie už ją mainais nori gauti išpirką. Vis tik po kurio laiko moteriai pavyksta pasprukti ir sugrįžti pas vyrą. Riumi ir Marija Rita susilaukia sūnaus Karlošo Riutaro Fukugavos.

Oscaro Nakasato *Nihonjin* (*Nihonjin*, Benvirá, 2011) pasakoja trijų tos pačios šeimos kartų gyvenimą Brazilijoje ir pradedamas japonų imigracijos istoriniu

momentu. Hideo su žmona Kimie, paklusnia, visiškai priklausoma nuo savo sutuoktinio moterimi, ir kitais japonais į Braziliją vyksta norėdami užsidirbti ir grįžti atgal į tėvynę. Japonai įdarbinami Ouro Verdės plantacijoje. Čia Kimie sutinka juodaodę Mariją, su kuria ima neblogai sutarti, tačiau vyras jai uždraudžia su ja bendrauti. Po kurio laiko Marija vis dėlto padeda Kimie, kai ši suserga ir ima karščiuoti, atnešdama jai žolelių. Kimie atsigauna, tačiau iš tėvynės ilgesio ima matyti haliucinacijas – sužinojusi, kad Brazilijoje nesninga, ji pradeda gyventi vaizduote. Galų gale ji visiškai pasiduoda iliuzijoms ir miršta sušalusi. Hideo veda kitą moterį – Šidzue, su kuria turi penkis vaikus. Augdamas, ypač mokykloje, vienas iš jų, Haruo, susiduria su tapatybės problema – pasak tėvo, jis turi jaustis japonu, nors pats iš tiesų jaučiasi brazilu. Tėvui Hideo tai atrodo išdavystė. Aprašoma veikėjų diskriminacija ir Brazilijoje japonams taikyti draudimai. Hideo palaiko „Shindō Renmei“ grupuotę, tačiau Haruo priešingai – publikuoja straipsnį laikraštyje, raginantį japonus atmerkti akis ir suvokti, kad Japonija karą pralaimėjo. Hideo ir Šidzue dukra Sumie, kuri yra taip pat ir pasakotojo Noboru motina, susituokia su japonu Osamu, tačiau pabėga su brazilu, mat tėvas jai griežtai draudžia tekėti už neįjono. Po kurio laiko Sumie sugrįža, bet tėvas jos išsižada. Haruo ant namų sienos randa užrašą „Išsiplauk gerklę, išdavike“, akivaizdžiai paliktą „Shindō Renmei“ grupuotės dėl parašyto straipsnio. Haruo mėgina slėptis, bet grupuotės nariai jį randa ir nužudo. Kūrinys baigiamas *dekasegi* fenomeno pavyzdžiu – Noboru pasiryžimu vyksti į Japoniją trumpalaikiam darbui.

Ethnic Identities in the Literature of Latin Americans of Japanese Descent:

Summary

Japanese immigration to Latin American countries in 19th-20th century created large diasporas in some countries, especially in Peru and Brazil. These diasporic communities and the cultural material they produce are very relevant to identity studies. The object of this thesis is the fiction written by second and third generation Japanese Peruvians and Japanese Brazilians that poses questions about identity. The objective is to show ways of identity construction and reflection at the same time trying to answer the question whether identity representation and its critique questions stereotypes about minorities and the boundaries of ethnicity.

In the first body chapter the historical and contextual method is used since the first task of the thesis is to present the historical context of Japanese migration. This context is an usual setting in the texts. Theoretical approaches from cultural studies are also used in this thesis. However, the main instrument for the research is analysis of the texts. The text is understood as not only a reflection of the situation of an ethnic subject but also as a product through which the author intends to reveal the process of identity construction and perception. The thesis also uses comparative method by trying to find similarities between Japanese Peruvian and Japanese Brazilian literature and between Japanese Latin American literature and some cases of the texts written by Lithuanian emigrants.

It was noticed that in the texts there are a lot of stereotypical images of Japanese immigrants and their descendants. Oftentimes the identity is considered as something fixed and determined by birth and cultural attributes. Although there are some cases that try to deconstruct ethnic stereotypes and create a personal model of identity, the major tendency is to represent Japanese immigrants or their descendants as victims, schizophrenic, disempowered or even disabled people. While it might reproduce the historical reality of Japanese immigrants, it does not produce a positive image of hybrid identity and it also tends to create homogenized models of first generation and second generation Japanese immigrants.

By comparing Japanese Latin American literature with some cases of Lithuanian emigrants, it is argued that there are some similarities such as the background of the immigration process and similar perception of self as a migrant. Thus, it is possible to develop this comparison into a more extended research.