

A Cultura e o Habitus Japonês: ingredientes da experiência *

Fábio Kazuo Ocada
UNESP/Araraquara

Palavras-chave: migração, trabalho, dekassegui, cultura.

Em uma pesquisa sobre diferentes gerações de famílias de imigrantes japoneses, na cidade de São Paulo, Demartini (1999) constatou que, de um modo geral, as famílias japonesas têm recorrido aos valores de sua própria cultura de origem para estabelecer seus vínculos com a população nacional e outros grupos. As estratégias adotadas para suas vivências no contexto paulistano estão baseadas em valores culturais como: união, solidariedade, hierarquia, disciplina e respeito. Estes valores, herdados de uma tradição cultural milenar, são reinterpretados por cada indivíduo e constituem a base para o enfrentamento das situações vivenciadas cotidianamente na sociedade brasileira.

Sabe-se por meio de estudos que, no Japão tradicional, o *ie*¹ configurou um quadro no interior do qual se moldaram relações sociais específicas à sociedade japonesa. Com o advento da modernidade, 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.

Durante o período que precedeu o desfecho da 2ª Guerra Mundial, aqueles que partiam rumo ao Brasil, acreditavam que em pouco tempo poderiam retornar em boas

* Trabalho apresentado no XIII Encontro da Associação Brasileira de Estudos Populacionais, realizado em Ouro Preto, Minas Gerais, Brasil de 4 a 8 de novembro de 2002.

¹A 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 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).

condições financeiras. Como mostrou Sakurai (1993) em seu estudo, tratou-se de um “compromisso de honra”, onde o êxito econômico era a condição de um retorno com dignidade.

Entretanto, ao chegarem no Brasil, depararam-se com uma realidade distinta daquela veiculada pela propaganda migratória, foram destinados ao trabalho nas lavouras de café, num momento em que a cafeicultura já mostrava sinais de declínio, os salários não correspondiam ao valor estipulado nos contratos, não se adaptavam à comida e não falavam o idioma português. Além disso, segundo Vainer (1995), a população nacional não recebia o imigrante japonês tão facilmente como se poderia imaginar, pois este, se atendia às necessidades do país enquanto mão-de-obra habituada à agricultura, por outro lado, não era bem visto devido aos seus diferentes costumes e traços físicos. Assim, o imigrante japonês foi visto simultaneamente, como o melhor trabalhador que se podia importar, mas ao mesmo tempo o mais inassimilável de todos os estrangeiros.

A entrevistada K. é filha de imigrantes japoneses da província de Kumamoto. Nasceu no ano de 1917, em uma fazenda produtora de café, situada na cidade de Batatais, interior do estado de São Paulo. Em seu relato, contou que sua família imigrou para o Brasil por volta do ano de 1914. Seu pai, por ser pouco afeito ao trabalho, foi destituído da sucessão do *ie* e enviado, contra a sua vontade, para o Brasil. Acreditava que retornaria ao Japão em pouco tempo, razão pela qual não se preocupava em fazer com que os filhos aprendessem a língua portuguesa, como mostra o relato de K.:

“... naqueles tempos nossos pais... trabalhavam, trabalhavam, é [como]... dekassegui, mesma coisa que dekassegui. Trabalhava, trabalhava, com o pensamento lá no Japão. [Diziam:] “ah vou ganhar dinheiro e nós vamos voltar, levar toda criançada, tudo estudar no Japão”. Então eles nem importavam muito de fazer criança estudar português... e só queria ganhar dinheiro, ganhar dinheiro. Mas dinheiro não se ganha tão fácil viu!”

As condições de vida com a qual os imigrantes se depararam eram severas, as casas, quando existiam, eram extremamente precárias. A continuação do relato de K. descreve, com riqueza de detalhes, as condições de moradia que enfrentou, depois que

se casou, aos dezesseis anos de idade, com um imigrante japonês da província de Kagoshima:

“Nós morávamos numa casinha... parece uma casa que índio fez... tudo amarrado de cipó na parede, porque eles fazem a casinha e depois parte o... coqueiro né e acho que não tinha nem arame. Acho que era caboclo que fez... a casa era toda amarrada de cipó... nós achamos essa casa e o fazendeiro, dono da fazenda falou que: “pode ir morar lá né”... e ficamos numa casinha porque não dava tempo de a gente ficar construindo a casinha. Tinha uma casinha vazia, nós entramos lá, parecia casa de índio, tudo amarrado! Tudo de barro!”

Os estudos que tratam da história da imigração japonesa, no Brasil, atentam para os momentos difíceis enfrentados pelos imigrantes, desde os primeiros anos da imigração. A entrevistada K. vivenciou estes acontecimentos e se recorda de um momento dramático, vivenciado durante o período em que viveu no campo:

“... um dia, choveu, choveu, choveu, aquele barro acho que cipó já tava velho sabe... Então... o barro ficou pesado, o cipó não agüentou (risos)... de noite ó, bah (imita o som do vento derrubando a parede da casa)! O barro caiu, ficou tudo (risos)... enxergava assim, sabe, fora... e... cozinha, também tudo amarrado com cipó sabe, então veio um vento forte, com chuva, fez assim plah (imita o som do vento destelhando a casa)! Que nem tirar futon (acolchoado japonês)... (risos) que nem tirar futon... da cama sabe, cozinha ficou tudo no tempo... e o Ditian tava trabalhando e eu fiquei sozinha com as crianças... A ventania veio e arrancou o forro, nós ficamos no tempo, chuva na cozinha, chovia lá dentro, chovia na panela, não podia nem acender [o fogo], aí o Ditian voltou, ele foi lá puxava assim o forro assim, cobriu... Ai meu Deus! ... E nós estávamos pobre, pobre, pobre!”

A dificuldade de acumular riqueza e a impossibilidade de retornar ao Japão representou um duro golpe para a colônia japonesa. As relações de trabalho nas fazendas de café traziam as marcas da história de um regime autoritário, assentado no regime de trabalho escravo, com o qual os imigrantes não estavam acostumados. Por essa razão, segundo K., muitas famílias resistiam e desertavam antes de vencer o prazo determinado pelo contrato de trabalho:

“Naqueles tempos não tinha esse negócio de direitos humanos... não tinha nada dessa lei... ainda era chicote... Tinha hora pra dormir, tinha hora pra acordar, tinha hora pra sair na roça, tinha hora pra deixar a roça né, é assim... 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 tá 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!”

Durante a 2ª Guerra Mundial, imigrantes japoneses, alemães e italianos, passaram a ser tratados como inimigos de guerra. Perderam, assim, uma série de direitos, tornando-se alvo da vigilância das autoridades policiais. As restrições impostas pelo governo também atingiram a família de K:

“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. Pra 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.”

A derrota na 2ª Guerra Mundial marcou definitivamente o fim das esperanças de retornar para a terra natal. No dia 14 de agosto de 1945 o imperador declarou a rendição, pedindo aos seus súditos para que “tolerassem o intolerável e suportassem o insuportável” (Sakurai, 1993; Morais, 2000). No relato de K:

“... o 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, ele anunciou, 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...*”

A crença dos súditos do império na invencibilidade japonesa causou uma cisão no interior da colônia, onde aqueles que se recusavam a aceitar a derrota passaram a perseguir os chamados “derrotistas”. Neste contexto, surgiu, principalmente no interior do estado de São Paulo, a *Shindo-Renmei* (Liga dos Súditos do Imperador), uma organização paramilitar de caráter nacionalista, que assassinava o imigrante japonês que assumisse publicamente a derrota japonesa. “Corações Sujos”, segundo Moraes (2000), foi o termo empregado pelos integrantes da *Shindo-Renmei*, para se referir àqueles que admitissem publicamente a derrota japonesa. Sob tais circunstâncias, aqueles que sabiam da verdade eram forçados a se calar, para evitar eventuais problemas com a organização:

“...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.”

Diante de tantas adversidades, os imigrantes japoneses, forçados pelas circunstâncias a permanecerem no Brasil, empreenderam com relativo êxito, um projeto de ascensão social baseado na máxima valorização do estudo e do trabalho. Entretanto, como mostrou o estudo de Toma (1996), apesar do grande esforço e de todas as conquistas, as gerações seguintes ocuparam posições intermediárias no mercado de trabalho. Por essa razão, atualmente, entre os *nikkeis* que migram para o Japão, na condição de *dekassegui*, comenta-se que não é aconselhável procurar os familiares nativos da região, pois as condições sociais do “retorno” podem ser interpretadas como evidência do fracasso daqueles que partiram, causando vergonha e humilhação. Para

evitar este constrangimento muitos migrantes nipo-brasileiros, orientados pelos códigos da cultura, optam por manter uma certa discrição durante sua passagem pela terra ancestral.

Ainda hoje, noções como “honra” e “lealdade” (*giri*) para com a família, ou com o superior, o sentimento de dívida impagável (*on*) para com os pais, o respeito pelos mais velhos, o autocontrole das emoções, o silêncio diante de situações adversas, a recusa de formas de ajuda assistencial, a perseverança que, cooptada pelo trabalho, leva homens e mulheres ao esgotamento e ao suicídio, são representações e comportamentos orientados pelos códigos da cultura. A compreensão da maneira como estes códigos são interpretados e perpassam todos os comportamentos, exige portanto a análise da cultura e do *habitus* japonês.

O conceito de cultura, de acordo com a definição de Velho (1978), sugere uma “ligação espiritual” entre os homens, mesmo que estejam separados por fronteiras político-geográficas. Esta ligação estabelecida por meio da cultura é inescapável e põe o ser humano, de modo consciente ou inconsciente, em contato com o universo social e de valores, que transcende a esfera do indivíduo. A cultura, segundo o autor, ergue-se como a instância propriamente humanizadora, que dá estabilidade às reações comportamentais e funciona como mecanismo adaptativo básico da espécie. Esta estabilidade se caracteriza por ser não determinada universalmente. A humanização acontece de várias maneiras possíveis, sempre através de um modo de vida particular. Portanto, o que distingue o humano é a elaboração particular sobre uma base biológica, natural (Velho, 1978).

Este instrumento de humanização que constitui a cultura, também é um instrumento de comunicação, ou seja, constitui um complexo conjunto de códigos que asseguram a ação coletiva de um grupo. A noção da cultura como código, ou seja, como conjunto de regras de interpretação da realidade, que permitem a atribuição de sentido ao mundo, implica a idéia de sistema, organizado em um todo coerente. Estes códigos que vão constituir a cultura consistem fundamentalmente em aparelhos simbólicos. A produção simbólica pode variar de sociedade para sociedade, mas em qualquer uma delas ela cumpre o papel de atribuir sentido, significado e intencionalidade às ações e comportamentos sociais. (Velho, 1978)

Opondo-se à concepção do estruturalismo althusseriano segundo o qual a ação do indivíduo se reduz a mero suporte, ou reflexo, da estrutura econômica, Bourdieu (2001) empregou o conceito de habitus, para referir-se às capacidades “criadoras”, “ativas” e “inventivas” do agente em ação, atentando para o fato de que este poder gerador não é produto de um espírito universal. O habitus é um conhecimento histórico adquirido, incorporado, um capital cultural particular, que indica uma disposição quase postural do sujeito em ação, no interior de uma estrutura que é ao mesmo tempo estruturada e estruturante.

A elaboração deste sistema de disposições não ocorre no vazio, ele se constitui a partir das disposições costumeiras, tradicionais, que insistem em sobreviver ao desaparecimento ou à desagregação de suas bases materiais e que não podem ser adaptadas às exigências da nova situação objetiva, senão ao preço de uma “transformação criadora”. Por não se transformar com o mesmo ritmo da estrutura econômica, este sistema de disposições e ideologias que corresponde à estrutura econômica precedente, coexiste na sociedade e nos indivíduos como habitus. Portanto, o habitus é o produto histórico interiorizado, encarnado e atuado, de um tipo determinado de condição econômica (Bourdieu, 1979).

O olhar perspicaz de Demartini (1999) atenta para o fato de que o habitus “oriental” incorporado, em muitas ocasiões torna-se difícil de ser explicitado, pois pela tradição do povo japonês, não se aprende pelo que é verbalizado, mas sim pela imitação do outro, tornando difícil portanto explicar o que não se sabe ao certo o que é, sente-se, percebe-se, mas não se consegue traduzir por meio de palavras.

Há, entretanto, uma grande diferença entre um japonês e um nipo-brasileiro, esta diferença se torna ainda mais acentuada se contrastada com um indivíduo *nikkei*, pertencente à geração *sansei*, ou seja, os netos dos imigrantes japoneses. A este respeito, Velho (1978) explica que a lógica da transformação das práticas toma formas diferentes segundo as situações nas quais ela se realiza. Nas sociedades complexas a divisão social do trabalho e a coexistência de grupos de origens étnicas e regionais variadas concorrem para a existência de tradições que podem apresentar forte especificidade embora tenham pontos comuns. Deste modo, a diferença desconcertante que existe entre um japonês e

um *nikkei*-brasileiro é nítida a ponto de tornar possível distingui-los pela simples observação da postura corporal.

Há também uma grande discordância entre o *habitus* e a estrutura da economia. Os resíduos do modo de produção pré-capitalista e as disposições que lhes são inerentes sobrevivem sob circunstâncias adversas, pois a transformação do sistema dos modelos culturais e dos valores não é o resultado de uma combinação lógica, racional, entre os modelos do “dominador” e do “dominado”. Para compreender o processo de adaptação à economia capitalista e para explicar sua lentidão e suas dificuldades, de acordo com Bourdieu (1979), é necessário analisar a estrutura da consciência temporal que está associada à economia pré-capitalista.

Levando-se em consideração a dimensão simbólica do fenômeno torna-se possível apreender noções como o *gambarê*. Este termo define um *ethos*, um valor da cultura japonesa que permeia 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.

Embora os filhos e netos tenham assimilado valores da cultura brasileira, o comportamento orientado segundo o *gambarê* não deixou de existir, pelo contrário, encontra-se vivo e atuante, como *habitus*, entre os descendentes dos imigrantes japoneses, que hoje retornam ao Japão. No atual contexto produtivo, as empresas japonesas incorporam este espírito em favor do aumento da produtividade, silenciando o cansaço e legitimando o domínio do capital.

No chão de fábrica o comportamento orientado segundo o *gambarê* é uma exigência constante, interiorizada pelo indivíduo que trabalha. Esta interiorização, ao mesmo tempo em que estimula o indivíduo a perseverar no trabalho, também faz com que o termo seja compreendido como uma expressão de amparo e de encorajamento. Como mostra o relato do entrevistado H, não apenas os superiores pedem a seus subordinados para que se comportem segundo o *gambarê*, como também o próprio entrevistado deseja *gambarê* a si próprio:

“... *gambarê... na verdade é uma simples questão de força. Força, vamos lá, né! Estimulando você... para conquistar tudo aquilo que você tem em mente, não desista! ... É o que eu vejo ligado a essa expressão. Só que a primeira vez que eu fui [para o Japão], esse termo era usado direcionado a mim por pessoas que... em algumas situações que elas... já falavam gritando: gambarê! gambarê! Então, a primeira vez que eu ouvi essa palavra foi numa situação desagradável. Não desagradável... mas numa situação de desequilíbrio, de nervosismo da parte de quem estava falando. Isso acabou me dando outra referência, embora o sentido dela não seja nada disso. Mas na verdade na maior parte das vezes eu admito que... quando eu proferia essa palavra estava me incentivando, uma palavra de... uma expressão de força. Eles dizem muito isso!”*

Por mais estranho e contraditório que possa parecer a um observador alienígena, um *outsider*, desejar *gambarê* ao próximo, ou seja, desejar ao “outro” que se empenhe ao máximo e suporte resignadamente uma eventual situação de dificuldade, é uma forma de encorajar e consolar, uma palavra de conforto e por essa razão costuma ser retribuído, pelo japonês, com um sincero “obrigado”:

“... você às vezes percebe que quando eu proferia [gambarê] o outro agradecia! É normal para os japoneses dizer gambarê! Ah, arigatô, gambarê! Eles te agradeciam por isso! Então, você, às vezes percebe que é verdadeiro o sentimento da pessoa...”

Na interpretação do *gambarê* as diferenças culturais emergem com nitidez. A maneira como brasileiros e japoneses compreendem e se posicionam diante do mesmo termo divergem radicalmente:

“... de todas as opiniões que eu escutei a maioria dos brasileiros... não gostavam de ouvir isso. É como se, por exemplo... há... aqueles momentos em que você está trabalhando arduamente, né, e chegava um chefe da fábrica e te dizia: “gambarê!” Então, isso você entende como se você não estivesse se esforçando, como se precisasse mais, como se eles não reconhecessem o que você estivesse fazendo. Eu tinha até esquecido! Esse “esforça-te” me parece que... esse verbo está ligado ao gambarê, né. Então, eu posso te afirmar que... a maioria dos brasileiros não gostavam de ouvir o gambarê... eu acho que há uma diferença, né, de compreensão dessa palavra entre os brasileiros e os japoneses.”

A análise deste aspecto da cultura japonesa é de grande relevância na medida em que contribui para elucidar a forma como a cultura perpassa a experiência, norteando, juntamente com uma série de outros fatores, as motivações subjetivas do consentimento e da legitimação. Desse modo torna-se possível compreender o sentido causal da aceitação resignada destes postos de trabalho caracterizados pelo trinômio: “sujo, perigoso e pesado”. Também as adversidades decorrentes do processo migratório são percebidas como uma contingência do “destino”. O sofrimento decorrente do trabalho e da migração não deixa de existir e nem chega a ser superado, ele simplesmente é suportado em silêncio, muitas vezes até o limite da exaustão e o ato de suportar calado é

uma conduta orientada por valores culturais. Neste contexto a moral confuciana incorpora-se às exigências do capitalismo contemporâneo.

O que parecia ser uma herança cultural revela então uma faceta ideológica, reinventada em favor do capital. O *gambarê* constitui ao mesmo tempo uma ideologia e um valor cultural. A este respeito, Thompson (1981) atenta para o fato de que os valores surgem e são vivenciados dentro do mesmo vínculo com a vida material e as relações materiais em que surgem as idéias. Por essa razão, não são independentes da coloração da ideologia, pois a própria experiência está estruturada segundo a dominação de classe.

Em um recente estudo acerca da repercussão da migração e do trabalho sobre a saúde psíquica 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. 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.

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”. Sua conclusão reforça a constatação de que, além das motivações econômicas, existem evidências concretas de outras motivações, de caráter étnico 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 no interior de suas consciências.

Entretanto, é possível propor que o posicionamento segundo o *gambarê*, também oriente o sujeito no sentido da resistência. Em outras palavras, é possível que esta aceitação resignada das adversidades, por contraditório que pareça, contenha um sentido de “resistência” e não de “passividade”. Cabe lembrar o estudo de Benedict (1997), que

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. Esta perspectiva considera válida a afirmativa de Saffioti (2001) segundo a qual: a vítima nunca é passiva, mas sim incapaz de medir força contra aquele que exerce a violência e a dominação.

Um bom exemplo do silêncio orientado no sentido da resistência pode ser encontrado em um artigo publicado pela *Folha de São Paulo*, no dia 5 de agosto de 1999, ocasião em que foi “celebrado” o 54º aniversário dos dias em que foram lançadas as duas bombas atômicas sobre o Japão. O artigo em questão conta um pouco da vida do Sr. Takashi Morita, de 75 anos de idade, sobrevivente do ataque de Hiroshima, que matou 140 mil pessoas, em uma cidade de 340 mil habitantes. Em meados de 1956, Morita imigrou para o Brasil e por muitas décadas escondeu o fato de ser um “sobrevivente da bomba”, segundo ele, temia que seus filhos sofressem com o preconceito.

Entretanto, no ano de 1984, fundou na cidade de São Paulo, uma Associação das Vítimas de Bomba Atômica no Brasil. Em 1988 a associação contava com 188 associados. Pediu, então, aos demais associados que relatassem por meio de cartas, o que lhes havia acontecido nos dias 6 e 9 de agosto de 1945, nas cidades de Hiroshima e Nagasaki. Recebeu respostas de 138 associados, porém, muitas cartas foram escritas sob a condição de que não fossem publicadas, ou que os nomes dos sobreviventes não fossem revelados. Por essa razão, Morita não reuniu os documentos em um livro, respeitando assim o silêncio e a dor das vítimas dos bombardeios. A compreensão dos códigos da cultura permite apreender a natureza particular, e inconsciente, do silêncio e da resistência que ocultam a adversidade, o esgotamento físico e o sofrimento psíquico.

Embora Ortiz (2000) considere que a “legendária ética japonesa do trabalho” tenha entrado em declínio a partir da década de 1980, com as transformações em curso

na sociedade japonesa e com a emergência da geração *shinjinrui*,² sua análise da cultura tem o mérito de desconstruir uma concepção idealizada da sociedade japonesa, onde é comum a identificação do Japão como um país radicalmente diferente de tudo o que existe em termos de cultura.

Os estudos que se dedicaram a pensar a japonidade, segundo Ortiz, deram origem a uma mitologia onde o Japão passou a ser visto como uma sociedade harmônica e equilibrada, isenta de conflitos e de contradições. De acordo com o autor, essa visão implausível, decorrente da leitura de textos antigos e escritos zen-budistas, pressupondo a existência de um vínculo ontológico religando harmoniosamente o homem e a natureza, constitui uma ideologia. O Japão, nesta perspectiva ideológica, seria uma sociedade isenta de conflitos de classes, onde o Estado, a família e o trabalho, articulados de modo harmônico, constituiriam as bases da organização social. Na família, a relação fundada na lealdade do filho em relação ao pai asseguraria o respeito à hierarquia. Os preceitos confucionistas de piedade filial se realizariam, então, sem antagonismos. O consenso e a ordem prevaleceriam por toda a sociedade (Ortiz, 2000).

Esta visão, na concepção do autor, distorce a compreensão do passado e do presente, resvalando para a ocultação ideológica das contradições, dos conflitos e dos antagonismos presentes na sociedade japonesa. Apenas recentemente é que este modelo interpretativo passou a ser contestado, rompendo com uma visão idealizada, na qual a harmonia, a ordem e a consciência nacional prevaleceriam como elementos centrais na explicação sociológica. Desfaz-se, assim, a idéia de um Japão culturalmente homogêneo, coeso e sem conflitos, abrindo-se a perspectiva para a compreensão de sua diversidade e complexidade.

O percurso trilhado ao longo desta investigação, constituiu um esforço no sentido de contribuir, ainda que modestamente, para a construção de um caminho, possível, de conscientização. Pois, acredita-se que a sociologia, enquanto ciência, tem a propriedade de desconstruir o discurso ideológico dominante, conferindo poderes aos

² “Shinjinrui. A palavra surgiu em meados dos anos 80 e se aplica a uma nova geração de jovens. O termo tem uma...conotação depreciativa... significa uma nova “raça”, ou “espécie”... os mais velhos reprovam no comportamento shinjinrui... a preguiça, a falta de entusiasmo pelo trabalho, o egoísmo, o descompromisso em relação à família e os padrões, o desrespeito aos idosos, a apatia política. ... A temática dos shinjinrui introduz uma ruptura em relação [aos padrões tradicionais da cultura]... Eles visam a um equilíbrio entre trabalho e lazer. Isso nos leva à conclusão... de que a legendária ética japonesa do trabalho... está agora em declínio.” (Ortiz, 2000, p. 95-100)

sujeitos que ocupam posições subordinadas e conspirando, assim, para a construção de uma reflexão no sentido da emancipação, da transformação, da intervenção na realidade e da (re) humanização das relações sociais e dos sentidos.

Desta forma, a análise do comportamento orientado segundo a cultura constitui a chave explicativa para a compreensão das razões que levam o migrante *dekassegui* a percorrer o caminho inverso da migração inicial. Nesta perspectiva, a aceitação dos postos de trabalho designados pelos 3Ks - *kitanai*, *kiken* e *kitsui* - pode ser interpretada como uma evidência da persistência da cultura e não de sua dissolução. A reinvenção da tradição, no contexto da guerra econômica travada pelo capital, continua a exigir que todos “suportem o insuportável”. Este antigo ensinamento gravado no aço da memória coletiva japonesa, persiste no interior de cada indivíduo e se estende ao longo do tempo como *habitus*, estruturado e estruturante da ação e da resistência dos sujeitos desta história.

Referências Bibliográficas

BENEDICT, R. *O crisântemo e a espada: padrões da cultura japonesa*. São Paulo: Perspectiva, 1997, 280p.

BOURDIEU, P. *O desencantamento do mundo*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001. 322p.

CATANIO, P. A. G. *Dekassegui no yumê-ji (O caminho que o dekassegui sonhou): cultura e subjetividade no movimento dekassegui*. São Paulo, 2000. 146p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

DEMARTINI, Z. Vivências diferenciadas entre três gerações de japoneses em São Paulo. *Travessia: revista do migrante*, nº 35, 1999, p.10-6.

MORAIS, F. *Corações Sujos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ORTIZ, R. *O próximo e o distante: Japão e modernidade-mundo*. São Paulo: Brasiliense, 2000. 206 p.

SAFFIOTI, H. I. B. *Gênero e patriarcado*. (mimeo), 2001. 60p.

- SANTOS, J. L. *O que é cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994. 96p.
- SAKURAI, C. *Romanceiro da imigração japonesa*. São Paulo: Sumaré, 1993. 112p.
- THOMPSON, E. *A miséria da teoria ou um planetário de erros: Uma crítica ao pensamento de Althusser*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981. 231p.
- TOMA, C. Y. *A Experiência Feminina Dekassegui*. Londrina, 1996. 90 p. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Estadual de Londrina.
- VAINER, C. Estado e Migração no Brasil: da Imigração à Emigração. In PATARRA, N. (org.). *Emigração e Imigração internacionais no Brasil contemporâneo: Programa internacional de avaliação e acompanhamento das migrações internacionais no Brasil*. Vol I. São Paulo: Unicamp, 1995. p.39-52.
- VELHO, G.; CASTRO, E. *O conceito de cultura e o estudo de sociedades complexas: uma perspectiva antropológica*. (mimeo.), 1978, 21p.
- WOORTMANN, E. F. Japoneses no Brasil / brasileiros no Japão: tradição e modernidade. *Revista de Antropologia*, v. 38, nº 2, 1995, p. 7-34.

Periódicos

- OYAMA, T. Quem fica sofre: Pesquisa mostra como a ausência do pai ou da mãe afeta os filhos dos *dekasseguis*. *Veja*, p.84, 16 de junho de 1999.
- FINOTTI, I. Sobrevivente “brasileiro” realiza palestra. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 5 de agosto de 1999. lustrada, p.4-6.