RESSALVA

Informamos que estão faltando os capítulos 5 e 6, as Considerações finais, Referências, Índice de fotos, Glossário e Anexos, não incluídos no arquivo original.

FÁBIO KAZUO OCADA

A TECELAGEM DA VIDA COM FIOS PARTIDOS: As motivações invisíveis da emigração *dekassegui* ao Japão em quatro estações.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Campus de Araraquara, para a obtenção do título de Doutor em Sociologia (Área de Concentração: Trabalho, Migração e Memória).

Orientadora: Prof.ª Dr.ª Maria Aparecida de Moraes Silva

Araraquara
2006

DADOS CURRICULARES
FÁBIO KAZUO OCADA

NASCIMENTO	19.7.1975 – SÃO PAULO/SP
FILIAÇÃO	Riuzi Ocada Mitsuko Nakashima Ocada
1994/1999	Curso de Graduação Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara
1999/2002	Curso de Pós-Graduação em Sociologia, nível de Mestrado, na Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara – UNESP
2002-2006	Curso de Pós-Graduação em Sociologia, nível de Doutorado, na Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara – UNESP

Dedico este estudo às mulheres, companheiras, irmãs, mães, avós, professoras, migrantes e operárias, em sua luta histórica por emancipação, justiça e igualdade nas relações sociais.

AGRADECIMENTOS

A realização deste trabalho de pesquisa não seria possível sem a valiosa colaboração, direta, e/ou indireta, de um número considerável de pessoas. A todas elas, manifesto a minha mais sincera gratidão. Agradeço particularmente:

à minha avó, Fumiko, ao meu pai, Riuzi, à minha mãe, Mitsuko e à minha irmã, Sayuri, por todo apoio irrestrito e incondicional, carinho, confiança, paciência e dedicação.

à minha querida mestra e amiga, Prof.ª Dr.ª Maria Aparecida de Moraes Silva, cuja caminhada vem iluminando, com coragem e sabedoria, as vidas de um número considerável de estudantes de sociologia, pesquisadores, trabalhadores e trabalhadoras migrantes. Pela confiança depositada e por todos os ensinamentos transmitidos, ao longo de mais de uma década de convivência, a minha eterna admiração e gratidão.

à Prof.ª Jitsuko Babá, pelas narrativas de sua história de vida e pelo dedicado ensino da língua japonesa às novas gerações de nipo-brasileiros, no município de Araraquara: *"Sensei, domo arigatou gozaimashita"*.

à minha amada Stela, companheira e amiga carinhosa, por preencher de alegria a minha vida e o meu coração, pelo diálogo intelectual e pelas contribuições ao longo do desenvolvimento deste trabalho.

aos meus entrevistados e entrevistadas – Sumiko Waki, Yae Kami, Marta Miyasaka, Katarina Takako Hashimoto, Maria Takato Suzuki, Tomizo Ishida, Luzia Misao Ishida, Makoto Ishizo, Maria Tanioko Mitsuara, Sigue Kanesiro, Mie Anno, Luciana Mari Tsukada, Cristiane Yamashiro Oliveira, Marcos Hiroyuki Suguiura, Paulo César Alves Nakashima, Ricardo Nukui, Melissa Seto Takeguma, Mari Stela Sakamoto, Gustavo Naka, Rogério Komori, Roger Vinícius Ocada e Wiliam Eiji Itokazu – que, generosamente, concederam-me seus relatos de vida.

ao Prof. Dr. Sergio Gertel, do Departamento de Antropologia, Política e Filosofia da UNESP de Araraquara, pela amizade, pelas críticas e pelas sugestões valiosas, dadas no transcorrer deste longo percurso.

à Prof.ª Dr.ª Zeila de Brito Fabri Demartini, Diretora de Pesquisa do Centro de Estudos Rurais e Urbanos/USP, pelas contribuições e sugestões para a condução dos rumos da pesquisa.

ao Prof. Dr. Sedi Hirano, Pró-Reitor de Extensão e Cultura da Universidade de São Paulo, pelas críticas e sugestões construtivas, apresentadas em sua argüição, por ocasião da defesa da dissertação de mestrado.

ao Prof. Dr. Felipe Gomes, do Departamento de Administração Pública da UNESP de Araraquara, pelo debate intelectual e pelo incentivo, ao longo destes anos.

à Prof.ª Dr.ª Rosa Ester Rossini, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP/São Paulo, pelo estímulo transmitido em nossos encontros esporádicos, em eventos científicos.

ao Prof. Dr. Francisco Hashimoto, do Departamento de Psicologia da Unesp/Assis, pela importante contribuição com seu trabalho de pesquisa.

ao Prof. Dr. Ricardo Antunes, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP, pelo apoio na publicação de artigo científico.

à Prof.ª Dr.ª Masako Iyda, do Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva da UNESP de Botucatu, pelo estímulo e sugestão de leitura.

à Prof.ª Dr.ª Margarida Maria Moura da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP/São Paulo, pelas indicações bibliográficas acerca da *"doutrina Zen da não-mente"*.

à Prof.ª Dr.ª Célia Sakurai, pelas contribuições valiosas oferecidas por meio de seus estudos; e pelas críticas construtivas, apresentadas em sua argüição, durante a realização do exame de qualificação.

à Prof.ª Dr.ª Maria Orlanda Pinassi, por todo apoio, diálogo e amizade, estabelecidos nestes últimos anos de convivência, em Araraquara.

aos companheiros(as) Marivaldo, Marta, Mary, Romildo, Beto "Cabelo", Ivan e Rogério "Motoca", do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Unesp de Araraquara, pela amizade, pelo diálogo intelectual, pelas críticas e sugestões, apresentadas ao longo deste percurso.

a todos os meus queridos amigos e amigas, que um dia passaram pela UNESP de Araraquara, e que acompanharam o desenvolvimento desta trajetória de pesquisa.

aos meus companheiros migrólogos, Ricardo Hirata Ferreira, Adriana Capuano de Oliveira e Elisa Masae Sasaki, pela solidariedade e pelo diálogo estabelecido no decorrer destes anos de encontros esporádicos, em eventos acerca da questão migratória.

às companheiras, Bia de Medeiros, Carmen Andriolli, Andrea Vetorassi, Andrea Apollinário, Adriana Bogado, Juliana Dourado e Claudirene Brandi; e ao companheiro Rodrigo Martins, por todos os momentos compartilhados.

à Cristiana Gobato Lopes Castro e a todas as funcionárias da Secretaria de Pós-Graduação da UNESP de Araraquara, pelo paciente auxílio no trato com os meandros burocráticos da instituição.

a todos aqueles funcionários da UNESP de Araraquara, com os quais construí uma relação de respeito e amizade, ao longo destes anos.

às funcionárias do posto de atendimento da FAPESP – Marli e Rose – por toda orientação e auxílio.

ao Sr. Kyoshi Umeda do Centro de Informação e Apoio ao Trabalhador no Exterior, pelo prestativo fornecimento de dados para a pesquisa.

à FAPESP – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo – pelo financiamento e pelo suporte técnico sem o qual não seria possível a realização deste trabalho, em especial à assessoria científica, pelo diálogo estabelecido e pelas críticas e sugestões extremamente construtivas.

“Assim como as flores dirigem sua corola para o sol, o passado, graças a um misterioso heliotropismo, tenta dirigir-se para o sol que se levanta no céu da história. O materialismo histórico deve ficar atento a essa transformação, a mais imperceptível de todas.”

Walter Benjamin

Sumário

Resumo/Abstract p.8
Introdução p.9

Capítulo I p.23
1.1. Apresentando a temática da emigração *dekassegui* ao Japão p.23
1.2. Revisão Bibliográfica p.27
1.3. Os perfis das gerações mais velhas p.54
1.4. Os perfis dos jovens migrantes *dekassegui* p.57

Capítulo II p.60
2.1. Algumas hipóteses que orientam a pesquisa p.60
2.2. Uma arqueologia da migração *dekassegui* p.63
2.3. Fronteiras étnicas: os paradoxos da alteridade p.67
2.4. História Oral e Memória: ferramentas para uma escavação do passado p.73

Capítulo III – Primavera p.77
3.1. A longa viagem de chegada p.77
3.2. A dura vida nas fazendas p.87
3.3. Por trás das lembranças encobridoras p.101

Capítulo IV – Verão p.106
4.1. Os tempos da guerra e da política de assimilação p.106
4.2. O silenciamento da memória p.124
4.3. Os valores presentes no interior das famílias nipo-brasileiras p.130

Capítulo V – Outono p.140
5.1. A dispersão da colônia p.140
5.2. A cultura e o habitus japonês p.148
5.3. A construção de um lugar idealizado p.161

Capítulo VI – Inverno p.168
6.1. A revoada invertida ao Japão p.168
6.2. A maldição de uma “tradição” (re) inventada p.184
6.3. A busca da emancipação através da memória p.208

Considerações finais p.244
Referências bibliográficas p.252
Índice de fotografias p.266
Glossário p.267
Anexos p.270

Resumo

Através da reconstrução dos fios partidos da memória, este estudo busca alargar o entendimento das motivações invisíveis que perpassam a emigração dos chamados trabalhadores *dekassegui*, ao Japão. Mediante o uso da história oral, foram incorporadas à análise sociológica, além das falas dos trabalhadores em idade produtiva, as percepções e representações de duas gerações (*issei* e *nissei*) de mulheres idosas de famílias nipo-brasileiras, além do relato de um único entrevistado idoso. As análises dos relatos orais, ordenadas segundo as estações do ano, permitiram conhecer os condicionantes históricos e a imagem idealizada, que estruturam a partida de trabalhadores nikkeis rumo ao país de seus antepassados. Por trás do mito do "retorno" oculta-se uma realidade de intensa exploração e desenraizamento. Neste contexto, a memória e a identidade articulam-se dialeticamente à formulação de um reenraizamento, um projeto alternativo ao caminho proposto pela ordem neoliberal.

Palavras-chave: migração; dekassegui; Japão; memória; trabalho; identidade.

Abstract

Through the reconstruction of the broken memory wires, this study searches to enlarge the understanding of the invisible motivation that goes beyond the emigration of the so called *dekassegui* workers to Japan. By the use of oral history, not only the speech of active workers, but also the perceptions and representations of two generations (issei and nissei) of elderly women from Japanese Brazilian families, apart from the account of a single elderly man who was interviewed, were incorporated to the sociological analysis. The analyses of the oral accounts, ordered according to the seasons, allowed the historical conditions and the idealized image, that structure the departure of nikkei workers to their ancestors' country. Behind the myth of "return" hides a rootless reality of intense exploration. In this context, memory and identity work together dialectically to formulate a new project that allows these people to take root, as an alternative to the way proposed by the neoliberal order.

Key-words : migration; dekassegui; Japan; memory; work; identity.

Introdução

Dentro do contexto das migrações internacionais iniciadas nas últimas duas décadas do século XX, a busca de um entendimento das motivações historicamente constituídas, que norteiam a partida de trabalhadores nipo-brasileiros à terra de seus antepassados, constitui o eixo central do estudo que aqui se apresenta. A natureza desta indagação é intrínseca à própria condição social do pesquisador. As razões que levaram à escolha deste tema de investigação devem-se aos acontecimentos, mais ou menos recentes, que se abateram sobre a trajetória pessoal e familiar do pesquisador. Em um curto espaço de tempo, o advento da emigração dos chamados trabalhadores *dekassegui*, ao Japão, repercutiu sobre, praticamente, todas as famílias de ascendência japonesa, residentes no Brasil.

Portanto, para o entendimento deste trabalho de pesquisa, no transcorrer de sua leitura, é preciso considerar o fato de que o autor deste estudo é neto de imigrantes japoneses; e vivenciou, no início da década de 1990, o momento em que o fenômeno migratório passou a fazer parte de seu contexto familiar, tornando-se uma realidade cotidiana efetiva. Inicialmente, partiram os pais, depois os primos, as primas, os tios, além de outros conhecidos da família. Condicionado por estes acontecimentos, o Japão se apresentava, ao autor deste estudo, como um destino inevitável.

Desse modo, a vivência das condições de trabalho – durante cerca de três meses integrado à linha de montagem de automóveis da empresa Suzuki, na cidade de Kosai – constituiu um ponto de partida importante para os rumos desta investigação, pois permitiu constatar, logo de início, a existência de uma enorme distância entre a experiência vivenciada por estes trabalhadores e o debate teórico travado pelos estudiosos, nos espaços

acadêmicos. Assim, por meio de um incipiente trabalho de Iniciação Científica,[1] foi possível desenvolver – através do uso da observação participante e da história oral, enquanto método e técnica de pesquisa – uma análise das falas dos trabalhadores e das trabalhadoras *dekassegui*.

Privilegiando o conhecimento, da dinâmica das relações de trabalho, dos conflitos, da interiorização de um discurso legitimador do poder e da dominação, bem como das inúmeras formas de resistência existentes nos poros da dominação. A análise da subjetividade exigiu uma mediação entre dados subjetivos e explicações macro-estruturais. As explicações fundadas numa perspectiva macro-estrutural permitiram classificar dois eixos teóricos distintos: os estudos do trabalho[2] e da migração[3]. Na confluência destas duas linhas de investigação, o recurso à subjetividade permitiu incorporar à análise, as vozes dos trabalhadores, evitando a armadilha de uma análise apologética, ou idealizada, da condição social do migrante *dekassegui*.

Nesta conjuntura, os inúmeros casos de doenças psicossomáticas, de suicídios de trabalhadores e de mortes por *overdose* de trabalho (*karoshi*), trouxeram à tona o problema da crise de identidade vivenciada por estes trabalhadores,[4] pois, não existe processo de descompensação psíquica, que não tenha como pano de fundo uma desestruturação

[1] Este foi o início de uma pesquisa de Iniciação Científica (1998), financiada pela FAPESP (processo: 97/11581-0), cujo enfoque privilegiou a análise das relações de trabalho vivenciadas por estes trabalhadores, no interior da fábrica e do alojamento. Por meio do emprego da história oral, foram colhidos, nesta etapa da pesquisa, os depoimentos orais de 6 trabalhadores e 5 trabalhadoras, todos nikkeis, na faixa etária de 17 a 25 anos de idade.

[2] Leite (1994); Leite (1995); Linhart (1986); Dejours (1992); Dejours (2000); Hirata (1993); Coriat (1993); Castro (1993); Abramo e Abreu (1998); Antunes (1997).

[3] Castro (1994); Catanio (2000); Demartini (1997); Demartini (1999); Oliveira (1999); Patarra (1995-1996); Reis e Sales (1999); Sales (1995); Sayad (1997); Sayad (1998); Sayad (2000); Sasaki (1995); Sasaki (1999).

[4] A incorporação das análises, da crise identitária, das doenças psicossomáticas vivenciadas por estes migrantes e do mito do retorno, constituíram o enfoque privilegiado no trabalho de Mestrado (2000-2002), também financiada pela FAPESP (processo: 99/04632-2).

identitária. Na confluência desta migração e dos efeitos deletérios do trabalho, desdobra-se uma profunda crise de identidade.

O esperado "retorno" ao país ancestral revela-se um mito, no qual estes trabalhadores descobrem suas reais condições de existência, frente à lógica da acumulação de capital. No interior das fábricas, a incorporação de um adestramento produtivo submete estes trabalhadores a um processo de despersonalização, de homogeneização dos comportamentos e de supressão dos sentidos, ligados às noções de tempo e espaço. A despersonalização do indivíduo em favor do adestramento produtivo contamina as relações sociais dentro e fora do local de trabalho, causando grandes repercussões sobre a saúde mental dos trabalhadores.

Por essa razão, conhecer de um modo mais aprofundado as razões que levam milhares de descendentes de imigrantes japoneses a atravessarem o globo, para assumirem postos de trabalho considerados, sujos, perigosos e pesados, constitui o objetivo desta pesquisa. No entanto, para este fim, na medida em que se encontram demasiadamente presos às contradições do presente, as vozes dos atuais trabalhadores *dekassegui* são insuficientes para o entendimento destas motivações, exigindo a incorporação de uma outra perspectiva acerca desta mesma questão.

Nesse sentido, foram incorporadas neste trabalho as vozes de duas gerações de mulheres idosas (isseis e nisseis) destas famílias de imigrantes japoneses, com o propósito de trazer à luz do conhecimento – através de suas lembranças – as motivações historicamente constituídas que norteiam esta migração atual rumo ao Japão. Motivações, estas, vinculadas a um antigo projeto de retorno, trazido pelos imigrantes japoneses ao Brasil, entre os anos de 1908 e 1941.

Como contraponto masculino às vozes destas mulheres foi realizada uma única entrevista com um homem idoso – o Sr. Tomizo Ishida[5] – permitindo estabelecer um entendimento das construções das lembranças masculinas e femininas, tendo em vista a dimensão relacional do gênero. Cada qual a seu modo, homens e mulheres tornam-se guardiões da cultura com a chegada da velhice.

Para a realização das entrevistas, além das diferenciações de gênero e de geração, foi preciso levar em consideração, as diferenciações étnicas[6] e culturais para se visualizar algumas particularidades deste grupo. Logo nas primeiras tentativas de aproximação de possíveis candidatas à entrevista, surgiram algumas desconfianças, recusas e outras formas de resistência em se conceder o relato das histórias de vida. As mulheres que se recusaram a relatar suas histórias de vida, foram aquelas, escolhidas de modo aleatório, cujo vínculo com a família do pesquisador era inexistente.

Por essa razão, optou-se por uma outra estratégia de aproximação. As mulheres a serem entrevistadas passaram a ser escolhidas segundo critérios orientados pelos vínculos existentes com a família do pesquisador, ou seja, foram entrevistadas aquelas mulheres, ligadas à família do pesquisador por laços de parentesco e/ou amizade, residentes nas cidades de Ribeirão Preto, Araraquara, Bauru, Mairiporã e São Paulo. Para realizar a entrevista com o Sr. Ishida, devido à inexistência de qualquer vínculo anterior, o procedimento empregado seguiu um protocolo tradicional japonês. Foi-lhe enviada uma carta explicando o propósito do trabalho de pesquisa e da realização da entrevista. Em

[5] O nome deste entrevistado não foi mantido no anonimato em razão de se tratar de uma pessoa publicamente conhecida pela atividade artesanal que desempenha – fabricação de espadas samurai – na cidade de Mairiporã (SP).

[6] O conceito de etnicidade, ao possibilitar o entendimento relacional das formulações identitárias, dentro de uma perspectiva histórica, permitiu o desenvolvimento de uma análise da crise identitária vivenciada por estes sujeitos. O tema da etnicidade voltará a ser abordado, em diferentes momentos deste estudo, para se entender a maneira como se deu a formulação de uma identidade étnica nipo-brasileira, a partir do contato com diferentes grupos étnicos.

resposta, o entrevistado escreveu uma outra carta, dizendo sentir-se feliz em poder ajudar.

Outro obstáculo inicial para a realização das entrevistas foi o desconhecimento, por parte do entrevistador, do idioma falado pelas entrevistadas e pelo entrevistado (um dado significativo para esta pesquisa). Estas pessoas carregam na sua maneira de falar as marcas de suas histórias. Suas falas revelam um amálgama dos idiomas da terra ancestral e do país de adoção. Não se trata da língua japonesa – *nihongo* – em sua forma original, mas de uma língua recriada entre imigrantes de diferentes regiões do Japão, acrescidas de termos e expressões da língua portuguesa. Para a realização destas entrevistas foi preciso, então, aprender minimamente o "japonês" falado por este grupo de idosos.

Para se entender as razões que levam muitos destes trabalhadores a percorrerem, nos dias de hoje, a trajetória inversa realizada por seus ancestrais é preciso considerar, além dos aspectos estruturais, os elementos inconscientes, ou irracionais, que estão presentes na sociedade. Uma ciência capaz de abarcar a totalidade da realidade social deve buscar reproduzir uma imagem destes elementos. Segundo Roger Bastide (Queiroz, 1983), para se apreender a riqueza social em toda a sua farta complexidade, é preciso recorrer aos mais variados métodos, inclusive ao método poético.[7] De acordo com o sociólogo, a estrutura social é uma organização na qual sempre existe certa medida de atividade estética, neste sentido, existe, em toda sociedade, um elemento de poesia.

Sendo assim, a poesia se revela como *"a única luz capaz de iluminar o mundo da obscuridade"*. Recorrendo à sensibilidade poética, é possível fazer desta forma de expressão, um método sociológico preciso. O sociólogo, segundo Bastide (Queiroz, 1983), pode e deve utilizar a expressão poética que se liga à poesia sociológica. Na análise da

[7] "É aquilo... que denominei... princípio dos projetores convergentes que iluminam o objeto estudado, como num teatro a dançarina é aprisionada nos múltiplos fachos luminosos que jorram de todos os cantos da sala..." (Queiroz, 1983, p.84).

sociedade, pelo sociólogo, uma linha melódica deve cercar esse conjunto de relações racionais, de conceitos, de leis, de pesquisas causais e de definições objetivas, para deixar transparecer o que existe de *"vida criadora"*, em toda sociedade.

A expressão poética, de acordo com este sociólogo, é mais apropriada do que qualquer outra forma de expressão, pois obriga o leitor do estudo sociológico a compartilhar da experiência comunitária, integrando à sua compreensão lógica, um sentimento direto, *"uma compreensão íntima"*. Trata-se, por essa razão, de uma expressão poética especial. A expressão da poesia sociológica possibilita obter uma forma de *"exatidão científica"*, na qual é possível conhecer os *"ditames do inconsciente coletivo"*. A expressão poética, segundo Bastide, transforma-se, desse modo, num reforço de fidelidade em relação à própria verdade das coisas, pois*: "A comunhão se faz na poesia"* (Queiroz, 1983, p.85).

Através desta abordagem proposta pelo sociólogo, torna-se visível este elemento fundamental para o entendimento da cultura e da sensibilidade nipônica, trazida ao Brasil: o senso estético. Como mostra o estudo de Barros (1988), a poesia está presente entre os japoneses desde os primórdios de sua história de 1.500 anos, ela surge tão logo a cultura japonesa começa a manifestar características próprias e nunca mais a abandonará.[8] Os poemas japoneses trazem, desde o início, as marcas inconfundíveis desta cultura. Evoluem sem jamais abandonar suas formas tradicionais: são miniaturas, que reportam

[8] "No *Kojiki* (712 d.C.) e no *Nihon-shoki* (720 d.C) que, grosseiramente, correspondem ao Antigo Testamento dos ocidentais, como registro da mitologia e dos primórdios históricos do Japão, encontram-se 200 poemas cuja Antigüidade pode remontar ao ano 400. Por volta do ano 760 surge uma antologia com 4.516 poemas recolhidos da tradição oral dos 150 anos anteriores, a qual ainda hoje conserva seu prestígio como o maior repositório da poesia japonesa. A *Man´yoshu* (Coleção de Miríades de Folhas) reúne poemas de imperadores e de homens de toda as classes. Uma compilação ainda mais antiga se perdeu. Mas, posteriormente, surge *Kokinshu* (Coleção Antiga e Moderna) com 1.100 poemas curtos (905 d.C) e, nos cinco séculos seguinte, aparecerão, por iniciativa imperial, 20 novas antologias. Praticada por imperadores, nobres, guerreiros e homens do povo, a poesia impregna toda a história e cultura do Japão" (Barros, 1988, p.119).

fundamentalmente à natureza, ao intimismo psicológico, à sutileza das coisas, seres e pessoas; sugerem em lugar de descrever e, como a vida se caracteriza pela impermanência, são extremamente voláteis. A brevidade e a alusão, carregadas de sentido, são características centrais desta forma de poesia. A poesia nipônica, segundo este autor, condensa meditação, amor e compreensão do poeta; e só sob essas condições pode ser recuperada pelo leitor. Entendido como uma sensibilidade cognitiva, e condensado na expressão mínima, o *haikai* [9] é poesia em sua forma mais densa e depurada. Entretanto, como é próprio da linguagem e da comunicação cultural japonesa em geral, sugerem infinitamente mais do que uma leitura inadvertida saberá ou poderá apreender.

A transferência do *haikai* ao Brasil, segundo Mendonça (1999), implicou na necessidade de uma adaptação, na medida em que a referência sazonal (*kigo*) é essencial para este tipo de poesia. Escrever numa outra latitude e descrever as relações emotivas longe da natureza do país de origem – sem negar as categorias de tempo e espaço, inerentes ao *haikai* – foi o grande desafio enfrentado por imigrantes-poetas.[10]

O deslocamento sofrido impôs a necessidade de uma reeducação dos cinco sentidos, para adaptar a percepção à nova terra, criando-se um *haikai* renovado, um genuíno "*haikai* brasileiro". Foi preciso aguçar a percepção para se reconhecer, submerso neste aparente verão, o inverno, a primavera e o outono. Com a imigração, todas as referências de tempo e espaço foram rompidas, instaurando momentaneamente uma profunda desorientação.[11] De

---

[9] Formalmente, toda poesia japonesa se estrutura como "poesia breve", ou seja, *tanka* (formada de um conjunto de 31 sílabas, em cinco linhas de 5-7-5/7-7 sílabas respectivamente.). Mas a *tanka* pode abreviar-se, também, no ***haikai*** (dispostas em 5-7-5 sílabas), que nada mais é, do que a primeira parte da *tanka* (Barros, 1988).

[10] Refiro-me aqui ao Mestre Nenpuko Sato e seus cerca de 6 mil discípulos espalhados pelo Brasil, dentre os quais as entrevistadas **A.** e **C.** fazem parte.

[11] O poeta Nenpuku Sato expressou a desorientação espacial destes imigrantes através do seguinte poema: "*Trilha forrada de folhas / Sem saber o leste e o oeste / japonês que chega aqui"* (Mendonça, 1999, p.49).

acordo com Mendonça (1999), é possível observar através do *haikai* brasileiro, a formulação de uma imagem idealizada do Japão¸ semelhante a um retrato. A formulação desta imagem fotográfica idealizada foi um dos mecanismos de defesa acionados, no inconsciente destes imigrantes, para sobreviverem a esta dolorosa ruptura com a terra natal.

Este retrato idealizado persiste ainda hoje no imaginário das novas gerações, estruturando, consciente e/ou inconscientemente, esta busca das origens no país ancestral. Assim, tendo em vista a formulação de um entendimento mais aprofundado acerca das razões que levam muitos descendentes de imigrantes japoneses a ingressar nesta corrente emigratória ao Japão, o desenvolvimento deste estudo consiste numa tentativa de se compreender – através de um trabalho de reconstrução da memória coletiva – as motivações invisíveis, historicamente constituídas, que norteiam a partida de muitos nikkeis rumo ao país ancestral. Fundamentado, assim, na orientação de Bastide: *"trata-se para o sociólogo de não se colocar fora da experiência social"*, mas, pelo contrário, de vivê-la em sua totalidade, buscando uma aproximação do objeto de pesquisa por meio de uma espécie de *"naturalidade instintiva"* (Queiroz, 1983, p.83). Nesta perspectiva, entender as motivações subjetivas que sustentam a emigração *dekassegui*, através de um trabalho de reconstrução da memória, diz respeito a um problema, não apenas de natureza teórica, mas de uma práxis.

No cotidiano do trabalho industrial vivenciado por estes migrantes, relembrando o estudo de Thompson (1998),[12] o tempo é precisamente controlado por sistemas informatizados, o que faz com que os sinais soem exatamente nos mesmos segundos dos dias anteriores. Cada segundo da jornada de trabalho é precisamente regulado por um

[12] Thompson, E. P. Tempo, disciplina de trabalho e o capitalismo industrial. *In: Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 267-304.

programa. Esta mesma precisão controla a vida de todos os trabalhadores dentro e fora da fábrica, aprisionando-os em uma rotina de trabalho desumanizante, que acaba por conduzir o indivíduo a uma vivência depressiva. A vida de cada trabalhador é integralmente dominada pelo processo produtivo. A regulação do tempo na esfera do trabalho determina, também, o tempo no espaço privado, representado pelos alojamentos,[13] formando um *continuum* indissociável, no interior do qual todos os dias tornam-se iguais.

Por essa razão, depois de vivenciar empiricamente a uniformidade do tempo e a disciplina da produção industrial, a qual estão submetidos os atuais migrantes *dekassegui*, surgiu a necessidade de se conceber, por meio deste trabalho sociológico, a recriação de uma outra temporalidade, menos acelerada, análoga aos movimentos da natureza. Desse modo, com o propósito de recriar uma temporalidade distinta da disciplina do trabalho fabril, as análises dos depoimentos, inspiradas num trabalho realizado por Hashimoto (1998), foram reordenadas, tendo em vista uma associação entre, as quatro estações do ano – primavera, verão, outono e inverno – e as lembranças da infância, da juventude, da fase adulta e, por fim, da velhice, enfocando os diferentes momentos deste antigo projeto de regresso à terra natal. Circunscrito a uma temporalidade pautada pelas estações do ano, este estudo permite identificar as raízes históricas e acompanhar o desenvolvimento deste intenso desejo de partir rumo ao Japão, de modo que, no transcorrer deste ciclo, torne-se possível visualizar as implicações simbólicas, afetivas e identitárias, envolvidas na experiência do "retorno" de descendentes nikkeis ao Japão.

Assim, para situar o leitor a respeito do modo como foi estruturado este trabalho de pesquisa, a exposição do estudo inicia-se, no **Capítulo I**, apresentando a temática da

[13] Assim como dentro da fábrica, nos alojamentos o autoritarismo das normas cumpre a função de manter a disciplina necessária à continuidade da produção intensificada de mercadorias.

emigração *dekassegui* (1.1), revelando, a partir de uma perspectiva macro-estrutural, as características que particularizam este fluxo migratório, dentro de um amplo processo de globalização da economia. Nesta migração, a ascendência japonesa torna-se um critério definidor da partida. O número crescente deste contingente de trabalhadores migrantes, desde os seus primeiros momentos até os dias de hoje, contraria a suposição de que se trate de um fenômeno temporário. Através de uma revisão bibliográfica (1.2.), acerca das publicações e estudos acadêmicos que tratam da migração *dekassegui* ao Japão, é possível constatar a existência de uma análise predominantemente econômica sobre o tema, na qual as únicas vozes que ganham alguma visibilidade, nos estudos acadêmicos, são as falas dos trabalhadores e trabalhadoras em idade produtiva, evidenciando, assim uma lacuna a ser preenchida pelos relatos das gerações mais velhas. Os perfis das gerações mais velhas (1.3.) apresentam cinco entrevistadas nascidas no Japão, seis entrevistadas nascidas no Brasil e um único entrevistado, nascido no Japão. Todos estes entrevistados estão situados numa faixa etária acima dos setenta anos de idade, compartilhando, assim, de uma mesma comunidade de destino. Os perfis dos jovens migrantes dekassegui (1.4.) contam com sete entrevistados – quatro homens e três mulheres –, cujas entrevistas foram incorporadas ao último capítulo deste estudo. Todos estes entrevistados encontravam-se numa faixa etária situada entre vinte e vinte e cinco anos de idade, na ocasião em que as entrevistas foram realizadas.

O **Capítulo II** inicia-se com a apresentação das hipóteses que orientam a pesquisa (2.1.), as indagações levantadas acerca do retorno às origens empreendido pelos migrantes *dekassegui* servirão de norte para o desenvolvimento da argumentação deste estudo, orientando o entendimento das motivações subjetivas presentes nesta migração. Escavando o passado através das lembranças das gerações mais velhas, torna-se possível reconstruir a

memória coletiva do grupo, trazendo à tona, através de uma arqueologia da migração *dekassegui* (2.2.), uma história silenciada pelo processo de modernização, pela guerra e pelas divergências internas ao grupo. Para o entendimento da maneira como se deu o contato, a integração e a formulação de uma identidade étnica nipo-brasileira, na sociedade receptora, foi preciso incorporar a etnicidade, enquanto categoria analítica capaz de apreender a dinâmica histórica da emergência das fronteiras étnicas (2.3.) e das formulações identitárias do grupo. Para a análise destes relatos a história oral e a memória (2.4.) foram ferramentas com as quais se buscou realizar este trabalho de escavação e reconstrução do passado, dando, assim, visibilidade às raízes profundas do mito do retorno ao Japão.

Os capítulos seguintes, contendo as análises dos relatos foram ordenados tendo em vista os diferentes momentos deste projeto de retorno ao Japão: No **Capítulo III**, as recordações de infância remetem à primavera da imigração japonesa (3.1.), remontando desde os difíceis tempos nas fazendas de café (3.2.), às fugas das fazendas e aos conflitos étnicos travados a partir do contato com outros grupos. Neste período, como é possível observar através dos relatos, havia entre estas famílias a convicção de que a permanência em solo brasileiro era uma experiência transitória, podendo retornar para casa em um curto período de tempo. A separação da terra natal e a vivência dos primeiros anos no Brasil foram, para estas famílias, uma experiência traumática (3.3.).

No **Capítulo IV**, as lembranças da juventude, que se encerram com a realização do *miai* (os casamentos arranjados), estão associadas ao verão. As lembranças do período da política de assimilação de estrangeiros (4.1.) mostram, que, diante de uma intensa campanha de abrasileiramento forçado, havia uma silenciosa resistência por parte destas famílias, no sentido de fazer com que os filhos fossem educados segundo os padrões

tradicionais da cultura japonesa, pois planejavam retornar ao Japão. Neste momento de confrontamento de interesses, as fronteiras étnicas emergem com grande nitidez. Com o acirramento da Segunda Guerra Mundial, as medidas restritivas impostas contra estes imigrantes, se intensificam, tornando cada vez mais distante a possibilidade de regresso ao Japão. Em razão das perseguições, a memória sofre um processo de silenciamento (4.2.). A derrota japonesa representa um duro golpe sobre os imigrantes japoneses no Brasil, pois assinala, não apenas uma cisão no interior da colônia, mas também, o fim das esperanças de retornar para casa. Neste momento os valores da cultura japonesa (4.3.) ganham visibilidade, a partir do confronto com os ideais da política de abrasileiramento forçado.

No **Capítulo V**, os nascimentos dos filhos e das filhas das entrevistadas representam, por sua vez, a transição para o outono da vida, ou seja, a vivência da maturidade, um período de introspecção. As análises dos relatos acerca deste período retratam, a partir da dispersão da colônia japonesa (5.1.), uma redefinição dos projetos familiares. Saindo das áreas rurais em direção às cidades, as famílias buscam assegurar a inserção dos filhos na sociedade brasileira, através de um projeto fundamentado na máxima valorização do estudo e do trabalho. A integração à sociedade local ocorre com base em valores pertencentes à tradição do país de origem. Longe da homogeneidade étnica/racial e cultural, esperada pela política de abrasileiramento forçado, a cultura e o *habitus* japonês (5.2.), bem como a identidade étnica nipo-brasileira, se recria permanentemente, entre os integrantes das novas gerações, através do contato com outros grupos. Uma imagem idealizada do Japão (5.3.) sobrevive no imaginário do grupo, mantendo em estado latente o desejo de retornar à terra natal. No interior das casas destas famílias, o sincretismo religioso, a conservação do altar para a prática do culto aos mortos (o *Hotokesama*, ou

Butsudan) e a recriação simbólica de práticas associadas ao país de origem, são indicativos de um processo de desenraizamento e re-enraizamento.

No **Capítulo VI**, em razão de um amplo processo de reestruturação mundial do capitalismo, tem início a migração contrária de trabalhadores nikkei-brasileiros ao Japão. A revoada invertida das novas gerações (6.1.), anuncia, por fim, a chegada do inverno. Percorrendo o caminho inverso traçado pela imigração japonesa, esta nova geração de migrantes reproduz de um modo invertido a experiência de seus ancestrais. Enredados por uma "tradição (re) inventada" (6.2.), a realidade com a qual se deparam, em nada se assemelha à imagem idealizada da terra dos antepassados. Novamente, as circunstâncias deste "retorno" impõem, por meio de um paradoxo identitário, um sério risco à integridade física e mental destes trabalhadores. No interior de um intensificado processo produtivo, estes migrantes sofrem as conseqüências psicopatológicas de suas reais condições de existência. Tornam-se a personificação do desenraizamento. Na busca de uma redefinição identitária, a reconstrução da memória coletiva (6.3.) desempenha um papel fundamental, pois permite, através da reconstrução da experiência do passado, compreender as perdas, formular o luto e reconstruir, enfim, um novo projeto em direção ao futuro.

Entre a geração de idosos, o silêncio característico desta fase facilita o recolhimento. Neste período de solidão, criam-se as condições necessárias para se realizar as ligações afetivas entre o passado e o presente. Neste momento as pessoas entrevistadas atingem o ponto máximo de acumulação de experiência e sabedoria, tornando-se aptas a recuperar o passado, aconselhar e restabelecer os vínculos entre passado, presente e futuro.

Ao longo deste percurso, que compreende o intervalo entre o nascimento e a velhice, tornar-se-á possível, não apenas visualizar as emoções envolvidas e as implicações históricas e psicológicas da partida de descendentes nikkeis ao Japão, mas, sobretudo,

refazer ***"a tecelagem da vida, com fios partidos"***, possibilitando, assim, formular uma análise deste processo migratório, que vá além do entendimento da lógica fria do "cálculo racional", inerente ao comportamento econômico.

Trata-se, considerando a perspectiva simbólica, de um atendimento a um chamado, um sentimento difícil de ser objetivado, uma intuição de buscar algo que se perdeu pelo caminho. Desta constatação, advém a necessidade de uma reconstrução do passado, que possibilite compreender minimamente a situação contraditória à qual se chegou, no presente.

Capítulo I

1.1. Apresentando a temática da emigração *dekassegui* ao Japão

Como resultado de um amplo processo de reestruturação mundial do capitalismo teve início, a partir de meados da década de 1980, a emigração de trabalhadores brasileiros rumo aos países desenvolvidos do globo, como Estados Unidos, Japão e países da Europa. Como mostra um estudo realizado por Sales (1995), o Brasil, que historicamente se constituiu como um país receptor de imigrantes estrangeiros, durante este mesmo período, atravessa uma conjuntura de crise econômica, com altos índices de inflação e crescente taxa de desemprego, tornando-se, a partir de então, um país exportador de mão-de-obra para o mercado de trabalho internacional.

Na chamada "década perdida" (1980), um número considerável de brasileiros passa a engrossar as filas de embarque dos aeroportos internacionais, na busca de melhores condições de vida e de ganhos salariais mais elevados. Por essa via, o país se integra ao fenômeno da globalização da economia. Dentre estes diferentes fluxos migratórios, a emigração de trabalhadores brasileiros rumo ao Japão – os chamados *dekassegui* – apresenta uma peculiaridade que a distingue dos demais casos. Trata-se de uma **migração seletiva**, aberta apenas aos descendentes de imigrantes japoneses (nikkeis), que no passado chegaram aos países da América Latina.

A emigração de não-descendentes ao Japão é permitida somente em casos de adoção por famílias nipo-brasileiras, ou mediante apresentação de um registro de casamento com um(a) descendente *nikkei*. Neste contexto, o pertencimento étnico-racial tem um peso decisivo, atribuindo ao fenômeno a especificidade de uma migração de "retorno". Antes da chegada de trabalhadores brasileiros, segundo o estudo de Sasaki (1999), migrantes de

outras etnias, provindos de outras regiões da Ásia e do Oriente Médio, dirigiram-se para o Japão.

Entretanto, a presença de grupos étnicos diferenciados, segundo a análise de Sasaki (1999) teria constituído um sério incômodo ao governo japonês, pois feriam os padrões de homogeneidade racial, elementos, fundamentalmente valorizados na cultura japonesa. Por essa razão, governo e empresários optaram pela imigração seletiva de uma mão-de-obra, pertencente ao mesmo grupo étnico, mas nascida, no entanto, nos países em crise da América Latina, dentre os quais o Brasil possui a maior colônia.

Em virtude de algumas modificações na Lei de Controle de Imigração, votadas no parlamento japonês em junho de 1990, a emigração de brasileiros para o Japão adquiriu grandes proporções (Sasaki, 1999). Desde então, a comunidade brasileira no arquipélago vem constituindo o terceiro maior contingente de imigrantes estrangeiros, atrás apenas dos contingentes de trabalhadores coreanos e chineses, que ocupam respectivamente a primeira e a segunda posição.

Um outro estudo de Sasaki (1995), fundamentado em dados coletados pela Fundação Toyota, constatou uma inversão no perfil geral do trabalhador *nikkei*, à medida que o movimento migratório se massificou. No início do processo migratório, em meados da década de 1980, os *dekassegui* brasileiros eram homens e chefes de família, cuja faixa etária variava entre 40 e 60 anos de idade. Porém, com a reforma na legislação da imigração, o perfil geral do trabalhador se inverteu. Atualmente, o perfil predominante ajusta-se ao modelo de jovens entre 20 e 30 anos, com proporção equiparada entre homens e mulheres, bem como o pouco domínio da língua japonesa.

Os japoneses utilizam o trinômio 3K para designar o tipo de tarefa reservada a estes trabalhadores: *Kitanai* (sujo), *Kiken* (perigoso) e *Kitsui* (pesado). Com o passar do tempo,

os próprios brasileiros erradicados no Japão, acrescentaram outros dois Ks: *Kibishii* (severo) e *Kirai* (detestável), tornando-se, a partir de então, 5Ks. Segundo os dados fornecidos pela imprensa, em 1991[14] havia 150 mil brasileiros trabalhando no Japão. Um ano mais tarde, em 1996,[15] o número havia se elevado para 170 mil; no ano seguinte, em 1997, dos 220 mil descendentes de japoneses residentes no Japão, 180 mil eram brasileiros[16]. No ano de 2003,[17] o contingente de trabalhadores brasileiros havia atingido a marca de 268 mil.

Convém salientar que, estes números não são precisos, uma vez que não incluem os *isseis* (imigrantes de primeira geração), nem os *nisseis* (a segunda geração), possuidores de dupla cidadania, pois ambas as categorias entram no país com o passaporte japonês, impossibilitando a quantificação destes imigrantes. Ainda assim, a análise destes dados quantitativos permite acompanhar, desde o início do processo, um desenvolvimento crescente da comunidade brasileira no Japão, contrariando a suposição de que se trata de um fenômeno transitório.

Segundo Kawamura (1994), além dos trabalhadores brasileiros, é possível encontrar também, embora em menor proporção, descendentes de japoneses provenientes de países como, Peru, Bolívia e Argentina. Como decorrência deste critério étnico/racial empregado na contratação de trabalhadores latino-americanos, na ótica de muitos destes migrantes, partir rumo ao Japão representa, não apenas a possibilidade de maiores ganhos salariais,

[14] "O povo da diáspora", revista *Veja* 7/8/1991: 37.
[15] "Nossa gente lá fora", revista *Veja* 3/4/1996: 27.
[16] Dados fornecidos por Mário Mizukami, *chairman of board* do Instituto de Pesquisa do Long Term Credit Bank of Japan, no Simpósio "10 anos do fenômeno *dekassegui* e suas perspectivas futuras", realizado em 1/11/1997 em São Paulo (apud Sasaki, 1999).
[17] Dados fornecidos pelo Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID), citados pela Associação Brasileira de Dekasseguis (ABD), em parceria com o Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (SEBRAE), em sua primeira pesquisa aplicada sobre trabalhadores *dekassegui*, no Brasil e no Japão. (*Jornal Nippo-Brasil*, junho de 2004).

mas também a possibilidade de se conhecer a terra ancestral.

De acordo com o estudo de Sayad (2000), para o migrante, esta tentativa de "retornar" ao ponto inicial da partida, é uma necessidade inerente à condição social do imigrante; e representa uma tentativa de retornar a si próprio, às suas origens, ao tempo anterior à imigração inicial, tratando-se, portanto, de uma temática da memória. A constatação do "mito do retorno", enquanto elemento estruturante deste processo migratório revela, não apenas a continuidade de uma luta por melhores condições de vida, mas também, o desdobramento de um antigo projeto de retorno, trazido no bojo da imigração japonesa, no período que antecedeu a Segunda Guerra Mundial.

Através da análise dos relatos obtidos, torna-se possível constatar que, entre os imigrantes que chegaram ao Brasil no período que antecedeu o final da Segunda Guerra Mundial (1908-1941) a imigração para o Brasil era percebida como uma experiência transitória; que somente se tornou definitiva, em razão do desfecho da Segunda Guerra Mundial; ainda que forçados a permanecerem e se integrarem à sociedade de adoção, o desejo de retornar não deixou de existir; encontrando condições favoráveis para vir à tona, dentro de uma determinada conjuntura histórica de reestruturação mundial do capitalismo.

1.2. Revisão Bibliográfica

A publicação *Migrações Internacionais: Contribuições para Políticas* (2001) editada pelo CNPD (Comissão Nacional de População e Desenvolvimento), apresenta uma listagem de 140 referências bibliográficas acerca desta temática. A partir da análise deste conjunto de publicações foi possível constatar um leque dos diferentes enfoques sobre o fenômeno da emigração de trabalhadores *dekassegui* rumo ao Japão.

Em 1991, na cidade de São Paulo, foi realizado pela Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa, o Simpósio sobre o fenômeno chamado "*Dekassegui*", contando com a presença de autoridades como o Cônsul Geral do Japão, Yasuji Ishigaki; o Chefe do Departamento de Migração Internacional para Emprego, da Organização Internacional do Trabalho (OIT) Wolf-Rrudger Böning, de Genebra; o, então, Ministro Conselheiro da Embaixada do Brasil em Tóquio, Jadiel Ferreira de Oliveira; o Oficial da Divisão de Política Emigratória do Departamento Consular, do Ministério dos Negócios Estrangeiros do Japão, Masanori Toda; o Vice-Prefeito da cidade de Hamamatsu, Ryuzaburo Inoue; o advogado, no Japão, Tadanori Onitsuka; o procurador da Prefeitura Municipal de São Paulo, Kyoshi Harada; o diretor da Nikkei Assistence Overseas Association, Yasuki Suzuki; o pastor responsável pelo Grupo de Convivência com Trabalhadores Estrangeiros de Hamamatsu, Tadao Ogawa; o Diretor-Superintendente da Fundação "Centro de Estabilização do Emprego nas Indústrias", de Tóquio, Takahiro Kanehira; o Desembargador do Tribunal de Justiça de São Paulo, Nelson Hanada; além de professores universitários e pesquisadores do Brasil e do Japão.

A publicação resultante desta semana de discussões (**Ninomiya, 1992**) foi organizada segundo linhas temáticas que privilegiaram: os aspectos político e jurídico, os aspectos, sociológico, psicológico e cultural, e os aspectos econômicos. No que tange às

preocupações de natureza sociológica, psicológica e cultural, os trabalhos apresentados, enfocaram basicamente questões relacionadas: à informação e prestação de serviços de assessoria aos trabalhadores nikkei (Suzuki, 1992); ao problema da situação indefinida da permanência temporária, ou definitiva, destes trabalhadores no Japão (Kitagawa, 1992); dos problemas decorrentes da chegada de trabalhadores brasileiros no Japão e das variações no fluxo de entrada de trabalhadores *dekassegui* no mercado de trabalho japonês (Mori, 1992); e da definição da condição do migrante *dekassegui* com base na aplicação de questionários entre trabalhadores no Brasil e no Japão (Fuzii, 1992). De um modo geral, todos os trabalhos apresentados fundamentam-se, essencialmente, em análises de dados quantitativos e estatísticos.

As conclusões do Simpósio destacam uma síntese das ponderações realizadas pelo Deputado Federal Diogo Nomura, pelo pastor Tadao Ogawa, pelo economista Paulo Yokota, pelo advogado Tadanori Onitsuka, entre outros: 1- *"Seria desejável que o fenômeno dekassegui... não estivesse a ocorrer. Trata-se, porém, de um movimento incontrolável de compatriotas no legítimo exercício do seu direito de locomoção em busca de felicidade pessoal e familiar, gerado pelas conjunturas sócio-econômicas que o País está a atravessar (art. 5º, n. XV, Const. Federal)"*; 2- *"Recomenda-se a criação no Brasil de centro de informação e orientação... para evitar que compatriotas sejam vítimas de aliciamentos fraudulentos e de promessas falaciosas, e para possibilitar o prévio conhecimento por eles dos direitos assegurados pela Legislação japonesa, das dificuldades decorrentes de diferenças culturais, sociais, de clima, de modo de viver e de pensar..."*; 3- *"Merece ser ampliado pelo Governo Brasileiro o serviço consular no Japão de modo a propiciar aos dekassegui todo o apoio e orientação de que são eles carecedores e para desenvolver todo o esforço possível no sentido de tornar a presença dos dekassegui um*

fator cada vez mais positivo no estreitamento dos vínculos culturais, de amizade e cooperação econômica e tecnológica entre o Brasil e o Japão."; 4- *"É desejável... que se multipliquem em todo o Japão os centros de informação, orientação e assistência iguais aos já existentes e que se ampliem os serviços oficiais e comunitários que permitam maior facilidade de integração dos dekassegui à sociedade japonesa, que minorem suas dificuldades e possibilitem efetivo e intenso intercâmbio cultural entre brasileiros e japoneses."* (Ninomiya, 1992, p.245-7).

Assim, em meados do ano de 1992, foi fundado o Centro de Informação e Apoio ao Trabalhador no Exterior (CIATE), um órgão criado por iniciativa do Ministério do Trabalho japonês, com o intuito de informar e organizar o fluxo migratório de trabalhadores brasileiros rumo ao Japão. Porém, tem controle apenas sobre uma pequena parcela dos trabalhadores que migram. Em uma entrevista realizada com um representante do CIATE, em outubro de 1998, elementos importantes foram fornecidos acerca das dificuldades reais enfrentadas, tanto pelos trabalhadores que migram, como por seus familiares que ficam. Dificuldades relacionadas: à desagregação dos laços familiares; ao desaparecimento de trabalhadores; aos acidentes de trabalho sem direito a indenizações; e aos casos de *karoshi*, ou seja, morte por excesso de trabalho (Ocada, 2002).

Com a rápida constituição de uma comunidade brasileira no Japão, no ano de 1992, foi lançado o primeiro semanário publicado em língua portuguesa no Japão. O jornal *International Press*, que no Brasil é publicado com o título *Jornal Nippo-Brasil*, foi criado com o objetivo de estabelecer um veículo de comunicação que aglutinasse toda esta população. No decorrer de suas edições, como mostra **Chigusa (1994)**, muitos leitores enviaram suas opiniões, experiências e dúvidas à redação do jornal. Por essa razão, após dois anos de existência, o Internacional Press tornou-se uma fonte de informações

significativas, pois retrata, através de relatos pessoais, a vida cotidiana dos brasileiros no Japão.

Inicialmente, segundo Chigusa (1994), grande parte das correspondências buscava esclarecimentos sobre, questões trabalhistas, seguro-saúde e problemas com documentações. Ao mesmo tempo, havia uma grande busca de informações sobre a situação no Brasil. Aos poucos o perfil do jornal foi adquirindo um novo formato. Alguns leitores solicitaram a inclusão de notícias locais e muitas cartas começaram a abordar aspectos psico-sociais e denúncias, que retratavam as inúmeras situações enfrentadas pelos nikkeis brasileiros, provocadas pelas duras condições de trabalho e, sobretudo, pela diferença cultural e lingüística. Desse modo, a visibilidade adquirida por estes conflitos deu um impulso inicial para a desmistificação criada em torno do mito do retorno ao "eldorado", chamado Japão.

Muitas destas cartas foram publicadas em um livro – *A quebra dos Mitos: o fenômeno dekassegui através de relatos pessoais* – organizado em seis capítulos temáticos: *Trabalho*; *Preconceito*; *Saúde Física e Mental*; *Linguagem, Educação e Família*; *Choque cultural e Cotidiano*; *Momentos de Reflexão*. As cartas publicadas foram selecionadas e organizadas por Chigusa (1994), buscando englobar os principais aspectos da vida diária no Japão. Para assegurar a privacidade dos leitores do jornal seus nomes foram substituídos pelas iniciais, constando, também, a província onde residiam os autores e a data em que foi publicada. O livro constitui um importante registro da etapa inicial da chegada de trabalhadores *dekassegui* nipo-brasileiros no Japão, e conta também com as participações de textos produzidos pela Profa. Dra. Lili Katsuko Kawamura (PhD. em Sociologia da Tenri University, Nara – Depto. De Estudos Brasileiros – Universidade de Campinas), por Angelo Akimitsu Ishi (Doutorando em Estudos Latino-Americanos The University of

Tokyo – Universidade de São Paulo), por Neusa Emiko Inoue (Pesquisadora do Depto. De Psicologia Clínica de Kyoto University – Universidade de Brasília), pela Dra. Sumiko Nishitani Ikeda (PhD. em Lingüística da Osaka University of Foreing Studies – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo), e por Luis Henrique D'Andrea (Doutorando em Relações Internacionais de Sophia University – Tokyo – Universidade de Brasília).

Desde que teve início esta emigração de trabalhadores brasileiros ao Japão, um número considerável de estudos acadêmicos foi produzido, visando dar conta do entendimento deste fluxo migratório. O estudo realizado por **Yoshioka (1995)**, sobre a formação de um núcleo colonial, o Bairro das Alianças, no oeste paulista, presencia, durante a elaboração de sua pesquisa, a massificação do fluxo migratório inverso, com a revoada de trabalhadores nipo-brasileiros rumo ao Japão. Segundo o pesquisador, o advento do mesmo fenômeno pôde ser observado, também, no estado do Paraná, por Yamochi (apud YOSHIOKA, 1995), em Uraí; e por Asari (apud YOSHIOKA, 1995), ao pesquisar a formação do núcleo de Assaí. Segundo o trabalho de Yoshioka (1995), os trabalhadores que migram para o Japão levam consigo uma expectativa de enriquecimento rápido, que muito se assemelha às expectativas de seus pais e avós, ao imigrarem para as fazendas de café do estado de São Paulo. Outros, segundo o autor, *"... nem sempre estão atrás de dinheiro, mas interessados em rever seus parentes ou conhecer o país de seus ancestrais..."* (Yoshioka, 1995). No entanto, é possível que, na realidade, estas duas motivações – salariais e identitárias – não estejam nitidamente separadas, mas encontram-se indissociavelmente emaranhadas.

As dificuldades constatadas por Yoshioka (1995), para prosseguir em sua pesquisa, devem-se à falta de dados mais globalizantes e à grande mobilidade deste tipo de mão-de-obra. Com base em informações colhidas no CIATE, em jornais, além de outras fontes

confiáveis, o autor, constata modificações no perfil destes trabalhadores. Inicialmente partiam os *isseis* (os japoneses imigrados no Brasil), sem que tivessem problemas sérios de adaptação; com o decorrer do processo ingressaram os *nisseis* (os filhos de imigrantes), que já apresentavam comportamento ocidentalizado e pouco domínio da língua e da escrita japonesa, embora carregassem elementos da cultura japonesa do período anterior à II Guerra Mundial; e, por fim os *sanseis* (os netos), bem mais ocidentalizados e sem nenhum domínio do idioma japonês. Os cônjuges não-nikkeis praticamente desconhecem a cultura japonesa.

Durante um estágio como bolsista do governo japonês, o pesquisador visitou uma indústria de auto-peças, deparando-se com trabalhadores brasileiros que, no Brasil, desempenhavam funções como, advogado, professor, dentista, além de outros profissionais e estudantes universitários recém formados, ou que trancaram o curso para trabalhar no Japão. Constata, também a existência de casos de suicídio, alucinações, alterações psíquicas e trabalhadores acometidos de stress. Yoshioka (1995) menciona, também, o trabalho realizado pelos médicos psiquiatras Itiro Shirakawa (apud YOSHIOKA, 1995), da Escola Paulista de Medicina, e Décio Issamu Nakagawa (apud YOSHIOKA, 1995), da Beneficência Nipo-Brasileira, intitulado “Migração e saúde mental no Brasil”, no qual apresentam um estudo inicial realizado com 62 pacientes atendidos no ambulatório da Beneficência Nipo-Brasileira de São Paulo e em consultório particular, no período de janeiro a maio de 1993.

Segundo o quadro apresentado pelo pesquisador: “*Os pacientes apresentavam o seguinte quadro clínico: 59 pacientes (95,1%) com características sindrômicas de esquizofrenia, ou distúrbio paranóide; dois pacientes (3,2%), distúrbios depressivos; e um paciente (1,6%), quadro epilético. Associados a esse quadro clínico, 44 pacientes (74,5%),*

apresentavam anorexia; 23 (38,9%), tendências suicidas; oito (13,5%), já haviam tentado o suicídio. Como conclusão do trabalho, os autores afirmam: "Apesar de se tratar de um primeiro estudo meramente descritivo, foi possível verificar que os dekasseguis vêm apresentando crises psiquiátricas em função de fatores estressantes, devido à desadaptação sócio-cultural. Noventa anos após a chegada dos primeiros imigrantes japoneses ao Brasil, seus descendentes voltam a repetir a história de seus antepassados. Vão enfrentar situações de solidão e desamparo num país de costumes e hábitos diferentes. Antes de partir, acreditavam que a mesma feição étnica e conhecimento da língua os protegeriam e favoreceriam na adaptação. Lá chegando, descobrem que a sua língua é arcaica e a discriminação é um fato. É o início para o desenvolvimento de alterações psicológicas (painel apresentado no 1º Simpósio de Psiquiatria Brasil-Japão, que precedeu o Congresso Internacional de Psiquiatria do Rio de Janeiro, e no Simpósio O futuro da comunidade nikkei, realizado em São Paulo no período de 6 a 7 de novembro de 1993)" (apud YOSHIOKA, 1995, p.141-2).

Outro sério problema vivenciado pelos brasileiros que partem, são os acidentes de trânsito, segundo dados obtidos pelo pesquisador, no ano de 1992, registrou-se o óbito de 71 brasileiros no Japão, dos quais 11 foram por acidentes de trânsito. Essa é a situação de quem parte. Do outro lado deste mesmo fenômeno, encontram-se as famílias desagregadas. Os filhos, segundo o pesquisador, são as maiores vítimas da ausência do chefe de família, tornando-se apáticos e rebeldes. *"A ausência prolongada, não raro, pode ocasionar a desagregação familiar. Tanto o(a) trabalhador(a) no Japão, como o cônjuge, no Brasil, poderá partir para um novo relacionamento, com outro(a) parceiro(a)."* (Yoshioka, 1995, p.142).

Como mostra sua pesquisa, muitas esposas de nikkeis procuram o CIATE, para obter informações sobre o paradeiro de seus maridos desaparecidos no Japão. Há, também, casos de famílias inteiras que migram, nestes casos, a adaptação das crianças no novo ambiente é bastante difícil e traumática, na escola são vítimas potenciais da prática do *"ijime"*, que se traduz pela discriminação, pelos maus tratos e pelo isolamento, por parte dos colegas. Caso consigam se adaptar, voltar para o Brasil significaria uma repetição deste mesmo drama. Com base nestas experiências, vivenciadas por famílias nipo-brasileiras no Japão e no Brasil, além de outras fontes de dados estatísticos, Yoshioka (1995) buscou determinar as razões, as motivações, que impulsionam o movimento migratório do e para o Japão. No entanto, é possível constatar que o recurso metodológico empregado pelo pesquisador não lhe possibilitou adentrar as camadas profundas das motivações inconscientes desta migração de retorno, limitando-se a explicá-la circunscrita aos determinantes de ordem econômica e estrutural.

O estudo realizado por **Magalhães (1996)** tem por objetivo investigar quais as expectativas e motivações que levam descendentes de japoneses, no Brasil, a migrar temporariamente para o Japão. O recorte definido pela pesquisadora englobou somente os trabalhadores *dekassegui*, paulistas, com nível de escolaridade superior. Sua preocupação está inserida dentro do debate teórico das migrações internacionais recentes. O método empregado pela pesquisadora foi a história oral, com uso da técnica de entrevistas. A partir das análises destes relatos a pesquisa constatou a existência, nesta migração, de outros motivos, além dos econômicos, que não costumam ser levados em consideração na literatura existente a respeito deste tema. Ao contrário de estudos anteriores, que tendem a centrar as motivações, exclusivamente, nos aspectos financeiros, esta pesquisa mostra que há outros fatores explicativos para esta migração. A inserção na comunidade nikkei e o

espírito aventureiro foram elementos extra-econômicos apontados pelas entrevistas realizadas pela pesquisadora.

Fundamentada na literatura existente até então, Magalhães (1996) supunha, a princípio, que ir trabalhar no Japão só se justificaria em casos de dificuldade financeira. O trabalho de campo mostrou, porém, que a situação é bem mais complexa do que se imagina. Segundo esta pesquisa, grande parte dos entrevistados migrou com o sonho de conhecer o país dos antepassados, aprender japonês e juntar dinheiro. Depois de vivenciada a estadia no Japão, a avaliação positiva que fazem tem haver com aquilo que eles chamam de "experiência de vida", elemento traduzido pela pesquisadora como um enfrentamento do desconhecido, em que cada um busca conhecer os seus limites individuais através da inversão do seu cotidiano. Significa não temer o novo e o diferente, saindo do dia-a-dia a que estão acostumados.

Nenhum de seus entrevistados afirmou que a experiência não tivesse valido a pena, mesmo os que afirmaram não ter gostado do Japão, afirmaram ter valido a pena como experiência pessoal. Todos procuram mostrar o lado positivo dos anos que passaram no Japão e afirmam que se pudessem fariam novamente. Ir para o Japão significou buscar raízes, conhecer a cultura dos antepassados, aprimorar o conhecimento da língua japonesa, ou ainda, sair da rotina e viver algo diferente na vida. A vontade de conhecer o Japão se confunde em muitos momentos com a vontade de juntar dinheiro. Entre as pessoas entrevistadas por Magalhães (1996), não foram necessidades financeiras mais imediatas que induziram à emigração. Entre seus 17 entrevistados, apenas três mencionaram as dificuldades financeiras como um motivo importante. Tendo entrevistado somente jovens trabalhadores, o estudo de Magalhães (1996) não chega a adentrar o processo histórico

responsável pela constituição desta necessidade de se buscar as origens, deixando uma lacuna a ser preenchida.

O estudo de **Oliveira (1997)** busca resgatar a trajetória da formulação da identidade do grupo de imigrantes japoneses e seus descendentes, com o enfoque principal na questão *dekassegui*, entendida como um momento de reflexão dessa trajetória. De acordo com seu estudo, a emigração de nipo-brasileiros rumo ao Japão está associada a um contexto de ausência de grandes perspectivas no país de origem. Nesta emigração, a pesquisadora identifica, entre os jovens migrantes *dekassegui*, uma motivação qualificada como um *"senso de aventura inerente à juventude"*, associada a noção de uma experiência temporária. Estes elementos – "senso de aventura", "falta de perspectiva" e a noção de uma experiência transitória – articulam-se, impulsionando o migrante rumo a um país, tido como referência cultural.

Seu trabalho de campo restringiu-se àqueles trabalhadores que após vivenciarem um período de trabalho no Japão, retornaram ao Brasil. Tendo em vista a heterogeneidade deste fluxo migratório, Oliveira (1997) realizou um total de 34 entrevistas, dentre as quais, 15 pessoas foram entrevistadas em grupo e 19 foram entrevistadas individualmente. A pesquisadora buscou apreender as condições diferenciadas, vivenciadas por cada depoente. Entrevistou imigrantes que trabalharam por um longo período, outros que permaneceram por um período menor, grupos de imigrantes mestiços e aqueles chamados "descendentes puros". Suas entrevistas também levaram em consideração diferenciações sociais, tais como, nível de renda, grau de escolaridade, posição social que exercia no Brasil, diferenças de faixa etária e de geração de descendência. A pesquisa de campo teve como objetivo estabelecer um diálogo com o material teórico de análise, constituindo a parte empírica da pesquisa.

Sem perder de vista o panorama geral no qual se insere este processo migratório atual, Oliveira (1997) desenvolve, inicialmente, um estudo deste contingente populacional específico – os imigrantes japoneses e seus descendentes – e seu desenvolvimento subseqüente no contexto da sociedade brasileira, ao longo do século XX, abordando as posturas de identidade que sofrem implicações diversas de acordo com cada período histórico e chamando atenção para as especificidades às quais esta população esteve sujeita, nos diferentes momentos de sua relação com o país de adoção. Estabelece, assim, um quadro de análise pertinente para a colocação da condição atual, na qual descendentes nipo-brasileiros "retornam" ao Japão. De acordo com a pesquisadora, este "retorno" ao Japão constitui um novo momento para a representação identitária destes descendentes de japoneses. Inserido em um contexto migratório internacional mais amplo, este processo propõe questionamentos nas condições de identidade destes imigrantes, impondo uma situação de reflexão acerca deste problema. Assim, o estudo finaliza com um debate acerca da problemática identitária vivenciada por esta população, refletindo as suas contradições e as mudanças ocorridas em conseqüência do processo migratório atual – ser japonês no Brasil e brasileiro no Japão.

O trabalho de **Sasaki (1998)** propõe um estudo da experiência identitária no movimento *dekassegui*. Como mostra sua pesquisa, a conotação de *dekassegui*, para os japoneses, tem uma temporalidade e um contrato muito bem definidos, cumprido este período o migrante retorna a sua região de origem, razão pela qual ele sempre é visto como um forasteiro, que um dia irá embora. Para muitos trabalhadores, esta também era a idéia inicial, mas com o passar do tempo essa clareza foi se dissipando, na medida em que, entre estes, se constituíam as chamadas redes sociais, no interior das quais ocorre uma negociação da identidade social destes migrantes. Segundo a pesquisadora, o *dekassegui*

seria o detentor de vários “elementos identitários”, que seriam acionados de acordo com as situações vivenciadas ao longo da própria experiência migratória e conforme a dependência do “outro”, com o qual se relaciona, em determinadas circunstâncias. Seu estudo preocupa-se em entender como operam as negociações de identidades numa experiência migratória como esta.

Em seu percurso Sasaki (1998) constatou uma certa limitação nos recursos teóricos, metodológicos e até mesmo psicológicos, para tratar da temática identitária, razão pela qual buscou abordá-la por outros aspectos, quais sejam, através de uma bibliografia variada, pertinente: ao mercado de trabalho; à migração internacional como parte do processo de globalização; à reestruturação produtiva; à estrutura familiar; entre outros, para, enfim, retornar ao tema inicial da identidade. Em meio a dúvidas, “nebulosidades teóricas” e incerta da direção a ser tomada, a negociação da identidade foi o fio condutor encontrado pela pesquisadora, para o desenvolvimento de sua pesquisa. Com base em números oficiais do Ministério da Justiça do Japão, inicia seu trabalho desenvolvendo uma apresentação da população brasileira no Japão. Consciente da falta de precisão destes dados, a pesquisadora buscou uma aproximação deste contingente populacional, ao lado de outros estrangeiros. Em seguida, procedeu à pesquisa de campo, baseada em entrevistas com trabalhadores retornados do Japão e cônjuges que permaneceram no Brasil, onde buscou apreender os temas por eles abordados, a atuação e a dinâmica das redes sociais, bem como a negociação de identidades que permeiam suas vivências entre o Brasil e o Japão.

Antes de tratar da questão identitária propriamente dita, Sasaki (1998) desenvolve um aprofundamento acerca das remessas, pois, segundo a pesquisadora: “*Por mais variados que sejam os motivos que levam os descendentes de japoneses a se candidatarem como Dekassegui, a possibilidade de ganhar mais dinheiro em menos tempo veio*

exercendo uma atratividade muito grande sobre esses migrantes" (Sasaki, 1998, p.17). Por fim, chega à questão da negociação da identidade, eixo central de sua pesquisa. Para Sasaki (1998), a condição de migrante leva estes trabalhadores a empregar valores culturais segundo a situação na qual se vêem inseridos e por meio do contraste com a sociedade de destino. Torna-se possível compreender, a partir de seu estudo, a dinâmica identitária que leva o migrante *dekassegui* a se posicionar como brasileiro, no Japão, e japonês, no Brasil.

A pesquisa desenvolvida por **Ribas (1998)** privilegia uma análise do ponto de vista das transformações no mundo do trabalho e do processo de acumulação do capital. Sua preocupação consiste em conhecer os pressupostos que informaram o surgimento de um sofisticado sistema de controle da força de trabalho – o toyotismo, ou "modelo japonês" – do qual o trabalhador *dekassegui* constitui parte periférica e fundamental. Para o entendimento do atual estado de desenvolvimento da economia japonesa, o autor procede a uma retrospectiva da história do Japão, desde seu período feudal, revelando que a transição para o modo de produção capitalista, neste país, possui as mesmas características econômicas e históricas que possibilitaram o surgimento do capitalismo no restante do planeta, com algumas características distintas, entre as quais ressalta o longo período de isolamento da Era Tokugawa. A ocorrência da propriedade privada da terra constitui o critério definidor de sua condição de país feudal, não se enquadrando na definição do modo de produção asiático, cunhado por Marx.

Um dos argumentos centrais, sustentado pelo autor, é o de que a construção de uma atitude original dos trabalhadores japoneses em relação ao trabalho possui uma influência decisiva de uma espécie de intelectual do tipo tradicional, segundo a concepção gramsciana de que todo homem é um intelectual. O intelectual tradicional seria aquele que forma uma camada pré-existente de representantes de uma certa continuidade da história e possui uma

função decisiva na construção da hegemonia social, como os eclesiásticos e os militares. O raciocínio conduzido pelo pesquisador é de que o toyotismo não poderia ter ocorrido sem a participação de um tipo de intelectual culturalmente específico daquele país – o samurai –, que ao longo do tempo metamorfoseou-se em um intelectual de tipo urbano e orgânico, fundamental para a "construção da obediência", pedra angular deste modelo de produção e de articulação da sociedade.

Segundo o ponto de vista adotado por Ribas (1998), a tradição dos samurais mantém-se preservada com o nascimento do capitalismo japonês, muito embora assuma formas compatíveis com a construção de uma sociedade industrial moderna. Nesta perspectiva, a tradição é preservada e os samurais passam a exercer funções burocráticas no aparelho estatal, ao mesmo tempo em que vão sendo incorporados à produção de mercadorias, na forma de dirigente industrial. Nesse sentido, o argumento sustentado é o de que a tradição samuraica teria significado um aporte cultural poderoso na construção do capitalismo japonês, constituindo-se na raiz de um processo produtivo que elevou em níveis inéditos a extração de mais-valia, pela via de um desenvolvimento acelerado das forças produtivas, sustentadas por uma direção política e cultural que soube combinar força e persuasão, para tornar predominante a ideologia burguesa no imaginário das classes subalternas, consolidando assim a sua hegemonia. De acordo com este autor, o ponto sobre o qual as análises do modelo japonês em geral silenciam refere-se às condições precárias de vida e trabalho dos restantes 70% da população trabalhadora daquele país, no qual estão inseridos de maneira especial os trabalhadores terceirizados – mulheres e imigrantes. Neste ponto, a análise de Ribas (1998) acerca dos trabalhadores brasileiros, com base em dados estatísticos, limita-se a uma abordagem econômica e estrutural da realidade, revelando a necessidade de um aprofundamento qualitativo do conhecimento desta realidade.

Nesse sentido, outro importante trabalho acerca da situação dos imigrantes brasileiros no Japão foi realizado por **Kawamura (1999)**. A partir de pesquisas sobre trabalho, tecnologia e educação, a pesquisadora chegou ao tema da realidade dos trabalhadores brasileiros no Japão. A convite da Faculdade de Educação da Universidade de Nagoya, visitou o Japão por um período de um mês, momento em que aguçou seu interesse pelo tema. No entanto, a perspectiva de poder estudar esse universo veio com a oportunidade de desenvolver um projeto de pesquisa, com uma bolsa de pós-doutorado, na referida universidade. Em seu estudo, a autora busca desvendar, através de uma análise etnográfica, as vivências contraditórias dos trabalhadores brasileiros, em suas relações mútuas e com a população local, em diferentes instâncias da realidade social japonesa.

Como mostra a autora, os nikkei-brasileiros têm uma trajetória ao mesmo tempo semelhante e específica, em relação ao conjunto da população brasileira. A especificidade está na vivência cotidiana e na formação cultural influenciadas por valores tradicionais da cultura japonesa, devido à convivência comunitária que caracterizou a trajetória histórica dos imigrantes japoneses no Brasil. Atualmente, a dispersão dessa população pelas áreas metropolitanas, a inserção nos mais variados ramos de atividades e a situação sócio-econômica das camadas intermediárias da sociedade, vem diluindo as características culturais nipônicas, na sua formação. Embora uma considerável proporção de jovens não apresente familiaridade com a cultura dos ancestrais, ainda é grande a parcela com influência cultural nipônica, em sua formação (Kawamura, 1999).

Segundo o trabalho de Kawamura (1999), no Brasil, as práticas solidárias, trazidas pelos imigrantes japoneses, não se encontram difundidas na cultura brasileira, pois sucumbiram em face das idéias liberais vindas da Europa e dos Estados Unidos. Os atuais trabalhadores *dekassegui*, mostra a pesquisadora, constituem um grupo heterogêneo e

quando chegam no Japão, enfrentam uma vivência num contexto cultural totalmente diferente, no qual a racionalidade nas relações sociais, o controle emocional e a moral confuciana constituem a norma. Para os japoneses, em todas as situações de necessidade de esforço e em todos os lugares, a persistência constitui um aspecto de grande importância moral. Vinculada à ideologia do trabalho, *"... a palavra de ordem freqüentemente utilizada é "gambarê!" (lute! persista!). Na cultura brasileira... a persistência está relacionada com a auto-crítica dos limites individuais, diferente para cada pessoa, e a mudança pode ser encarada como a saída desses limites, principalmente em relação ao trabalho e à escola."* (Kawamura, 1999, p.120).

Segundo Kawamura (1999) os brasileiros em geral desenvolveram a improvisação, como norma de conduta, principalmente na resolução de problemas cotidianos; o "dar um jeitinho" faz parte da cultura brasileira. Essa prática foi levada pelos brasileiros ao Japão, os quais procuravam, muitas vezes, resolver problemas no trabalho com improvisações que, a seu ver eram mais eficientes do que algumas propostas e métodos de operação do trabalho planejados pela empresa, colocando-se em situação conflitiva. Os operários japoneses, sobretudo no chão de fábrica, seguem rigorosamente as instruções e as operações previamente definidas pelos escalões superiores. Todas as alterações são consensualmente estabelecidas, com a participação ativa dos superiores. Esta atitude é vista pelos brasileiros como submissão exagerada. Na ótica dos japoneses, o cumprimento das obrigações, em consonância com os demais membros do grupo visa não criar conflitos na empresa. Apesar das diferenças culturais e comportamentais mencionadas, a pesquisadora mostra que, para os descendentes de japoneses, a oportunidade de trabalhar no Japão está associada à possibilidade de busca de suas raízes e ao conhecimento da língua e de aspectos da atual cultura japonesa.

Em um estudo acerca da repercussão da migração e do trabalho sobre a saúde mental de trabalhadores recém retornados do Japão, **Catanio (2000)** atentou para o fato de que a procura por ajuda psiquiátrica sempre foi pequena entre descendentes de povos asiáticos. Entretanto, este quadro passou a se reverter a partir do momento em que trabalhadores *dekassegui* começaram a retornar para o Brasil. Com formação em psiquiatria, seu objeto de estudo restringiu-se àqueles pacientes nikkeis que, excepcionalmente, tomaram a iniciativa de procurar ajuda psiquiátrica. Todos eles atravessavam momentos de intenso sofrimento psíquico no momento em que procuraram auxílio profissional.

Em sua pesquisa, Catanio constatou que os "*nikkeis brasileiros... trabalham muito, conquistando a preferência dos empregadores, em relação aos imigrantes de outras etnias e nacionalidades*" (Catanio, 2000, p. 93). Entretanto, o autor também constata que estes mesmos trabalhadores não têm sido "obrigados" a migrar, têm ido porque "desejam". Reconhece então a necessidade de compreender o que antecede esta "vontade". O estudo de Catanio (2000) retoma a história do Japão, desde o período Tokugawa, buscando melhor compreender a formação do pensamento japonês e seus arraigados valores éticos, para em seguida tratar da chegada dos imigrantes japoneses no Brasil e a maneira como enfrentaram as desventuras nas fazendas de café. Posteriormente, o pesquisador estuda as relações existentes entre o processo migratório atual, rumo ao Japão, e o surgimento de sintomas de sofrimento emocional intenso.

Através de entrevistas não estruturadas, histórias de vida, desenhos de genealogias, além de questionários aplicados entre famílias nikkeis residentes na cidade de Londrina, Catanio (2000), chega à constatação de que, além das motivações econômicas, existem evidências concretas de outras motivações, de caráter identitário e cultural. Estes migrantes,

segundo o autor, partem como se estivessem buscando algo que se perdeu pelo caminho e, ao retornarem, já não se reconhecem mais como os mesmos. Retornam trazendo consigo uma estranha impressão de que algo mudou radicalmente no interior de suas consciências. Através dos relatos das histórias de vida o pesquisador mostra a existência de uma relação direta entre a experiência *dekassegui* e o momento de "adoecer", entendido pelo autor como um momento de intenso desconforto emocional. Catanio (2000), ao final de seu estudo, aponta uma tendência de mudanças no movimento *dekassegui*, transitando, de migração "temporária", para uma permanência definitiva, com todas as implicações nos níveis, individual, familiar, social e subjetivo.

"Isto pode ser um indicativo de uma virada no padrão migratório dekassegui, pois, as famílias que vão, com seus filhos pequenos, acrescidos de outros que nascem no Japão, passarão a ter uma maior possibilidade de desenvolver uma tendência a permanecer por lá. Se for assim, estaria acontecendo, de fato um retorno às origens, uma reintegração ou um resgate. Não somente de questões subjetivas, e valores étnicos e culturais, mas também uma reconquista de espaço físico, de território." (Catanio, 2000, p.124-5). O que o pesquisador não leva em consideração ao tecer sua afirmação, é que este "retorno" tem características que mais se assemelham a um desencontro temporal, na medida em que o *background* cultural levado por estes imigrantes encontram-se amalgamados com elementos da cultura brasileira e de uma cultura japonesa, que diz respeito a um período anterior à II Guerra Mundial. Estes migrantes, embora possam retroceder no espaço, jamais retornarão ao momento inicial da partida, jamais encontrarão nas mesmas condições as pessoas e os lugares que foram deixados para trás.

O trabalho de **Toma (2000)** propõe desvendar a subjetividade das mulheres que se inserem nesta experiência migratória atual. Sua análise traz uma compreensão do fenômeno

da globalização da economia e do surgimento do trabalhador transnacional, que atravessa as fronteiras nacionais em busca de trabalho em países como Estados Unidos, Japão e Europa. Para analisar os aspectos inerentes ao trabalhador desterritorializado recorre a uma bibliografia geral sobre o fenômeno da globalização. Aprofundando sua análise num plano mais específico, a pesquisadora historiciza a trajetória dos imigrantes japoneses que chegaram ao Brasil nas primeiras décadas do século XX, os quais trouxeram um sonho comum que não se realizou, qual seja, o de retornar ao Japão.

A pesquisa realizada por Toma (2000) buscou ir além da explicação econômica deste processo, procurando outras motivações, igualmente decisivas, que levaram algumas mulheres a deixarem maridos e filhos para se aventurarem e tornarem-se trabalhadoras *dekassegui*, no Japão. O recorte privilegiado pela pesquisadora, em seu trabalho de campo, foi a experiência das mulheres nikkeis, bem como seu lugar na estrutura familiar e seu universo de representações. O estudo das trajetórias das mulheres nikkeis brasileiras, analisadas pela autora, leva em consideração uma abordagem que contempla, tanto a compreensão do fenômeno geral da globalização da economia e da constituição de trabalhadores transnacionais, quanto uma análise do mercado de trabalho japonês em suas especificidades. Desse modo, seu estudo oferece uma compreensão dos aspectos objetivos e subjetivos do fenômeno migratório em questão.

A vivência do trabalho, na condição de migrante *dekassegui*, foi a motivação que levou a pesquisadora e desenvolver seu estudo. Segundo a perspectiva adotada em seu trabalho, os *"... imigrantes dos novos tempos não podem... ser considerados "desenraizados", pois a mudança de... país, não significa ruptura com o país de origem, mas sim a vida se constituindo em dois (ou muitos) lugares."* (Toma, 2000, p.3) No entanto a transição em curso de uma migração temporária para uma situação de permanência

definitiva, leva esta afirmação a uma revisão crítica. Os inúmeros casos de famílias desagregadas, de crianças abandonadas, de trabalhadores desaparecidos e de suicídios, revelam a impossibilidade de se criar raízes em dois, ou mais, lugares, simultaneamente. É preciso levar em consideração que o processo de desenraizamento não diz respeito exclusivamente a um deslocamento espacial, mas refere-se também a um processo de individualização, em favor da interiorização de novos valores e novos símbolos, associados ao consumo. Onde quer que seja, o desenraizamento é um fenômeno intrínseco à sociedade capitalista e resulta da prevalência do valor de troca sobre todas as relações sociais.

O estudo de **Ferreira (2001)** tem como enfoque a compreensão do "confronto dos lugares" vivenciado pelo migrante *dekassegui*, que vive e trabalha no Japão, mas sonha com o retorno ao Brasil. A definição do lugar na migração *dekassegui*, enquanto um lugar do capital, constitui o ponto de partida de seu estudo. Segundo o pesquisador, tanto em seu lugar de destino, como em seu lugar de origem, o migrante assume a condição simultânea de consumidor e de mercadoria. Neste contexto, o estudo mostra como a atuação do Estado e do mercado de trabalho, determinam a migração *dekassegui*, fazendo do migrante uma peça dentro do jogo de interesses que constitui a migração internacional. Nesta perspectiva, a degradação social, o descaso do governo, a instabilidade econômica, o desemprego, os baixos salários, a violência, a corrupção e a limitação do poder aquisitivo, são os fatores estruturais determinantes da ida e da permanência de trabalhadores *dekassegui*, no Japão.

Para o desenvolvimento deste trabalho de pesquisa, Ferreira (2001) realizou 15 entrevistas qualitativas, com migrantes *dekassegui* dos mais variados perfis. Através da análise destes depoimentos, seu estudo mostra o dilema vivenciado por este tipo de trabalhador migrante, dividido entre o Brasil e o Japão, num eterno confrontamento dos lugares, travado e vivido por todos aqueles que se tornam migrantes. Na migração

internacional *dekassegui*, segundo o pesquisador, ocorre uma reafirmação do Brasil, enquanto lugar de origem, a terra natal, o "lar" do migrante *dekassegui*, ao passo que o Japão, terra dos antepassados, torna-se a "casa emprestada", o lugar do trabalho, do dinheiro e das possibilidades de se alcançar uma vida melhor nos moldes de uma sociedade capitalista.

Segundo Ferreira (2001), o migrante *dekassegui*, que vive e trabalha no Japão, tem sempre em mente o desejo de retornar ao seu lugar de origem. Por essa razão, a vivência destes trabalhadores, na ótica do pesquisador, estaria permanentemente dividida entre o lugar de destino e o lugar de origem. A respeito desta situação, o pesquisador comenta que a impressão que se tem, em alguns casos, é que o migrante que parte rumo ao Japão, interrompe sua vida limitando-se apenas a *"trabalhar e ganhar dinheiro"*, ao passo que o *"viver"* torna-se um projeto para o futuro. *"Quando eles voltarem ao seu verdadeiro lugar, o Brasil, é que eles voltarão a viver novamente"* (Ferreira, 2001, p. 135). Desse modo, imbuídos deste sentimento de não pertencimento, e da noção de uma estadia provisória, as relações sociais e os próprios vínculos com o novo lugar acabam ficando impedidos de acontecer. Nesse sentido, considerando o fato de que a migração *dekassegui* vem transitando rapidamente de uma condição provisória para uma situação permanente, é possível afirmar que este sentimento de não pertencimento ao lugar de destino, apontado pelo pesquisador, está fortemente vinculado ao fenômeno do desenraizamento destes trabalhadores migrantes.

O trabalho realizado por **Carignato (2002)** propõe um estudo psicanalítico sobre as migrações entre o Brasil e o Japão. Para o desenvolvimento de seu estudo a autora partiu do pressuposto da impossibilidade de distanciamento do autor em relação ao seu objeto de estudo. *"O pesquisador que se propõe a utilizar fundamentos psicanalíticos para*

investigar problemas individuais ou coletivos deve ter clareza de que também está lidando com a articulação inconsciente do seu próprio desejo. Dessa forma ele até poderá se envolver na análise dos fenômenos sem correr o risco de perder-se no fio condutor do estudo nem desperdiçar energias, impedindo que seu desejo se manifeste na realização da pesquisa" (Carignato, 2002, p. 25).

De acordo com esta autora, quando um descendente de imigrantes investiga problemas relativos à migração da qual ele próprio faz parte, utilizando conceitos psicanalíticos, não pode deixar de considerar que, na raiz de seus questionamentos, existe uma história pessoal e familiar. A evocação do passado, segundo Carignato (2002), tem motivos inconscientes, cujos conteúdos não podem ser desprezados pelo pesquisador que estuda as histórias de migração. Tendo claro estes pressupostos, a autora selecionou e analisou tanto histórias gerais de migração, que envolvem a coletividade, quanto as singularidades das pequenas narrativas. A opção da pesquisadora pela retomada do movimento migratório dos japoneses para o Brasil surgiu em uma sessão de análise. Por essa razão, em seu trabalho, o reconhecimento e o resgate da filiação foi o eixo que conduziu suas preocupações.

Embora tivesse interesse na experiência dos brasileiros *dekassegui*, no Japão, Carignato (2002) optou por empreender a sua própria tentativa de regresso às origens. A partir de uma viagem à Okinawa, província de seus pais, deu início a sua própria experiência de "retorno". Assim, seu estudo inicia-se com o relato de sua viagem à terra ancestral, para em seguida tratar de duas experiências coletivas: a imigração dos japoneses ao Brasil e a dos brasileiros rumo ao Japão. A conclusão de seu estudo desdobrou-se na análise dos movimentos migratórios e na abordagem do tempo e do futuro, perpassados por observações de caráter pessoal. Com base em depoimentos de pessoas conhecidas e de uma

trabalhadora *dekassegui*, orientou suas reflexões de cunho psicanalítico, em torno da metáfora paterna, na qual a batalha contra a figura pai antecede uma reconciliação posterior. Através de obras escritas por outros nikkeis – José Yamashiro, Masao Daigo, Matinas Suzuki, Agenor Kakazu – procurou reconstituir o passado. A partir das histórias de imigrantes e de emigrantes a pesquisadora empreendeu a construção de sua própria história.

O trabalho de pesquisa de **Ocada (2002)** inicia-se a partir de uma experiência de trabalho temporário integrado à linha de produção de automóveis da empresa Suzuki-Kosai, retratada a partir do uso da observação participante e do emprego da história oral, com base na técnica de gravação de depoimentos orais, de outros trabalhadores da mesma fábrica. O estudo em questão, privilegiando o enfoque da dimensão subjetiva das relações sociais, desenvolve inicialmente uma análise das relações de trabalho no chão de fábrica, levando em consideração as percepções e representações dos próprios trabalhadores. Desse modo torna-se possível apreender a maneira como se desenvolve uma sofisticada estratégia de dominação dos trabalhadores, com vistas ao controle individual.

A fragmentação do coletivo operário, por meio das diferenciações dos salários, dos estatutos, das jornadas de trabalho, dos alojamentos, dos uniformes, da alimentação e dos privilégios, no interior do coletivo operário, tendo em vista critérios de gênero e de nacionalidade/etnia, tem por fim a obtenção de uma postura subserviente dos trabalhadores em relação ao capital. As bonificações por assiduidade, a hierarquização das relações sociais entre grupos de trabalhadores de mesma nacionalidade, o estímulo à competitividade através da possibilidade de ascensão hierárquica, a vigilância e o controle, não apenas fazem das relações entre os trabalhadores uma realidade tensa e conflituosa, mas revela também todo um processo de individualização do sujeito.

Inseridos no contexto desta sociabilidade – moldada pela lógica da produção – muitos trabalhadores internalizam um discurso ideológico legitimador das condições sociais, impostas, tanto pelas empreiteiras, quanto pela fábrica. Esta internalização da dominação, no entanto, não exclui a existência de uma grande variedade de práticas de resistência entre os trabalhadores. Os absenteísmos, as sabotagens, as burlas, além dos casos de fugas e de quebras de "contrato", ilustram a resistência dos trabalhadores, nos poros da dominação. A intensidade do trabalho e a cadência repetitiva de uma seqüência de operações mecânicas, durante longas jornadas de trabalho acrescidas de horas-extras, exigem de cada trabalhador a incorporação de um adestramento produtivo. A despersonalização do indivíduo em favor da internalização deste condicionamento produtivo e a ausência de qualquer conteúdo significativo neste tipo de trabalho fabril, interferem diretamente na estruturação psíquica do sujeito, abalando os alicerces constitutivos de sua identidade. A imposição das jornadas de trabalho, em turnos alternados semanalmente – aplicada somente sobre a parcela masculina da força de trabalho – provoca um completo desajuste das noções temporais do indivíduo, agravando ainda mais o quadro psíquico destes trabalhadores.

Desse modo, a experiência cotidiana destes trabalhadores revela o mito por trás da idéia de "retorno". A partir desta constatação, ocorre uma inversão, onde o Brasil assume a forma de um lugar idealizado[18] no imaginário destes trabalhadores migrantes. Ao retornar ao Brasil, porém, depois de incorporado o adestramento produtivo da fábrica, um choque temporal e espacial torna-se inevitável, os estudiosos denominam este fenômeno como *"Síndrome do Regresso"*. Por conta deste desajuste, em muitos casos, a permanência no

[18] A mesma frase pôde ser ouvida de muitos trabalhadores *dekassegui*:*"No Brasil a gente vive! Aqui* [no Japão], *a gente trabalha!"*; ou ainda: *"O Brasil, se não tivesse violência e pobreza, seria o melhor lugar do mundo!"*.

Brasil torna-se inviável, fazendo do trabalhador *dekassegui* a personificação do migrante desenraizado.

A partir desta experiência, algumas indagações vieram à tona, acerca das razões que levam muitos destes migrantes a se submeterem a estas condições. No discurso de muitos trabalhadores, a necessidade de ganhos financeiros não constitui a única justificativa para a vivência desta experiência. Existem, além dos fatores econômicos e estruturais, elementos invisíveis que imprimem outros significados a esta migração. O desejo de conhecer a terra dos antepassados, viver novas experiências e aprender a língua japonesa, são outras justificativas dadas pelos trabalhadores, que não excluem a pretensão de ganhos financeiros, mas são indicativas de uma outra busca, de natureza existencial e identitária. Nesse sentido, indaga-se onde estariam as raízes históricas deste comportamento, ou seja, deste "desejo" de conhecer o país ancestral, que em alguns casos chega a se assemelhar a um atendimento inconsciente a um "chamado"? Outros estudos também constataram a existência deste elemento presente no discurso de alguns destes migrantes, no entanto, as metodologias empregadas não permitiram um aprofundamento desta questão. Todos os estudos, até o presente momento, enfocaram somente a perspectiva dos trabalhadores e trabalhadoras em idade produtiva.

Para se chegar a este entendimento, no entanto, é preciso levar em consideração os acontecimentos do passado guardados silenciosamente nas lembranças das gerações mais velhas. Acontecimentos, estes, sobre os quais os imigrantes japoneses mais velhos não gostam de falar, pois trazem à tona momentos sofridos de opressão, conflito e frustração, que foram silenciados nas memórias destes sujeitos. Por essa razão, sem perder de vista os aspectos estruturais que determinam os fenômenos migratórios, um entendimento aprofundado acerca da atual migração *dekassegui* deve levar em consideração a influência

destes elementos invisíveis na estruturação do processo migratório atual. As motivações subjetivas que perpassam esta migração encontram-se inscritas em camadas profundas do inconsciente destes migrantes e dizem respeito ao passado. Assim, para se aprofundar o conhecimento destas motivações, uma retrospectiva se faz necessária, exigindo a incorporação de outras vozes (mais experientes) para a análise deste fenômeno. Nesse sentido, – com o propósito de se aprofundar o conhecimento destes elementos invisíveis que perpassam todo o processo migratório, condicionando as decisões individuais e familiares de emigrar ao Japão – as vozes de duas gerações de mulheres idosas de algumas destas famílias migrantes, juntamente com o relato de um único homem idoso, foram ferramentas com as quais se buscou realizar uma reconstrução do passado.

A opção pela realização de entrevistas com pessoas idosas, sobretudo do sexo feminino, deve-se à peculiaridade que caracteriza a memória feminina em relação a memória masculina. Segundo o estudo de Perrot: *"os modos de registro das mulheres estão ligados à sua condição, ao seu lugar na família e na sociedade"*, a memória feminina, de acordo com a autora, é a memória do *"privado, voltado para a família e o íntimo"* (Perrot, 1989, p.15). Às mulheres foram delegadas funções como, a transmissão das histórias de família, feita freqüentemente de mãe para filha, a realização do culto aos mortos e o cuidado com as sepulturas. As suas memórias estão ligadas à oralidade das sociedades tradicionais que lhes confiavam a missão de narradoras da comunidade aldeã. Por todas essas razões, conclui a autora, a memória – forma de relação com o tempo e com o espaço – , como a existência da qual ela é prolongamento, é profundamente sexuada.

Para se compreender o papel da mulher no interior da família japonesa, segundo Sakurai (1993), é preciso se reportar às tradições desse povo, no qual a figura ocidental da "dona de casa" cabe à sogra, ou seja, à mãe do chefe da família. À esposa do chefe da casa,

cabe exercer um papel de auxiliar da mulher mais velha da casa e cuidar da continuidade da família, dando e criando os seus descendentes. O casamento, entendido como um contrato, onde as partes individuais pouco exteriorizam sua vontade, é para a jovem que se torna esposa, o início de uma etapa difícil em suas vidas. Caso a sogra se desagrade da nora ela pode ser devolvida aos pais, quebrando-se, portanto, o contrato. Isso significa que a mulher deve ser passiva, calada, pouco extrovertida, para poder se manter na família. No momento do parto expressar a sua dor, pode ser interpretado pela sogra como um traço de fraqueza, uma vergonha. A alegria é contida, assim como a tristeza. A mulher deve sim cumprir com seus deveres domésticos, cuidar dos filhos, da sogra e agradar o marido.

Assim, tendo em vista o aspecto relacional do gênero e as experiências distintas vivenciadas por homens e mulheres, a realização das entrevistas levou em consideração o relato de um único entrevistado idoso, como contraponto masculino, às lembranças femininas. Nesse sentido, Feldman-Bianco e Huse, através de um estudo realizado com relatos orais de duas gerações de mulheres portuguesas, imigradas nos Estados Unidos, atentam para o fato de que as narrativas femininas possuem uma característica lírica, ao passo que a memória masculina se constrói em torno de uma narrativa épica.

1.3. Os perfis das gerações mais velhas

Entrevistada A.: entrevistas realizadas nos dias, 25 de dezembro de 2000, 1º de março de 2001 e 9 de abril de 2004, em sua casa, na cidade de Bauru. A entrevistada nasceu em Batatais, no dia 30 de setembro de 1917. Filha de imigrantes provindos da região de Kumamoto, casou-se no dia 20 de maio de 1934, teve quatro filhos e cinco filhas. No Japão a família de seu pai era proprietária de uma pequena propriedade de terra.

Entrevistada B.: entrevista realizada no dia 8 de julho de 2004, em uma clínica de fonoaudiologia, em Ribeirão Preto. Filha de imigrantes japoneses oriundos da província de Kanazawa, a entrevistada nasceu no dia 03 de janeiro de 1924, no município de Igarapava. Casou-se em 1945 e teve um único filho. Vive atualmente na cidade de Batatais. Seus pais, no Japão, eram proprietários de uma antiga casa produtora de *tatami* (assoalho japonês feito de juncos).

Entrevistada C.: entrevista realizada no dia 8 de maio de 2004, em sua residência, na cidade de Bauru. A entrevistada nasceu no dia 6 de dezembro de 1924, na província de Morioka. Casou-se em 1945, teve três filhos e duas filhas. No Japão, a família de seu pai é, até hoje, proprietária de uma antiga casa produtora de doces japoneses e ocidentais.

Entrevistada D.: entrevista realizada no dia 27 de abril de 2004, em sua residência, na cidade de Ribeirão Preto. Filha de agricultores provindos da região de Hiroshima, a entrevistada nasceu no dia 21 de setembro de 1927, na cidade de Santa Adélia, interior do estado de São Paulo. Casou-se em 1954, teve dois filhos e uma filha.

Entrevistada E.: entrevista realizada no dia 28 de abril de 2004, em sua residência, na cidade de Ribeirão Preto. A entrevistada nasceu no dia 22 de outubro de 1933, no município de Pedregulho, interior do estado de São Paulo. Casou-se em 1952, teve quatro filhos e duas filhas.

Entrevistada F.: entrevista realizada no dia 06 de julho de 2004, em sua residência, na cidade de Ribeirão Preto. Filha de agricultores oriundos da região de Hiroshima, a entrevistada nasceu no dia 5 de setembro de 1933, no município de Ituverava. Casou-se em 1955, teve um filho e uma filha.

Entrevistada G.: entrevista realizada no dia 08 de dezembro de 2003, em sua casa, na cidade de Mairiporã. Filha de uma família abastada de comerciantes, a entrevistada nasceu no dia 1º de janeiro de 1928, na província de Yamagata. Imigrou para o Brasil em 1930. Casou-se em 1952, teve três filhos e adotou uma filha.

Entrevistada H.: entrevista realizada no dia 12 de abril de 2005, em seu apartamento na cidade de São Paulo. Nascida na província de Fukuoka, no dia 19 de junho de 1917, casou-se pouco antes de imigrar para o Brasil, por volta do ano de 1935. Teve cinco filhas e um filho. A entrevistada não soube precisar a ocupação dos pais, no Japão, segundo ela, pertenciam ao meio urbano, mas estavam desempregados.

Entrevistada I.: entrevista realizada no dia 30 de julho de 2003, em sua casa, na cidade de Araraquara. Filha de agricultores imigrados das províncias de Nara (família do pai) e de Hiroshima (família da mãe), a entrevistada nasceu no dia 03 de fevereiro de 1936, na cidade de São Joaquim da Barra. Ainda criança tornou-se órfã de pai e mãe. Criada desde então pela avó paterna, casou-se e teve um filho e uma filha.

Entrevistada J.: entrevista realizada no dia 15 de março de 2003, em sua casa, na cidade de Araraquara. A entrevistada nasceu na ilha de Okinawa, no dia 15 de abril de 1921. Imigrou para o Brasil no ano de 1939, com 18 anos de idade. Casou-se e teve três filhos e seis filhas. A realização desta entrevista foi prejudicada em razão do desconhecimento do idioma japonês, por parte do entrevistador.

Entrevistada K.: entrevista realizada no dia 15 de março de 2003, na casa de sua amiga, em Araraquara. A entrevistada nasceu em Yamagata, no dia 22 de julho de 1914. Imigrou para o Brasil no ano de 1929, casou-se e quatro filhos e quatro filhas. A realização desta entrevista foi prejudicada em razão do desconhecimento do idioma japonês, por parte do entrevistador.

Sr. Tomizo Ishida: entrevista realizada no dia 5 de dezembro de 2003, em sua residência, na cidade de Mairiporã. Filho de agricultores, o entrevistado nasceu no ano de 1924, na província de Gunma. Órfão de mãe ainda criança, imigrou para o Brasil na companhia do pai, por volta do ano de 1933. Casou-se em 1952, com a entrevistada **G.** e juntos tiveram três filhos e adotaram uma filha.

1.4. Os perfis dos jovens migrantes *dekassegui*

Entrevistada L.: entrevista realizada no dia 11 de setembro de 2005, na cidade de Campinas. A entrevistada é brasileira, neta de imigrantes japoneses, solteira, economista, nascida na cidade de Campinas, no dia 6 de dezembro de 1980. Não possui nenhum domínio do idioma japonês, apenas do inglês. Partiu rumo ao Japão em dezembro de 2004, morou por um mês e meio em Hamamatsu, mudando-se em seguida para Fukuroi, onde permaneceu por três meses. Após uma breve estada nos Estados Unidos, retornou ao Brasil em dezembro de 2005.

Entrevistada M.: entrevista realizada no dia 8 de setembro de 2005, na cidade de Franca. Nascida na cidade de Juquiá, no dia 13 de abril de 1980, a entrevistada é brasileira, mestiça, bisneta de imigrantes japoneses, solteira e estudante de Serviço Social, na Unesp de Franca. Partiu para o Japão em 1998. Trabalhou numa fábrica de montagem de monitores de computador, na província de Ubata. Retornou ao Brasil cerca de um ano depois. Não possui nenhum domínio da língua japonesa.

Entrevistado N.: entrevista realizada no dia 17 de setembro de 2005, na cidade de São Paulo. O entrevistado é brasileiro, neto de imigrantes japoneses, solteiro, nascido no ano de 1974, na cidade de Guarulhos e possuidor de um bom domínio do idioma japonês. Estudante de Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, partiu rumo ao Japão por volta do ano de 1994, onde permaneceu por pouco mais de um ano. Durante este período, trabalhou na indústria automobilística e numa fábrica de componentes eletrônicos. Voltou ao Brasil no ano de 1996, retornando novamente ao Japão, através de um convênio

com a Japan International Corporation, para aprimorar seu conhecimento da língua japonesa.

Entrevistado O.: entrevista realizada no dia 29 de junho de 2000, na cidade de São Paulo. O entrevistado é brasileiro, nascido no dia 27 de agosto de 1974, na cidade de São Paulo. Migrou pela primeira vez para o Japão quando tinha 20 anos de idade, ocasião em que trabalhou por quase um ano, em uma indústria do setor alimentício, retornou para o Brasil em abril de 1995. Casou-se e retornou ao Japão em 1996, na companhia de sua esposa, grávida de dois meses. Juntos trabalharam numa indústria do setor de eletro-eletrônicos, onde permaneceram por poucos meses. A partir de então a trajetória do casal tornou-se conturbada, passando por várias tentativas mal sucedidas de empregos temporários. Retornaram ao Brasil em março de 1999.

Entrevistado P.: entrevista realizada no dia 6 de fevereiro de 1998, na cidade de Bauru.
O entrevistado é brasileiro, neto de imigrantes japoneses, solteiro, nascido no dia 24 de outubro de 1971. Migrou para o Japão em três ocasiões diferentes. Tem um conhecimento razoável da língua japonesa. Na ocasião em que concedeu a entrevista, estava concluindo a graduação em Geografia, na Unesp de Bauru. Dentre os seis integrantes de sua família metade encontrava-se trabalhando o Japão.

Entrevistada Q.: entrevista realizada no dia 12 de maio de 1998, na cidade de Araraquara. A entrevistada é brasileira, solteira, nascida em Guaiçara (SP) no dia 04 de Agosto de 1977. Na ocasião em que concedeu a entrevista, cursava a graduação do curso de Administração

Pública da Unesp de Araraquara. É filha de pai e mãe *nissei* e tem pouco domínio do idioma japonês. Trabalhou na linha de montagem de motocicletas da empresa Suzuki-Toyokawa, entre os anos de 1997 e 1998.

Entrevistado R.: entrevista realizada no dia 5 de fevereiro de 1998, na cidade de Bauru. O entrevistado é brasileiro, nascido no dia 29 de Maio de 1974, na cidade de Bauru. Na ocasião em que foi entrevistado era solteiro, estudante de Economia e trabalhava para uma empresa multinacional, como promotor de vendas. É filho de pai nissei e mãe brasileira. Morou no Japão em duas ocasiões diferentes, na primeira trabalhou numa indústria alimentícia, em Sapporo; na segunda, trabalhou numa fábrica de automóveis da empresa Suzuki, em Kosai. Adquiriu razoável domínio do idioma japonês.

Capítulo II

2.1. Algumas hipóteses que orientam a pesquisa

À luz das considerações realizadas é possível definir algumas hipóteses que serviram de norte para os rumos da pesquisa, deste modo, a primeira hipótese propõe que a possibilidade de um efetivo retorno às origens deve ser procurada na sabedoria, nos conselhos e nas experiências de vida destas mulheres idosas, no Brasil, e não no "retorno" ao Japão, sob a condição de trabalhador *dekassegui*. O "retorno" às origens tal como vem sendo realizado atualmente, pelos descendentes nikkeis, não conduziria verdadeiramente a um reencontro com as raízes culturais, mas sim, a uma nova ruptura das relações sociais e conseqüentemente a uma nova crise identitária e uma nova desorientação dos sujeitos.

A segunda hipótese sugere que há, nesta atual migração de retorno, personagens mantidas na invisibilidade, mas que participam ativamente na construção do processo, na medida em que transmitem os valores culturais que perpassam este fenômeno. Estas personagens são as mulheres idosas do grupo, que no espaço privado das casas e das famílias, transmitem noções tradicionais da cultura japonesa. Desenvolver uma análise da perspectiva destas mulheres seria, portanto, uma forma de tirá-las da invisibilidade.

Na cultura tradicional japonesa os papéis de gênero são rigidamente definidos pelo patriarcado, havendo uma rígida divisão sexual dos papéis, que impõe aos homens o trabalho fora de casa e às mulheres a educação das crianças e o cuidado da casa. Dessa forma, outra hipótese relevante propõe que, no espaço relegado às mulheres, a autoridade feminina é inquestionável, havendo certa autonomia de ação, ainda que no interior de uma estrutura de dominação patriarcal. Estas mulheres seriam então as guardiãs da cultura, responsáveis por grande parte da transmissão destes elementos às novas gerações. A cultura

seria, portanto, o lugar do feminino por excelência, ao passo que a migração de retorno ao Japão constituiria, do ponto de vista simbólico, um ritual de passagem masculino.

Uma outra hipótese inspirada nas reflexões de Pollak (1989), diz respeito ao silêncio e à resignação face às condições adversas impostas pelas migrações e pela política assimilacionista da década de 1930, nesse sentido, existe a possibilidade de que esta resignação diante de situações adversas possa conter um sentido de resistência e não de passividade, ou esquecimento. Levando-se em consideração a noção de *gambarê*,[19] um aspecto da cultura que perpassa e orienta todas as ações individuais e coletivas, o estudo de Benedict (1997) atenta para o fato de que, diferente do pensamento ocidental, o valor da coragem, na cultura japonesa, se expressa no ato de se submeter à hierarquia, assumindo seu "devido lugar". No entanto, este posicionamento subserviente não exclui a possibilidade de que esta submissão se converta em resistência, igualmente perseverante.

Não se trata, aqui, de adotar uma perspectiva culturalista, ou de se perder em um suposto "relativismo cultural" (Santos, 1994), mas sim de mostrar que formas distintas de se conceber a realidade, tem repercussões sobre aquilo que se possa chamar de resistência. Cabe lembrar que na cultura japonesa e na filosofia zen-budista que se disseminou e desenvolveu principalmente no Japão, o silêncio possui grande eloqüência e contém significados que transcendem a linguagem falada e o pensamento lógico predominante nas culturas ocidentais (Suzuki, 1969). Neste sentido cabe a seguinte questão, como estes elementos são transmitidos às novas gerações? Há, ainda hoje, um canal de transmissão deste conhecimento místico entre os velhos e as crianças?

[19] O *"gambarê"* é um valor da cultura japonesa, que, segundo a definição de Sakurai (1993), pode ser interpretado como uma postura de resignação face às adversidades do "destino", aliada a um esforço perseverante. A importância deste espírito, para o entendimento da família japonesa, será tratado mais adiante.

Por fim, ainda que a política assimilacionista empreendida pelo governo brasileiro, tenha expropriado das novas gerações o idioma nativo, há, na cultura japonesa, elementos que são transmitidos por vias alternativas à oralidade. Desse modo cabe indagar em que medida as conseqüências desta política representaram uma ruptura efetiva com o passado? Como estas personagens vivenciaram e interagiram com este momento da história? Estaria operando, ainda hoje, uma estratégia fundamentada no silêncio, perpassando a atual migração de retorno ao Japão? Seria, neste sentido, o retorno ao Japão uma prática no sentido de resistir à progressiva expropriação da cultura e de reinventar a tradição neste contexto de globalização?

2.2. Uma arqueologia da migração *dekassegui*

Nesse sentido, as memórias destas mulheres de famílias migrantes, foram ferramentas com as quais se buscou realizar um trabalho de escavação e de reconstrução do passado. Do mesmo modo como numa escavação arqueológica, a reorganização dos fragmentos de lembranças individuais permitiu visualizar, ainda que de modo parcial, os vestígios de uma antiga cultura, vinculados à imagem de um Japão idealizado, norteando o mito do retorno ao país ancestral. Através da reconstrução da memória coletiva e da compreensão do presente à luz do passado, este trabalho de pesquisa busca avançar nos estudos da emigração *dekassegui*, mediante a incorporação, não apenas da categoria gênero,[20] mas também das perspectivas étnica/racial e geracional.[21]

A opção pelo trabalho com os relatos de mulheres acima dos 70 anos de idade, deve-se ao fato de que suas experiências revelam a trama das relações sociais vivenciadas, tanto no espaço privado, da família e das relações afetivas, como no âmbito do trabalho, da política e da economia. Através da perspectiva destas mulheres a visibilidade do tecido social sofre um alargamento, possibilitando analisar as contradições e os conflitos, não apenas no âmbito das relações econômicas, mas também nas relações de gênero, de etnia e também entre gerações.

---

[20] Segundo Scott (1990), a inserção do gênero exige uma redefinição e um alargamento das noções tradicionais daquilo que é considerado historicamente relevante, para incluir, tanto as experiências pessoais, privadas e subjetivas, quanto as atividades públicas e políticas. Aprofundando esta reflexão, Saffioti (2000) mostra que a experiência histórica das mulheres tem sido muito diferente da experiência vivenciada pelos homens, porque a participação das primeiras é distinta daquela experimentada pelos segundos. As desigualdades, segundo a autora, desempenham um papel de grande importância nesta questão.

[21] Inicialmente, o trabalho de pesquisa, ancorado na categoria classe, privilegiou basicamente aspectos estruturais e econômicos da migração *dekassegui* ao Japão, como as relações de trabalho, de poder e de dominação, experimentadas no interior da fábrica e no alojamento. Em seguida, a análise do paradoxo identitário, vivenciado na confluência do trabalho e da migração, incorporou a categoria raça/etnia. Com a incorporação da dimensão das relações de gênero e de geração torna-se possível alargar, ainda mais, o entendimento da realidade investigada, dando visibilidade a uma dimensão inexplorada até então.

O ato de fiar sempre esteve miticamente associado à ação de tecer o fio da existência humana, ou seja, à criação. Neste sentido, a tecelagem dos fios partidos da memória, através das narrativas destas mulheres, busca construir um maior entendimento acerca de uma situação vivenciada no presente, pela geração dos descendentes de imigrantes japoneses. Situação, esta, marcada pela fragmentação e pelo paradoxo identitário, decorrentes dos sucessivos deslocamentos sofridos ao longo do tempo e do espaço.

Como mostra Hashimoto (1995), em seu estudo com imigrantes japoneses, a questão espacial, para o grupo, está relacionada à questão da temporalidade. O tempo está ligado às estações do ano. As quatro estações do ano, por sua vez, estão ligadas aos ciclos da natureza. As demarcações claras dos contornos espaciais e das estações do ano, com as quais estavam acostumados os imigrantes japoneses em sua terra natal, dificultam a percepção da passagem do tempo no Brasil, que por sua vez é extenso e muito variável nas mudanças climáticas.

Segundo Hashimoto (1995), a crise que desponta com a quebra forçada do vínculo com a terra natal provoca alterações no psiquismo do grupo familiar. Ao emigrar, estas famílias tiveram que se reorganizar, pois a relação de familiaridade do imigrante com o espaço, com o habitat coletivo, onde os limites eram claros e contornados pelo mar, foram rompidos. Os espaços, sobretudo nas fazendas de café, não eram somente descontínuos, mas sem contornos, sem limites, o que deixou o imigrante solto, não lhe permitindo localizar-se. A desorganização do contorno espacial de sua terra desorganizou também o contorno espacial psíquico de cada pessoa, quebrando parte de sua identidade.

Todavia, como mostra o estudo realizado por Sakurai (2000), as identidades se criam e são criadas, dentro de um processo essencialmente dinâmico e relacional. O exame

da trajetória da imigração japonesa no Brasil é um bom exemplo de como o contraste e a receptividade, nem sempre positiva, dos interlocutores abrem espaços para a formulação de uma identidade permanentemente de contraste. O processo de integração deste grupo, para tornar-se "parte do Brasil", foi trabalhando justamente sobre as diferenças. Ao longo dos anos, essa característica não se perde, ela tende a se enfraquecer, mas, segundo a pesquisadora, não desaparece. As fronteiras étnicas, para os japoneses, estão sempre muito bem demarcadas no seu relacionamento com a sociedade de recepção. As suas identidades-étnicas se criam basicamente a partir desses pré-requisitos.

Segundo a autora, é importante notar que todos os estudos até agora desenvolvidos sobre os japoneses no Brasil, nunca tocaram no assunto "raça". Houve um ocultamento da questão racial, sobretudo para estes, que foram os mais visados pelo problema. Apesar da história da imigração japonesa ter sido amplamente trabalhada pela bibliografia brasileira, se comparada a outras etnias imigrantes, percebe-se que o problema, decorrente da diferença física engendrando dificuldades, não vem à tona (Sakurai, 2000).

Estes trabalhos não deixam de atestar, no entanto, o quanto os imigrantes japoneses conseguiram chamar a atenção sobre si próprios. Ao se debruçar sobre estes estudos Sakurai (2000) constata, na grande maioria deles, uma perplexidade, uma postura quase permanente de estarem tratando com um "outro" que atinge um "final feliz". Existe, dentro deste conjunto de estudos, uma "história oficial" pródiga em informações e dados quantitativos, que ilustram o movimento ascensional dos imigrantes japoneses. A ênfase dessas análises recai sobre o aspecto econômico ou sobre o cultural, sem levar em consideração o aspecto da dimensão étnica-racial, da discriminação na década de 1930, ou as perseguições durante a Segunda Guerra Mundial. O que se apresenta é uma *"história*

sem conflitos, que, ao menos aparentemente, nega o fato de terem sido os japoneses considerados indesejáveis para os interesses da nação brasileira" (Sakurai, 2000, p.54-5).

2.3. Fronteiras étnicas: os paradoxos da alteridade

Existe, de acordo com o trabalho de Sayad (1998), uma certa tendência, nos estudos sobre a imigração, em se perceber os imigrantes como uma categoria homogênea, ou uma comunidade integrada, quando, na realidade, apesar do estatuto e da condição social que partilham, formam apenas um amálgama de indivíduos separados. Mesmo quando são submetidos às mesmas regras e são objetos do mesmo tratamento social, os imigrantes continuam sendo indivíduos esparsos e distintos. Há toda uma série de diferenças nos percursos particulares no interior dessa história.

A idéia de uma comunidade integrada está mais presente na representação que se faz dos imigrantes, do que na realidade social que constituem. Trata-se, na verdade, de uma abstração, onde o preconceito está na base do ato de identificar uns aos outros, todos os imigrantes, nacionalidade, ou etnia, para estabelecer na prática a "ilusão comunitária". Assim, segundo o autor, a percepção ingênua e etnocêntrica que se tem dos imigrantes como sendo todos semelhantes encontra-se no princípio dessa comunidade ilusória (Sayad, 1998).

Em um estudo onde a preocupação principal é tratar das motivações subjetivas que perpassam a migração de descendentes nikkeis ao Japão, é fundamental verificar como se deu o processo de construção de uma identidade étnica por contraste, a partir das relações estabelecidas com a sociedade brasileira. Para tanto, o conceito de etnicidade é de grande importância, pois permite desenvolver uma análise dinâmica e relacional, realçando as ações dos grupos em seu conteúdo simbólico (Sakurai, 2000, p. 48).

O conceito de etnicidade é valioso pela universalidade de seu domínio de aplicação, pois define uma dimensão universal das relações humanas. Trata-se de um conceito elástico, que poder ser trabalhado dentro de uma variedade de associações, pois engloba um

conjunto de outros conceitos, como os de etnia, raça, identidade étnica, nação, nacionalismo. A etnicidade é uma manifestação desse conjunto de noções, ou de parte deles. Precisamente por se tratar de um produto do desenvolvimento econômico, da expansão industrial capitalista, da formação e do desenvolvimento dos Estados-nações, a etnicidade tornou-se um fenômeno universalmente presente na época moderna.

Etnicidade é um conceito que, em razão de sua grande "elasticidade", sugere interpretações das mais variadas. Com o propósito de abarcar toda a enorme gama de interpretações e definições do conceito, a bibliografia recente sobre as "teorias da etnicidade", divide a discussão em duas abordagens principais – as vertentes primordialista e a instrumentalista. O trabalho realizado por Poutignat e Streiff-Fenart (1998) apresenta uma divisão eficiente das inúmeras discussões em torno desta temática. Esta divisão entre abordagens primordialistas e instrumentalistas, decorre em última instância, da concepção do lugar da cultura no interior desta discussão.

Do ponto de vista da abordagem primordialista, os membros de um grupo étnico são portadores de laços de religião, sangue, raça língua e costumes comuns que são considerados intrínsecos aos membros de uma dada etnia. Ela se define pela "crença subjetiva que têm seus membros de formar uma comunidade e pelo sentimento de honra social compartilhado por todos os que alimentam tal crença" (Poutignat e Streiff-Fenart, 1998, p. 38, apud Sakurai, 2000, p. 49). A postura primordialista tende a tomar a cultura e os membros que a partilham, como algo que é dado ao indivíduo, que é passado de geração a geração, que em suma, é exterior ao indivíduo. Isto legitima uma leitura que privilegia a cultura e os povos que a representam tomados em bloco, sem distinguir as diferenças de cada um. Esta vertente enfatiza a idéia da existência de um povo com a sua cultura própria, tratando-se de uma visão essencialista e homogeneizadora da cultura (Sakurai, 2000, p. 50).

A abordagem primordialista, como mostra o estudo de Sakurai (2000), é instigante para o caso dos japoneses, pois após passarem mais de dois séculos e meio em isolamento (1603-1867), retomam os seus contatos com o exterior acreditando constituírem um povo homogêneo, tanto do ponto de vista racial, quanto cultural. Os dirigentes do período Tokugawa, a fim de unificar a nação e dirigi-la para os objetivos que tinham em mente, incutem na população a idéia de *uniqueness* do povo e da cultura, moldando assim a identidade que os japoneses traçam para si mesmos. A idéia de homogeneidade estava profundamente enraizada nas mentes daqueles que imigraram para o Brasil. Sobretudo para estes japoneses, que desde o primeiro contato se depararam com uma multiplicidade de origens nacionais e culturais, a noção do "outro" sempre esteve muito presente. A imigração reforça esta percepção.[22]

De acordo com Poutignat e Streiff-Fenart (1998), a crítica do primordialismo é um ponto de partida obrigatório para qualquer reelaboração teórica da noção de etnicidade. Sua importância como pólo teórico liga-se ao fato de ela postular uma especificidade das ligações étnicas baseada no *"caráter irracional dos sentimentos inspirados por eles"*. As pesquisas contemporâneas sobre a etnicidade repousam numa base mínima de aquisições teóricas comuns originárias da crítica geral do ponto de vista primordialista. Estas aquisições enfatizam a prioridade atribuída aos aspectos relacionais e dinâmicos da etnicidade (Poutignat e Streiff-Fenart, 1998, p.87;123).

A visão instrumentalista da etnicidade é a vertente teórica elaborada por Poutignat e Streiff-Fenart (1998), que entende a identidade como uma construção essencialmente

[22] A tradução literal do ideograma *"gaijin"* significa "pessoa de fora", ou ainda, *"gaikokujin"*: "pessoa de um país de fora", no entanto, a denominação *"gaijin"* empregada pelos japoneses para designar os não-japoneses, ultrapassa a idéia de territorialidade, voltando-se para o caráter simbólico das relações que engendra (Sakurai, 2000, p.52).

relacional, que só vem à tona quando colocada em contraste. Nesta perspectiva, a etnicidade só vem se manifestar quando os contatos ocorrem (Sakurai, 2000, p. 49). Em conseqüência, a análise se desloca do conteúdo cultural do grupo étnico para a análise da emergência e da manutenção das categorias étnicas tais como elas se constroem nas relações intergrupos, são as chamadas “fronteiras étnicas”. Desse modo, segundo Poutignat e Streiff-Fenart (1998), a ilusão culturalista é denunciada. Neste caso, já não são mais os “japoneses” e os “brasileiros” dialogando como totalidades integradas, mas situações, ou fragmentos, que despertam a necessidade de se indagar sobre como se constrói a identidade étnica de um grupo.

De um modo geral, as teorias da etnicidade acentuam o fato de que o “Nós” se constrói em oposição ao “Eles”. Um consenso, entre os estudiosos, é a afirmativa de que a pertença a um grupo implica a existência de uma categoria de excluídos. A característica principal da etnicidade é a emergência de uma consciência de separação e de formas de interação, que só podem surgir num contexto social comum. Logo, o que é preciso estudar é a matriz social ou histórica em perpétua mutação, de onde emergem os fatores de etnicidade (Poutignat e Streiff-Fenart, 1998).

Este aspecto relacional é fundamental, pois a etnicidade não se manifesta em condições de isolamento. É a intensificação das interações características do mundo moderno e do universo urbano, que torna salientes as identidades étnicas. É a comunicação cultural que permite estabelecer fronteiras entre os grupos, por meio dos símbolos simultaneamente compreensíveis pelos *insiders* e pelos *outsiders* (Schildkrout, 1974, apud POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 1998, p.124). Como mostra também o trabalho de Sakurai: “*A identidade étnica de um grupo é uma construção social que se manifesta por traços, fragmentos, situações, selecionados e transformados em função dos contatos e dos*

contrastes. Ela está, portanto, condicionada a épocas, a lugares e a interlocutores" (Sakurai, 2000, p.76). No plano do indivíduo, a identidade étnica se define simultaneamente pelo que é subjetivamente reivindicado e pelo que é socialmente atribuído, ou seja, ela se constrói a partir de uma relação dialética entre as definições exógena – a categorização pelos não membros – e endógena – a identificação com um grupo étnico particular – da pertença étnica. Trata-se de um processo dinâmico, sempre sujeito à redefinição (Poutignat e Streiff-Fenart, 1998).[23]

Através da incorporação da etnicidade, enquanto categoria de análise fundamental para o entendimento da dinâmica das formulações identitárias, o entrevistado e as entrevistadas tornam-se representantes de um grupo cujos limites são bem definidos; e que, apesar de sua composição heterogênea, enquadra-se na ampla denominação de "japoneses", referindo-se ao conjunto de imigrantes japoneses. Evidentemente, trabalhando com uma amostragem qualitativa, este estudo não pretende dar conta de todo o universo do grupo.[24] O importante disso tudo é saber que o entendimento relacional do processo identitário permite trabalhar, tanto com a situação vivenciada pelos japoneses no Brasil, quanto com o paradoxo identitário enfrentado por seus descendentes, no Japão. O conteúdo da etnicidade, tanto quanto suas significações, são suscetíveis de transformações e de redefinições. Este aspecto dinâmico da etnicidade está ligado ao seu caráter relacional.

---

[23] Etnicidade é uma forma de organização social, baseada na atribuição categorial que classifica as pessoas em função de sua origem suposta, que se acha validada na interação social pela ativação de signos culturais socialmente diferenciadores. Esta definição, segundo Poutignat e Streiff-Fenart, é suficiente para circunscrever o campo de pesquisa designado pelo conceito de etnicidade (Poutignat e Streiff-Fenart, 1998, p. 141).

[24] "É essencial ressaltar que os japoneses estarão sendo tratados aqui como grupo, por isso a denominação "japoneses" ou, o conjunto dos imigrantes japoneses que veio ao Brasil. [Evidentemente]... não estarei dando conta de todo o universo desse grupo. No entanto, ao eleger uma abordagem que tem como referencial a imigração japonesa na sua relação com a sociedade brasileira que a recebeu, tenho de partida, dois interlocutores em diálogos. ... os grupos locais estarão englobados dentro da denominação geral de "japoneses". Caso contrário, estaríamos nos voltando para estudos de caso, o que não é o nosso objetivo" (Sakurai, 2000, p.49).

As reivindicações identitárias de um indivíduo podem ser aceitas, ou não, pelo grupo que ele pretende representar. Quando há desacordo entre estas duas fontes de definição, a dissonância cognitiva resultante pode conduzir ao “paradoxo da identidade”. Este fenômeno, segundo Poutignat e Streiff-Fenart (1998), pode ser encontrado nas situações migratórias, quando a sociedade de acolhimento continua a tratar como estrangeiros indivíduos que se consideram como assimilados e que seu grupo de origem não reconhece mais como fazendo parte dos seus. Do ponto de vista da identidade, esta é a situação com a qual se depara o descendente nipo-brasileiro, quando deixa o Brasil e se torna um migrante *dekassegui*. A necessidade de buscar – através das lembranças destas mulheres – um entendimento das motivações subjetivas que perpassam a atual migração *dekassegui* tem suas raízes emaranhadas nesta questão.

2.4. História Oral e Memória: ferramentas para uma escavação do passado

Reconstruir um entendimento do passado através de um trabalho de memória significa, tomando de empréstimo uma metáfora do filósofo Walter Benjamin (1994), empreender uma *"escovação da história a contrapelo"*.[25] As lembranças do passado podem exercer uma influência determinante na formulação de um posicionamento, no presente, ou de um projeto que aponte em direção ao futuro. Desse modo, um trabalho de memória encerra a possibilidade de uma práxis, que não diz respeito somente ao passado, mas também ao momento presente e ao futuro.

De acordo com o estudo de Silva (2004), o passado não pertence a um tempo definitivamente acabado, pois ele é constantemente reavivado pelas lembranças. A memória, como mostram as narrativas, é uma reconstrução social; e transforma o presente na medida em que reinterpreta o passado. O passado reinterpretado, segundo a pesquisadora, *"constitui um ingrediente de um devir, de um possível acontecer"*. Nesse sentido, *"a memória é libertadora"*, na medida em que ela escreve a história daqueles que vem de baixo (Silva, 2004, p.46).

Recordar é lembrar com o coração. Lembrar é reconstruir, repensar, com sentimentos e imagens, as idéias de hoje e as exigências do passado. Logo, a memória é um trabalho. Existe, atualmente, certa urgência em se realizar um trabalho de memória com pessoas idosas, pois, com o moderno desenvolvimento das forças produtivas da sociedade, a figura do narrador entrou em vias de desaparecimento. De acordo com Benjamin (1994), o narrador é alguém que sabe dar conselhos, uma espécie de conselheiro do seu ouvinte. Dar um conselho, segundo este autor, significa elaborar uma proposta sobre a continuidade

[25] *"... o materialista histórico... considera como sua tarefa escovar a história a contrapelo"* (Löwy, 2005, p. 70).

de uma história que, neste instante, está a se desenrolar. Para formular o conselho, no entanto, é preciso saber narrar a história. Um conselho, fiado no tecido da existência vivida concentra sabedoria, e, se hoje em dia a expressão *"conselho"* parece antiquada é porque se diminuiu a comunicabilidade da experiência (Benjamin, 1994).

Em todas as épocas, a educação, a formação de hábitos, e a transmissão de conhecimentos, estiveram baseadas na narrativa. A narrativa é uma forma artesanal de comunicação. Florescida num meio de artesões, ela sempre carrega a marca do narrador, pois resulta de uma íntima relação entre *"alma, olho e mão"*, que agem de forma recíproca e determinam a transmissão oral de experiências vividas. O narrador, de acordo com Ecléa Bosi, é um mestre do ofício, que, conhecendo bem a sua ocupação, possui o dom de aconselhar.[26] Seu estudo revela que a narração da própria vida *"é o testemunho mais eloqüente dos modos que a pessoa tem de lembrar"* (Bosi, 1994, p.68). Nas lembranças de pessoas idosas é possível verificar os traços de uma história social bem desenvolvida. Tendo elas atravessado um determinado tipo de sociedade, com características bem marcadas e vivenciado quadros de referência familiar e cultural bem definidos, suas memórias atuais podem ser desenhadas sobre um pano de fundo mais elaborado do que a memória de uma pessoa jovem, ou adulta, ainda absorvida pelas lutas e contradições de um presente que a solicita.

Assim, quando a memória *"amadurece e se extravasa lúcida é através de um corpo alquebrado..."*. A conversa evocativa de um velho, mostra a pesquisadora, é sempre uma experiência profunda, semelhante a uma obra de arte. Para quem sabe ouvi-la, é desalienadora, pois confronta a riqueza e a potencialidade deste *"ser criador de cultura,*

[26] *"Seu talento de narrar lhe vem da experiência, sua lição, ele extraiu da própria dor; sua dignidade é contá-la até o fim, sem medo"* (Bosi, 1994, p.91).

com a mísera figura do consumidor atual". É por essa razão que uma atmosfera sagrada circunda a figura do narrador. A arte da narração não está confinada nos livros, seu veio épico é oral. A memória é a faculdade épica por excelência e a linguagem é o instrumento decisivamente socializador da memória. O narrador retira o que narra da própria existência e transforma em experiência daqueles que o escutam (Bosi, 1994).

O registro destas narrativas se torna possível por meio da técnica de gravação de depoimentos orais, entendida por Maria Isaura Pereira de Queiroz, como "*a maior fonte humana de conservação e difusão do saber, o que equivale a dizer a maior fonte de dados para as ciências em geral*" (Queiroz, 1988, p. 16). O relato oral está na base da obtenção de toda a sorte de conhecimentos e antecede as outras técnicas de obtenção e conservação do saber. Assim, de acordo com a autora, a narrativa encerra uma primeira transposição, a da experiência indizível que se procura traduzir em vocábulos. Com a transposição de ações e emoções, para a nitidez das palavras, um primeiro enfraquecimento ocorre.[27]

No trabalho com relatos de idosos, segundo Bosi (1994), existe um movimento peculiar à memória do velho, que tende a adquirir, na hora da transmissão aos mais jovens, a forma de ensaio, de conselho, de sabedoria. A experiência transmitida por ele é sempre representativa de um grupo. Uma memória coletiva sempre se desenvolve a partir de laços de convivência familiares, escolares e profissionais. O grupo, em relação à memória do indivíduo, circunscreve aquilo que o sociólogo Maurice Halbwachs (apud Bosi, 1994, p.56) definiu como *"os quadros sociais da memória"*, amarrando a memória da pessoa à

[27] "[A transmissão oral do conhecimento]... *tanto diz respeito a um passado mais longínquo, que pode mesmo ser mitológico, quanto ao passado mais recente, à experiência do dia-a-dia. Ela se refere ao legado dos antepassados e também à comunicação de uma ocorrência próxima no tempo; tanto veicula noções adquiridas diretamente pelo narrador... quanto transmite noções adquiridas por outros meios que não a experiência direta, e também antigas tradições do grupo ou da coletividade"* (Queiroz, 1988, p.16).

memória do grupo; e, esta última, à esfera maior da tradição, que é a memória coletiva de cada sociedade.

Capítulo III

Primavera

Flores que nascem

na aurora migratória.

Sonhos que se vão.



Fotografia 1: retrato da **entrevistada H.** (3ª pessoa, ao fundo, da esquerda para a direita), com seus familiares, a bordo do navio, com destino ao Brasil – início da década de 1930.

3.1. A longa viagem de chegada

Para se compreender a migração atual de descendentes nikkeis ao Japão é preciso retomar a história dos imigrantes japoneses e de seus descendentes no Brasil, pois, a migração contemporânea atualiza, ainda que de um modo invertido, um modelo posto em prática pelos japoneses que aqui chegaram, no início do século XX. Com o propósito de

chegar a um entendimento prático do momento presente da emigração *dekassegui*, a partir de um trabalho de reconstrução da memória coletiva, inicia-se aqui a análise dos fragmentos dos relatos obtidos ao longo da realização do trabalho de campo. A reconstrução da memória coletiva, a partir da junção e da análise de fragmentos de lembranças individuais, permite visualizar as duras condições enfrentadas por estas famílias, desde o início de seu longo percurso, ainda nos porões do navio. De acordo com a descrição deste primeiro relato, concedido pela **entrevistada A.**:

> "... [No] *navio, naqueles tempos, diz que era assim, aqui uma camada de família, aí tinha outro, que nem prateleira, assim, outro camada de família, diz que todo mundo no navio era assim. Desse jeito, navio ruim, né! Minha mãe veio nesse* [navio]..." (entrevistada **A.**).

Os dez primeiros navios japoneses que aportaram no Brasil, segundo Hatanaka (2002), transportavam provincianos de Fukuoka, Kumamoto, Hiroshima Fukushima, Okinawa, Kagoshima e Kochi. Com o passar do tempo, todas as províncias japonesas se integraram ao processo migratório. Nas primeiras décadas do século XX, o longo trajeto que saía de Kobe, em direção ao porto de Santos, chegava a durar mais de dois meses. O percurso, como mostra a continuação do relato da **entrevistada A.**, era torturante:

> "*Minha mãe quase morreu no caminho, porque ela veio grávida de outra irmã minha, mais velha do que eu. Não comeu diz que sessenta dias até chegar ao Brasil. Sessenta e não sei quantos dias...*

> *não comia porque... como que falava? Enjôo. E sofreu, sofreu, sofreu, quando pisou a terra, assim diz que tava tudo magrinha, né."* (entrevistada **A.**).

As recordações de infância da **entrevistada C.**, acerca de sua viagem de chegada ao Brasil, por outro lado, reportam aos momentos de descontração organizados pela tripulação. Ao longo do percurso marítimo, as famílias se entretinham com o aprendizado das primeiras palavras da língua portuguesa, realizavam gincanas (*undokai*) e improvisavam peças teatrais (*shibai*):

> *"Até que era divertido dentro do navio, tinha escolinha que ensinava português tudo errado* (risos)*, a gente falava assim: "Quando comprar passagem, como é que fala? Me dá um bilhete para São Paulo". Ensinaram desse jeito, depois: "um, dois, três, quatro, cinco" a gente sabia falar direito, aí alguém começou falar: "um, dois três, catro, chinco"* (risos)*... tinha undokai, tinha shibai... shibai é aquele teatro, cada um pegava e fazia assim só para se divertir né..."* (entrevistada **C.**).

Após o desembarque no porto de Santos, as famílias eram novamente acomodadas em vagões de carga, e, depois de uma breve estada na Hospedaria do Imigrante, eram distribuídas pelas fazendas, ao longo do percurso. Logo nas primeiras horas de permanência em território brasileiro, os grupos imigrantes já se deparavam com a diferença do costume alimentar, como mostra o relato a seguir:

> *"A comida era tudo diferente. Diz que logo que* [a minha família] *chegou, tinha uma "Casa do Imigrante"* [onde]*... deram lingüiça, daquela lingüiça defumada, diz que ninguém conseguia comer aquilo, mas não tinha outra coisa!"* (entrevistada **B.**).

A partir do momento em que desembarcavam nas fazendas, os grupos eram transportados em carros de boi. De acordo com a descrição da **entrevistada A.**, ao final de um trajeto extremamente cansativo, tábuas eram fornecidas e colocadas sobre o chão para que todos pudessem dormir:

> "*Traziam* [os imigrantes recém chegados] *de trem... e chegava na última cidade, depois para entrar no sítio eles iam buscar de carro de boi. Sabe, diz que minha mãe tinha um pouco de mudança, pôs no carro de boi, e foi: "gyon, gyon, gyon"* (imita o som do carro de boi)*, minha mãe falava: "Nossa! Que hora que vai chegar lá!", já ficou escuro, de noite, chegou lá tinham umas casas de colono, casa de tábua, eles davam tábuas para estender no chão, todo mundo põe o futon* (acolchoado japonês) *em cima e dorme, tudo no chão..."* (entrevistada **A.**).

Da mesma forma que as imigrações alemã e italiana, para o sul do país, a imigração japonesa para São Paulo tem o mesmo ponto de partida. No entanto, se diferencia substancialmente destas, porque se localiza no contexto sócio-econômico do circuito

capitalista de São Paulo, o que, de acordo com Sakurai (2000), não ocorria na região sul. Segundo a **entrevistada A.**:

> "[Nós cuidávamos]... *do café do patrão, cuidar, plantar, tratar, colheita de café, tudo do patrão."* (entrevistada **A.**).

Para se compreender o tratamento dispensado a estes grupos alienígenas, sobretudo num contexto capitalista, é preciso reconstituir a gênese social desta mercadoria particular, que é o trabalhador imigrante. A figura do imigrante, relembrando o estudo realizado por Sayad (1998), passa a existir na sociedade que assim o denomina, precisamente, a partir do momento em que, este, atravessa as suas fronteiras. Um imigrante, como mostra o autor, é uma força de trabalho essencialmente provisória, temporária, em trânsito, que só existe em função do trabalho que desempenha. A permanência autorizada a este imigrante está sujeita ao trabalho. Desse modo, o trabalho funda a existência do imigrante, constituindo-se na única razão de ser que lhe é reconhecida. *"Exportam-se, ou importam-se, exclusivamente trabalhadores, mas nunca... cidadãos..."* (Sayad, 1998, p.66).

Convém salientar que este trabalho destinado ao imigrante, não é qualquer tipo de trabalho, mas aquele que o *"mercado de trabalho para imigrantes"* lhe atribui e no lugar específico que lhe é determinado. Na medida em que se desenvolve a divisão social do trabalho entre mão-de-obra nacional e imigrante, duas condições tendem a formar uma só, a condição de imigrante e de trabalhador sem especialização. Estas duas condições acabam por se tornar objetivamente indissociáveis. Com o passar do tempo, este tipo de mão-de-obra deixa de ser complementar, para se tornar uma necessidade estrutural do sistema.

A identificação que se estabelece entre ser um "imigrante" e ser um "trabalhador sem qualificação" marca toda a existência do indivíduo e do grupo. A condição social de imigrante não se limita à esfera do trabalho, mas recobre todas as dimensões de sua existência. Tudo isso contribui para que as condições distintas de direito – a do imigrante e a do operário – tendessem a se reforçar mutuamente, engendrando uma situação totalitária. Por essa razão, afirma o autor: "*Não se pode escrever inocentemente sobre a imigração e sobre os imigrantes; não se pode escrever sem se perguntar o que significa escrever sobre esse objeto, ou... sem interrogar-se acerca do estatuto social e científico desse... objeto. Objeto... social e politicamente... sobredeterminado, na medida em que concerne a uma população social e politicamente dominada... e na medida em que o investimento científico que se dedica a ela encontra-se... mesclado a investimentos... ao mesmo tempo* [políticos] *e* [étnicos]*... posições que... envolvem uma visão do mundo social e político*" (Sayad, 1998, p.21).

Nas percepções coletivas, observa Sayad (1998), só se aceita abandonar o universo familiar ao qual se pertence, com a condição de se convencer de que isso não passa de uma provação passageira por definição, que comporta em si mesma sua própria resolução. Os relatos a seguir, das **entrevistadas A.** e **C.**, coincidem perfeitamente com as observações feitas pelo autor:

> "[Meu pai]*... diz que deixou quarto, tudo dele lá, casa dele lá, não trouxe nada, nada, nada, nem o futon* (acolchoado)*, não trouxe. Comprou makura* (travesseiro) *em Kobe... onde embarca, né, e veio. Disse que: "Ah! Brasil não precisa! Brasil calor! Atsui tokoro* (lugar quente)*, não precisa futon!"* (entrevistada **A.**).

A impressão transmitida pelo relato é que se tratava de um breve período de ausência, a casa, o quarto, todo espaço familiar e todas as coisas deixadas para trás, sugerem que o seu proprietário voltaria algum dia para reavê-las, fato que nunca ocorreu. Na visão idealizada da emigração tende-se a crer numa outra verdade, que a identificaria com o êxito, com a realização e com a felicidade certa, como é possível observar a seguir, no relato da **entrevistada C.**:

> *"Quando meu pai veio para o Brasil, ele falava que em cinco anos, dez anos a gente voltaria para o Japão. Meu irmão estava no sexto ano do primário, quando saiu da escola. Diz que a professora, sabendo que* [viríamos] *para o Brasil, pediu ao meu irmão para que dissesse algumas palavras para o resto da turma. Meu irmão falou assim: "Vamos ficar dez anos* [no Brasil] *e trazer muito dinheiro!", a professora ficou brava e disse que não era para falar assim...* (risos)*"* (entrevistada **C.**).

A experiência da emigração não demora a desmentir esta ilusão, revelando a sua verdadeira face, constituída, nas palavras de Sayad (1998), de *"espanto"* e de *"desconcerto"*. Segundo as falas das **entrevistadas D.** e **B.**:

> "*Meu pai veio acho que era segundo ou terceiro* [navio de] *imigrante, dizem que* [o] *primeiro* [navio de] *imigrantes, que veio para o Brasil, acho que foi mil novecentos e... oito né, meu pai* [veio

> no] *terceiro ou quarto* [navio]. *Meu pai quando veio aqui no Brasil... japonês mesmo era muito pouco... aquele tempo pessoal de doze treze anos, assim, não pensou em nada, tinha aquele boato que meu pai contava que quando vinha no Brasil tinha dinheiro até no chão, que o pessoal comentava, então ele veio... para ver, mas diz que quando chegou era completamente... diferente do que ele pensava... ele comentava assim com a gente que ele passou fome, que ele passou frio..."* (entrevistada **D.**).

A propaganda emigratória da época fazia referência às amenidades climáticas do país, o que se tornou um incentivo ainda maior, para que o chefe da família da **entrevistada B.** optasse pela vinda ao Brasil. Pegos de surpresa pelas noites frias do interior paulista, as imagens, do acolchoado (*futon*), do cobertor (*mofu*) e do mosquiteiro (*kaya*), transformam-se em marcos da memória (presentes também nas falas de outros entrevistados) e revelam o desamparo, a desinformação e o despreparo, destas famílias, frente às condições reais com as quais foram confrontados:

> *"Ah, eles* (referindo-se aos pais) *sofreram muito, porque eles estavam bem no Japão* (eram proprietários de uma fábrica de *tatami* – assoalho feito de juncos)*! Mas a minha mãe tinha um irmão mais velho, ele já faleceu, se ele estivesse vivo ele teria mais de cem anos,* [que] *era muito fraco, então estava sempre doente, aí diz que falaram assim, que se ficassem no Japão ele acabaria morrendo. Aí venderam tudo que tinha e vieram para cá, porque falou que no*

> *Brasil diz que era muito quente e não fazia frio. Diz que não trouxe nada, nem o futon* (acolchoado)*, nem mofu* (cobertor)*, trouxe só alguma coisa! Mas diz que passou tanto frio!* (risos) *Diz que quando a minha mãe ficou doente, tem aquele kaya* (mosquiteiro)*, diz que ela deitou e estava frio demais e ela sonhou que estava com o futon, aquele bem grosso assim, e quando viu, diz que ela estava coberta com kaya!* (risos) *Ah sofreram muito né!"* (entrevistada **B.**).

Quando se atenta para o contexto das emigrações japonesas, verifica-se que o problema da terra é o motor que motiva a saída dos japoneses para o exterior. A emigração japonesa para outros países da América Latina, sugere também esta mesma tendência. No caso da imigração para o Brasil, não havia intenção de conquista militar, o propósito era eminentemente econômico. No mesmo momento em que o Japão está em busca de terras para colonização, o Brasil revê as questões de seu território nacional (Sakurai, 2000).

O povoamento e a colonização foram os pontos de apoio da imigração. Segundo Sayad (1998), uma regra quase geral de todos os movimentos migratórios estabelece que toda a imigração contém em germe a imigração de povoamento que a prolongará. Não há imigração de povoamento, que não tenha começado como uma imigração de trabalho. Se analisada a partir desse ângulo, de acordo com Sakurai (2000), a compreensão das polêmicas em torno da imigração japonesa adquire uma nova dimensão exatamente porque os japoneses se defrontam com problemas que são cruciais ao Brasil: a terra e o trabalho.

Segundo Sakurai (2000), é preciso assinalar a diferença entre os imigrantes que vieram ao Brasil com contratos de trabalho previamente estabelecidos para as fazendas de café de São Paulo, daqueles que vieram como colonos. Os primeiros vêm subsidiados pelo

governo de São Paulo até 1925, ou pelo governo japonês até a Segunda Guerra Mundial. Os colonos não se encaixam nesta categoria, pois chegam como proprietários de glebas das colônias adquiridas previamente no Japão. A partir da década de 1910, segundo Hatanaka (2002), ao lado da imigração para as fazendas de café do estado de São Paulo, começam a surgir os núcleos coloniais.[28] Esta classificação, no entanto, não é rígida nem permanente, já que os da primeira categoria se movem para a segunda com o decorrer do tempo.

[28] Estes núcleos, de acordo com Kiyotani e Yamashiro (apud YOSHIOKA, 1995, p.36) classificavam-se em cinco tipos: a primeira constituía-se de japoneses que haviam adquirido terras, espontaneamente, agrupando-se entre compatriotas e formando núcleos coloniais, como os de Mairiporã, Suzano, Mogi das Cruzes e Juquiá; o segundo tipo é aquele formado pela interiorização do estado de São Paulo e norte do Paraná, constituído por pioneiros que adquirem grandes áreas e, subdividindo-as, passam a revendê-las em lotes, geralmente de dez alqueires. Como exemplos citam-se Hirano, Cafelândia (Estrada de Ferro Noroeste), Tóquio, Vai Bem (Estrada de Ferro Sorocabana), entre outros; na terceira categoria de núcleos incluem-se aqueles adquiridos por companhias oficiosas e revendidos no Japão, a exemplo de Aliança, Tietê (Pereira Barreto), Bastos e Três Barras (Assaí-PR); o quarto tipo não chega a formar núcleos, é composto por colhedores de algodão, arrendatários produtores de algodão, como os que existem na Média Sorocabana, Paulista, Araraquara, Douradense além de outros; no quinto tipo podem ser classificadas as formações de colônias oficiais do governo federal ou estadual e cita-se como exemplos (na região amazônica) Bela Vista, antiga Manacapuru-AM, Acre, Amapá, etc..

3.2. A dura vida nas fazendas

Quando os imigrantes japoneses chegaram ao Brasil, nas primeiras décadas do século XX, depararam-se com um país agrário e não integrado nacionalmente. O país vivia o declínio da expansão cafeeira e ainda não havia conhecido sua revolução industrial. No interior paulista, a demanda por mão-de-obra nas fazendas de café era crescente, mas os traços de uma sociedade escravocrata eram elementos vivos do presente. Os fazendeiros, afeitos ao tratamento autoritário dispensado aos escravos, procedem da mesma forma com os imigrantes, como mostra o depoimento da **entrevistada A.**:

> "*Naqueles tempos tinham libertado os escravos, aí então os japoneses vieram ser mão-de-obra e recolhiam os estrangeiros como escravos, eles faziam como escravos! Naqueles tempos não tinha esse negócio de direitos humanos... não tinha nada dessa lei... ainda era chicote... Tinha hora para dormir, tinha hora para acordar, tinha hora para sair na roça, tinha hora para deixar a roça né,* [era] *assim!"* (entrevistada **A.**).

Em pouco tempo, as decepções afloram de ambos os lados, tanto dos imigrantes quanto dos fazendeiros. As adversidades encontradas nas condições de moradia, nas relações com patrões, imigrantes de outras nacionalidades e intérpretes, as frustrações dos sonhos e as dificuldades no trabalho, resultaram num conjunto de reivindicações que

levaram pequenos grupos de imigrantes à greve.[29] As fugas noturnas das fazendas – o ***yonige*** – tornaram-se práticas usuais, como mostra a continuação do relato:

> *"Tinha aquele administrador, aquele... como é que fala mesmo? Capataz, feitor... porque às vezes está muito ruim a situação e eles* (as famílias de imigrantes) *fogem né,* [o capataz] *ficava vigiando com a espingarda nas costas... Antigamente não tinha gente que não fugisse... do campo. Porque japonês não está acostumado assim, ser mandado, mandado que nem escravo né! Chegava no Brasil não agüentava... aí tinha algum japonês... que já era sitiante... e ele chamava, ficavam amigos, aí eles todos iam. Tinha quatro anos, tudo, no contrato, se sair paga a multa, era ruim... de passar contrato viu! E pagava baixinho! De vez em quando, dava quase a troco de comida sabe!"* (entrevistada **A.**).

A forma mais comum de aprisionamento empregada pelos patrões dava-se através do endividamento nos armazéns das fazendas. Os imigrantes logo perceberam que haviam sido vítimas de um engodo. Cada vez mais endividados, tornavam-se "escravos" das fazendas, trabalhando, muitas vezes, apenas em troca de comida. A realidade encontrada por estas famílias em nada se assemelhava com o que haviam dito os agenciadores, no Japão. Na perspectiva da **entrevistada B.**, estas famílias haviam sido ludibriadas por uma grande "*mentira*":

[29] Embora não tenha sido uma prática generalizada, a greve foi empregada como mecanismo para pressionar os administradores das fazendas, proprietários e também intérpretes.

> *"... muitas famílias... fugiam da fazenda* (risos). *É porque acho que não agüentava né, não era como os...* [agenciadores] *falavam, tudo mentira! Disseram que o Brasil não era um país frio; dois três anos e ganhariam um monte de dinheiro; quem quer voltar para o Japão poderia voltar, nossa, que nada né! Não era nada disso! Era tudo diferente!"* (entrevistada **B.)**.

Por meio das fugas, os imigrantes podiam livrar-se das dificuldades de saldar suas dívidas. No entanto, considerando as disposições tradicionais do *ethos* japonês, estas fugas revelam uma dimensão extremamente conflitiva, na medida em que feriam os preceitos tradicionais da cultura, baseadas no respeito à hierarquia, na busca de um equilíbrio e no predomínio do coletivo sobre os interesses individuais. Estes preceitos não impediram a emergência de enfrentamentos, o que indica, de acordo com Ennes (2001), que estas disposições não passam pela resignação diante de situações consideradas injustas. As fugas eram respostas às injustiças cometidas pelos patrões. No relato a seguir, a **entrevistada C.** descreve, tanto o conflito interior vivenciado por seu pai, que o levou a decidir permanecer na fazenda, mesmo diante de uma situação injusta; como as inúmeras estratégias empregadas por outras famílias para deixar a fazenda:

> "[Muitas famílias] *não conseguiam trabalhar de enxada daquele jeito, que nem escravo. Tinha gente que fugia. Seus nomes saíam no jornal para que todos vissem. Meu pai ficou sabendo, não queria que o vissem no jornal... Nossa tinha cada coisa que acontecia!*

> *Tinha um casal que a esposa brigou com o marido, jogou tigela, saiu brigando da fazenda, foi lá para Cafelândia e mandou carta* [para o marido, dizendo]*: "rápido corre!"* (risos) *Tudo falso né, era tudo só para sair da fazenda sem ter que pagar. Teve um moço que foi em Cafelândia, comprou um bilhete de loteria, aí a esposa ficou brava porque gastou dinheiro, mas dizem que ele acertou e foi embora* (risos)*"* (entrevistada **C.)**.

Os depoimentos da **entrevistada C.** apresentados a seguir evidenciam o intenso controle exercido pelos fiscais da fazenda, sobre as famílias imigrantes:

> "*Três pessoas, juntas, não podiam deixar a fazenda. Quando falecia um vizinho não podia nem ir no enterro, só as pessoas da família. A fazenda não deixava, não podia faltar no trabalho"* (entrevistada **C.)**.

O controle era exercido permanentemente, tanto na esfera do trabalho, como no espaço reservado à vida privada, como é possível observar a seguir:

> "*De noite, nove horas, não podia ficar com lamparina acesa, o guarda batia na porta para dormir. Quatro horas da manhã batia na porta para todo mundo acordar, fazer comida e ir para o trabalho. Todo mundo tinha que ficar na frente da casa do fiscal. Tinha colônia nos dois lados, assim, no meio tinha um mangueirão bem*

> *grande, cada casa tinha escadinha para subir e descer, passar do outro lado, no meio tinha a casa do fiscal, aí todo mundo pegava o bentô* (marmita)*, ficava lá e aí o caminhão levava para trabalhar no cafezal"* (entrevistada **C.)**.

Na organização espacial da fazenda, as casas dos imigrantes eram dispostas tendo a residência do fiscal ao centro, lugar onde todos deveriam se apresentar antes de iniciar o longo dia de trabalho. Para coagir os imigrantes ao trabalho, os fiscais da fazenda utilizavam-se também de recursos punitivos, multando todos aqueles que não se comportassem de acordo com as normas estabelecidas pela fazenda. É o que conta a continuação do relato da **entrevistada C.**:

> *"... um dia estava chovendo e meu pai, com meus dois irmãos, vieram para casa. Sabe que veio multa na caderneta! Descontaram da mesada, porque foram embora sem ordem do fiscal, tinha que pedir licença para voltar e trocar roupa. Não sabiam falar nada né! Era desse jeito! Qualquer coisa descontava da mesada"* (entrevistada **C.)**.

Havia entre o grupo de imigrantes, uma grande parcela de famílias que não possuíam nenhuma experiência com o trabalho na agricultura, pois vinham de um meio urbano. Para estas famílias, como mostra o relato da **entrevistada C.**, o trabalho nas plantações de café era ainda mais difícil:

> *"Quem não era lavrador era difícil de vir para cá. Como meu pai era descendente de samurai, depois virou doceiro* (fabricante de doces)*, não sabia nem colocar cabo na enxada! Não sei nem por quê ele veio! Aí quem não era lavrador, antes de sair do Japão, tinha que fazer um curso, lá no Kaigai Kyo Kai no haite iro iro hanashi ooki te* (entrou no Kaigai Kyo Kai e ficou ouvindo a conversa)*... tinha que aprender umas coisas para vir de imigrante né, vem como lavrador então eles ensinavam... Não sei o que meu pai aprendeu, mas quando ele chegou não sabia nem colocar cabo na enxada* (risos)*. No Japão tinha fábrica de doce, tinha bastante empregado, fechou e veio para cá..."* (entrevistada **C.**).

Segundo Sakurai (2000), a análise dos dados obtidos na Cooperativa Agrícola de Cotia confirma uma estampa que marca um dos traços mais particulares aos japoneses na sociedade brasileira, que é o seu trabalho na agricultura. Estes números, no entanto, não condizem com o perfil dos imigrantes que entraram no país. O número de agricultores que vêm como chefes de família até 1962 é de apenas 37,9% do total. Portanto, a soma daqueles que não eram agricultores no Japão, é maior do que a dos agricultores, podendo-se deduzir daí que – apesar da exigência do governo brasileiro de que era necessário ser agricultor para se imigrar – grande parte dos imigrantes vem se tornar agricultores no Brasil. De acordo com a **entrevistada A.**, para ser agricultor, além de muita prática, era preciso *"ter amor na lavoura"*:

> *"Os japoneses vinham mesmo... era para trabalhar na lavoura,*

> *né, mas quem não era mesmo da lavoura, não deu nada, porque não sabe trabalhar na lavoura, faziam só "malemá"* [para] *comer, né. Que nem meu pai mesmo, não era bom lavrador, nada... porque precisa ter muito prática, precisa ter amor na lavoura! Né? Precisa gostar* [da] *lavoura! No Japão o pai dele diz que tinha bastante terra, tinha arrendatário,* [punha] *os outro* [para] *trabalhar para ele... era de família mais ou menos bom, né..."* (entrevistada **A.**).

Em grande parte da literatura sobre os japoneses no Brasil, de acordo com o balanço bibliográfico realizado por Sakurai (2000), existe uma tendência a se sobrevalorizar o papel do imigrante japonês. A recorrência dessa imagem positiva – de "povo unido" e de agricultores experientes, vistos pelo senso comum, e, por outro lado, os próprios japoneses se vendo como vencedores num ambiente completamente estranho – é instigante, quando se sabe que ela nem sempre foi assim. Nesse sentido, a **entrevistada B.** explica um pouco das razões pela qual, na ocasião em que nasceu (1924), seus pais, como muitos outros, já haviam fugido da fazenda onde trabalhavam:

> *"... eu acho que quando eu nasci meus pais já não estavam mais no cafezal, acho que ele saiu fugido né, todo mundo* (risos), *quando não agüentava diz que saía fugido* (risos) *porque meus pais eram pessoas que vieram da cidade, então acho que não era só meu pai, diz que muitas famílias iam embora, fugiam da fazenda..."* (entrevistada **B.**).

Além de todas as dificuldades enfrentadas, referentes às condições de trabalho, outro sério problema, recorrente nos depoimentos das entrevistadas, diz respeito à questão alimentar. Na fazenda em que trabalhou a família da **entrevistada A.** uma porção de terra – uma *"palhada"* – era concedida às famílias para que pudessem cultivar gêneros de subsistência:

> *"... eles davam um pedacinho de terra para a gente, falavam que era uma "palhada", que nem um tanto dessa casa assim, dava para os colonos plantar o que quisessem. Aí o pessoal plantava mandioca, plantava batata, para cada um eles davam – quando o fazendeiro era bom – um pedacinho de terra para a gente plantar à vontade. Mas se for fazendeiro ruim não tinha nada! Uma vez por semana davam carne de vaca, conforme a família o quilinho deles, arroz, conforme a família vinte litros de arroz..."* (entrevistada **A.**).

Conceder aos imigrantes um pedaço de terra para o plantio de subsistência constituía uma prática que, em última instância, tendia a beneficiar o empregador, pois, na medida em que os próprios trabalhadores produziam parte do alimento que consumiam tornavam menos dispendiosa, para a fazenda, a reprodução da força de trabalho. A carência alimentar, no entanto, não deixou de constituir um sério problema para estas famílias:

> "*Então a minha mãe e o meu pai, diz que, queriam goham* (arroz) *para as crianças comerem. A maioria* [dos adultos] *comiam polenta, sabe, fubá. A colônia inteira era assim, a fazenda dava meio*

> *saco de fubá, porque naquele tempo colhia milho toda vida, já tinha aquele moinho, no beira do rio, aquele moinho, monjolo, que faz fubá né, lá naqueles tempos era tudo monjolo, todo mundo ia buscar fubá no monjolo e a fazenda já repartia para todos o fubá, tinha também o feijãozinho...* / [Minha] *irmã... nasceu aqui na Mogiana, mas nunca engordava, sempre magrinha, magrinha... viveu até dezesseis anos... morreu... falta de cálcio, falta de alimento, né. Três anos ela era mais velha do que eu. Então, depois continuou essa coisa, morre um, morre outro, morreu ela...”* (entrevistada **A.**).

O relato da **entrevistada D.**, também menciona o desabrigo e a situação de carência alimentar vivenciada por sua família, na fazenda em que trabalhou:

> “*Minha mãe... contava que antigamente ela trabalhou, mas que trabalhou, que até fome a minha mãe passou, tinha que comer até milho cru, para poder encher a barriga!”* (entrevistada **D.**).

Além da escassez de alimentos, parte da dificuldade advinha das diferenças culturais entre os hábitos alimentares, como mostra o relato seguinte, da **entrevistada C.**:

> *“... na fazenda, não tinha coisa que comer, só mandavam arroz, banha que a gente nunca tinha comido. Sabe o que a gente comia? Gohan* (arroz) *com bacalhau* (risos) *meu pai só comprava bacalhau em Cafelândia, mistura era todo dia bacalhau* (risos)*, não sabia*

> *comer carne seca. Carne fresca não podia deixar muito tempo também, não tinha geladeira nada, não sabia comer gordura, então meu pai comprava. Até ontem eu estava comentando que papai trazia óleo naquela latinha quadrada de óleo de soja... aburá* (gordura) *não sabia comer, meu pai falava que gordura de porco não é para comer* (riso). *Eu nunca tinha visto porco no Japão, primeira vez que eu vi nossa, fiquei com medo!* (risos). *Um dia minha mãe estava na porta assim olhando o cavalo comendo matinho, estava cheio ali né, baixinho, aí* [ela pensou]*: "nossa, aquela planta dá para comer, o que o cavalo come não é veneno", minha mãe tocou o cavalo, pegou tudo aí... era "picão"* (risos), *depois refogou e fez mistura né. Assim que nós passamos no começo..."* (entrevistada **C.**).

Através da perspectiva destas mulheres, não apenas as diferenças nas relações de gênero vêm à tona, como também se torna possível constatar que o processo de integração ao novo país passava pela adaptação do costume alimentar, ou seja, por um processo adaptativo, um re-enraizamento. Nesse sentido, a **entrevistada B.** se recorda da maneira como um prato típico da culinária japonesa, o *tsukemono* (espécie de conserva japonesa), foi adaptado para o contexto brasileiro. Ao invés da receita tradicional, feita com nabo, ou rabanete, as mulheres passaram a utilizar o mamão verde, no preparo da conserva:

> "*Meu pai era enjoado para comida! Minha mãe sofreu tanto né! Diz que ele não comia gohan* (arroz) *sem tsukemono. Então, diz que*

> *estava no cafezal, tinha mamão verde né, fazia tsukemono. É gostoso tsukemono de mamão verde! Todo mundo fazia assim* (risos)*...”* (entrevistada **B.**).

Adentrando, com o auxílio da história oral e da memória, a penumbra de silêncio instituída em torno da questão étnica, torna-se visível a dimensão do conflito étnico/racial, no contexto vivenciado por estes imigrantes. O episódio do assassinato do pai da **entrevistada A.** traz à tona o conflito, dentro do emaranhado das relações interétnicas, gerando dificuldades imensas. Novamente a questão de gênero vem à tona revelando a condição desigual da mulher, diante das determinações do mercado de trabalho:

> *“... quando tinha dez anos meu pai morreu... Morreu matado. A gente, naqueles tempos, já estava mais ou menos encaminhado na vida, então plantamos bastante arroz... deu arroz... foi buscar camarada aqui, em Bauru para ajudar colher arroz, aí ele trouxe um assassino* [de] *lá.* [Ele] *não sabia, né! Esse assassino já tinha matado um nihonjin* (japonês) *aqui. Naqueles tempos tinham, “malemá”, libertado* [os] *negros, sabe, a libertação não tinha muito tempo. Os negros ficavam para lá e para cá, sem poder* [trabalhar]... *estavam* [libertos], *mas o que é que eles iam fazer? Pelo menos quando está com patrão, patrão dá comida. Então, tinha camarada de tudo jeito, sabe, eu não sei o que é que foi...* [mas] *aí ele matou, machucou tudo. Papai estava trabalhando na roça,* [estava agachado]... *ele* (o assassino) [já havia recebido] *a conta dele,*

[estava para ir] *embora, mas era assassino. Depois, que arruinou, mais ainda, minha mãe com cinco filhas, tudo pequena... Minha irmã* [mais velha]*... casou com 17* [anos] *e* [com] *18 anos ficou viúva, o marido morreu com tifo. Ele era caminhoneiro... pegou tifo, 40 dias ele ficou na cama, magrinho, morreu, com vinte e um anos. Aí piorou. Minha irmã voltou em casa, aí, dali um ano aconteceu isso, minha mãe também ficou viúva, as duas viúvas. Não tinha mão de homem lá em casa, nenhum. Meu irmão, abaixo de mim, era homem, em casa tudo mulher, então, família ruim, ninguém* [contratava] *essa família, tão ruim, fraco, só tinha mulher.* [O] *cunhado da minha irmã, que ficou viúva, tinha sítio, já tinha comprado 10 alqueires de terra, ele ficou com dó da minha mãe e chamou* [para] *morar... perto da casa* [dele]*, fez uma casinha... e nós fomos morar lá perto. Foi duro viu!"* (entrevistada **A.**).



Fotografia 2: retrato da **entrevistada A.** (em pé, ao lado direito)**,** juntamente com suas quatro irmãs. Ao fundo, a casa onde viviam – final da década de 1920.

A partir da análise deste primeiro conjunto de relatos torna-se possível constatar que a chegada e os primeiros anos no Brasil foram, desde o início, tempos de muito sofrimento. Para a geração que vivenciou este período, a imigração foi, sem sombra de dúvidas, uma experiência **traumática**. Com o passar do tempo, porém, delineava-se um processo de fixação das famílias no território brasileiro. O relato da **entrevistada A.** descreve o modo como, juntamente com a manutenção da tradição do dever filial, operava-se esta transição da categoria de imigrante assalariado à condição de pequeno proprietário de terras:

> *"A gente era muito pobre, depois estava melhorando a vida, porque depois de colono, colono é...* [quem] *cuida do café para o patrão, né, depois faz contrato de quatro anos, você derruba mato pra queimar, planta café, quando café está com quatro anos, que está bonito assim, já está começando dar café, aí entrega para o patrão. Pronto! Paga mesada, em quatro anos, cada pé de café é um* [de] *milho verde, naqueles tempos, né... porque planta as coisas aí no meio* [dos pés de café], *o que deu ali dentro é da gente... recebe um milho verde pelo pé de café. Então, tem gente que sobra tudo. Guarda todo dinheirinho e com esse dinheiro já compra uma terra, né. Aí é tudo da gente, o que a gente planta é tudo da gente, né. Assim... mas tinha que trabalhar com enxada... nem cavalo, a gente não tinha.* [E tinha que] *cuidar dos pais também."* (entrevistada **A.**).

Esta característica, segundo Sakurai (2000), está intimamente ligada ao processo de fixação e de integração dos imigrantes japoneses ao meio social brasileiro. As razões para

se explicar esta mudança de status de modo mais abrangente, encontra-se naquilo que os japoneses almejavam ao sair do Japão, ou seja, a aquisição de terras, ou a “fome de terra”. A fome de terra é uma explicação que possibilita compreender com maior clareza, o que os japoneses buscavam, não apenas no Brasil como em outros pontos da América Latina. Segundo dados do Censo de 1958, apresentados pela pesquisadora em um outro estudo (Sakurai, 1993), esta é uma característica do imigrante japonês no Brasil. A busca de terras para aquisição, mesmo que em zonas pioneiras, caracterizou a etapa posterior ao cumprimento dos contratos, nas fazendas de café. No Estado de São Paulo, as regiões, Noroeste, Alta Paulista e Sorocabana, foram ocupadas por famílias japonesas em busca de terras próprias para cultivo. O período de maior mobilidade ocorreu entre 1933 e 1937, época em que estas regiões ainda eram pouco habitadas.

3.3. Por trás das lembranças encobridoras

Quando indagada acerca da viagem que a trouxe ao Brasil, entre os anos de 1931 e 1932, a resposta dada pela **entrevistada C.** nada tinha a ver, aparentemente, com a pergunta que lhe fora feita. Completamente lúcida, suas lembranças remeteram ao dia em que, ao se descuidar, derrubou sua boneca sobre o chão. Como é possível observar no transcorrer do relato, a boneca havia sido um presente de despedida, dado por sua prima mais velha, uma *"artista"*, por quem a entrevistada nutria verdadeira admiração. Com o impacto da queda, a boneca, feita de porcelana frágil, se quebrou:

> *"Eu fiquei triste sabe, era quatro horas da tarde... minha prima que era artista, já tava começando trabalhar no palco, tava onde era só das moças né, então era... não esquece não, ela me deu uma bonequinha kono kurai no furançu ningyoo... nemuri nyngyoo kureta* (dessas bonecas francesas, desse tamanho, que fecham os olhos, ela me deu)*, depois falou pra mim quando encontra suru toki* (quando fizer isso) *pra levar né, mas eu quebrei na fazenda... porque era de porcelana, eu estava com boneca no colo, minha mãe e outra amiga que veio junto do Japão estavam conversando, eu estava sentada no meio, acho que eu cochilei e derrubei no chão* (risos). *Aí eu chorei a tarde toda, chorei, minha mãe falou pra não chorar, minha mãe também ficou triste, porque não podia comprar mais né, então eu lembro que às vezes eu ficava pensando, naquele dia eu pensei: como é que eu vou encontrar com* [a minha prima] *sem boneca né, era pequenininha, eu perdi a boneca, quebrei a boneca, como é que*

> *eu vou contar para ela, mas eu chorei, chorei, chorei, aí quando percebeu já era outro dia, eu tava na cama! Acho que minha mãe me pegou, eu chorei, dormiu chorando..."* (entrevistada **C.**).

Para interpretar a relação, aparentemente desconexa, entre o relato deste episódio e a viagem de chegada ao Brasil, um elucidativo estudo realizado por Freud (1996), revela que algumas lembranças de infância, de acontecimentos aparentemente banais e desconexos, encobrem acontecimentos verdadeiramente marcantes na trajetória de vida de uma pessoa. Estas *"lembranças encobridoras"* ocultam, por meio de um deslocamento, acontecimentos que foram traumáticos em um determinado momento de uma história de vida. O deslocamento, no âmbito da memória, pode ser, simultâneo, posterior, ou anteceder, o momento do trauma. Através desta reflexão psicanalítica torna-se possível estabelecer uma relação coerente entre o episódio da quebra da boneca de porcelana e o doloroso rompimento dos laços com o país de origem. O rompimento foi definitivo, a imagem da prima, no entanto, permaneceu viva na memória da entrevistada, mesmo após o seu trágico falecimento:

> *"... minha prima... ela e eu* [temos] *diferença de dez anos, agora, nessa época de Segunda Guerra Mundial, ela morreu na bomba atômica, no Hiroshima, ela era artista, estava parada no Hiroshima, morreu... caiu bomba bem no aniversário dela* (riso), *mas não morreu na hora, caiu dia 6 de agosto né, morreu dia 20, até lá sofreu tudo..."* (entrevistada **C.**).



Fotografia 3: retrato da prima da **entrevistada C**., trajada para uma apresentação teatral – início da década de 1940.

Através do desvendamento das lembranças encobridoras torna-se possível constatar a existência de uma dolorosa associação entre a imagem da prima falecida e a perda definitiva de um objeto amado, que, neste caso, se confunde com o Japão. De acordo com Hashimoto (1995), uma característica comum entre os imigrantes japoneses que vieram ao Brasil era o sentimento de amor pela terra natal. *"Um ponto de amor comum para o imigrante japonês é a sua ligação com a terra, pois esta é vista de forma bastante singular e valorizada com a mesma emoção por todos. / A valorização do espaço físico é muito presente na vida dos imigrantes. Devido ao tamanho de seu país de origem, todo o local, por pequeno que seja, é aproveitado e amado na sua totalidade. O vínculo que se estabelece com a terra é muito forte"* (Hashimoto, p.87, 1995).

Considerando a importância simbólica atribuída por estes imigrantes, ao lugar de origem, a ruptura instaurada pela migração marca profundamente a experiência do grupo. Relembrando, aqui, o estudo de Pollak (1992), podem existir acontecimentos que traumatizaram tanto uma região, ou um grupo, que sua memória pode ser transmitida ao

longo dos séculos com altíssimo grau de identificação. Neste caso, as novas gerações seriam, num plano inconsciente, portadoras das marcas destes acontecimentos. O que a memória individual grava, recalca, exclui, relembra, é evidentemente um verdadeiro trabalho de organização.

Acerca do trabalho com histórias de vida, Pollak (1992) atenta para o fato de que quando se trabalha com esta metodologia de pesquisa, o que se recolhe de fato são relatos individuais, o problema a partir de então, é saber como interpretar esse material. Neste sentido, não se deve perder de vista o fato de que a memória deve ser entendida como um fenômeno essencialmente social. Assim, toda memória pessoal é, ao mesmo tempo, uma memória social, familiar e grupal. A memória de um indivíduo depende do seu relacionamento com os grupos de convívio e de referência peculiares a ele, a família, a classe social, a escola, a profissão. Desse modo, as primeiras lembranças de um indivíduo, não lhes pertencem de maneira exclusiva, apenas encontram-se disponíveis, ao alcance de suas mãos, no *"relicário transparente da família"* (Bosi, 1994, p.425).

A memória é um cabedal infinito do qual é possível registrar apenas alguns fragmentos. Antes de ser atualizada pela consciência, toda lembrança "vive" em estado latente.[30]

O mais importante disso tudo é reter o princípio central da memória como uma relação dialética entre lembrança e esquecimento, a partir do qual é possível reconstruir o passado. Este sobrevive, quer chamado pelo presente sob as formas da lembrança, quer em si mesmo, em estado inconsciente. As preocupações do momento constituem um elemento de estruturação da memória coletiva. Por essa razão, ela está submetida a flutuações,

[30] Negar a existência destes estados inconscientes, seria o mesmo que *negar a existência de pessoas fora do nosso campo visual..."* (Bosi, 1994, p.52).

transformações e mudanças constantes, que são função do momento em que ela é articulada.

Capítulo IV

Verão

Um sol ardente,

queima a terra vermelha.

Sombras, onde estão?



Fotografia 4: retrato de um primo da **entrevistada H.** arando a terra devastada, com auxílio de tração animal – início da década de 1930.

4.1. Os tempos da guerra e da política de assimilação

Apesar de todas as dificuldades vivenciadas por estas famílias imigrantes, o período que antecedeu o advento do Estado Novo e o início da Segunda Guerra Mundial, foi um momento de relativa tranqüilidade, se comparado às dificuldades que estavam por vir, como decorrência da política de assimilação de estrangeiros, empreendida pelo governo de Getúlio Vargas, e pela guerra.

Como mostra o trabalho de Seyferth (2000), a assimilação dos estrangeiros

estabelecidos no Brasil foi um tema recorrente nas discussões sobre imigração desde meados do século XIX, quando surgiram as primeiras especulações sobre a conveniência de abrir o país a determinadas correntes imigratórias. Os diferentes usos do conceito de assimilação convergiam para o problema da integração dos imigrantes e de seus descendentes na sociedade nacional.

Segundo a pesquisadora, a concepção homogeneizante de nação está subentendida na própria peculiaridade do conceito de assimilação apropriado pelo nacionalismo. Sob influência doutrinária das teorias raciais as palavras assimilação e miscigenação passaram a ser empregadas na discussão dos problemas da imigração, indiferenciadamente, para falar de formação nacional herdada do colonizador português, cujo referencial é o mito das três raças (Seyferth, 2000, p.46).

No Brasil, o projeto de construção de um Estado-nacional baseou-se em moldes vigentes derivados da Europa e intrinsecamente relacionados à questão racial. O Brasil deste período, estruturado fortemente na população negra e mestiça, era tido como uma nação já derrotada desde o seu início, o que estabelecia um impasse para a formação da nação brasileira. A mestiçagem transformou-se em tema central da interpretação da história do país, considerada como o mecanismo de formação do povo brasileiro desde os tempos coloniais.

Assim, a idéia de assimilação prevalecente no Brasil supunha um processo no qual os grupos não-brancos deveriam desaparecer na sociedade dominante luso-brasileira. A tese, de acordo com Seyferth (2000), sugeria a possibilidade de clarear a cor da pele da população através da miscigenação seletiva e do privilegiamento da imigração européia. O pensamento predominante na época, segundo a autora, indicava a crença num processo de seleção “social” e “natural” através do qual a população mestiça chegaria

progressivamente, a um fenótipo branco, com a conseqüente eliminação das raças consideradas “inferiores”. O efeito prático esperado pelos idealizadores da tese era a assimilação cultural e biológica dos imigrantes.

O entendimento do processo de assimilação dos estrangeiros era pensado como direcionado para algo que, depois, se chamaria explicitamente de *“abrasileiramento”*. Entre 1880 e a década de 1920, a transformação dos imigrantes em brasileiros passa a fazer parte preponderante das preocupações nacionalistas, no período de maior intensidade dos fluxos imigratórios. As diferenças culturais e as identidades étnicas configuravam-se como obstáculos ao pretendido branqueamento nos moldes idealizados da formação histórica do Brasil (Seyferth, 2000).

Apesar da condenação científica das teses racistas, segundo a pesquisadora, a imagística do “crisol de raças” persistiu como sinônimo de assimilação. As práticas assimilacionistas ficaram mais evidentes na medida em que se intensificaram as correntes imigratórias, sobretudo na década de 1930, quando os números da imigração japonesa ficaram mais expressivos, ao mesmo tempo em que declinava a imigração européia.

Somente após a revolução de 1930, no entanto, medidas concretas, de natureza nacionalizadora, foram efetivadas. Conceber a assimilação de imigrantes “indesejáveis” a partir dos imperativos de uma concepção homogênea de Estado-nação, assentados na miscigenação, ou na condenação das diferenças culturais que pudessem produzir distintividades étnicas, redundou num programa de integração forçada que atingiu bruscamente milhares de descendentes de imigrantes durante o Estado Novo. Nesta ocasião, a família da **entrevistada A.** havia galgado uma melhor condição financeira – representado pela aquisição de um caminhão –, no entanto, grandes dificuldades se anunciavam no horizonte:

"*O ditian* (referindo-se ao marido) *trabalhava de caminhão, naqueles tempos. Um japonês plantava e colhia o algodão e ele levava o algodão para Jaú. Caminhão ruim! Tudo sujo de terra sabe! Carregava um enxadão, um machado, no caminhão, quando o caminho estava ruim ele concertava o caminho e vinha, caminhão cheio de algodão, trazia aqui. Ele levava o algodão para a* [fábrica] *lá que comprava algodão, tinha máquina de fabricar algodão, tirar a semente, extraía a semente. A semente ia para fazer óleo e o algodão mesmo ia para despachar acho que para o exterior. Tinha uma fábrica que quis comprar todo algodão do japonês e não pagava, não pagava, não pagava direito sabe! Ai! Uma situação, nossa senhora!"* (entrevistada **A.**).



Fotografia 5: retrato de familiares e amigos da entrevistada **A.**, carregando o caminhão com fardos de algodão. Ao fundo, é possível observar a casa em que residiam – década de 1930.

Neste período, foram editadas leis, ou medidas de cunho legal, que atingiam os japoneses, em maior ou menor grau. Essas medidas estavam diretamente vinculadas ao projeto nacionalista posto em prática pelo governo Vargas. A Constituição de 1934 consagrou um dispositivo especificamente a esta questão, no qual estabelecia que: *"É vedada a concentração de imigrantes em qualquer ponto do território da União, devendo a lei regular a seleção, localização e assimilação do alienígena"* (artigo121º,#7º; apud Vainer, 1995, p.46). A **entrevistada A.** se recorda deste período:

> *"Nossa senhora! Sorte que nós estávamos que nem caboclo perdido no meio do mato. Não podia fazer reunião em japonês não! Japonês não podia juntar mais do que três pessoas num lugar. Para viajar precisava aquele... como que fala? É precisava* [salvo-conduto]*... tirava o* [salvo-conduto]*... Não podia nem viajar! ... pensa que aqui não sofreu? Sofreu bastante japonês aqui! Perdemos bastante aquele tempo, perdemos caminhão, tomamos prejuízo...* [o] *caminhão precisou vender para outro, porque diz que não vendia gasolina para japonês... nem gasolina não vendia mais para japonês! Japonês não podia fazer negócio... achava que porque* [o] *Brasil aliou com* [a] *América... então... japonês ficou de fora."* (entrevistada **A.**).

Esta política refletia o princípio de nacionalidade estruturado no abrasileiramento e a preocupação com um possível aumento de "indesejáveis" (Seyferth, 2000). Como mostra a fala da **entrevistada C.**:

> "*Naquela época* [a proibição do uso do idioma japonês] *não era tão rigoroso assim. Quando começou a Segunda Guerra Mundial que não podia falar, nem dentro de casa! Não deixavam! "Não pode", é o que eles falavam. Antes podia, não era tanto assim. Começou a guerra ficou assim. Falar até podia, mas não podia ter escola..."* (entrevistada **C.**).

A imposição da língua portuguesa, o cerceamento das atividades associativas e das escolas étnicas, a presença de trabalhadores nacionais em áreas de colonização estrangeira, a distribuição de imigrantes em todo o território para estimular o contato mais direto com os brasileiros, tudo na defesa das raízes lusitanas. Como mostra o estudo de Oliveira (1999), este foi um período crítico da formação nacional de Estados-nações. A assimilação forçada começou efetivamente em 1937, com a promulgação de leis federais e estaduais que acabaram com o ensino de língua estrangeira no território brasileiro, o que redundou no fechamento de numerosas escolas etnicamente configuradas. Segundo a **entrevistada C.**:

> *"Era uma época difícil, cada vez ficava mais difícil, acho que naquela época daitorio* (presidente) *era Getúlio Vargas... proibiu usar o nihongo* (idioma japonês)*... nós sofremos tanto! Por isso que não fui na escola nem nada! Eu fui na escola de trinta e cinco até trinta e sete, até o mês de abril.."* (entrevistada **C.)**.

A **entrevistada A.** também se recorda destes momentos. Seu depoimento deixa claro que diante do propósito da política de assimilação de estrangeiros – a homogeneização racial mediante a eliminação das distintividades étnicas – havia uma silenciosa resistência por parte do grupo e não um posicionamento passivo como se costuma supor:

> *"Ah, aqueles tempos foram tempos de guerra. Tempo de Segunda Guerra, né. Eu lembro ainda! A colônia minha lá, na colônia o administrador vinha lá, mandava fechar* [a escola da colônia japonesa]. *Eu não sei por que é que eles faziam aquilo! Ele* (o administrador) *falou que quer que japonês fique brasileiro tudo de uma vez, né:"Não precisa estudar japonês!". E proibia! Agora, o japonês escondia, eles levavam lá no ranchinho, eles punham o professor lá para ensinar escondido. Quando chegava gente, que ia procurar, quando chegava o fiscal, a gente tinha que esconder tudo, tudo escondido, esparramava para baixo. Ah... se pegasse ficava bravo* [com] *o colono, né, passava multa, brigava na colônia. Fizeram lei, era contra a lei, né. Um tempo aconteceu isso, mas a gente estudava japonês tudo assim, escondido. Eles queriam que japonês não estudasse mais japonês. Queria que virasse tudo bem brasileiro, né! Não precisa dois países pra gente estimar, diz que um só dá, né..."* (entrevistada **A.**).

Na definição dos objetivos da campanha, a assimilação foi entendida como um

processo de nacionalização de alienígenas, que, embora fossem cidadãos brasileiros, precisavam incorporar o "espírito nacional". Isto significava levar o espírito da "brasilidade" aos chamados "quistos raciais" formados por irredutíveis descendentes de imigrantes (Seyferth, 1994). Nesta ocasião, lembra-se a entrevistada **A.**:

> "[Os pais queriam que os filhos estudassem o idioma japonês]... *porque tinha intenção de voltar para o Japão, todos os pais que vinham até aqui, meu pai mesmo falava..."* (entrevistada **A.)**

Neste período, os imigrantes japoneses tinham, ainda, a esperança de retornar ao Japão, razão pela qual nem se importavam em fazer com que os filhos estudassem em escolas brasileiras. A dificuldade de acumular riquezas, juntamente com as medidas restritivas da política de assimilação, no entanto, tornavam cada vez mais distante o sonho de voltar para casa:

> *"Naqueles tempos, nossos pais, eles... trabalhavam, trabalhavam, é* ***dekassegui****, mesma coisa que* ***dekassegui****, trabalhavam, trabalhavam com pensamento lá no Japão né: "ah vou ganhar dinheiro, nós vamos voltar, levar criançada tudo estudar no Japão". Então nem importava muito de fazer criança estudar português, né, e... só queria ganhar dinheiro, ganhar dinheiro, mas dinheiro não se ganha tão fácil, viu! Não ganha não!"* (entrevistada **A.**).

A seguir, as lembranças da **entrevistada D.**, acerca deste período, mostram que, para evitar problemas com as autoridades, seu pai mudou-se para um sítio afastado da cidade, evitando qualquer envolvimento em assuntos políticos. Muitos de seus amigos já haviam sido detidos pela polícia e encaminhados à prisão:

> "*Então, na década daquela guerra japonesa, nós fomos para o sítio porque meu pai não queria mexer na política. Porque japonês não podia falar! Qualquer coisa ia preso! Eu sei que muitos japoneses, na cidade de Rancharia, maior parte dos amigos do meu pai foram presos... levavam eles para a cadeia sem motivo, sem nada! Não podia comentar nada, nada, que a polícia ia lá e prendia. Tem amigos do meu pai que ficou quase um ano na cadeia. Então, eu me lembro que... meu pai... tinha um amigo... e falou assim para ele: "no meio de brasileiro, só converse em brasileiro* (português)*"... se conversava em japonês o pessoal da polícia achava que estava tramando alguma coisa, porque era época da guerra..."* (entrevistada **D.)**.

A "campanha de nacionalização" impôs o abrasileiramento usando efetivos militares e mudanças na legislação. A militarização da campanha foi intensa nas regiões onde predominavam grupos "enquistados".[31] Como mostra o relato da **entrevistada C.** a

[31] "... termo de sentido condenatório... empregado para rotular, principalmente, indivíduos ou grupos de origem alemã, polonesa e japonesa..." (Seyferth, 1994, p.46).

atuação da polícia era violenta e, sob o consentimento do Estado, causava grandes prejuízos:

> *"... quando começou aquela guerra vinha polícia em Bastos, aí tinha que esconder tudo okane* (dinheiro). *Abriam valeta da máquina de costura, pegavam dinheiro, mandavam pegar frango, galinha, essas coisas, para levar. Então, já não podia guardar dinheiro no banco também. Meu pai estava no período da safra de algodão, teve época que também sobrava dinheiro, minha irmã teve nenê, então quando a polícia veio meu pai amarrou na barriga da minha irmã para* [ela] *ficar deitada com o dinheiro. Eles pegavam viu! A polícia roubava! Isso foi até terminar a guerra. Então, tinha teppo* (espingarda)*... livro... tem muita gente que enterrou e apodreceu... meu pai trouxe bastante livro para criança, assim, de coleção, bastante livro de conversação que ele conseguiu trazer..."* (entrevistada **C.**).

Neste contexto, os muitos livros didáticos trazidos do Japão pelas famílias, com o intuito de educar e alfabetizar os filhos, tornaram-se "subversivos", pois contrariavam os ideais de uniformização da política de assimilação de estrangeiros. Como é possível observar a partir do trabalho de pesquisa realizado por Neto (1988) – a respeito do início da prática fonoaudiológica na cidade de São Paulo –, a configuração deste tipo de profissional responsável pelo tratamento dos distúrbios na comunicação, estruturou-se a partir dos ideais de uniformização da língua do Movimento Nacionalista e de concepções da Saúde Escolar e da Escola Nova. Este momento social e político refletiu-se na realização do I Congresso

da Língua Nacional Cantada, realizado em julho de 1937 no Teatro Municipal de São Paulo, sob a organização do então diretor do Departamento de Cultura, o escritor Mário de Andrade; e contando, também, com o apoio da Secretaria de Educação e Saúde Pública da Prefeitura de São Paulo.

Segundo este trabalho de pesquisa, a realização deste Congresso tinha como propósito principal, *"combater a "impureza" da língua nas manifestações artísticas acarretadas por várias pronúncias decorrentes dos sotaques estrangeiros e dos brasileiros de diversas regiões do país. Além da justificativa no plano estético para a normalização da língua padrão, também aparece o fator "ordem social" para sustentar sua existência. A busca de unidade nacional, disciplina e ordem seriam alcançados no Brasil através da uniformização da língua"* (Neto, 1988, p.21). A realização do Congresso constituiu um veemente ataque ao estrangeirismo, assim, os idealizadores do evento não pretendiam apenas normatizar o uso da língua portuguesa nos meios artísticos, mas tinham, também, intenções de cumprir determinações de cunho político e social, no sentido de reforçar a uniformização da língua, juntamente com o espírito de unidade nacional. A estratégia para a modernização do país passava por esse ideal de homogeneização. Nesse sentido, seguiu-se, em 1939, a proibição do uso público das línguas maternas, para forçar o aprendizado da língua vernácula.[32] Para a **entrevistada E.**, que se encontrava em idade de freqüentar a escola, estes foram momentos que marcaram a sua memória:

[32] Em uma das primeiras entrevistas realizadas para esta pesquisa, uma das filhas da entrevistada surpreendeu-se ao saber, através do relato de sua mãe, as razões pela qual nunca lhe fora transmitida a língua japonesa: *"Isso a senhora nunca havia me contado!"* exclamou a filha, ao saber que, naquela ocasião, poderiam ser presos por conversarem em japonês nos locais públicos.

> *"A professora pegou no meu pé: "Sua casa, acho que vocês conversam em japonês, né, porque você não consegue escrever "R", "S". Está tudo errado, viu!". Porque quando era ditado, fazia... então a gente escrevia "passarinho", pondo só um "s". Às vezes, "jarra", fazia só* [com] *um "r". Tudo errado! Tem que por dois "r", dois "s", esse aí era a dificuldade. Então,* [a minha nota em língua portuguesa] *era bem assim, mais para baixo do que* [a] *média... eu! Agora matemática, sempre ganhava nota boa. História, às vezes a gente tem que ler bastante, decorar, assim né! No método da minha escola de Ituverava...* (risos)*"* (entrevistada **E**).

Logo em seguida, foram fechadas as associações recreativas, culturais, beneficentes e quaisquer instituições comunitárias que pudessem estar vinculadas a pertencimentos étnicos. De acordo com Seyferth (1994), a noção de língua vernácula e a importância atribuída à educação na configuração da consciência nacional são elementos fundamentais do nacionalismo. Os idealizadores da campanha procuravam atingir os fins presumidos no ideal do *melting pot*.[33] Os alienígenas deviam ser enquadrados nos princípios da unidade nacional. Nas escolas deste período, enquadradas dentro destes princípios, as fronteiras étnicas emergiam nitidamente, a partir do contato e do contraste com professores e alunos não-japoneses. Como mostra a **entrevistada C.**, o contato com o "outro" nem sempre ocorria de maneira harmoniosa, sobretudo diante da condição minoritária em que se encontrava:

[33] "... termo usado como expressão científica da assimilação" (Seyferth, 1994, p.47).

> "[Na escola]... *ah nihonjin tinha só* [alguns]... *muito pouco. Na minha classe tinha, eu e minha irmã e mais uma, três. E na outra parece que eu vi dois, na outra classe. Era assim, pouquinho, né, nihonjin, naquela época. Mais falava japonês...* (risos) *É! Eles chamavam eu de "japonesa olho rasgado"! Quase a gente chorava de raiva!* (risos) *Porque nihonjin era pouco, né! Então, não podia* [falar japonês] *porque guerra estava assim... daí até matam, né! Não podia...* (diminuiu o tom de voz)*"* (entrevistada **C.**)

Até o final da Segunda Guerra Mundial, de acordo com Seyferth (2000), muitas coisas foram ditas a respeito da incompatibilidade de japoneses, judeus, chineses e japoneses, com os princípios de formação nacional. O preconceito, a discriminação e a perseguição política levaram os pais da **entrevistada D.** a retirá-la da escola, fecharem o armazém de secos e molhados e se mudarem para um lugar afastado:

> *"... a gente só fez o primário, porque* [meus pais] *ficaram com medo... naquela guerra lá eles faziam muita discriminação* [entre] *brasileiro* [e] *japonês. Principalmente quem era japonês naquela época, falavam que era Shindo-Renmei. Então meu pai não queria mexer na política porque* [significava] *dor de cabeça, por isso que nós acabamos com essas coisas da cidade e fomos para morar em sítio em Rancharia, mais ou menos uns trinta quilômetros, morei lá uns quatro anos"* (entrevistada **D.**)

Um estudo realizado por Borges (1995), mostra que no município de Lins, por determinação superior, o colégio japonês foi desativado e transformado em instalação do quartel. Em seguida, a polícia passou nas cidades recolhendo todas as armas dos japoneses, até pontas de facas foram quebradas. Foi justamente nesse período que o fazendeiro mais comprou sítios dos japoneses, nesta região. A ação da polícia integrava-se aos interesses dos grandes latifundiários da região, que contando com o amparo da justiça expulsavam as famílias de suas terras. Segundo a investigação empreendida pela pesquisadora, a partir da análise das certidões negativas fornecidas pelo Cartório de Registro de Imóveis e Anexos da Comarca de Lins, é possível constatar que elas se formaram da soma de inúmeras propriedades, adquiridas a partir da segunda metade da década de trinta.[34] A maior parte dessas escrituras, refere-se à compra de pequenas propriedades, sobretudo a partir de 1941, sendo, a maioria delas, adquiridas de imigrantes japoneses, que foram coagidos a vender suas terras. A **entrevistada C.** viveu nesta região durante este período e relata a maneira como seu pai perdeu as terras que havia adquirido:

> *"Em mil novecentos e quarenta, meu pai já tinha comprado terreno e nós morávamos lá. Até comprar o terreno, meu pai foi duas vezes formar pasto... Depois, no período da guerra perdemos tudo. Os arrendatários não pagaram a conta e saíram todos, só ficaram as quarenta e duas cadernetas. Meu pai perdeu tudo, tudo, aí mudou para a cidade* (Bauru) *e começou a fazer doces japoneses* (risos). *Perdemos tudo porque eles encrencaram, não quiseram*

[34] Datam de 1937 as três primeiras escrituras registradas no cartório de Lins, onde se encontram sessenta e sete escrituras, passadas em cartório nos municípios de Lins, Penápolis, Promissão e da desaparecida Vila Dinízia (Borges, 1995).

> *pagar, depois levamos o caso até na justiça de Pompéia, depois o juiz falou para o meu irmão: "Vocês têm todo o direito, mas tem que perder porque vocês são inimigos do Brasil!". Por isso, agora nos Estados Unidos, dizem que quem perdeu ainda recebeu alguma coisa, mas no Brasil ninguém pagou nada, quem perdeu, perdeu mesmo!"* (entrevistada **C.**).

Neste mesmo município, entre os anos de 1941 e 1945, foram efetuadas várias detenções e quarenta e cinco imigrantes japoneses ficaram aprisionados na delegacia de Lins. Em toda esta região, como mostra o estudo de Borges (1995), a constituição da Fazenda Reunidas com sede no município de Promissão, ilustra o desenvolvimento regional de um processo de acumulação primitiva do capital, dada à violência por meio da qual se deu a expropriação dos pequenos proprietários e de todos aqueles que trabalhavam a terra. Num cenário antes dominado pela pequena propriedade e pela agricultura comercial e de subsistência, a implementação do latifúndio estabeleceu a substituição do homem pelo gado. Esta transição para o latifúndio implicou no desaparecimento de uma vila próspera – Dinízia, antigo distrito de Promissão –, assim como na expulsão dos sitiantes que habitavam a região, através de ameaças de morte e do derrubamento das cercas, com o propósito de promover, nas propriedades das famílias, invasões do boi pantaneiro[35] – uma espécie considerada violenta e explosiva. Segundo o relato de um assentado, obtido por Borges (1995):

[35] A respeito destes acontecimentos o poeta Nenpuko Sato, que viveu nesta mesma região durante este período, deixou dois poemas registrados no trabalho de Mendonça (1999): *"as rosas da cerca / se agitam nos chifres / deixaram o boi solto"*; *"a cerca já era / nos chifres do touro / coroa de rosas"* (Mendonça, 1999, p.81).

> *"... a gente sabia como as terras dos* [japoneses]*... foram conseguidas... Ele* (o fazendeiro) *comprava gado pantaneiro* (tipo de gado bravo e explosivo)*, comprava cem, chegava com mil, e jogava na roça da japonesada que, apavorada, vendia as terras, saindo corrida, deixando tudo, até trator, por causa da ameaça de morte"* (apud BORGES, 1995).

O relato seguinte, do entrevistado Tomizo Ishida, remete à década de 1930, ocasião em que, ainda criança, vivia na colônia Aliança, na região de Lins. Este episódio retrata, já nesta ocasião, a presença do gado constituindo um entrave e um perigo, no percurso realizado diariamente pelos imigrantes japoneses que viviam na região. Em seu relato é possível observar uma característica que particulariza a estruturação da memória masculina em relação à memória feminina. O relato se desenvolve com características de uma narrativa épica, onde o entrevistado exterioriza, no âmbito do espaço público, as características associadas ao espírito japonês, ou seja, ao *Yamato damachii* (o espírito de Yamato):[36]

> "[Certa vez, quando era criança, consegui] *dominar um boi bravo... com nove, ou dez anos de idade. O boi tem* [um] *chefe né,*

[36] O "espírito japonês" - o *Yamato damachii* - foi uma importante referência que esteve presente no cotidiano destes imigrantes. O *Yamato damachii* constituía um corpo de valores, práticas e representações que não se esgotavam em seu caráter militarista, mas se expressavam em toda extensão da vida japonesa, tornando-a admirável e singular, entre os grupos imigrantes. Traços do *Yamato damachii* teriam sido expressos desde a chegada dos imigrantes, no Brasil, e rapidamente percebido pelos brasileiros. Fruto de uma intenção objetiva, os imigrantes japoneses criaram e afirmaram uma imagem a partir de sua auto-representação: ordeiros, orgulhosos, fortes, trabalhadores e cordiais (Ennes, 2001).

aquele [que cuida do rebanho] *inteiro, ficava cinqüenta, quarenta* [cabeças de gado], *tomavam conta, não deixava a gente passar, porque* [tinha que passar] *um por um* [para] *ir, no portão e no cafezal... Então todos quando vinham voltando, mulher, criança... e o boi não deixava* [passar], *aquele chefe ajeitava, aí ficava no portão, não deixava* [passar], *aí chamavam eu: "Ademar-san!", o meu nome era "Ademar"... eu, vinha carregando madeira para queimar. Aí eu levava o boku-tô* (espada de madeira), *estilingue, corria e mandava tudo abrir caminho, para passar. Um dia esse boi avançou em mim, veio direto né, então eu afastei assim, caí, sorte que caí, porque a mão foi na areia, sem pensar, eu já peguei areia e joguei nos olhos do boi, o boi ficou assim* (piscando os olhos, imita o boi atordoado), *não deu para avançar, ficou afastando assim né, porque entrou areia* [nos olhos], *aí o que fiz,* [peguei o] *boku-tô e bati naquele chifre de todos os lados, pah* (imita o som dos golpes de espada contra o chifre)*... o boi foi afastando, afastando, piscando os olhos, porque entrou areia... então, o boi ficou louco porque o chifre dele cantou né, aí* (risos), *esse boi nunca* [mais] *fez esse estrago! Quando eu vinha, já de longe ele abria caminho... eu mandava no boi! Então* [fiquei] *famoso na Aliança, itazura bozo* (moleque arteiro)*... Nenhum homem não pode fazer isso né, eu sem querer eu fiz! Porque eu tinha espírito de artes marciais, tudo é artes marciais né..."* (Tomizo Ishida).

O gado destruía as plantações e espalhava o medo, representando a própria força dos homens poderosos da região. Assustados, os pequenos proprietários, quando não fugiam deixando tudo para trás, vendiam suas terras a preços reduzidos. Por esse motivo, a expropriação, nos relatos obtidos por Borges (1995), aparece como um processo "sutil", porque fora selado por um ato de compra e venda, que ocultou todos os ingredientes de pressão, opressão e violência. [37] O processo de expropriação destes imigrantes, através do uso da violência, sob o respaldo da lei, representa o início do processo de modernização da região. Com a expulsão das famílias, a extinção da Vila Dinízia e a substituição de todos que ali residiam, pela criação do gado, toda a história viva da região foi relegada ao esquecimento, sobrevivendo apenas nas memórias daqueles que um dia participaram desta história. Na região onde posteriormente foi constituída a Fazenda Reunidas, de acordo com a pesquisadora, os japoneses não foram os únicos a serem expropriados, mas constituíram a maioria.

[37] Com o respaldo da justiça, somente no ano de 1941, no município de Lins, dezenove pequenas propriedades pertencentes a japoneses foram incorporadas à área do proprietário das terras, que mais tarde viria a ser chamada "Fazenda Reunidas". Até o ano de 1945 o número de pequenas propriedades, incorporadas ao latifúndio, subiu para 29. No ano de 1963, este número havia se elevado para 37 (Borges, 1995)

4.2. O silenciamento da memória

A derrota japonesa na Segunda Guerra Mundial marcou definitivamente o fim das esperanças de retornar para a terra natal, representando um duro golpe para todas as famílias de imigrantes japoneses no Brasil, o "*desmoronar de um sonho"*, segundo Sakurai (1993). Para a família da **entrevistada E.**, no entanto, estar no Brasil, apesar de todas as adversidades, representou a sobrevivência, pois provinham da cidade de Hiroshima, que havia sido devastada pela bomba atômica:

> "*A minha mãe sempre falava: "Se eu não tivesse vindo* [para o] *Brasil, eu e seu pai, nós já* [teríamos virado] *cinza. Você também, era nenê, você virava tudo cinza! Ah já* [teríamos todos virado]... *cinza!"* (entrevistada **E.**).

Na manhã do dia 6 de agosto de 1945, a primeira bomba atômica lançada sobre uma cidade de 340 mil habitantes – Hiroshima – deixou um saldo de 140 mil vítimas:

> [Durante a guerra, meu pai]... *falava muito de Hiroshima. nossa! Ficava... meio nervoso, assim, porque* [era] *a pátria dele, a terra* [dele]*, né, ficava assim, muito preocupado. Nossa!* [No dia em que a bomba atômica caiu] *falou bastante também! Nossa! Ficou o tempo todo... Acho que não esquecia. Aquela* [imagem]... *ficou colada na cabeça. Depois que* [normalizaram] *as coisas, começou a vir os livros, as revistas, aí ele via cada coisa tudo triste, sabe, sobre*

> *negócio do Japão. Meu pai achava meio caro, mas comprava só pra ver o que é que aconteceu, né, tudo..."* (entrevistada **E.**).

A partir deste momento surgem novos problemas para os japoneses no Brasil. Além da repressão do governo nacionalista, o desfecho da guerra causou uma cisão no interior da colônia japonesa, onde os "derrotistas" (*make-gumi*) – aqueles que admitissem publicamente a derrota japonesa – passaram a ser caçados pelos chamados "vitoristas" (*kachi-gumi*) – os integrantes da *Shindo-Renmei* (Liga dos Caminhos dos Súditos). *"Corações Sujos"*, segundo Morais (2000), foi o termo empregado pelos integrantes da *Shindo-Renmei*, para se referir àqueles que admitissem publicamente a derrota japonesa. Apesar dos esforços das autoridades nacionais para controlar o acesso aos veículos de informação, as notícias da guerra chegavam clandestinamente aos ouvidos das famílias, como mostra a fala da **entrevistada A.**:

> *"...O ditian* (referindo-se ao marido) *sabia toda a situação porque eles pegavam no rádio. Desde o começo da guerra até onde tava avançando, como é que foi tudo, eles pegavam tudo no rádio... então ele sabia a situação... mas não podia falar porque eles* (os integrantes da *Shindo-Renmei*) *estavam enganando... o imigrante que estava aqui no Brasil, eles estavam enganando... natural que eles queriam que fosse assim, que ganhasse tudo mas quem que não quer? Todos querem! Mas é guerra, um tem que perder! Eles matavam viu! Ninguém, nem a polícia podia com eles! Nossa!*

> *Aqueles tempos todo mundo andava com medo da Shindo-Renmei"*(entrevistada **A.**).

Tendo acompanhando apreensivamente o desenrolar da guerra, a **entrevistada A.** ainda se recorda do dia 14 de agosto de 1945, quando o imperador, renunciando à sua condição divina, declara a rendição do exército japonês, pedindo aos seus súditos para que *"tolerassem o intolerável e suportassem o insuportável"* (Sakurai, 1993; Morais, 2000), como mostra o relato a seguir:

> "*... no dia que* [o Japão] *perdeu* [a guerra], *quando Tenno Heika* (imperador do Japão) *falou... que Japão ergueu bandeira branca, que falou que perdeu... eles* (o marido e um sitiante vizinho) *ouviram essa voz sabe! Voz do Imperador! Tenno Heika anunciou e o ditian* (referindo-se ao marido)*... ouviu essa voz! Shindo-Renmei vinha em cima ainda e falava que essa voz era falsa...*" (entrevistada **A.**).

Filha de um pai *"make-gumi"* (derrotista), a **entrevistada E.** se recorda dos momentos de terror vivenciados neste período. Por conta da cisão no interior na colônia, decorrente do advento da *Shindo-Renmei*, seu pai foi forçado a se livrar de todas as lembranças e objetos pessoais, trazidos do Japão, que pudessem denunciar o seu passado militar e a sua ascendência guerreira:

> *"Ah, Shindo-Renmei osorochii* (terrível)*! Deixa eu contar para você* (fala bem baixinho). *Meu pai era heitai-san* (soldado) *né. Então*

> *ele trouxe* [para o] *Brasil* [bastante] *fotografia... assim... do exército, de quando ele participou... e tinha até teppo* (espingarda) *que ele... trouxe* [para o]*... Brasil, acho que era para lembrança, né! Tudo, muitas coisas, parece que tinha kataná* (espada) *também separado. Mas aí, Shindo-Renmei começou* [a dizer] *que* [o Japão] *ganhou, não perdeu, ficava* [aqueles dois] *partidos, ficava aquelas coisas lá. Muito horrível! Se falar que* [o Japão] *perdeu, vinha matar. Aí, não podia* [ter] *fotografia, nada do soldado quando era do Nihon* (Japão)*... Ele* (o pai) *embrulhou bastante no shimbun* (jornal)*... assim bem embrulhadinho! E puseram num caixote. Furou bastante* [um] *buraco, bem assim na horta, nos pés de banana e enterrou. Passou a guerra, normalizou, foi arrancar para ver, estava tudo enferrujado, fotografia ficou tudo embolorado, não sabe quem que é mais. Teve que jogar fora!* [A espada] *também enferrujou.* [Tudo, tudo] *enferrujou porque ame ga fute* (chove)*, então, embrulhado assim não adiantava, perdeu tudo! Motainai* (que desperdício) *né! Tinha muitas coisas de valor do Nihon né, assim, lembranças!"* (entrevistada **E.**).

Tanto do ponto de vista simbólico, quanto do ponto de vista material, o enterro dos pertences familiares – as fotografias, os livros e as armas – evidencia um processo de silenciamento das lembranças. A partir destes acontecimentos todo vínculo com o passado se transforma em uma *memória silenciada* (Silva e Appolinário, 2005), tanto em função da política assimilacionista empreendida pelo governo de Getúlio Vargas, quanto pelas

ameaças da *Shindo-Renmei*. A Segunda Guerra Mundial, a partir de então, torna-se um acontecimento importante, tanto para o entendimento das trajetórias destas famílias – pois marca um encerramento definitivo (ao menos para esta geração de imigrantes) do sonho/projeto de retornar ao Japão –, quanto para a compreensão dos silêncios em torno desta questão, que persistem até os dias de hoje.

Como mostra um trabalho de reconstrução da memória de afro-descendentes, realizado por Silva e Appolinário (2005), acerca do período subseqüente à libertação dos escravos, na cidade de São Carlos, em muitos momentos, durante a realização do trabalho de campo, as pesquisadoras constataram – assim como foi constatado nesta pesquisa – o silêncio de seus depoentes, a respeito da própria história. Mesmo depois de transcorrido mais de um século após o episódio da abolição dos escravos, as pesquisadoras observam que, aqueles que experimentaram a realidade da escravidão, ou mesmo seus descendentes, preferem calar-se a respeito desta experiência traumática. Este silêncio, segundo o estudo, constitui um ingrediente da memória individual e social, devendo ser interpretado, não como esquecimento, mas, como um registro do indizível, e, ao mesmo tempo, uma forma de resistência.

A memória pode ser abafada, seja pela proibição, ou pelo medo. Diferentemente do esquecimento, o silêncio sobre si próprio pode ser uma condição necessária à manutenção da comunicação num determinado meio. Sob determinadas circunstâncias, alguns acontecimentos individuais ou coletivos podem ser excluídos da memória, por meio de um verdadeiro trabalho de reorganização das lembranças. A memória individual se situa no interior das memórias coletivas, ora se diferenciando delas, oras se assemelhando. Por essa razão, existem muitas memórias, individuais e sociais (coletivas). Cabe ao pesquisador, reconhecer tanto os aspectos gerais, quanto as particularidades de cada caso investigado.

Em todos os casos, lembram Silva e Appolinário (2005), a memória diz respeito ao tempo vivido; e não àquele designado pela história oficial, ou celebrativa.

Entre os imigrantes japoneses – que até então acreditavam na ascendência divina do imperador e na invencibilidade do exército imperial japonês[38] – o silenciamento da memória pode ter sido uma condição necessária à permanência definitiva em território brasileiro. Neste ponto, para se compreender, através da reconstrução da memória, as motivações subjetivas que alicerçaram a "decisão" de permanecer no Brasil e lutar por melhores condições de vida, torna-se necessário tratar dos valores culturais trazidos por estes imigrantes, nos porões dos navios. Para este fim, a perspectiva do relato feminino é de grande importância, pois permite revelar a maneira como eram transmitidos estes valores, no interior das relações familiares, ao longo do processo de formação das novas gerações.

[38] "... o Japão tinha vencido, recentemente, duas guerras de grande importância: contra os russos (1904-1905) de quem haviam conquistado as ilhas Kurilas; e contra a China (1894-1895), cuja vitória levou à ocupação da Manchúria. É possível que essas vitórias, que alentaram a crença da superioridade de seu povo, reforçando o caráter militarista do "espírito japonês" (*Yamato damachii*), fossem uma das referências que orientavam os imigrantes japoneses no Brasil. Não que os imigrantes entendessem a imigração como ocupação militar, tal como ocorreu na Manchúria. Sua vitória estaria no retorno ao Japão, após terem atingido seus objetivos" (Ennes, 2001, p.51-2).

4.3. Os valores presentes no interior das famílias nipo-brasileiras

Do contato com a sociedade brasileira e do enfrentamento de todas estas adversidades emergem noções como o *"gambarê"*. Este termo define um *ethos*, um valor da cultura japonesa que perpassa todo o conjunto das relações sociais, atribuindo um sentido causal às ações individuais e coletivas. *Gambarê*, na definição de Sakurai (1993), significa ter força para suportar com perseverança e resignação, todas as adversidades impostas pelo "destino", a fim de que cada indivíduo possa dar a sua contribuição para que se possa, coletivamente, atingir a "harmonia". Orientada neste sentido, esta forma de consciência tem por fim soldar o indivíduo às condições objetivas que o cercam.

O confucionismo, no qual este princípio está baseado, ensina que o homem deve buscar estabelecer uma relação de harmonia (*wa*) com o universo. A aceitação das adversidades, aliada à vontade de vencer, é uma das virtudes que conduz o homem à harmonia. Para os japoneses esta aceitação tem um significado positivo, pois é considerado um sinal de maturidade. Este caminho para a maturidade prevê o aperfeiçoamento das virtudes pessoais. Esta noção, contida na idéia de *gambarê*, é fundamental para se compreender a motivação subjetiva dos japoneses no Brasil, pois foi sobre este *ethos* que se fundou a decisão dos imigrantes de aqui permanecer e lutar por condições melhores de vida. No contexto brasileiro, a noção de *gambarê* se traduziu pela necessidade de trabalhar ao máximo, economizar ao máximo e abrir mão de luxos considerados supérfluos (Sakurai, 1993).

De acordo com a autora, os imigrantes japoneses, baseados no princípio do *gambarê*, "*trabalharam arduamente para buscar um padrão de vida mais elevado e lutaram para dar aos filhos condições de vencer no Brasil, mesmo à custa de abrir mão de ser um "genuíno" japonês*" (Sakurai, 1993, p.58). O estudo realizado por Toma (1996),

acerca da experiência feminina *dekassegui*, também atenta para a importância deste valor, para a compreensão da família japonesa no Brasil, pois marca profundamente o comportamento destes imigrantes e de seus descendentes. Nas palavras da **entrevistada E.**:

> *"... por isso...* [japonês é um povo]*... que luta, né! Agarra, né, as coisas! Fazer bom, né! É assim... Gako* (escola)*, né,* [é muito importante]*! Por isso que com pau e pedra, nihonjin pôs tudo kodomo* (criança) *para a faculdade, né! Só aquele que não pode mesmo, né, que não tem...* [jeito]*... de pagar, né!"* (entrevistada **E.**).

Para a análise deste conturbado período, que vai da última metade da década de 1930, até o final da Segunda Guerra Mundial, os relatos femininos desempenham um papel fundamental, pois permitem visualizar as repercussões destes acontecimentos, não apenas no âmbito da política, ou da economia, ou do trabalho, mas, principalmente, no interior das casas destas famílias imigrantes, como mostra outro trecho da fala da **entrevistada E.**:

> "*Dentro de casa, a minha avó não entendia brasileiro* (português)*, então a gente teve que falar* [em japonês]*. Mas agora...* [quando ia] *para a rua, assim, para a cidade, ficava quieta, né! Não podia falar nada! Era difícil! Ah, eu não sei muito bem, porque era quando eu era kodomo* (criança)*, né. Mas é... não podia!"* (entrevistada **E.**).

Segundo Sakurai (1993), dentro da divisão tradicional dos papéis de gênero o papel

da mulher é o de dar sustentação aos valores como perseverança e força de vontade – virtudes que estão associadas ao "espírito japonês" – enquanto que ao homem cabe exteriorizá-lo. A família tem um peso diferente para homens e para mulheres. Para ambos significa responsabilidade, mas o homem é responsável pelos destinos da família extensa, enquanto a mulher o apóia e se dedica ao cultivo moral e educacional dos membros de sua família nuclear, como mostra o relato da **entrevistada E.**:

> *"Ah... batian* (avó)*, ela ficava assim, ó* [vigiando]*! Mas hoje eu agradeço, porque batian, ditian* (avô)*, a minha mãe...* [foram] *tioto urusai* (um pouco incômodos) *né! Mas, graças a Deus que... por isso que eu penso: "Não ficou errado", né. Gosta das coisas... certas... Ah, minha avó sempre falava... muitas coisas, assim: "Não fazer mal para os outros!";* "[Não]*... roubar as coisas!", né, essas coisas. Também sempre ficava: "Preguiça não presta! Tem que trabalhar!", né. E assim igual a minha mãe também ficava assim...* (risos)*... conselho a gente sempre deu* [desde] *quando kodomo* (criança) *era pequeno... assim, vai crescendo: "não pode andar errado", "não pode pegar uma agulha dos outros", né, "se você achar uma coisa, deixa no lugar que estava"... e assim a gente vai ensinando...Então, graças a Deus que cresceu mais assim, né..."* (entrevistada **E.**).

O episódio seguinte, narrado pela **entrevistada C.,** também é ilustrativo, tanto da autoridade severa do pai japonês, quanto da atuação feminina nos bastidores da família, na formação dos valores e na harmonização das relações familiares:

> *"O conselho que meu pai dava era que: não pode mentir e tem que viver direitinho. Dizem que os samurais falavam assim: "Nem que morrer de sede não deve água roubar."... não pode roubar, isso que meu pai sempre falou... Então, quando estava* [formando] *pasto...* [teve uma senhora que convidou a minha irmã: "Então]... *depois da safra foi fazer compra né...* [em] *Guararapes... meu pai tinha dado okane né, dinheiro, daí voltou e contou que... ela queria comprar* ***sapato de saltinho*** *para ela,* [mas] *faltavam dois merréis, então ela não comprou. Tonari no obassan* (a senhora da casa vizinha) *falou assim: "Compra, eu empresto dinheiro, só dois merréis, difícil de vir na cidade, vamos comprar esse que você gostou!". Comprou! Chegou* [em casa] *e contou para o papai, ele ficou bravo! Sabe por que? Não é* [se lamentar por causa de] *dois merréis...* [mas porque depois,] *quando cresce, torna dona de casa,* [Sempre que precisar você vai] *ficar...* [pedindo emprestado para o vizinho. Não estou me lamentando por causa de] *dois merréis... meu pai era rigoroso...* [Daí vira dona de casa, faltou dinheiro, "ah, vou pedir para o vizinho, daí vai pedir um merréi aqui, dois merréis ali...]: *"Nunca pode fazer isso!". Aí ela chorou né,* [tinha por volta de] *dezesseis, dezessete anos... chorou! Minha irmã me contou um*

> *pouquinho antes de morrer, em janeiro eu fui visitar ela, ela contou isso: "eu nunca contei, mas agora eu vou te contar". Mas... aí mamãe apareceu e falou: "Nunca você pode achar ruim de seu pai, seu pai falou né, depois você vai entender* [agora você pode pensar que ele é miserável]*, mas não é não, papai está certo, você nunca deve achar ruim disso aí". Agora eu estou entendendo porque meu pai ficou bravo..."* (entrevistada **C.**).

Nesse mesmo sentido, o estudo de Sakurai (1993) revela, que a figura pouco falante e sempre atarefada da mulher, é o eixo que une o homem e os(as) filhos(as), pois é a mãe que aparta, consola, ou ampara, depois da decisão do chefe. Não é só o esforço para o trabalho que marca essas personagens, mas também as atitudes e o modo de ser que caracterizam o perfil da mulher japonesa no Brasil. Como mostra a autora, moças completamente despreparadas para o trabalho doméstico se transformam, às custas de muito sacrifício pessoal, em mulheres, mães, sogras, vigorosas. São personagens decisivas no controle das trajetórias familiares e também são elas que enfrentam o choque de culturas, as situações difíceis. Têm que adaptar a alimentação ao gosto da família. Cuidam das roupas com os recursos disponíveis, criam os filhos, trabalham na lavoura e exercem como ninguém o espírito do *gambarê*. Segundo a **entrevistada A.**:

> *"Olha, para criar nove filhos não é brincadeira! A gente trabalhava na roça também. Então dava conta de tudo, é roupa, tudo, desde costurar porque ninguém podia pagar costureira, nada, nada! Eu fazia. Eu tinha uma máquina* [de costura]*, dia de chuva*

> *que não podia ir na roça a gente costurava, domingo, assim, costurava. Vestia tudo, male má, mas vestia. Comprava peça de pano e fazia roupa, economizava para fazer roupa! Coitadas das crianças, ninguém vestiu confortável. Não é como hoje! Só comida a gente tinha mais ou menos! Eu tinha cabrita, sabe, tinha duas cabritas de leite, para tirar leite para dar para as crianças, todos os dias eles tomavam café com leite cedo. E tudo corado, bonito, forte! Nunca ficava doente! Nascia em casa, a gente ficava grávida, crescia, nunca levava ao médico, não tinha nem dinheiro também!"* (entrevistada **A.**).

Por essa razão, a história das mulheres, afirma Del Priore (2001), é também a história da família, da criança e do trabalho, de modo que, esta história, não pertence exclusivamente às mulheres, pois ela é relacional, inclui tudo que envolve o ser humano e a vida em sociedade, as aspirações, as realizações, os seus parceiros, seus contemporâneos, suas construções e suas derrotas. Nessa perspectiva, a história das mulheres é fundamental para se compreender a história geral, pois ela permite desvendar as intrincadas relações entre a mulher, o grupo e o fato, mostrando como este ser social, articula-se com o fato social que produz e do qual faz parte integrante. As transformações da cultura e as mudanças nas idéias nascem simultaneamente das dificuldades de uma época e de cada indivíduo histórico, seja homem ou mulher. (Del Priore, 2001, p.9)

Sabe-se por meio de estudos que, no Japão tradicional, o *ie* [39] configurou um quadro

[39] A origem do *ie* data do século XIII, uma época marcada por guerras e incertezas. Neste contexto, se desenvolveu um conjunto de regras, que tinham por fim assegurar a continuidade familiar e a transmissão da

no interior do qual se moldaram relações sociais específicas à sociedade japonesa. Com o advento da modernidade, no entanto, este modelo sofreu um processo de adaptação, preservando alguns aspectos do passado. No Brasil, entre algumas famílias de imigrantes japoneses, ainda é possível encontrar casas, onde três gerações convivem sob o mesmo teto. Na história da imigração japonesa, segundo Woortmann (1995), este modelo de organização familiar determinou, através do sistema de primogenitura, quem deveria ficar para suceder a liderança do *ie* e quais membros da família deveriam partir.



Fotografia 6: retrato do *ie* ao qual pertencia a entrevistada H. (4ª. pessoa ao fundo, da direita para a esquerda), na província de Fukuoka – década de 1930.

A análise de Ortiz (2000), acerca da condição da mulher no interior da estrutura *ie*, atenta para o fato de que, segundo este modelo, a filha ideal era aquela destinada a se casar fora da família, pois em um sistema masculinamente estruturado, um número elevado de

herança, através do sistema de primogenitura. Entretanto, o *ie* não corresponde estritamente à idéia de família, pois seus vínculos ultrapassam os laços de consangüinidade, permitindo a adoção de outro indivíduo, na ausência de um herdeiro primogênito. Todo o sistema social e econômico era baseado nesta linhagem, que supunha a residência comum, sob a autoridade do pai e a divisão dos papéis que cabiam a cada membro da família, segundo critérios de gênero e de idade. Trata-se de uma unidade de organização social que perpassou todos os estamentos sociais (Sakurai, 1993; Ortiz, 2000).

filhas era inútil à subsistência e à vida familiar. Assim, olhar através da perspectiva das relações de gênero permite visualizar um sistema de dominação mais abrangente e muito mais antigo que o próprio capitalismo – o patriarcado – um sistema de dominação historicamente constituído, que hierarquiza as relações de gênero, submetendo as mulheres à exploração e à dominação dos homens.

Assim, enquanto instituição, o patriarcado possui o poder de penetrar em todas as demais instituições. Este sistema masculino de opressão das mulheres pode ser encontrado em graus diferentes de uma sociedade para outra, afirma Saffioti (2000), mas a natureza do fenômeno segue a mesma lógica. O patriarcado avança no tempo e se expande por todo o conjunto da sociedade, a invasão desta organização social de gênero é total e não existe um sistema mais abrangente.

No entanto, polemiza Thompson (1998) com as estudiosas feministas em seu estudo sobre *"a venda de esposas"*: *"se apenas vemos patriarcado nas relações entre os homens e as mulheres, podemos estar perdendo outros dados importantes...* [a] *dominação masculina... é algo que já conhecemos. O que não podíamos saber, sem a pesquisa, é o pequeno espaço para afirmação pessoal que a* [troca de esposas, no caso de seu estudo,]... *podia proporcionar à esposa"* (Thompson, 1998, p. 345). Neste sentido, comprovando uma das hipóteses iniciais deste estudo, a análise do relato da **entrevistada A.** permite observar que, no espaço relegado às mulheres, no interior de uma estrutura familiar patriarcal, existe uma margem de atuação decisiva para os rumos da trajetória familiar, chegando a se impor, em certos momentos, sobre a autoridade do chefe da casa e tomando para si as rédeas dos rumos da família:

> *"... e quando nós já* [estávamos] *parando com lavoura,* [eu] *sempre pensava: "Lavoura é uma coisa muito besta mesmo! É o que sofre mais!". Então nós* [temos] *que sair dessa! Eu sempre pensava né, e eu pensava. O ditian não gostava muito de vir na cidade, morar na cidade,* [dizia] *que não dava para morar na cidade porque não sabe nada né, não sabe nem ler quase, nem escrever direito: "Como é que vai morar na cidade?!", ele falava né: "Nós* [temos] *só que plantar". Já quando as crianças* [estavam] *com... quantos anos...* [a segunda filha] *estava com dezoito, dezenove anos né.* [A filha mais velha] *estava com, casou com vinte, acho que... vinte anos, aí eu pensei: "Não agora tem que fazer estudar os filhos, se não, se os filhos não estudarem como é que a gente vai sair do sítio? Não dá né! Aí nós compramos, o dinheiro que sobrou, trabalhamos quatro anos lá com fazendeiro lá, de "a meia". Nós* [trabalhávamos com] *granja, o patrão dava a despesa tudo pra granja e a gente recebia metade, repartia com patrão tudo a metade, vendia, o dinheiro* [dava a] *metade, guardamos, guardamos, guardamos, deu pra comprar um carrinho, um carro pra taxi,* [por]*que o ditian vai trabalhar de taxi... e as mulheres, meninas, nós compramos pensão... tinha pensionista... a gente cozinhava para eles* (os pensionistas) *né e lavava..."* (entrevistada **A.**).

De acordo com Sakurai (1993), vencer na vida para estas famílias tem invariavelmente a presença da mulher por trás de tudo. É através da figura da mãe que os

filhos e o marido lutam por uma poupança familiar e pelos estudos, que possam mais tarde garantir o futuro de todos. A mulher japonesa tem a grande preocupação em não criar pessoas que sejam marginais, diferentes do grupo em que convivem. O seu objetivo é criar pessoas para o bom convívio com a sociedade, segundo padrões que conduzam os membros da fam