UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

MARIA JULIANA KONIGAME

O local e o global na comunidade nipo-brasileira:

Um exercício sociológico sob o prisma dos jovens na cidade de São Paulo

Versão corrigida. O exemplar original se encontra disponível no CAPH da FFLCH (Centro de Apoio à Pesquisa Histórica).

São Paulo
2011

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

MARIA JULIANA KONIGAME

O local e o global na comunidade nipo-brasileira:

Um exercício sociológico sob o prisma dos jovens na cidade de São Paulo

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Área de Concentração: Sociologia

Orientador: Prof. Dr. Leonardo Gomes Mello e Silva

Versão corrigida. O exemplar original se encontra disponível no CAPH da FFLCH (Centro de Apoio à Pesquisa Histórica).

São Paulo
2011

Folha de aprovação

KONIGAME, Maria Juliana

O local e o global na comunidade nipo-brasileira: Um exercício sociológico sob o prisma dos jovens na cidade de São Paulo

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre.

Área de concentração: Sociologia

Aprovado em: ____/____/____

Banca examinadora:

Prof(a). Dr(a). _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof(a). Dr(a). _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof(a). Dr(a). _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Dedico este trabalho aos meus pais, Koiu e Neide Konigame, pela confiança, sabedoria, apoio incondicional e amor, que me permitiram chegar até aqui. Muito obrigada por tudo.

AGRADECIMENTOS

Aos meus entrevistados a quem devo muito este trabalho. Foi uma grande experiência e aprendizado poder entrevistar as pessoas que deram vida a esta dissertação. Agradeço imensamente a cada um de vocês.

Aos meus pais, meus maiores mentores, por me apoiarem sempre ao longo do caminho. Sabendo que é muito fácil chegar ao final de um trabalho e se esquecer de cada passo que me trouxe até aqui, agradeço muito a eles, que de alguma forma também são co-autores dessa dissertação, serei eternamente grata a vocês, e a vocês eu devo este trabalho.

A toda a minha família, em especial às minhas irmãs Vivian e Ana; ao Takashi, e também a todos os Arakaki e Konigame (meus avós, tios e tias, primos e primas).

Às minhas queridas amigas Rosana e Vanessa, e ao meu “anjo da guarda” a Aline.

À Silvia, ao João e ao Chang, que sempre me orientaram na carreira acadêmica (mas não somente) e por todo apoio ao longo do caminho.

A todos os pesquisadores da área dos estudos japoneses que pude conhecer nos simpósios, encontros temáticos etc., em especial a Célia Sakurai que sempre me recebeu muito bem e me apoiou desde o começo, assim como a todos os professores da USP que me receberam sempre que necessário, em especial o professor Fernando Pinheiro.

Ao grupo do NAU – Migrações da USP, em especial ao Álvaro, Gustavo e Thiago por todas as conversas, apoio e análise do trabalho. Agradeço também aos colegas da aula de seminário de projetos por todas as críticas e sugestões ao meu trabalho.

Ao orientador Leonardo, presto aqui minha singela homenagem, a uma pessoa que mais do que um orientador, foi um grande amigo. Serei eternamente grata por todos os investimentos que o Leonardo colocou não só no meu trabalho como em mim como

pesquisadora. Se não tivessem sido todas as horas de investimentos, todo o interesse pelo trabalho, toda paciência em me ouvir, sempre me apoiando, com certeza a dissertação teria sido muito diferente.

Obrigada ao amigo Leonardo!

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Ensino Superior, pelo apoio material à pesquisa.

RESUMO

KONIGAME, M. J. O local e o global na comunidade nipo-brasileira: um exercício sociológico sob o prisma dos jovens na cidade de São Paulo. 2011. 200f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

O enfoque deste trabalho é a análise da comunidade nipo-brasileira da cidade de São Paulo (o local) e o impacto do movimento decasségui (o global) nessa comunidade no Brasil. Para tanto, separamos a análise entre grupos externos à comunidade (a sociedade brasileira e o estereótipo positivo no Brasil, e a sociedade japonesa e o estereótipo negativo no Japão) e os grupos internos (a população decasségui, e as gerações mais novas de nipo-brasileiros). Ambos os grupos atuam como forças externas e internas na comunidade, de modo que o que está em jogo em todas essas relações de forças, do ponto de vista de parte da comunidade nipo-brasileira, é a manutenção de seu estereótipo positivo formado no Brasil ao longo de décadas desde o início da imigração japonesa ao Brasil em 1908. Dentro desse quadro, optou-se por fazer uma análise mais voltada para os grupos internos, pois o que realmente interessa são as tensões internas à comunidade, ou seja, o modo como a comunidade lida com essas tensões tentando manter ou preservar seu estereótipo positivo no Brasil. Em relação aos grupos internos, estes possuem terminologias próprias que provam a existência de tensões e diferenças internas que formam o todo conhecido como comunidade nipo-brasileira, de modo que a questão terminológica se torna essencial para compreender as relações entre os grupos.

Palavras-chave: comunidade nipo-brasileira, movimento decasségui, estereótipo, jovens nipo-brasileiros, terminologia étnica, fluxos migratórios.

ABSTRACT

KONIGAME, M. J. Local and global in the Nipo-Brazilian community: a sociological exercise under the young's perspective in São Paulo City. 2011. 200f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

The focus of this work is the analysis of Japanese-Brazilian community of São Paulo city (local) and the impact of *dekassegui* movement (global) in this community in Brazil. Therefore, we separate the analysis in external groups to community (the Brazilian society and the positive stereotype in Brazil, and Japanese society and the negative stereotype in Japan) and the internal groups (*dekassegui* population; youngest generations, and the persistence of ethnicity among them). Both groups act like external and internal forces in the community. What is at stake in all these force's relations, from the standpoint of part of the Japanese-Brazilian community, is the maintenance of the positive stereotype that was formed in Brazil for decades since the beginning of Japanese immigration to Brazil in 1908. Within this framework, it was chosen for a dense analysis of internal force (rather than external force), because, what really matters are the community internal tensions, in other words, the way that community deals with those tensions trying to maintain or preserve their positive stereotype in Brazil. With regard to internal groups, they have their own terminology that prove the existence of internal tensions and differences that form the whole community known as the Japanese-Brazilians, so the question of terminology becomes essential to understand the relations between the groups.

Key-words: Japanese-Brazilian community, *Dekassegui* movement, stereotype, Japanese-Brazilian youth, ethnic terminology, international migrations.

Lista de Tabelas

Tabela 1 – Termos relativos de referência	22
Tabela 2 – Termos relativos de referência (expandido).....	24
Tabela 3 – Porcentagem da comunidade nipo-brasileira por geração de japoneses e descendentes no Brasil, por porcentagem de miscigenados e por faixa etária.	42
Tabela 4 – Proporção de pessoas de 15 anos ou mais de idade, por dimensões pelas quais as pessoas, em geral, definem cor ou raça, segundo as Unidades da Federação selecionadas – 2008	65
Tabela 5 – Proporção de pessoas de 15 anos ou mais de idade, por cor ou raça, do Estado de São Paulo e as dimensões pelas quais definem a própria cor ou raça – 2008	66
Tabela 6 – População estrangeira documentada no Japão.....	113
Tabela 7 – Ciclos do fenômeno <i>dekassegui</i>	113
Tabela 8 – Evolução da população de brasileiros no Japão	118
Tabela 9 – População brasileira no Japão por faixa etária	139
Tabela 10 – Proporção de natalidade por nacionalidade e idade da mãe (2003)	142

Lista de Quadros

Quadro 1 – Os melhores colégios particulares de São Paulo	77
Quadro 2 – Campanha de conscientização social: Bom Brasileiro	145

Sumário

Lista de Tabelas.....	8
Lista de Quadros	8
INTRODUÇÃO.....	11
METODOLOGIA	16
PARTE I – O “problema terminológico” como indício de uma questão sociológica	21
1.1 Problema terminológico	21
1.2 Uso e construção de categorias	25
1.3 O termo <i>Nikkei</i>	28
1.4 O termo Nipo-brasileiro.....	30
1.5 O termo Decasségui (e o <i>Arubaito</i> “universitário”)	33
1.6 O termo Comunidade nipo-brasileira.....	35
PARTE II – Comunidade nipo-brasileira sob o prisma dos jovens na cidade de São Paulo e a problemática do estereótipo.....	40
2.1 Os estudos sobre japoneses e descendentes em São Paulo	40
2.2 Problemática do estereótipo: o que faz um estereótipo ser positivo ou negativo?	44
PARTE III – O nipo-brasileiro em relação à sociedade brasileira: estereótipo positivo?	50
3.1 Breve histórico sobre a imigração japonesa no Brasil.....	50
3.2 Literatura sobre o estereótipo positivo: o brasileiro e o “japonês”	53
3.3 Classificações do senso comum no Brasil e a idéia de homogeneidade	64
3.4 Breve análise sobre as influências do Japão na cultura ocidental	71
PARTE IV – Jovens e a comunidade nipo-brasileira	74
4.1 O aparato comunitário nipo-brasileiro.....	74
4.2 Comunidade pensada a partir da sua heterogeneidade	81
4.3 Diferenças socioeconômicas dentro da comunidade nipo-brasileira	83
4.4 Persistência da etnicidade entre os jovens nipo-brasileiros.....	88
4.4.1 Modo como as gerações mais novas de nipo-brasileiros “descobrem a comunidade” ..	91
4.4.2 Evolução etária no modo de participação na comunidade: explorando diferentes agrupamentos/ instituições étnicas.....	99

4.4.3 Voluntarismo étnico: como manter as associações étnicas?.....	104
4.5 Proximidade e distância da etnicidade.....	109
PARTE V – O nipo-brasileiro em relação à sociedade japonesa: estereótipo negativo?	112
5.1 – Breve histórico do movimento decasségui	112
5.1.1 Características gerais da população decasségui.....	114
5.2 Literatura sobre o estereótipo negativo: o decasségui e o japonês (<i>nihonjin</i>).....	119
5.3 O movimento decasségui: principais questões enfrentadas	128
5.3.1 – Aspecto econômico: a busca de um sonho (de peão a empresário).	128
5.3.2 – Aspecto social: filhos, família e comunidade	139
PARTE VI – O nipo-brasileiro em relação aos “de dentro”	150
6.1 O status social do decasségui atualmente.....	151
6.2 O status social do decasségui ao longo do tempo	155
PARTE VII – Jovens nipo-brasileiros e o movimento decasségui	162
7.1 Jovens nipo-brasileiros e os atuais fluxos migratórios: <i>arubaito</i> “universitário”	162
7.2 O termo decasségui e o termo <i>arubaito</i> : conflitos de classe fora de casa (“Rasguei o meu passaporte”)	165
7.3 Viver entre dois mundos: a percepção sobre classe social e estilo de vida (trabalho e consumo).....	173
7.4 Diferenciações a partir de classes sociais no Brasil e estilos de vida no Japão.....	182
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	188
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	191
ANEXOS	198

INTRODUÇÃO

O enfoque desse trabalho é a relação de forças existente entre a comunidade nipo-brasileira com “os grupos de fora” da comunidade que, no caso, seriam a sociedade brasileira e japonesa (representando forças externas), e entre a comunidade nipo-brasileira com “os grupos de dentro”, que são as gerações nipo-brasileiras mais novas, e a população decasségui¹ (representando forças internas²). O que está em jogo em todas essas relações de forças, do ponto de vista da comunidade nipo-brasileira, é a manutenção de seu estereótipo positivo formado no Brasil ao longo de décadas desde o início da imigração japonesa ao Brasil em 1908.

De acordo com Lesser (2008: 9; 29), no Brasil há um excesso de visibilidade dos nipo-brasileiros de modo que eles, entre todos os outros grupos étnicos que vivem na cidade de São Paulo, são um dos mais visíveis pela população em geral. Nesse sentido, o que mais marca a diferença entre os nipo-brasileiros e a população brasileira não descendente de japoneses na cidade de São Paulo, além dos aspectos físicos, é a questão do estereótipo construído ao redor deles, tanto pelos próprios nipo-brasileiros quanto pela população não descendente.

Dessa forma, o presente trabalho buscou analisar o modo como parte da comunidade nipo-brasileira procura manter o estereótipo (associada a uma imagem positiva relacionada ao modo de inserção e mobilidade social no Brasil) diante de dois desafios presentes: o primeiro é o afastamento crescente das gerações mais novas das questões étnicas; o segundo é o movimento decasségui, que surge trazendo novas questões sobre o estereótipo, as quais precisam ser enfrentadas pela comunidade.

¹ Termo relacionado ao movimento migratório dos nipo-brasileiros para o Japão. Faremos uma apresentação mais aprofundada do termo na parte I do trabalho.

² Essas categorias dos “de dentro” e dos “de fora” relacionam-se com a noção de etnia de Barth (1998). O autor enfoca a etnicidade como produto específico de interações entre grupos mais do que uma qualidade essencial e inerente aos grupos, ou seja, as fronteiras da etnicidade se formam na própria inter-relação entre grupos, de modo que quanto maior a interação, mais forte serão as fronteiras, sendo essas últimas, negociadas tanto pelas atribuições externas quanto pela auto identificação interna. Já Diego Villar amplia a discussão da definição de Barth. De acordo com esse autor, devemos também considerar que “não podemos aceitar sem mais a idéia de um ator que “opta” ou “escolhe” em cada contexto uma identidade étnica, para abandoná-la tão logo ela lhe resulte inconveniente”.

Partimos assim do pressuposto de que a comunidade nipo-brasileira em geral possui uma imagem positiva no Brasil construída pelas primeiras gerações de imigrantes japoneses através da mobilidade social que obtiveram ao longo dos anos, e que esse estereótipo, herdado pelas gerações mais novas, tende a ser preservado como símbolo associado aos descendentes de japoneses por parte da comunidade nipo-brasileira em São Paulo.

Não entraremos, portanto, na questão de estereótipos negativos que possam existir relacionados ao descendente de japonês no Brasil. Outra limitação do trabalho foi o recorte do que tratamos como comunidade nipo-brasileira, pois uma vez que buscamos entrevistados majoritariamente em associações nipo-brasileiras, estes tendem a ser mais identificados com questões relacionadas à cultura japonesa do que a média geral de nipo-brasileiros.

De modo geral, um dos pontos principais que envolvem todas as relações de forças é o fato de que, no final das contas, o nipo-brasileiro, principalmente aquele que possui características fenotípicas, acaba sempre tendendo a ser classificado (como também a se auto classificar) através da dicotomia “ser nipônico ou ser brasileiro”, sendo esta tensão até certo ponto inevitável, pois mais do que uma questão de identidade (tema largamente estudado pela literatura da área), envolve uma questão de estereótipos (ou seja, não depende só do ponto de vista do indivíduo), e, portanto, trata-se de forças relativas entre grupos (tanto interna quanto externamente, como iremos observar).

Assim, partindo de uma divisão abstrata entre forças internas e forças externas, que auxilia na análise da relação entre os grupos, defendemos que não só existem diferentes grupos internos relacionados à comunidade nipo-brasileira, como também existem diferentes terminologias étnicas utilizadas para definir grupos internos, tais como o termo “decasségui” e “*arubaito*”³ (fortemente relacionadas às questões de classe social).

Em relação às forças internas que atuam dentro da comunidade, referente ao grupo dos jovens (ou gerações mais novas), procuramos observar o aspecto da persistência da etnicidade entre os jovens a partir de suas relações com as associações nipo-brasileiras ou agrupamentos étnicos.

³ *Arubaito* é uma palavra pega de empréstimo do vocabulário japonês que, dentro do contexto utilizado pelos nipo-brasileiros, geralmente significa um trabalho temporário (não qualificado) no Japão que dura cerca de três meses e normalmente ocorre entre os meses de dezembro a fevereiro, época de alta temporada. É voltado principalmente para o público universitário descendente de japoneses.

Já em relação ao movimento decasségui (relacionado fortemente à questão de classe social), este é observado a partir do impacto que causa na comunidade nipo-brasileira, ao mostrar o outro lado do estereótipo – dessa vez o negativo. Esse tipo de estereótipo que parte basicamente da sociedade japonesa, não chega a alcançar a sociedade brasileira de modo geral, uma vez que aqui os nipo-brasileiros construíram uma boa imagem no país (de modo que o movimento decasségui não chega a alterar o estereótipo positivo formado no Brasil). Nesse sentido, podemos dizer que o “global” (o estereótipo negativo no Japão) afeta só o “local”, ou seja, a comunidade nipo-brasileira no Brasil, e não afeta a sociedade brasileira como um todo.

A comunidade nipo-brasileira formada no Brasil desde o início da imigração japonesa para o país ganhou um novo capítulo na sua história quando, no início dos anos 1990, começa a ocorrer o movimento decasségui (visto como uma migração de retorno ao país de origem étnica).

A soma desses dois fatos (formação da comunidade nipo-brasileira no Brasil e movimento decasségui no Japão) faz com que as noções de identidade e comunidade nipo-brasileira entrem atualmente nas mais diversas discussões e correntes teóricas: desde teorias sobre identidade étnica, assimilação, identidade nacional até as teorias das migrações internacionais, transnacionalismo etc.

Com tantas questões acontecendo ao redor da identidade nipo-brasileira – e da comunidade nipo-brasileira – onde, então, deveríamos encaixar esta pesquisa, que se encontra no meio de vários acontecimentos simultâneos (o local e o global)?

Para não perder de vista o foco do trabalho (que poderia ser observado dentro de qualquer corrente teórica exposta acima) procurou-se manter como base da pesquisa o estudo de uma comunidade étnica e o impacto do movimento decasségui em parte dessa comunidade, com o enfoque na questão dos estereótipos e suas mutações.

A idéia central não foi aprofundar-se em nenhuma dessas correntes em particular, mas ao contrário, tentar refletir sobre a comunidade nipo-brasileira no meio de todos esses fluxos diversos, nos quais ela se encontra imersa.

Procuramos mostrar que por trás da idéia de homogeneidade associada à comunidade nipo-brasileira no Brasil, há na verdade uma grande tensão relacionada aos grupos internos pelo qual essa comunidade é formada.

O presente trabalho está dividido em sete grandes partes. Cada parte (fora as duas primeiras) se refere a forças externas ou forças internas à comunidade nipo-brasileira.

Na primeira parte será apresentada uma discussão da problemática terminológica, vista como uma questão sociológica, em torno dos principais conceitos étnicos utilizados neste trabalho, ou seja, terminologias construídas social e historicamente, que podem variar de acordo com o referencial: contexto social ou grupo social (de quem fala, e sobre quem fala).

Na segunda parte, haverá uma breve apresentação de alguns trabalhos feitos sobre a comunidade nipo-brasileira em São Paulo, dividindo a análise por gerações de japoneses e descendentes no Brasil, de modo a refletir quais as questões que se apresentam atualmente como problemáticas para as gerações mais novas. Posteriormente, faremos uma reflexão sobre os estereótipos positivos e negativos, relacionando-os com o trabalho de Elias e Scotson (2000).

Na terceira parte, faremos uma análise sobre a relação entre a comunidade nipo-brasileira e os brasileiros não-descendentes de japoneses (os “de fora” da comunidade étnica), em que abordaremos a questão da formação do estereótipo positivo dos japoneses e seus descendentes no Brasil.

Na quarta parte, procuramos refletir sobre as forças internas da comunidade sob o prisma dos jovens nipo-brasileiros da cidade de São Paulo, sendo este um ponto importante do trabalho, ou seja, a relação entre os jovens e a comunidade nipo-brasileira, e a persistência (ou não) da etnicidade entre as gerações mais novas.

Na quinta parte, será apresentada a formação do estereótipo negativo no Japão, e a relação dos nipo-brasileiros com os “de fora” – nesse caso, a sociedade japonesa.

Na sexta parte, analisaremos as relações internas à comunidade nipo-brasileira, isto é, entre os “de dentro”, ou seja, faremos uma análise do funcionamento interno dessa comunidade, mostrando visões diferentes sobre o movimento decasségui, ampliando, portanto, a compreensão sobre a heterogeneidade da comunidade.

Na sétima parte, faremos uma análise focada nos jovens nipo-brasileiros e suas relações com o movimento decasségui e com o *arubaito* “universitário”.

Por fim, nas considerações finais, fecharemos o trabalho fazendo um balanço de todas as forças internas e externas que atuam sobre a comunidade nipo-brasileira e como essas forças moldam, modificam e constituem-na.

METODOLOGIA

O presente trabalho tem como objetivo geral analisar a heterogeneidade interna da comunidade nipo-brasileira, assim como observar o modo como esta procura manter seu estereótipo positivo formado no Brasil em meio a diversas forças internas e externas que atuam sobre ela. Para tanto, daremos ênfase à perspectiva dos jovens da cidade de São Paulo.

De modo geral, o foco da análise do trabalho foram as associações nipo-brasileiras – como os *kaikan*⁴, *kenjinkai*⁵ e outras entidades que se apresentam como representativas da comunidade nipo-brasileira, pois foi principalmente a partir dessas associações que buscamos os entrevistados e fizemos observações de campo.

Ao todo foram feitas dezoito entrevistas: inicialmente com três líderes de entidades nipo-brasileiras localizadas na cidade de São Paulo (de dois *kaikan* e de um *kenjinkai*), que por sua vez indicaram outros seis entrevistados jovens nipo-brasileiros. Outros três entrevistados foram contatados através de encontros e simpósios relacionados à comunidade nipo-brasileira. Somam-se a estas mais outras seis entrevistas (em pesquisa anterior de minha autoria sobre movimento decasségui) com foco em pessoas que já trabalharam como decasségui no Japão.

Por fim, adotamos como ponto de partida a pesquisa qualitativa para estudar questões como identidade, etnicidade, estereótipo e classe social dos indivíduos observados. Além da utilização de técnicas de entrevista, lançamos mão de questionários⁶ e observações diretas de campo (em associações étnicas, festivais, simpósios, entre outros), a isso se acrescenta a análise de materiais como jornais, revistas, sites, blogs, etc. Buscou-se uma análise sintética de todo esse material, capaz de refletir e interpretar as macro-determinações (históricas, econômicas etc.) que envolvem o mundo micro das interações humanas e relações entre grupos.

⁴ Associações de bairro.

⁵ Associações de província (ligadas a uma província específica japonesa).

⁶ O questionário era basicamente formado por dados de perfil dos entrevistados tais como: idade, situação conjugal, filhos, formação acadêmica, renda familiar, renda pessoal, profissão dos pais, bairro onde mora etc.

Reflexividade nos trabalhos sobre raça, etnia e classe social (como fonte de orientação metodológica de trabalho)

Este trabalho pretende ser antes de qualquer coisa uma espécie de “exercício sociológico”. Alguns autores serão mobilizados para esse fim. A começar por Wright Mills e sua definição de “imaginação sociológica”. Diz o autor: “Ter consciência da idéia da estrutura social e utilizá-la com sensibilidade é ser capaz de identificar as ligações entre uma grande variedade de ambientes de pequena escala. Ser capaz de usar isso é possuir a imaginação sociológica (1964: 17)”.

Vamos considerar, neste trabalho, a existência de uma estrutura social (e econômica, histórica, entre outros), que é uma espécie de pano de fundo onde os atores se movem; assim como as “forças externas” que atuam na comunidade nipo-brasileira (que seriam a sociedade brasileira e a japonesa). Também iremos considerar a variedade de ambientes de pequena escala (associações em São Paulo, redes de sociabilidade, etc.), a fim de mostrar as tensões internas que envolvem a comunidade nipo-brasileira.

A respeito dos trabalhos sobre raça, etnia e classe, uma das posturas mais importantes de Bourdieu como pesquisador foi a de sempre enfatizar a necessidade de uma reflexão do próprio sociólogo a respeito de si mesmo, de seu objeto de pesquisa, assim como de seu universo de produção científica. Sobre o assunto, Bourdieu (*apud* WACQUANT, 1989b: 33) afirma:

Eu acredito que a sociologia da sociologia é uma dimensão fundamental da epistemologia sociológica. (...) No meu ponto de vista uma das maiores fontes de erro na ciência social reside em uma **relação não controlada com o objeto, o que resulta na projeção dessa relação no objeto**. O que me aflige quando leio alguns trabalhos de sociólogos é que as pessoas de que a profissão é objetivar o mundo social provam tão raramente serem capazes de objetivarem eles mesmos e falham muitas vezes em perceber que o que seus discursos aparentemente científicos falam sobre **não é o objeto, mas suas relações com o objeto** – eles expressam ressentimento, raiva, concupiscência social, aspirações inconscientes ou fascinações, ódio, uma ordem completa de experiências não analisadas e sentimentos sobre o mundo social. (grifos nossos)

Assim, para dar um exemplo da importância da reflexividade, principalmente em estudos sobre raça e classe, seguimos a pesquisa de Wacquant (1989a) sobre a sociedade

norte-americana, na qual, a partir da idéia de reflexividade de Bourdieu, o autor faz uma crítica ao uso de alguns conceitos utilizados por determinados teóricos norte-americanos.

De modo geral, o autor aponta que é necessário evitar três visões gerais que normalmente se tem nos estudos de raça e classe nos Estados Unidos: a primeira visão seria a visão otimista de que cor de pele tem pouca relação com as oportunidades de vida na sociedade norte-americana, argumentando-se que houve um aumento tanto de profissões ocupadas por negros, quanto de seus rendimentos, além da diminuição de atitudes discriminatórias. Já a visão pessimista discorda dessas tendências, apontando que em nenhuma dessas áreas houve de fato uma real paridade entre os grupos de negros e brancos. Por fim, a terceira visão seria a menos polarizada, afirmando que ao mesmo tempo em que há muitos negros bem sucedidos, ainda persiste a marginalização dos negros em muitas áreas da sociedade.

Segundo o autor, essas diferentes visões sobre um mesmo tema são resultados de uma posição não científica do problema, na medida em que falam menos sobre a realidade do objeto e mais sobre a projeção da relação que o pesquisador tem com o objeto estudado. A noção de reflexividade, portanto, se torna essencial para esclarecer a necessidade de separação do pesquisador e seu objeto de pesquisa.

Uma das principais conseqüências apontadas por Bourdieu da falta de reflexividade sobre o objeto de estudo é o “efeito teórico” que pode produzir, ou seja, tentativas mais ou menos conscientes dos pesquisadores em moldar a realidade social através de suas representações escolares.

No caso do conceito de raça, o efeito teórico seria utilizar esse conceito mais como uma instância político-cultural do que como uma clara categoria com fronteiras bem definidas. De acordo com o Wacquant (1989a: 11):

Teorias de raça, como teorias de classe ou de outras coletividades sociais, são responsáveis por fazer reivindicações por recursos coletivos (cidadãos, grupos de gênero, comunidades religiosas etc.). Elas são, em vários níveis, responsáveis pelas percepções sociopolíticas preexistentes das realidades raciais, e também por tentativas de influenciar essas percepções. De fato, a razão para tal disputa calorosa sobre a questão da raça e classe não é somente devido ao fato de que toca os participantes profundamente em suas próprias identidades; ela também **afeta a própria realidade**. Tem sido frequentemente lembrado que as teorias de raça são muitas vezes enquadradas em um forte jogo normativo, e deliberadamente ou inconscientemente orientados em direção a questões ou preocupações de política pública. (grifos nossos)

Isso faz com que o que esteja em jogo não seja uma verdade socialmente “neutra”, mas o monopólio sobre a autoridade legítima para dizer a verdade. Os conceitos como “raça” e “etnia” tornam-se, portanto, parte de uma luta que pode envolver instâncias político-culturais dentro e fora do campo acadêmico.

Diferentemente das visões que procuram tomar partido, demonstrando mais uma projeção da relação que o pesquisador tem com o objeto estudado do que a realidade do objeto, buscamos neste trabalho primeiramente refletir sobre as principais terminologias utilizadas nos estudos sobre comunidade nipo-brasileira, a fim de mostrar os usos e construções sociais dessas terminologias, e não as construções pessoais do pesquisador, tendo em vista a variabilidade de termos utilizados nos trabalhos sobre comunidade nipo-brasileira. Além disso, procuramos adotar ao longo do trabalho uma visão relativista e não essencialista dos temas analisados, tais como o de identidade (seja étnica, nacional ou de classe) e de comunidade (e os estereótipos grupais), de modo a mostrar que nenhuma questão analisada é fixa, e pode variar (de acordo com o período histórico analisado, com a geração de nipo-brasileiros referida, com o ambiente em que se situa, como rural ou urbano etc.). Não pretendemos, portanto, fechar ou definir as questões analisadas: o intuito foi mais de abrir questões, colocá-las em discussão, pois como exercício sociológico, buscamos condensar em alguns tópicos algumas das problemáticas que envolvem a comunidade nipo-brasileira, mostrando-as como em constante processo de construção e elaboração, sendo a ênfase principalmente nos processos internos à comunidade (sem deixar de fora as influências externas que impactam, dialogam e ajudam a construir essa comunidade).

Buscamos sempre especificar a que tipo de população estamos nos referindo, procurando fazer perguntas como: quem fala, de que posição fala, qual sua representatividade, de modo a não generalizar as falas dos informantes. Isso não quer dizer que iremos cair no outro extremo do problema, ou seja, no relativismo completo, que não deixa margem para generalizações maiores, porém o foco mais importante foi sempre mostrar a heterogeneidade dos vários pontos de vistas pelos quais a comunidade nipo-brasileira é formada.

De modo geral, partimos do pressuposto de que a identidade e os estereótipos são perpassados não somente pelas diferenças entre as sociedades em que a comunidade nipo-

brasileira se insere (Brasil e Japão), mas também por vários outros fatores como: classe social, herança histórica e transformações contemporâneas. Tentamos, portanto, trazer um panorama da realidade social que aborde tanto a estrutura que molda e limita as opções do indivíduo (abarcando sempre que possível os contextos políticos, econômicos e culturais envolvidos), quanto o próprio indivíduo que atua dentro dessa estrutura (por exemplo, na luta que envolve a definição do estereótipo étnico).

Partimos também do pressuposto de que não é possível pensar na comunidade nipo-brasileira (e na persistência da etnicidade entre as gerações mais novas) sem levar em consideração o movimento decasségui, por isso, tanto a comunidade nipo-brasileira no Brasil, quanto o movimento decasségui tem grande peso no trabalho.

Limitações do trabalho

Esse trabalho discute largamente estereótipos, porém não houve uma separação da análise em questões de gênero. Tomamos o estereótipo como grupal, independente das diferenças de gênero, apesar de reconhecermos haver uma diferença entre estereótipos femininos e masculinos.

Este trabalho também não trata com profundidade sobre a relação entre os nipo-brasileiros e a sociedade japonesa, ou seja, como os nipo-brasileiros se sentem ou reagem ao estereótipo negativo formado por eles no Japão.

De modo geral, podemos afirmar que a comunidade nipo-brasileira formada no Japão é diferente da comunidade nipo-brasileira formada no Brasil; são dois processos de assimilação diferentes, o qual só interessa a esse trabalho analisar o impacto da comunidade nipo-brasileira **do** Japão na comunidade nipo-brasileira **no** Brasil. Portanto, não analisaremos o modo de inserção social dos nipo-brasileiros no Japão (visto que se trataria de um capítulo à parte, pois são outras relações de forças que estão em jogo) ⁷.

⁷ Por exemplo, houve-se dizer (fato não confirmado por esse trabalho) que no Japão há um forte sentimento entre os nipo-brasileiros de se identificarem negativamente como brasileiros, e muitas vezes também possuem uma identificação negativa com a sociedade local (japonesa). Nesse sentido, seguindo a lógica de John Berry (1997) sobre as atitudes em relação ao modelo de aculturação que os imigrantes vão manter com a cultura local e a de origem, deveríamos esperar que os nipo-brasileiros no Japão se encontrassem marginalizados na sociedade hospedeira (por manter atitudes negativas tanto em relação à antiga identidade,

PARTE I – O “problema terminológico” como indício de uma questão sociológica

1.1 Problema terminológico

De modo geral, a terminologia étnica utilizada sobre os nipo-brasileiros é bastante variada, e, portanto, caso esta não esteja sendo utilizada de forma clara, pode levar a uma série de desentendimentos, tendo em vista que a terminologia se altera de acordo com quem está falando e a quem está se referindo⁸.

De acordo com o pesquisador norte-americano Tsuda (1996: 29), especialista em migrações internacionais, com enfoque na diáspora japonesa para os países latinos: “a terminologia étnica usada para se referir aos *Japanese-Brazilians* é bastante complexa, variada e confusa, talvez indicando a natureza ambígua da etnicidade deles e da constante mudança de suas identidades”.

Desse modo, podemos notar como é complicado se referir ao grupo aqui pesquisado, uma vez que existem vários outros grupos (como os brasileiros não descendentes e os japoneses do Japão) que podem usar diferentes terminologias. Por exemplo, através da citação do autor acima, podemos notar que ele utiliza o termo *Japanese-Brazilians*, a exemplo dos *Japanese-Americans* (que é o modo hifenizado dos norte-americanos rotularem as minorias étnicas), para se referir aos “descendentes de japoneses” ou “nipo-brasileiros” (termos mais comuns na literatura brasileira).

Maeyama (*apud* ROTH, 2002: 24), outro estudioso em migração, criou uma tabela que apresenta as várias formas dos japoneses, dos brasileiros descendentes de japoneses e dos brasileiros não descendentes de japoneses se auto-referirem e referirem uns aos outros. Como podemos ver a seguir, as terminologias variam de acordo com o contexto:

quanto à nova identidade). Porém, não é o escopo desse trabalho abordar essas questões relativas à formação e aculturação da comunidade nipo-brasileira no Japão.

⁸ Devido à grande variabilidade e formas de escrever os termos étnicos, procuramos manter as escritas originais em todas as citações, respeitando o uso de cada autor. Desse modo, ao longo do trabalho poderão aparecer variações como: nikkei, nikkey, nikkeijin, dekasegi, dekassegui, decassêgui, decasségui etc.

Tabela 1 – Termos relativos de referência

Categorias	Orador			
		Japoneses que migraram para o Brasil (nascidos no Japão)	Nikkeijin nascidos no Brasil	Brasileiros não-nikkei
	Japoneses que migraram para o Brasil (nascidos no Japão)	Nipponjin, Issei ⁹	Japonês, Issei	Japonês
	Nikkeijin nascidos no Brasil	Nissei, Sansei, Yonsei, Nikkeyjin	Nissei, Nihonjin ¹⁰ , Brasileiro	Japonês
	Brasileiros não-nikkei	Gaijin, Burajirujin	Gaijin, Brasileiro, etc.	Brasileiro, etc.

Fonte: MAEYAMA, 1996b: 238. Extraído de ROTH (2002) (tradução própria).

Poderíamos acrescentar a essa tabela os termos usados pelos japoneses que nasceram e moram no Japão para se referirem aos seus descendentes nascidos em outros países; neste caso, normalmente é usada a categoria “*nikkeijin*” (ou seja, pessoas da linha do sol) apenas para se referir aos membros da diáspora japonesa¹¹. Apesar da leitura literal do termo incluir os etnicamente japoneses, ele não é usado para se referir aos japoneses do Japão; estes últimos se auto-intitulam de “*nihonjin*” ou “*nipponjin*” (ROTH, 2002: 23).

Já no Brasil, existe também o termo *dekasegi* para designar aqueles que vão ao Japão em busca de trabalho temporário. No Japão, porém, os japoneses aparentemente não utilizam muito o termo *dekasegi* (出稼ぎ) para se referir aos trabalhadores nipo-brasileiros (para tanto podem utilizar, dependendo do contexto, termos como *nikkei* ou *burajirujin*), uma vez que o termo *dekasegi* (出稼ぎ), de acordo com o sentido original da palavra, serve

⁹ *Nipponjin* e *Nihonjin* referem-se aos japoneses do Japão, e *Burajirujin* quer dizer brasileiro. *Issei*, *Nissei*, *Sansei* e *Yonsei* são termos normalmente utilizados para se referir respectivamente à 1ª geração (formada por imigrantes de japoneses) e 2ª, 3ª e 4ª gerações (formadas por descendentes nascidos fora do Japão, ou seja, respectivamente, filhos, netos e bisnetos de japoneses).

¹⁰ Apesar de não ser correto utilizar a palavra “*nihonjin*” para pessoas nascidas no Brasil, muitos descendentes de japoneses utilizam o termo para se referir a outros descendentes. Neste caso, poder-se-ia até afirmar que é tão inadequado o uso da palavra *nihonjin* dentro desse contexto, quanto o uso da palavra “japonês” que os brasileiros não descendentes usam para referir-se aos descendentes de japoneses (uma vez que ambos os termos deveriam ser utilizados apenas para japoneses nascidos no Japão). Não é tão importante aqui a correção do termo, mas o seu emprego socialmente tolerado e consagrado.

¹¹ O termo “*nikkeijin*” também pode ser usado em conjunto com a afiliação nacional, por exemplo, *nikkei* brasileiro, ou *nikkei* peruano, etc.

para se referir aos próprios trabalhadores japoneses. Assim, a origem da palavra *dekasegi* (出稼ぎ) se refere aos:

Trabalhadores temporários sazonais que se dirigiam para as grandes cidades, vindos das regiões ‘atrasadas’ do sul e do norte do Japão. Em geral, os trabalhadores deixavam suas famílias nos locais de origem, movimentando-se unicamente em função da busca de trabalho, pelas intempéries e escassez de oportunidades em suas regiões (KAWAMURA, 2003: 18).

No Brasil, o termo decasségui (ou *dekassegui*) se popularizou e é usado para se referir aos trabalhadores brasileiros no Japão (de acordo com alguns dicionários brasileiros que incluem a palavra).

Em muitos trabalhos científicos, esse termo é usualmente empregado, mas o seu uso pode variar de acordo com o pesquisador, pois como acabamos de ver a respeito de sua origem, pode-se questionar se o termo é ou não adequado para se aplicar aos trabalhadores nipo-brasileiros no Japão. Por exemplo, no trabalho de Kawamura (2003) geralmente são utilizados os termos “trabalhadores brasileiros (no Japão)” ou *nikkei*, e não tanto a palavra decasségui, pois, de acordo com a autora, o termo decasségui tem um teor pejorativo, e como se insere num contexto diferente da origem da palavra, seu uso demonstra uma impertinência e obsolescência.

Além disso, atualmente têm surgido novas categorias para se referir aos trabalhadores nipo-brasileiros no Japão; lá no arquipélago nipônico já fala em “*teijuusha*” que significa imigrante. Desse modo, o termo decasségui seria definitivamente obsoleto para esse tipo de população, uma vez que não se trata mais de trabalhadores temporários e sim de imigrantes com visto permanente que vieram para ficar (assim como ocorreu com os japoneses no Brasil).

Toda essa confusão de nomes e referências depende de cada ponto de vista (de quem fala, sobre quem e em qual situação) devido aos vários processos envolvidos no deslocamento das diferentes populações. Assim, para resumir: um dos primeiros processos foi a vinda dos japoneses ao Brasil; portanto, podemos chamar esses imigrantes de *issei*. O segundo processo foi o nascimento de seus filhos e demais descendentes no Brasil: *nissei*, *sansei*, *yonsei* etc. Já em meados dos anos 1980, uma parte da população nipo-brasileira retornou ao Japão como decasségui e, por fim, atualmente existem os *teijuusha* (existindo

também outros termos além desse para designá-los), que são os brasileiros que tendem a estabelecer moradia fixa no Japão, provavelmente não retornando mais ao Brasil com o objetivo de permanência definitiva.

Uma versão mais atualizada da tabela de Maeyama (que contemplasse o movimento decasségui) poderia ser:

Tabela 2 – Termos relativos de referência (expandido)

Quem fala							
Sobre quem fala		Japoneses que migraram para o Brasil (nascidos no Japão)	<i>Nikkeijin</i> nascidos no Brasil	Brasileiros não- <i>nikkei</i>	Nipo-brasileiros que migraram para o Japão (nascidos no Brasil)	Filhos de brasileiros que vivem no Japão	<i>Nihonjin</i> (Japones)
	Japoneses que migraram para o Brasil (nascidos no Japão)	<i>Nipponjin</i> , <i>Issei</i>	Japonês, <i>Issei</i>	Japonês, Japa	<i>Issei</i>	Japonês, <i>Issei</i>	<i>Nikkei</i>
	<i>Nikkeijin</i> nascidos no Brasil	<i>Nissei</i> , <i>Sansei</i> , <i>Yonsei</i> , <i>Nikkeijin</i>	<i>Nissei</i> , <i>Nihonjin</i> ¹² , Brasileiro	Japonês, Japa	<i>Nissei</i> , <i>Nihonjin</i> ¹³ , Brasileiro	<i>Nissei</i> , <i>Nihonjin</i> ¹⁴ , Brasileiro	<i>Nikkei</i> , <i>Burajirujin</i>
	Brasileiros não- <i>nikkei</i>	<i>Gaijin</i> , <i>Burajirujin</i>	Gaijin, Brasileiro, etc.	Brasileiro	Brasileiro	Brasileiro	<i>Burajirujin</i>
	Nipo-brasileiros que migraram para o Japão (nascidos no Brasil)	Decasségui	Decasségui	Decasségui, Brasileiros no Japão	Decasségui	Brasileiro	<i>Nikkei</i> , <i>Hafu</i> ¹⁵ , <i>Burajirujin</i> , <i>Teijusha</i> , (entre outros)
	Filhos de brasileiros que vivem no Japão	<i>Sansei</i> , <i>Yonsei</i> , etc.	Brasileiro	Brasileiros no Japão	Brasileiro	Brasileiro	<i>Burajirujin</i> , <i>Teijusha</i> , <i>Nikkei</i> (entre outros)
	<i>Nihonjin</i> (Japones)	<i>Nihonjin</i>	<i>Nihonjin</i> , Japonês	Japonês	Japonês, <i>Nihonjin</i>	<i>Nihonjin</i>	<i>Nihonjin</i>

¹² Faz-se a seguinte ressalva: Apesar de não ser correto utilizar a palavra “*nihonjin*” para pessoas nascidas no Brasil, muitos descendentes de japoneses utilizam o termo para se referir a outros descendentes.

¹³ Faz-se a mesma ressalva anterior.

¹⁴ Vale a mesma ressalva anterior.

¹⁵ *Hafu* é uma palavra japonesa que vem do inglês “*half*” indicando “metade estrangeiro” usada para se referir aos mestiços no Japão. O rótulo surgiu nos anos 1970 no Japão e atualmente é amplamente usado pela população.

1.2 Uso e construção de categorias

Em suas análises acadêmicas, Bourdieu era avesso ao uso de categorias pré-construídas, normalmente de uso popular, sem uma devida reflexão sobre essas categorias. Segundo o autor, as categorias somente podem ser utilizadas na pesquisa científica se forem reconceitualizadas dentro de um campo, onde será possível observar a construção histórica do termo, assim como as lutas e disputas que estavam em jogo. Somente assim as categorias poderão ser reconhecidas como conceitos científicos capazes de capturar a realidade social.

Assim, vemos que há uma necessidade, por parte do pesquisador, de ter uma visão mais complexa no momento em que se apropria de categorias populares, questionando as possíveis funções dessa categoria, seu desenvolvimento histórico, os modos de utilização etc. Para tanto, faz-se necessário pensar essas categorias dentro de um determinado campo, no qual é possível fazer uma construção sociológica da categoria. Segundo Bourdieu, “pela reconceitualização do conceito como um campo, como eu fiz no *Homo Academicus*, se tornou possível quebrar com a noção de profissão e de reintegrá-la dentro de um modelo de completa realidade que ele (o conceito) pretendia capturar (WACQUANT, 1989b: 38)”.

É nesse sentido que Wacquant (1989a: 12) argumentando sobre a necessidade de uma análise reflexiva de conceitos como raça, classe e etnia, afirma: “tal análise reflexiva do quebra-cabeças raça-classe deveria começar se perguntando: quem está falando? Para quem? De que posição no espaço acadêmico?”.

Não será possível, nos limites deste trabalho, fazer uma análise completa do campo (observando toda a construção histórica dos termos, seus diversos usos, lutas e disputas tanto no campo do uso popular, quanto no campo acadêmico) ao redor de toda terminologia étnica, principalmente em relação, por exemplo, ao termo *decasségui*, pois não se sabe muito bem quando começou a ser utilizado em relação aos nipo-brasileiros que começaram a ir ao Japão em meados dos anos 1980. Porém, as advertências metodológicas de Bourdieu permanecem válidas para os fins de nossa tentativa de análise reconstrutiva dos sentidos sociais e acadêmicos das terminologias étnicas, especialmente no debate sobre de que ponto de vista certa terminologia está sendo utilizada e dentro de qual contexto social (pois como

Bourdieu mostrou, nenhuma terminologia é isenta de interesses, ou de certo ponto de vista etc.). Assim, seguindo as idéias de Bourdieu sobre o grande perigo em se fazer referência a categorias de uso popular sem uma análise mais rigorosa de sua utilização, tentamos aplicar essa análise no caso dos nipo-brasileiros.

Teoricamente *nikkei* é um termo amplo que agrega tanto o nipo-brasileiro, quanto, por sua vez, o decasségui, porém na prática seus usos são bem mais manipuláveis do que a aparente neutralidade da teoria.

Além disso, muitos desses termos são mais de uso acadêmico que de uso popular, como no caso do nipo-brasileiro ou comunidade nipo-brasileira.

Observamos também como a própria literatura acadêmica vai se utilizando desses termos de forma seletiva, ou seja, um termo, por mais que comporte e tenha sentido similar a outro termo, não pode ser totalmente substituível em seu sentido prático, pois se aceitarmos como ponto de partida o fato desses termos serem substituíveis um pelo outro, ou seja, tendo o mesmo sentido, deixamos de observar algumas diferenças que podem haver entre eles.

Assim, por exemplo, nos casos de *nikkei* e de nipo-brasileiro, podemos afirmar que 1) o primeiro tem um sentido mais amplo e que o segundo é mais específico (o primeiro, portanto, pode conter o segundo), e 2) o primeiro faz grande referência à idéia da nação japonesa e sua diáspora para as terras além dos territórios japoneses, já o segundo faz referência a um caso brasileiro (ou seja, o termo nipo-brasileiro, diferente de *nikkei*, faz parte da língua portuguesa, e é empregada no mesmo sentido que luso-brasileiro, ítalo-brasileiro etc.).

Para complicar ainda mais, o termo *nikkei* nem sempre é utilizado pela população japonesa (no dia a dia) para se referir, por exemplo, aos nipo-brasileiros que vão ao Japão trabalhar como mão de obra não qualificada. Porém, pode ser bastante usado por parte do governo japonês (uso político-ideológico, talvez).

Assim, vemos que seu uso é, na prática, extremamente seletivo, não querendo significar a mesma coisa em todas as ocasiões, e só na prática é que podemos observar quais são as variações de significados, contextos e usos que tornam mais claros as diferenças de uso e sentido.

Já em relação à palavra “nipo-brasileiro” e “decasségui”, novamente podemos pensar que 1) o primeiro é mais abrangente do que o segundo (ou seja, o primeiro contém o segundo), e 2) o nipo-brasileiro se refere mais ao contexto brasileiro (e à formação de uma comunidade nipo-brasileira ao longo de mais de cem anos), mesmo que a comunidade nipo-brasileira seja tanto a que existe no Brasil, quanto a que existe no Japão (pois, lá no Japão, outros termos normalmente são mais utilizados para se referir à população nipo-brasileira que mora no arquipélago). Já o termo “decasségui” refere mais ao Japão, ao movimento migratório mais recente, que produz novas questões, ampliando e modificando o significado do que é ser nipo-brasileiro.

Para complicar ainda mais, o termo decasségui passou a ser utilizado não só pela comunidade nipo-brasileira, mas também se expandindo para toda população brasileira de não descendentes (tendo em vista que já faz parte do vocabulário nacional, porém, como iremos ver ao longo do trabalho, nem por isso o termo tem o mesmo sentido quando é utilizado pelos brasileiros não descendentes de japoneses e quando é utilizado pelos nipo-brasileiros, para os quais há uma tensão maior relacionada ao termo).

Assim, mesmo que no “mundo real” esses termos não sejam frequentemente utilizados (como no caso dos termos “nipo-brasileiro” e “*nikkei*” no Brasil), já no “mundo acadêmico” há um reforço do uso. É extremamente comum na literatura, tanto brasileira quanto estrangeira, a utilização do termo nipo-brasileiro, decasségui (e suas variações de escrita) e *nikkei*.

Desse modo, todos os termos que fazem referência étnica devem ser utilizados e analisados com cuidado, tendo em mente as várias disputas que estão em jogo em torno deles, sem utilizá-los de forma como se fossem naturais e neutros, sem os significados mais “ocultos” sobre os quais buscamos refletir.

Assim, visto que as terminologias utilizadas para se referir à população nipo-brasileira são muito amplas e variadas (modificando-se de acordo com o ponto de vista de quem fala e sobre quem fala), buscamos esclarecer minimamente esse problema terminológico. Longe de tentar definir sentidos fixos para as terminologias étnicas, procuramos apenas reconstruir alguns sentidos, a fim de esclarecer quais termos utilizaríamos nesse trabalho e com qual sentido, de modo que em outro trabalho e com outro objetivo, por exemplo, poder-se-ia fazer outras escolhas terminológicas. Discutiremos

a seguir, portanto, os termos como: *nikkei*, nipo-brasileiro, decasségui (e o *arubaito*), assim como comunidade nipo-brasileira (e colônia japonesa) a fim de mostrar o problema terminológico como um tipo de indicador de uma questão sociológica, ou seja, cada terminologia utilizada serve a algum interesse específico, partindo de algum ponto de vista particular etc.

1.3 O termo *Nikkei*

Em linhas gerais, o termo *nikkei* original da língua japonesa, refere-se aos japoneses e seus descendentes que vivem fora do Japão. É, portanto, um termo utilizado pelos japoneses para se referir aos conterrâneos e descendentes além do território japonês. A referência principal aqui é o japonês (ou seja, é a partir da perspectiva do Japão, de sua noção de nacionalismo e identidade nacional que esse termo deve ser compreendido).

De todo modo, conceitos como “*nikkei*” e “comunidade *nikkei*” não são tão simples de serem definidos, pois abarcam uma série de questões difíceis de serem respondidas, tais como, por exemplo: ser *nikkei* é uma questão sanguínea, de parentesco ou de descendência? Assim, em um caso de uma família na qual a esposa é descendente de japoneses, mas o seu marido não, poder-se-ia afirmar que o cônjuge também é *nikkei*?

Outra pergunta: ser *nikkei* é uma questão de auto-identificação e afiliação? Seguindo essa a lógica, aqueles descendentes de japoneses que se identificam muito pouco com sua origem étnica e mais com outras identidades, como a brasileira, por exemplo, também deveriam ser considerados como parte da comunidade *nikkei* ?

Por fim, em um sentido mais amplo do termo, brasileiros não-descendentes de japoneses que se identificam bastante com os valores, tradições ou cultura japonesa também poderiam ser considerados como *nikkei*?

Todas essas questões fazem parte do debate sobre a definição desses “conceitos étnicos”. Neste trabalho, utilizaremos uma definição retirada do *International Nikkei*

Research Project (INRP) ¹⁶. Acreditamos que a definição desse grupo seja a que mais se aproxima do sentido que procuramos para os fins dessa pesquisa.

Desse modo, de acordo com o site *Discover Nikkei* (fundado a partir do INRP), “*nikkei* são as pessoas espalhadas ao redor do mundo que compartilham um passado cultural comum”. Mais especificamente, *nikkei* seria:

A person of Japanese descent, and their descendants, who emigrated from Japan and who created unique communities and lifestyles within the societies in which they now live. The concept also includes the *dekasegi*, or persons who returned temporarily to live and work in Japan, where they often had a separate identity from that of the larger Japanese population. “Nikkei” also potentially encompasses people of part-Japanese descent, to the extent that they retain an identity as a person of Japanese ancestry. Being Nikkei, in other words, has primarily, but not exclusively, to do with ethnic identity. (HIRABAYASHI *et al*, 2002: 19)

Tendo em vista essa definição de *nikkei*, podemos pensar então no termo “nipo-brasileiro” como um caso mais específico de *nikkei*, referindo-se particularmente aos brasileiros que são descendentes de japoneses (que toma como referência toda a formação da identidade nipo-brasileira no Brasil ao longo de mais de cem anos) do que descendentes de japoneses espalhados ao redor do mundo (que tende a tomar como referência principal o Japão) como sugere o termo *nikkei* que é mais abrangente (apesar do termo *nikkei* também poder ser utilizado para se referir a diferentes nacionalidades como *nikkei* brasileiro, *nikkei* peruano etc.). A palavra *nikkei*, portanto, carrega fortemente a imagem e a referência ao Japão, enquanto que o nipo-brasileiro estaria mais próximo de um contexto de formação da identidade nacional (mesmo porque faz parte da língua portuguesa), podendo ser comparado com outras nacionalidades que fazem parte da sociedade brasileira como os luso-brasileiros, os ítalo-brasileiros etc.

Neste trabalho utilizaremos tanto os termos *nikkei* (como na parte V do trabalho, pois estaremos lidando com o ponto de vista do japonês sobre o nipo-brasileiro) quanto nipo-brasileiro de acordo com esse sentido apresentado (ou seja, considerando a referência do ponto de vista de quem fala).

¹⁶ Um grupo associado ao *Japanese American National Museum*¹⁶ em Los Angeles, formado por diversos pesquisadores ao redor do mundo com o objetivo de “aumentar e compartilhar o conhecimento sobre os *nikkei* em base global, a fim de alimentar um maior entendimento entre pessoas, comunidades e nações nas Américas, Japão e outros países ao redor do mundo (HIRABAYASHI *et al*, 2002: xiv)”.

1.4 O termo Nipo-brasileiro

Como visto anteriormente, nipo-brasileiro designa os japoneses e seus descendentes no Brasil, visto como parte da identidade nacional brasileira formada por imigrantes de várias nacionalidades, raças e etnias.

O termo nipo-brasileiro é um dos possíveis termos utilizados para se referir aos brasileiros descendentes de japoneses (que vivem tanto no Brasil quanto no Japão), apesar de na prática ser pouco utilizado pela população em geral (tanto para quem se refere aos nipo-brasileiros, quanto pelos próprios brasileiros descendentes de japoneses), tendendo a ser, portanto, um termo mais acadêmico.

De modo geral, o termo implica uma dupla identidade: a étnica e a nacional, assim como pressupõe uma relação entre as duas. Nesse sentido, neste trabalho procuramos analisar ambos os aspectos; a relação com a identidade nacional brasileira e a relação com a etnicidade japonesa.

Do mesmo modo que é difícil definir ou delimitar quem seriam os *nikkei*, assim também as mesmas questões se inserem em relação ao nipo-brasileiro: inclui os cônjuges não-descendentes casados com um descendente? Neste caso, a pergunta é se se pode definir o nipo-brasileiro a partir de um critério biológico ou naturalista, ou se, ao contrário, um não descendente pode se tornar um nipo-brasileiro por meio de uma aliança matrimonial. Apesar de não termos a intenção de entrar nesse debate, deixamos a questão em aberto, mostrando a dificuldade de delimitação desses termos étnicos.

Em relação aos termos de identidade étnica, de modo geral, podemos afirmar que estes variam também de acordo com a geração de nipo-brasileiro a que se refere, por exemplo, um filho de imigrantes japoneses poderia se considerar mais nipônico do que brasileiro de acordo com o modo como ocorreu a sua socialização. Já um neto de japoneses poderia considerar o contrário, sendo mais brasileiro do que nipônico, isso nos leva a observar diferenças entre gerações no modo de se pensar e, conseqüentemente, na terminologia que utiliza para se auto-referir. Na verdade, porém, essas observações não nos devem fazer perder de vista o fato de que o mais definitivo na questão geracional é o critério da socialização, e não a idade em si mesma: provavelmente, o filho de imigrantes

japoneses (*nissei*) está embebido em uma cultura mais “nipônica” por causa da proximidade com a raiz nacional que lhe foi transmitida em casa ou junto aos membros da comunidade, enquanto o oposto ocorre com o neto (*sansei*), que estaria mais distante dessa mesma raiz. Mas nada impede que o filho na cidade tenha comportamento mais moderno do que o neto educado numa cidade do interior (por isso, mais tradicional) – nesse caso, é o meio que conta também. Tal pontuação – a de colocar a socialização como critério mais definitivo na atribuição das classificações geracionais – segue o ensinamento básico da sociologia: afinal, a “juventude é apenas uma palavra”¹⁷ se ela não vier acompanhada do meio ao qual está associada.

A identidade nipo-brasileira, portanto, é relacional, ou seja, só podemos falar em uma identidade se tivermos uma referência a partir da qual podemos construí-la. O nipo-brasileiro balança entre os pólos “nipo” e “brasileiro” segundo ele ou ela esteja mais próxima ou distante do meio “fechado” da comunidade só de descendentes de japoneses, ou do meio “aberto” da sociedade nacional mais ampla. Supomos que o “longe” e “perto” nesse caso têm uma correspondência temporal com a geração, isto é, mais “longe” estarão os mais jovens (*sansei*, por exemplo, em relação aos valores nipônicos) e mais “perto” estarão os mais velhos (*nissei*, por exemplo, em relação aos mesmos valores), mas tal suposição obedece a uma lógica social, e não física (passagem do tempo), pois o “longe” e “perto” têm como referência um determinado conjunto de valores compartilhados. É nesse sentido que pensamos que a identidade – seja a nipo-brasileira ou a *nikkei* – deve ser vista sempre como relacional, e portanto, como construída.

De acordo com o INRP, é mais apropriado falar em identidades *nikkei* no plural. O mesmo ocorre com a noção do que seja nipo-brasileiro.

This is because even though Japanese living abroad might share a core identity as people of Japanese descent and as people who had created new lifestyles in overseas settings, there were clearly variations having to do with prefectural background, the type of destination (urban or rural), the dynamics of community formation (weak to strong), gender, and so forth. (HIRABAYASHI *et al*, 2002: 20)

¹⁷ Essa idéia está em Bourdieu, “A juventude é apenas uma palavra”, que, no entanto a emprega tendo em vista uma demonstração um pouco diferente do caso que estamos tratando aqui. Contudo, pensamos que o espírito de sua argumentação cabe perfeitamente no tratamento de nosso caso concreto sobre pertencimento étnico. Ver Bourdieu (1983).

É isso que buscamos mostrar no trabalho: a variedade de noções sobre o que é ser nipo-brasileiro, com enfoque especial no sentido construído entre as gerações mais novas. De acordo com Seyferth (2005: 20):

As formas de apropriação das noções de etnicidade e identidade variam bastante, sobretudo porque “cada caso é um caso”, na expressão de Cohen (1974); mas, ao mesmo tempo, o caráter genérico dos fatos étnicos deixa as definições e os conceitos um tanto frouxos. A aparente elasticidade dos conceitos, sua ubiquidade, contudo, apenas **reflete a complexidade desses fenômenos** e a ênfase de cada autor nos aspectos mais evidentemente associados à elaboração dos **limites simbólicos determinantes do pertencimento comum**. (grifos nossos)

Assim, cada autor enfatiza ou interpreta a etnicidade e a identidade a partir da forma como pretende abordar um fenômeno, seja nas estratégias de mobilização política, seja como um tipo de ideologia etc. (*Ibid.*: 20). Em relação à identidade das gerações mais novas de imigrantes, afirma-se que:

Num estudo sobre minorias, Kahn e colaboradores (1983) usam a expressão “identidades múltiplas” para mostrar que os diferentes componentes da identidade étnica se alteram no tempo histórico e nas mudanças de situação social, em contextos de escolhas obrigatórias em que os constrangimentos estruturais vêm tanto do interior do grupo como de fora. Indivíduos têm mais de uma identidade, mais de um comprometimento, interagem em vários subsistemas culturais – **evidenciável, por exemplo, na segunda e terceira gerações de imigrantes, em que a disjunção entre a identidade individual e a coletiva pode ser melhor percebida. As identidades com hífen, que remetem a um duplo pertencimento, são outro exemplo de conciliação de categorias múltiplas de identificação** (SEYFERTH, 2005: 21). (grifos nossos)

Uma vez que observamos várias clivagens internas dentro da comunidade nipo-brasileira, podemos afirmar que de certa forma os nipo-brasileiros possuem identidades múltiplas (relacionadas à heterogeneidade de classe social, geracional e regional), ao invés de uma única noção de identidade nipo-brasileira.

1.5 O termo Decasségui (e o *Arubaito* “universitário”)

Existem várias maneiras de se escrever o termo original em japonês 出稼ぎ (decasségui) na literatura sobre o assunto: *dekasegi*, *dekassegui*, *decassêgui*. Utilizaremos a forma aportuguesada “decasségui”, pois queremos dar ênfase ao significado social dentro da comunidade nipo-brasileira, como também aquele dado pelos brasileiros não descendentes de japoneses, visto que esses últimos também utilizam e constroem o seu significado¹⁸.

Assim, uma vez que o termo 出稼ぎ (*dekasegi*) já possui uma história e significado próprio entre os nipo-brasileiros, e que foi “pego de empréstimo” da linguagem japonesa, mas ganhou “vida própria” no Brasil, acreditamos ser mais adequado enfatizar essa diferença, pois mais do que uma diferença na forma em que se escreve, ou na forma como se pronuncia, trata-se de uma diferença que diz respeito ao próprio sentido e significado histórico-social do uso do termo.

Tentamos, portanto, desvincular o termo decasségui de seu sentido original japonês, pois este já não tem o mesmo significado no Brasil (assim como ocorre, até certo ponto, com o termo *arubaito*). Vale ressaltar que o termo *dekasegi*, dentro da perspectiva história da imigração japonesa no Brasil, fazia referencia aos imigrantes japoneses que tinham o sonho de um dia retornar ao Japão, e que, portanto, “saíam de casa”, ou seja, do Japão, “para ganhar dinheiro” no Brasil, aonde posteriormente vieram a se estabelecer permanentemente.

Porém, atualmente pode-se questionar que o termo *dekasegi* faz pouco sentido se pensado como trabalho temporário (seu sentido aportuguesado, que consta no dicionário), pois passadas mais de duas décadas do movimento migratório do Brasil para o Japão, fica claro que ele é muito mais do que “sair de casa para ganhar dinheiro”, embora em sua origem pudesse ter essa conotação.

É possível dizer que o termo decasségui está muito relacionado, no Brasil, às idéias de trabalhos sujos, pesados e perigosos, o que já não é o caso exclusivo de todos os

¹⁸ Para reforçar o sentido utilizado no Brasil do termo, utilizamos a escrita decasségui, que é a que entrou para o dicionário da língua portuguesa (assim como *dekassegui*, sem acento, ou *decassêgui*). Nesse sentido, é interessante notar que até a pronúncia é alterada.

brasileiros no Japão, pois muitos têm conseguido se tornar pequenos empresários (nesse ponto, termos como “ex-decasségui”, normalmente são utilizados pela mídia, para casos como esse, por exemplo). Como afirmou Lili Kawamura¹⁹, já existem casos de brasileiros donos de *shoppings* no Japão, o que faz com que não soe muito bem chamar a população de trabalhadores brasileiros no Japão de decasségui, uma vez que isso pode provocar certo estranhamento em relação ao que vêm imediatamente à mente, dada a representação negativa do termo. Uma das hipóteses que percorre esse trabalho é, inclusive, a de que tal representação negativa do termo decasségui está associada a sua proximidade com o trabalho duro, próprio das classes economicamente mais desfavorecidas. Tal representação independe do pertencimento étnico.

Em termos históricos, e de acordo com Miyao (2002: 10), existia um “comportamento decasségui” entre os imigrantes japoneses que vieram ao Brasil no início do século XX:

As terras desbravadas [pelos colonos japoneses] foram se desgastando e sua produtividade regredindo, os moradores das colônias depararam-se na situação de procurar novas terras, mais ao interior, na demanda de outras matas virgens. Lavoura predativa. [...] Essas terras degradadas foram compradas por capitalistas brasileiros para formação de pastos onde passaram a prosperar a criação de gados, formando pastagens de baixo custo, graças à passagem dos japoneses. Esta se trata de uma história pré-guerra. Se não desculpável, há de se apelar à compreensão. Noventa e cinco por cento dos imigrantes, pelo menos, vieram a este país pensando em ser trabalhador decasségui. Deixaram a terra natal dizendo que estariam de volta com a economia de 10 mil ienes. [...] esta inclinação ao **comportamento decasségui** norteou o desbravamento da mata virgem, **evitando investimentos de maior duração...** o procedimento foi repetido muitas vezes... [...] o número de mudanças de residência de cada família foi de 6,5 vezes, uma indicação de movimentação dos imigrantes nesses anos. Esse foi o retrato da realidade dos imigrantes de antes da Segunda Guerra Mundial. (grifos nossos)

Não se sabe muito ao certo como e quem começou a utilizar esse termo no Brasil para se referir aos nipo-brasileiros que retornam ao Japão, porém, literalmente esse termo significa “sair (出— *deru*) ganhar dinheiro (稼 — *kasegu*)”, ou trabalhar longe de casa. De acordo com Sasaki Pinheiros (2004: 34), o decasségui:

No Japão referia-se àqueles que saíam temporariamente de suas regiões de origem para outras mais desenvolvidas, sobretudo os provenientes do norte e nordeste do Japão, quando o rigoroso inverno interrompe suas produções agrícolas.

¹⁹ Por ocasião de um congresso no Memorial da América Latina, em 2008, no qual estive presente.

Esse mesmo termo passou a ser empregado para definir os descendentes de japoneses ou *nikkeijin* que vão trabalhar no Japão em busca de melhores salários, empregando-se em ocupações de baixa qualificação caracterizadas pelos japoneses como 3 kás: *kitanai* (sujo), *kiken* (perigoso) e *kitsui* (penoso). Posteriormente os brasileiros encarregaram de acrescentar mais dois Ks: *kirai* (detestável) e *kibishii* (exigente). Nesse sentido, o termo *dekassêgui* remete à idéia de um trabalho temporário para, em seguida, retornar à sua região de origem [neste caso, país de origem]. Além disso, traz embutida uma imagem pejorativa daqueles que se sujeitam a trabalhos recusados por muitos [japoneses nativos].

Já a pesquisadora Lili Kawamura também afirma que o rótulo *dekassêgui* tem um “teor pejorativo que designa brasileiros que migram para o Japão, em busca de trabalho para ganhar mais dinheiro (2003:18)”. O termo *dekassêgui* dentro desse contexto relacionava-se à idéia de desvalorização social no sentido de que os nipo-brasileiros estavam fazendo o caminho oposto ao de seus avós, indo ao Japão a fim de enriquecer rapidamente para retornar à terra natal, já que aqui, no Brasil, não conseguiram fazê-lo. Não se deve esquecer que os imigrantes japoneses que vieram ao Brasil também eram considerados, na época, pelos japoneses, como *dekassêgui*. Todavia, como já vimos, essa concepção mais recente, a qual ganhou um teor próprio no Brasil, é diferente da origem da palavra, fazendo com que a autora afirme que “o termo merecia um estudo à parte, como expressam as indagações e manifestações em diferentes foros de debate sobre o tema (*Ibid.*)”.

Além disso, nos últimos anos, surgiu uma nova categoria utilizada pelos nipo-brasileiros relacionada ao movimento *dekassêgui*: o *arubaito* “universitário”, relacionado aos mesmos trabalhos feitos pelos *dekassêguis* no Japão, porém, por um período curto, por volta de três meses. Esse tipo de trabalho ocorre normalmente no final do ano, na época das férias escolares, daí sua relação com os jovens universitários, público-alvo, que mais procura por essa atividade.

1.6 O termo Comunidade nipo-brasileira

De acordo com o *International Nikkei Research Project* (INRP) a idéia de “comunidade *nikkei*” se refere a “**redes sociais e instituições** estabelecidas por pessoas descendentes de japoneses em seus países de origem a fim de satisfazer as suas

necessidades variadas como um grupo étnico” (HIRABAYASHI *et al*, 2002: 19) (tradução e grifos nossos). Apesar de seguirmos essa definição em relação à comunidade nipo-brasileira, como já afirmado anteriormente, devido à forte carga referencial ao ponto de vista do Japão, utilizaremos nesse trabalho o termo “comunidade nipo-brasileira” ao invés de “comunidade *nikkei*”, visto que “*nikkei*” não é nem uma palavra da língua portuguesa como o termo “nipo” ou até o termo “decasségui”, e, portanto, no Brasil a maioria das pessoas desconhecem sua existência e significado (mesmo entre os próprios nipo-brasileiros).

De modo geral, até poderíamos afirmar que comunidade *nikkei* seria uma espécie de agrupamento maior e mais amplo que englobaria todas as realidades específicas de cada país para qual houve imigração japonesa; já a comunidade nipo-brasileira seria uma parte menor de descendentes de japoneses especificamente de nacionalidade brasileira. Apesar dessa tentativa, por assim dizer, “técnica” em busca trazer clareza ao problema terminológico, permanece ainda a questão da apropriação dos nomes pelos grupos. O interessante é observar no uso cotidiano das palavras traços de um significado “escondido” que podem querer indicar, por exemplo, alguns atributos sociais (como no caso do termo “decasségui”, e até dos termos “*nikkei*” e “nipo-brasileiro”).

Em relação à comunidade nipo-brasileira, de modo geral, diversos nomes já foram dados para esse agrupamento de pessoas: imigrantes japoneses, colônia japonesa, comunidade nipo-brasileira entre outros. Tais nomenclaturas talvez correspondam a diferentes períodos históricos e modos de inserção dos imigrantes e descendentes no Brasil. Atualmente, porém, faz-se necessário fazer uma reflexão sobre essas diferentes maneiras de se referir ao grupo estudado, e que significados diferentes termos como “colônia japonesa” ou “comunidade nipo-brasileira” podem possuir.

De acordo com o site do Centenário da Imigração Japonesa para o Brasil²⁰, sobre a comunidade nipo-brasileira, o site afirma que esta:

É considerada a maior comunidade de descendentes de japoneses fora do Japão. A população no Brasil é estimada em 1,5 milhões de descendentes de japoneses, segundo o Centro de Estudos Nipo-Brasileiros. Atualmente, 75% dos descendentes estão

²⁰ http://www.centenario2008.org.br/index.php?option=com_content&task=view&id=13&Itemid=26. Acessado em 07/2011.

concentrados no Estado de São Paulo (40% somente na Grande São Paulo), e 15 % da população encontram-se no sul do Brasil, com grande concentração no Estado de Paraná, e o 10% no restante dos outros Estados. De acordo com dados do Ministério da Justiça do Japão, em 2006, 313 mil nipo-brasileiros estão no Japão trabalhando como *dekasseguis* (trabalhadores temporários).

Já o termo “colônia” é relativamente bastante utilizado entre os nipo-brasileiros para se referir ao agrupamento de descendente de japoneses no Brasil. E, entre os entrevistados, muitos utilizavam esse termo “datado e histórico”. Mas, não somente esses: até mesmo institutos de pesquisas como o Datafolha (2008) utilizaram-se desse termo:

Japoneses e descendentes de japoneses que moram na cidade de São Paulo têm forte apreço pela cultura e pelos valores dos seus antepassados, principalmente no que se refere a aspectos como honestidade e valorização da educação. Embora declarem ter mais amigos não descendentes, e se relacionem afetivamente com pessoas de fora da **colônia**, no momento de uma união formal, a maior parte prefere alguém da mesma descendência; a tendência à miscigenação é mais freqüente entre os netos de japoneses (grifos nossos).

Na história da imigração brasileira a palavra “colônia” foi largamente utilizada para se referir aos diversos grupos de imigrantes pelos quais o país foi formado (portugueses, italianos, espanhóis e, em menor número, alemães e japoneses) que vinham para trabalhar majoritariamente nas fazendas agrícolas do país. De acordo com Miyao (2002: 6): “neste país, comumente designa-se de ‘colônia’ as sociedades de imigrantes”.

Miyao (*Ibid.*: 81), já observando o problema da terminologia étnica, defendia que “colônia” e “sociedade *nikkei*” são coisas distintas, afirmando que: “quando uso o termo ‘colônia’, estou apontando a comunidade formada pela geração dos imigrantes, isto é, dos *isseis*. Indica a comunidade dos *isseis*, podendo incluir os *nisseis*, que têm a identidade ou a consciência de serem *nikkeis*”. Já em relação a “sociedade *nikkei*”:

Quando se expressa em língua japonesa, “*nikkey shakai*” que, literalmente, se pode traduzir como “sociedade *nikkei*”, pode-se ter a ilusão de que existe uma organização de caráter social. Mas, na realidade, nada de parecido existe concretamente. Atualmente, há uma grande confusão entre as pessoas da “colônia”, porque acham elas que esse mero aumento da população de *nikkei* é, *ipso facto*, aumento da força da “colônia” [...] Mas, se olhar pela ótica da “colônia”, não significa o aumento do número de pessoas que possuem identidade para com ela. Pelo contrário, a realidade é que o número dessas pessoas diminui continuamente (*Ibid.*: 81).

Desse modo, Miyao utiliza a terminologia específica “colônia” para se referir aos imigrantes japoneses ou aqueles descendentes que possuem identidade ou consciência de serem *nikkeis*, já “sociedade *nikkei*” abrangeria todos os descendentes de japoneses independente de sua identidade em relação à “colônia”.

O mesmo autor relaciona a necessidade de se viver em colônia pelos imigrantes japoneses que vieram ao Brasil a partir de 1908 como uma forma de sobrevivência, de modo que “todas as organizações criadas pelos homens da primeira geração constituíam-se em recursos necessários à sua sobrevivência, dentro de uma sociedade estranha (*Ibid.*: 104)”. Sobre o surgimento da colônia:

E surgiram, aqui e acolá, no seio das matas virgens, núcleos de concentração de japoneses. E esses núcleos deram origem à associação de japoneses, órgão de conagraamento e de controle, fazendo surgir, junto, a escola de língua japonesa. Poder-se-ia dizer que **fora reproduzida no seio da mata virgem do Brasil a “organização de vila” (*mura*) do Japão**. Posteriormente, cooperativa de produção agrícola também foi instalada dentro desses núcleos. Os japoneses chamaram de “colônia” essas concentrações nucleares. [...] Entre essas colônias, havia aquelas planejadas no Japão, com vendas antecipadas de lotes, e feita a introdução de imigrantes autônomos. Entretanto, **a maioria era de nucleamentos completamente espontâneos, chegando-se a duas ou três centenas desses aglomerados no auge do processo** (*Ibid.*: 9) (grifos nossos).

Colônia, dentro desse contexto apresentado, é um termo datado, que faz referência a um período histórico da imigração japonesa no Brasil. Porém, é interessante observar que nas falas dos jovens entrevistados ainda é muito comum aparecer termos como: “colônia japonesa”, “japonês de colônia”, “comunidade japonesa no Brasil”, entre outros.

Isso demonstra como ainda é forte a noção (histórica) de colônia, e a imagem de união que ela traz, referente às primeiras colônias japonesas no Brasil. Assim, seguindo a definição de Miyao:

Organizações criadas na colônia e desenvolvidas com a colônia não eram meras entidades ligadas por laços de interesses comumente vigentes na sociedade. Eram como famílias, organizações de vila baseadas em ajuda recíproca, isto é, como uma comunidade de vila. Esta era a imagem da ‘colônia’. Toda sociedade deve ter tido seu início na vila, nas famílias com fortes ligações sentimentais, psicológicas, sem muita consideração de ordem material, para depois evoluírem em organização social de relações de interesse (*Ibid.*: 104).

Assim, se historicamente, pode ter havido de fato uma “colônia”, isto é, um grupo de pessoas com uma identidade diferenciada da população nacional (formada principalmente por imigrantes japoneses), talvez hoje não se possa mais falar em “comunidade” nesse mesmo sentido, a não ser que essa última seja entendida como estando bastante enfraquecida.

Quando falamos em comunidade nipo-brasileira, estamos nos remetendo ao sentido amplo de comunidade imaginada (ANDERSON, 2008), ou seja, uma que não é baseada em interação face a face entre os membros, mas que, ao contrário, mantém uma imagem mental de suas afinidades, de tal forma que seus membros se imaginam fazendo parte de uma mesma coletividade. Apesar de ser uma comunidade imaginada e criada, não quer dizer que seja fabricada ou falsa, sendo necessário compreender o modo como ela é imaginada.

Porém, como iremos observar no tópico 4.4, é verdade também que a noção fundamental e original de “comunidade” no sentido que lhe atribui Tönnies (1947)²¹, ainda resiste na idéia de “colônia”, tal como circula entre os entrevistados nipo-brasileiros. Desse modo, na prática, quando observamos o funcionamento interno da comunidade, essa noção mais específica do termo é muito forte na maneira como os nipo-brasileiros irão avaliar a proximidade ou distância que possuem da sua “comunidade” no sentido de associações nipo-brasileiras e socialização grupal étnica.

²¹ Modo de união mais afetiva, que pressupõe interação face a face, etc.

PARTE II – Comunidade nipo-brasileira sob o prisma dos jovens na cidade de São Paulo e a problemática do estereótipo

2.1 Os estudos sobre japoneses e descendentes em São Paulo

Os estudos sobre a comunidade nipo-brasileira nas ciências sociais não são novos. Em sua tese de doutorado de 1972 sobre os japoneses no estado de São Paulo, Ruth Cardoso analisou a mobilidade social desse grupo étnico e seus descendentes no Brasil, afirmando que:

Os *issei* já realizaram sua parte na ascensão familiar passando de colonos a proprietários urbanos. Cabe aos seus filhos alcançarem os objetivos últimos da migração, através de uma formação profissional, de preferência universitária. O sucesso desse objetivo depende de uma maior integração à sociedade nacional, o que é percebido até mesmo pelos mais velhos, e não mais de uma identificação com a colônia. Entretanto, a relação destes profissionais com suas famílias é sustentada, ainda, pelos valores tradicionais que regem a vida do grupo doméstico (CARDOSO, 1998: 147).

Já em um trabalho anterior, de 1959, Ruth Cardoso foca a análise na aculturação dos *nissei* a partir das associações juvenis de São Paulo:

Como todo imigrante, o japonês pretende uma rápida ascensão, e espera dos filhos sucesso econômico ou adoção de uma carreira que lhe garanta “status” mais elevado. Essa expectativa exige um relativo entrosamento dos jovens à sociedade brasileira, levando o “*issei*” a aprovar e admitir um círculo de convivência, fora da família, em que age como brasileiro (CARDOSO, 1959: 104).

A autora procura mostrar então, a partir de diversas pesquisas, o modo de integração dos japoneses em São Paulo, primeiramente por meio do trabalho assalariado dos *issei*, depois quando estes passam a ser proprietários urbanos em busca de melhor educação aos seus filhos e, por fim, a tentativa de mobilidade social dos *nissei*, com o intuito de se consolidarem como profissionais liberais no mercado de trabalho brasileiro. Para tanto, as questões étnicas e identitárias são colocadas em questão, à medida que o sucesso e a integração socioeconômica dependem de um maior diálogo e abertura com a população

brasileira em geral. Desse modo, nota-se que a problemática da assimilação está fortemente presente nesses estudos.

A partir dessas constatações iniciais, pretendemos dar continuidade a esses estudos, dessa vez com enfoque nos jovens, ou seja, nas gerações mais novas de descendentes de japoneses nascidos no Brasil, na cidade de São Paulo.

Devido ao período de imigração japonesa ter sido comprimido em algumas fases, sendo que a maior onda migratória no Brasil foi antes da Segunda Guerra Mundial, essas diferentes e bem definidas ondas migratórias (como pode ser observada pelas três fases de Saito mais adiante, no tópico 3.1) fizeram com que existissem experiências geracionais também bem definidas, mais pronunciadamente do que com outros grupos migratórios, por exemplo, que vieram para o Brasil. Isso se reflete também nas pesquisas sobre comunidade nipo-brasileira, de modo que esta tende a demarcar as diferentes experiências que a primeira, a segunda e a terceira geração tiveram no Brasil como, respectivamente, *issei*, *nissei* e *sansei*. Como Montero (1980:8; *apud* FUGITA, 1991: 7) afirma: “os japoneses são os únicos grupo étnico a enfatizar distinções geogeracionais através de uma separada nomenclatura e uma crença numa estrutura de caráter único de cada grupo geracional”.

Apesar dos problemas que envolvem a divisão por geração, o enfoque desse trabalho recairá não no imigrante japonês, ou nos problemas típicos os quais a segunda geração tende a sofrer na sociedade mais ampla como filhos de imigrantes, mas sim nos jovens (independente da geração, pois esse é mais um referencial teórico) que presenciam outra realidade daquela das gerações passadas de nipo-brasileiros ao longo da história. Hoje a comunidade já se encontra mais estabelecida, assim como os problemas de identidade são menos conflituosos – tanto em relação à geração anterior dos pais, que tendem a aceitar muito mais a identidade nacional no contexto atual, quanto em relação à própria sociedade em geral, que já está acostumada com o convívio com os descendentes de japoneses tornando esse convívio menos estranho e conflituoso. Queremos, portanto, observar os problemas atuais que envolvem a identidade étnica dos jovens nipo-brasileiros.

De acordo com Takezawa (1995: 20) “uma vez que a função primária da terminologia [geracional] é indicar experiências de um determinado intervalo de tempo, a identificação das gerações é mais fortemente ligada a um conjunto de idades do que reais linhas geracionais”.

Nesse sentido, utilizaremos mais um critério de socialização (no qual a geração se torna apenas uma referência teórica) do que de descendência propriamente dita. Um exemplo disso é que um dos meus entrevistados era filho de *issei* com uma *nissei*, então ele era *nissei* e *sansei*, mas o fato de ter sido filho de japonês, ou seja, *nissei*, não significava que passava por conflitos similares àqueles que os *nissei* passaram no período do Pós Guerra, por exemplo, onde o conflito entre a cultura brasileira e a japonesa era mais claro: havia uma forte pressão tanto para que o *nissei*, filho do imigrante japonês, conseguisse preservar os valores e cultura de seus pais, quanto a pressão para se adaptarem à cultura brasileira, tendo em vista que esta era imprescindível para que os filhos dos imigrantes conseguissem obter uma mobilidade socioeconômica (como Ruth descreve). No caso do meu entrevistado, essa questão do conflito familiar e do conflito com a sociedade mais ampla passa longe. Seus questionamentos são os mesmos de qualquer outro jovem *sansei* que vive na mesma época atualmente.

Dados sobre a porcentagem da comunidade nipo-brasileira classificada por gerações, apesar de estar um pouco desatualizada, nos oferece algum parâmetro sobre a classificação por geração.

Tabela 3 – Porcentagem da comunidade nipo-brasileira por geração de japoneses e descendentes no Brasil, por porcentagem de miscigenados e por faixa etária.

(Fonte original: “Pesquisa da população de descendentes de japoneses residentes no Brasil” – 1988, Célia Oi)

Geração	Porcentagem da comunidade nipo-brasileira	Porcentagem de miscigenados (que tem pelo menos um ascendente não japonês)	Faixa etária
Issei	12%	0%	Entre 35 e 100 anos ou mais
Nissei	31%	6%	Entre 15 e 80 anos
Sansei	42%	42%	Menos de 50 anos
Yonsei	13%	61%	Menos de 35 anos

Fonte: Revista Veja. Editora Abril, edição 2038 – ano 40 – nº49, 12/12/2007.

Pretendemos, assim, compreender quais as questões e problemáticas que se colocam para as gerações mais novas de descendentes de japoneses, tendo em vista que essas gerações tendem a se diferenciar das gerações mais antigas. Tais diferenciações podem ser observadas em relação às diferentes questões identitárias pelas quais as gerações mais novas passam à medida que vão se afastando das primeiras gerações de imigrantes e, de maneira mais ampla, à medida que vão surgindo novos acontecimentos (sociais, políticos, econômicos e culturais) que vão afetando a comunidade nipo-brasileira como um todo, assim como também, em relação à própria dinâmica interna da comunidade nipo-brasileira que tende a se alterar, à medida que os mais jovens vão adentrando e encabeçando as associações nipo-brasileiras, impondo assim, suas próprias características, atitudes e pensamento à comunidade em geral.

Na época da intensa imigração japonesa para o Brasil (1908 até os anos quarenta), entraram no cerca de 190 mil japoneses (COMISSÃO DE ELABORAÇÃO DA HISTÓRIA DOS 80 ANOS DA IMIGRAÇÃO JAPONESA NO BRASIL, 1992: 35). Essa população não era homogênea (eticamente, culturalmente e economicamente) em sua origem, uma vez que entre os imigrantes havia pessoas de todas as partes do Japão (de suas 47 províncias). Já a 2ª geração, composta por filhos de japoneses, foi aquela que buscou a “integração” com os brasileiros, de acordo com a cronologia de Cardoso (1998).

Iremos, portanto, nos deter na 3ª geração em diante (geração, aqui vista mais como uma referência do que uma classificação literal). Para isso, nos perguntamos quais as questões que se colocam atualmente no estudo sobre a comunidade nipo-brasileira. O modo como tentaremos apontar algumas dessas questões foi dividi-las em duas grandes partes gerais: aquelas que derivam da atuação de forças externas à comunidade nipo-brasileira e aquelas que derivam de forças internas.

1) Forças externas que atuam na comunidade nipo-brasileira:

- Relação entre a sociedade brasileira de não-descendentes e os nipo-brasileiros (parte III do trabalho).
- A imagem do Japão como potência mundial e suas influências no exterior (parte III do trabalho).
- Relação entre a sociedade japonesa e os nipo-brasileiros (parte V do trabalho).

2) Forças internas que atuam na comunidade nipo-brasileira:

- Gerações mais novas e sua relação com a comunidade nipo-brasileira (a questão da persistência da etnicidade entre as gerações mais novas) (parte IV do trabalho).
- Movimento decasségui (que teve início em meados dos anos 1980) e o impacto na comunidade nipo-brasileira (partes VI e VII do trabalho).

As forças externas servem mais como um panorama que atuam sobre a comunidade nipo-brasileira (que dialogam, influenciam e moldam a comunidade nipo-brasileira através de sua interação com essas forças), esse aspecto será analisado a partir de informações e dados de várias pesquisas já realizadas e, portanto, não foi o foco da pesquisa e das entrevistas. Assim, o trabalho concentra-se principalmente nas forças internas, ou seja, sobre as gerações mais novas e sua relação com a comunidade nipo-brasileira, e o movimento decasségui (o qual, ao mesmo tempo em que o consideramos como uma força interna, pois remete a um grupo de nipo-brasileiros, também pode ser entendido como o “global” no sentido de ser um movimento migratório que atua na comunidade “local” nipo-brasileira, acrescentando novas questões relacionadas à sua relação com a sociedade japonesa).

2.2 Problemática do estereótipo: o que faz um estereótipo ser positivo ou negativo?

Uma das bases do estudo sobre comunidade nipo-brasileira tanto no Brasil quanto no Japão, tem sido a formação de estereótipos diferenciados, e até antagônicos, dessa mesma população em ambos os países, ou seja, a literatura sobre o assunto afirma haver um estereótipo positivo do nipo-brasileiro na sociedade brasileira (construído ao longo dos mais de cem anos do início da imigração japonesa ao país), e um estereótipo negativo destes mesmos na sociedade japonesa (construído nas últimas décadas a partir do início do movimento decasségui).

Além disso, dentro da própria comunidade podem existir estereótipos relacionados a grupos internos, como os decasségui, ou à noção de “japonês de colônia”, muito citada nas

entrevistas (que seria aquele indivíduo mais próximo dos assuntos voltados à comunidade nipo-brasileira).

Tomamos como ponto de partida o fato desses estereótipos serem construções grupais que segundo Eriksen (1993: 24) “não precisam ser verdadeiros, e eles não necessariamente dão boas descrições do que as pessoas realmente fazem (tradução nossa)”. Porém, apesar dos estereótipos não precisarem ser verdadeiros, eles acabam, como afirma Elias e Scotson, tendo força na auto imagem e comportamento do grupo. Isso está contido, por exemplo, na idéia de que, segundo aqueles autores, “dê-se a um grupo uma reputação ruim e é provável que ele corresponda a essa expectativa” (ELIAS; SCOTSON, 2000: 30), de certa forma, o contrário também pode acontecer, ou seja, dê-se a um grupo uma boa reputação, e é provável que ele busque corresponder a essa expectativa ou, pelo menos, tentar manter e preservar essa imagem. Buscamos, portanto, refletir e analisar essas construções para posteriormente compreender seu impacto, influência e modo de apropriação pelos indivíduos nipo-brasileiros.

Segundo Eriksen, estereótipos étnicos são noções particulares que um grupo forma sobre os vícios e virtudes de outro(s) grupo(s) que passam a fazer parte do “conhecimento cultural” grupal e guiam seus relacionamentos com os outros grupos. De modo geral, os estereótipos se relacionam com questões de racismo e discriminação, podendo ser mais ou menos pejorativos. De acordo com o autor os “estereótipos são mantidos pelos grupos dominados assim como por aqueles dominantes, e eles são alastrados em sociedades com significantes diferenças de poder, assim como em sociedades onde há um duro poder de equilíbrio entre os grupos étnicos (ERIKSEN, 1993: 23) (tradução nossa)”.

Essa linha de análise que enfatiza a questão do equilíbrio de poder entre grupos é tradicionalmente estudada no livro *Os estabelecidos e os outsiders* de Norbert Elias e John Scotson. Os autores constroem uma teoria do preconceito²² através da sociologia das relações de poder aplicada a uma pequena comunidade.

²² Para os autores, o “preconceito” tem um sentido peculiar: é um tipo de estigmatização intergrupal e, portanto, ocorre não por qualidades individuais das pessoas, mas por elas pertencerem a um grupo coletivamente considerado diferente e inferior a outro grupo. Desse modo, a causa do preconceito não deve ser buscada na estrutura de personalidade dos indivíduos, e somente pode ser entendida ao se considerar a natureza da interdependência dos grupos implicados.

De acordo com eles, o preconceito pode ser identificado toda vez que devido a um diferencial de poder existente na sociedade, membros dos grupos mais poderosos pensam a si mesmos (e se auto-representam) como humanamente superiores aos membros dos outros grupos interdependentes.

A fonte de diferenciais de poder entre grupos inter-relacionados pode existir tanto em termos da posse monopolística de objetos (armas, meios de produção etc) quanto em relação a aspectos figuracionais (diferenças no grau de organização dos seres humanos implicados, sobretudo coesão e controle interno do grupo).

Na prática, dentro da comunidade de Winston Parva (observada por Elias e Scotson) o grupo estabelecido (que se diferenciava dos *outsiders* principalmente devido à sua coesão grupal, e não devido a questões tradicionais como classe social, religião etc.) tendia a atribuir ao grupo *outsider* as características ruins existentes em sua minoria anômica, isto é, generalizava o grupo *outsider* a partir da minoria de seus piores. Em contraste, a auto imagem do grupo estabelecido tendia a se modelar através da minoria de seus melhores membros. Essa distorção em direções opostas, generalizadas para todo o grupo, fortalecia as afirmações do grupo estabelecido, o qual procurava impor o rótulo de “valor humano inferior” nos *outsiders*, mantendo sua superioridade social. Esse ponto é extremamente interessante, pois muitas vezes, nos casos dos estereótipos, é isso o que acontece: tende-se a generalizar os grupos através da minoria de seus piores ou minoria de seus melhores.

De acordo com Eriksen, estereótipos podem funcionar de vez em quando como profecias auto realizáveis (penetrando na auto imagem grupal), porém, como Elias e Scotson apontam isso somente ocorre “devido ao equilíbrio instável de poder, isto é, “um grupo só pode estigmatizar o outro com eficácia quando está bem instalado em posições de poder das quais o grupo estigmatizado é excluído (ELIAS; SCOTSON, 2000: 23)”.

Podemos ver, através desse estudo empírico, que na vida cotidiana os diferentes grupos que se inter-relacionam têm um grande poder de moldar e influenciar os outros indivíduos. Neste caso, a comunidade que tinha acesso às fontes de poder (coesão grupal, por exemplo) se mostrava soberana diante da situação, manipulando e estigmatizando o grupo menos poderoso.

A simples coesão e controle interno do grupo era uma fonte de poder suficiente para que um grupo dominasse o outro. Nesse sentido, o grupo estabelecido era mais capaz de

definir o conteúdo subjetivo do outro grupo, que por ser menos poderoso internalizava o rótulo de “seres humanos inferiores”, e isso teve consequências reais nas estatísticas de delinquência juvenil de Winston Parva.

Desse modo, é preciso notar que essa relação de poder em Winston Parva só era possível de ser mantida ao longo do tempo devido à formação de regras que regiam o comportamento dos indivíduos dos diferentes grupos. Por exemplo, cada pessoa do grupo estabelecido tinha um papel a desempenhar a fim de manter a boa imagem e status do grupo (é mais ou menos o que acontece com os nipo-brasileiros que, tendo uma boa imagem no Brasil, buscam mantê-la, “desaprovando” qualquer tentativa, principalmente interna, que leva a uma “imagem ruim” em comparação àquela criada pelos japoneses e seus descendentes ao longo do século passado, ou seja, uma vez que se quer fazer parte desse estereótipo positivo, haverá em contrapartida uma pressão para os membros tentar se adequar as expectativas positivas relacionadas ao nipo-brasileiro).

De acordo com Elias e Scotson, uma vez que os integrantes do grupo estabelecido são recompensados pela participação na superioridade do grupo, também ficam submetidos a normas específicas em relação à conduta.

Assim, as regras possuem uma função social de preservar a superioridade de poder de um grupo, e a não conformidade com as regras (de comportamento, por exemplo) pode ser considerada como um risco às defesas do grupo estabelecido. Portanto, percebemos que sem essas regras e sua funcionalidade prática, o diferencial de poder não tem como se manter por tanto tempo e de forma tão eficaz entre os grupos.

Nesse caso, qualquer fato que demonstre ir contra a imagem estereotipada da comunidade nipo-brasileira tende a ser mal vista como sendo um tipo de “desvio” em relação ao comportamento esperado.

Seguindo a lógica de Elias e Scotson, a comunidade nipo-brasileira só conseguiria manter o estereótipo positivo (mais do que negativo) associada ao grupo devido às forças relativas entre ela e a sociedade mais ampla. Por isso a importância da comunidade em não deixar que as questões internas que destoem dessa imagem apareçam para a sociedade em geral, ou seja, o grupo “de fora”, com força suficiente para alterar o estereótipo positivo.

Segundo Eriksen apesar dos estereótipos poderem ser moralmente ambíguos e contestados pelas diferentes partes, eles “contribuem para definir o próprio grupo do

indivíduo em relação aos outros, fornecendo um “mapa” ordenado do mundo social, podendo justificar diferenças sistemáticas no acesso a recursos”, ou seja, podendo “justificar privilégios e diferenças no acesso a recursos da sociedade”. No caso dos nipo-brasileiros, o estereótipo positivo pode ser visto como uma vantagem em uma situação de processo seletivo de emprego, por exemplo, devido à associação do nipo-brasileiro às idéias de inteligente, esforçado etc. (diferentemente do que poderia acontecer em comparação ao caso de um negro, por exemplo).

Inversamente, estereótipos negativos podem ser direcionados ao grupo dominante a fim de suavizar sentimentos de falta de poder e resignação dos grupos dominados: eles podem ser vistos como uma revanche simbólica do oprimido, humilhado. Uma aproximação dessa idéia de uma revanche simbólica com o caso dos nipo-brasileiros seria, por exemplo, quando se utiliza estereótipos negativos associados ao nipo-brasileiro, chamando-o de *nerd*, “olhos rasgados” etc.

Já Elias e Scotson afirmam que quando um grupo deixa de estar em condições de manter seu monopólio e de excluir a participação de outros grupos nas fontes de poder, a capacidade de estigmatizar diminui e a disparidade de força também diminui. É nesse momento que os antigos grupos *outsiders* tendem a retaliar o grupo enfraquecido, apelando para a contra-estigmatização (vemos aqui que a relação de forças é, portanto, sempre dinâmica).

Um grupo de *outsiders* não têm como envergonhar um grupo estabelecido enquanto o equilíbrio de poder entre os grupos for muito desigual, seus termos estigmatizantes não têm o poder de feri-los. Quando esses termos começam a ser significativos, é sinal de que a força está mudando (ELIAS; SCOTSON, 2000: 27).

Desse modo, o fato do estereótipo não ter sido sempre positivo entre os nipo-brasileiros (principalmente, se observarmos os antigos estereótipos conferidos pelos brasileiros aos imigrantes japoneses quando estes chegaram ao Brasil, a maioria deles era pejorativo), comprova que durante a história da migração japonesa houve mudanças nas forças relativas entre os grupos.

A noção de equilíbrio de poder é muito importante para Elias. Segundo o autor, a vida social precisa ser entendida como relacional, possuindo um caráter processual. Nesse

sentido o pensamento não relacional seria correspondente a tomar as unidades sociais como se elas mesmas fossem atores humanos, o que levaria a vários equívocos de análise (VAN KRIEKEN, 2005: 60). Um exemplo disso é da noção de poder, por exemplo. Segundo Elias (ELIAS, 1984²³, p. 251; *apud* VAN KRIEKEN, 2005: 60): “O conjunto sociológico e político de discussão sobre o poder [...] é marcado pelo fato de que o diálogo não é consistentemente focado em equilíbrios de poder e relações de poder, isto é, sobre aspectos das relações, mas sim no poder como se fosse uma coisa”. Nesse sentido, Elias afirma:

O senhor tem poder sobre seu escravo, mas o escravo também tem poder sobre o seu senhor, na proporção da sua função para o senhor – seu senhor depende dele (...). Poder não é um amuleto possuído por uma pessoa e não por outra, é uma característica estrutural do relacionamento humano – de todos os relacionamentos humanos (ELIAS, 1978²⁴, p. 74; *apud* VAN KRIEKEN, 2005: 60).

Vemos, portanto, que para Elias poder é uma relação e deve ser entendida como uma balança de poder, uma relação dentro de certa configuração social (VAN KRIEKEN, 2005: 62). Buscamos ao longo do trabalho enfatizar a análise relacional entre os grupos e formação de estereótipos, tendo em mente que a balança nas relações sempre pode se alterar, evitando, assim, uma análise essencialista dos grupos e das terminologias, e compreendendo-as dentro de cada configuração.

²³ ELIAS, N – Knowledge and power: an interview by Peter Ludes. In: N. Stehr and V. Meja (eds), *Society and Knowledge*, London, Transaction, 1984.

²⁴ ELIAS, N – What is sociology? 1978.

PARTE III – O nipo-brasileiro em relação à sociedade brasileira: estereótipo positivo?

3.1 Breve histórico sobre a imigração japonesa no Brasil

Tendo em vista uma breve apresentação histórica da imigração japonesa ao longo dos últimos cem anos, adotarei a divisão feita por Saito (1980: 83) das três fases.

- Fase I (1908 a 1941)

Nesta fase, para os brasileiros, a imigração japonesa veio resolver o problema da mão-de-obra nos cafezais após o a abolição dos escravos em 1888 e o declínio do fluxo de imigrantes europeus, em especial dos italianos, em 1902, devido às más condições de vida encontradas no país.

Uma característica dos imigrantes japoneses que vieram nessa época era que a maioria tinha procedências rurais, vindos das camadas médias de pequenos proprietários ou proprietários arrendatários (*Ibid.*: 83). Portanto, o que mais os atraía era a idéia, vinculada à grande propaganda impulsionada pelo seu governo, de que na América haveria riqueza e fartura fortemente relacionada à grandeza continental do Brasil, em comparação com as pequenas ilhas japonesas.

Grande parte dos que vieram nesse período enxergavam-se como trabalhadores temporários das plantações de café brasileiras. De acordo com Lesser (2001: 159), entre os primeiros imigrantes do *Kasato-Marú*:

As canções compostas durante a viagem tinham como tema o regresso, e a propaganda veiculada pelas empresas de emigração japonesas levava muitos a acreditarem que o Brasil era tão rico, que em cinco anos eles voltariam para casa em boa situação financeira.

Mas, assim como os outros imigrantes, os japoneses logo perceberam que as propagandas eram enganosas, pois o país hospedeiro não produzia as riquezas necessárias para eles. Estima-se que entre os 780 imigrantes que chegaram em 1908, apenas 191 permaneceram nas fazendas para qual foram enviados, após um ano e meio de vivência no Brasil (*Ibid.*:164).

Um japonês aquela época escreveu um *haiku*²⁵ sobre a vida na fazenda:

Cai a noite: na penumbra, choro colhendo café
Penso no migrante que fugiu; luz de estrelas no campo seco (LESSER, 2001: 164).

Havia também entre os pioneiros uma parte da população que buscou os núcleos coloniais, os quais eram enclaves de comunidades rurais que geralmente contava com a assistência do governo japonês (TSUDA, 1996: 35).

Essa assistência garantia ao governo nipônico um maior controle sobre o processo de fixação dos imigrantes, incentivando mais pessoas a se aventurar no Brasil, ao mesmo tempo em que resolvia seus problemas com os fazendeiros, que reclamavam das freqüentes fugas de trabalhadores. De acordo com Lesser (2001: 165):

A idéia de colônias administradas por japoneses parecia ser a solução perfeita para os problemas fundiários e trabalhistas. Do lado brasileiro, os caros subsídios oferecidos aos trabalhadores individuais (que vinham fugindo das fazendas) seriam substituídos por concessões de terras em áreas onde pouco desenvolvimento agrícola havia ocorrido. Para os japoneses, colônias estatais significavam o fim das dores de cabeça com os fazendeiros brasileiros, bem como a oportunidade de centrar-se na colonização e na produção, em áreas aonde os lucros iriam para os próprios imigrantes, com o duplo resultado de impedi-los de retornar ao Japão e de incentivá-los a deixar o Japão.

Estima-se que nesse período entraram cerca de 190 mil japoneses no Brasil.

- Fase II (1953 a 1962)

Ocorreu após a II Guerra Mundial, quando uma parte da população japonesa, fugindo das crises econômicas, passou a procurar outros países para viver e trabalhar.

²⁵ Tipo de poesia japonesa.

De modo geral, podemos afirmar que a II Guerra Mundial foi um marco importante dentro da comunidade nipo-brasileira, no sentido de fazer com que muitos imigrantes se decidissem por se estabelecerem no Brasil e não mais sonhar com o retorno à terra natal. Sobre o assunto:

Para esses imigrantes, a derrotado Japão, na guerra do Pacífico, constituiu-se num marco importante. A consciência de que seria difícil a reconstrução de suas vidas na pátria que tudo perdera, e a constatação de que, no transcorrer desses anos, os seus filhos nisseis cresceram como brasileiros, deram-lhe a clara noção de que o tempo já passara, e que a base de sua existência estava alicerçada neste país. Tudo isso gerou a tomada de decisão, por parte dos imigrantes, de permanecer definitivamente nesse país (MIYAO, 2002: 11).

Uma vez que no Brasil já tinham muitos conterrâneos, foi mais fácil para esses novos imigrantes se estabelecerem no país estrangeiro. Esse fluxo migratório enfraqueceu por volta de 1962, quando o Japão começou a se reerguer economicamente devido à rápida industrialização.

Para os imigrantes que já estavam no país, a Segunda Guerra Mundial fez com que a esperança de repatriação ficasse mais distante e difícil. Já para os imigrantes recém-chegados a história foi outra. Diferentemente dos primeiros, estes tinham melhores condições de vida no Japão, possuindo um maior nível de educação, e vinham como proprietários de terra e não como mão-de-obra para as lavouras brasileiras. Muitos deles foram encaminhados diretamente para as colônias japonesas espalhadas por diversas regiões do país, como Amazônia, São Paulo e Paraná. Por todos esses motivos, esse novo contingente de imigrantes chegava com a intenção de se assentarem e permanecerem definitivamente no país hospedeiro (TSUDA, 1996: 36).

Apesar da convivência pacífica, também chegou a existir um estranhamento entre os japoneses chegados antes da guerra e os chegados depois dela, os “Japão-Novo”. Segundo Lesser (2001: 295):

Os japoneses que residiam há mais tempo no Brasil chocaram-se com as novas atitudes frente a tudo, desde o imperador até as relações sexuais. Os recém-chegados ficaram igualmente perplexos: eles tinham dificuldade em entender antigos dialetos cheios de palavras portuguesas japanizadas, perguntando-se se os imigrantes de tempos anteriores haviam sido “enlouquecidos pelo Brasil”.

De qualquer modo, esses novos imigrantes se estabeleceram no país e também contribuíram para o enriquecimento da comunidade nipo-brasileira. De acordo com Saito (1980: 84) entraram cerca de 50 mil imigrantes nessa época.

- Fase III (1963 a 1984)

Cai o fluxo de imigrantes agricultores e começa a vir trabalhadores empresariais ligados ao trinômio capital-tecnologia-empresário. Estes eram imigrantes tecnicamente qualificados que prestavam serviços às empresas japonesas em busca de investimentos e transferência de suas filiais para o Brasil; também participavam de projetos e convênios elaborados em níveis governamentais como intercâmbio entre os dois países (SAITO, 1980: 84).

Não sendo trabalhadores agrícolas, esses imigrantes se identificavam fortemente com a terra natal, uma vez que suas carreiras estavam fortemente ligadas à sociedade de origem. Portanto, suas estadias no Brasil eram normalmente curtas.

Eles então, se diferenciavam dos demais imigrantes que eram mais identificados com o “espírito da colônia” formado no país hospedeiro; e apesar de preservarem os valores tradicionais japoneses, os imigrantes que vieram na primeira e segunda fase tinham mais vontade de se assimilarem com a sociedade acolhedora do que os japoneses que vieram na terceira fase (*Ibid.*: 84).

3.2 Literatura sobre o estereótipo positivo: o brasileiro e o “japonês”

A emigração japonesa do final do século XIX até meados do XX ocorreu em uma época de empobrecimento da população e dificuldade para encontrar sustento dentro do território japonês. Devido a esses problemas uma parte do povo se aventurou em terras estrangeiras em busca de melhores condições de vida.

Uma característica da Era Meiji (1868-1912) que contribuiu para a diáspora japonesa foi o sistema familiar existente, segundo o qual só o filho mais velho herdava as terras do pai, enquanto os demais, não vendo alternativa para as dificuldades relacionadas à

conjuntura econômica japonesa, poderiam optar por explorar novos lugares (TSUDA, 1996: 34). Neste contexto, Lesser (2001: 172) comenta que “a criação da política (prioritária de emigração) do *kokusaku imin* dirigia-se aos segundos e terceiros filhos de agricultores que possuísem pequenos lotes de terra, que tinham poucas chances de progredir no Japão”. Assim, o governo japonês tinha nos filhos mais novos de agricultores empobrecidos, o público-alvo da política de emigração para terras brasileiras.

A aplicação desse sistema familiar no Brasil cultivava a idéia de que pelo menos um dos filhos, normalmente um dos mais novos, tinha que se formar para tentar melhorar o padrão de vida da família, enquanto que o mais velho cuidava das propriedades da família ou seguia a carreira do pai. Sobre o assunto Miyao (1980: 93) afirma que:

Geralmente o primogênito herdava sua ocupação familiar [do pai] e os outros filhos, em compensação, eram contemplados com o privilégio de seguir cursos superiores. Isto quer dizer que na família de ascendência japonesa a instrução era considerada um patrimônio. A educação escolar era encarada como uma das condições imprescindíveis para que os filhos pudessem sobreviver na vida social, quando independentes, e almejar a ascensão social. Tal conceito arraigado no japonês leva-o a ter na educação dos filhos o maior objetivo e de ser, de certo modo, a maior obrigação dos pais.

Foi através da revolução política e social a partir de 1868 na Era Meiji que se passou a dar prioridade no Japão à difusão da educação como meio de alcançar o desenvolvimento após os 300 anos de isolacionismo das ilhas do sol nascente (*Ibid.*: 91). Para tanto, nesta época foram enviados vários estudantes e pesquisadores aos principais centros de estudos do mundo, a fim de aprenderem a tecnologia ocidental que tiraria o arquipélago do atraso frente às nações mais desenvolvidas; no mesmo sentido, foram contratados muitos especialistas estrangeiros para irem ao Japão num esforço de modernizá-lo (GALIMBERTTI, 2002).²⁶

Desse modo, encontramos uma das possíveis origens do zelo do imigrante japonês pela instrução de seus filhos, sendo este valor uma característica apresentada por eles nos vários países para os quais essa população migrou. E, normalmente, quando os imigrantes

²⁶ Sobre a “modernização” do Japão na Revolução Meiji, a carta de Motta (ministro plenipotenciário em Beijing) à Joaquim Nabuco em meados dos anos 1880, demonstra a imagem dos ocidentais sobre o povo japonês naquela época: “há menos de trinta anos, os viajantes, os geógrafos e os publicistas do Ocidente consideravam os japoneses uma raça desprezível... neste curto lapso de tempo esse povo está nos assombrando pelo seu poder de assimilar tudo quanto tem de mais requintado a civilização européia, nas letras, nas ciências, nas artes, nas indústrias, e até nas instituições políticas” (LESSER, 2001: 155).

japoneses não encontravam condições adequadas para a educação dos seus filhos nas terras estrangeiras, eles próprios se organizavam para construir uma escola e dar continuidade aos estudos, como ocorreu na área rural brasileira (KAWAMURA, 2003: 86; MIYAO, 1980: 92).

É importante notar que entre os primeiros imigrantes japoneses que chegaram ao Brasil em 1908, passageiros do *Kasato-Maru*, quase 70% deles eram alfabetizados (LESSER, 2001: 161).

Através da preservação dos valores orientais, vemos que entre os diversos grupos de imigrantes que chegaram ao Brasil no século XX, os japoneses (e seus descendentes), de modo geral, tiveram uma trajetória ascendente e conseguiram manter posições intermediárias na sociedade brasileira ao longo do tempo. A valorização da educação escolar, que inclui o apoio, a disciplina e o esforço de toda a família, contribuiu decisivamente para a formação de uma imagem positiva desses descendentes no Brasil, sendo estes associados às idéias de “bom aluno” e “inteligência”. Em razão disso, os nipo-brasileiros apresentam atualmente escolaridade alta em relação à população brasileira (BELTRÃO e SUGAHARA, 2006: 86), e pertencem, na maioria dos casos, à classe média, ocupando posições qualificadas dentro do mercado de trabalho do país.

Nesse ponto é interessante notar que:

De fato, na história dos 70 anos da imigração japonesa no Brasil, constituem raras exceções os que conseguiram fortuna e posição social com a própria força, sem a ajuda da educação escolar. Não há um caso sequer que possa ser comparado com o de Matarazzo, nem mesmo em miniatura, que tenha notoriedade na coletividade nipo-brasileira (MIYAO, 1980: 93).

Na pesquisa de Miyao de 1980 sobre o posicionamento dos brasileiros de ascendência japonesa na vida educacional, é mostrado que a porcentagem de habitantes japoneses e descendentes em relação à população total do Estado de São Paulo era de 2,32, mas 10,7 era a porcentagem dos aprovados de descendência japonesa na Fuvest. Sobre uma estatística mais atualizada e abrangendo todos os orientais, as autoras Zagonel e Carvalho (2006) afirmam que:

Numa pesquisa recente, apresentam-se 2,6% de formandos “amarelos” nas universidades brasileiras, sendo que a população destes é de apenas 0,5% (Góis, Folha de São Paulo, 2001). Para Sergei Soares do IPEA (Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada), esse resultado mostra que o “desempenho tem raízes culturais e é encontrado em quase todo mundo”.

Em 1980, os principais cursos procurados nos vestibulares eram os de engenharia, matemática, medicina, odontologia e, com número menor, letras e ciências sociais. De acordo com o Miyao (1980: 95):

Isso revela que profissões especializadas são mais concorridas por facilitarem a ascensão social e, simultaneamente, assegurarem melhor remuneração. Denuncia, também, que as famílias dos estudantes nipo-brasileiros em geral ainda não dispõem de recursos suficientes para que estes possam estudar artes ou literatura.

De qualquer forma, podemos afirmar que a maioria dos nipo-brasileiros raramente ocupa tanto as classes socioeconômicas mais altas quanto mais baixas da sociedade brasileira, apesar de que, no caso dessas últimas, o mercado fechado, exclusivo para descendentes de japoneses trabalharem no Japão, acaba se tornando uma proteção aos membros que não obtiveram sucesso econômico no Brasil, atenuando a percepção da existência de nipo-brasileiros em condições econômicas mais baixas.

Sobre a posição social dos nipo-brasileiros, Tsuda (1996: 168) afirma que:

O status de classe média tem por agora se tornado uma característica definidora do japonês como um grupo étnico entre os nipo-brasileiros e os brasileiros. Igualmente às suas distintas características culturais “japonesas”, suas posições econômicas e sociais privilegiadas se tornaram um “emblema do contraste” diferenciando-os como uma minoria positiva altamente respeitada na sociedade brasileira. (tradução nossa)

Uma vez conquistada a boa posição socioeconômica, a comunidade nipo-brasileira passou a ser reconhecida pela população majoritária de não-descendentes por suas qualidades associadas à sua ascensão na sociedade brasileira, o que leva a classificá-los ou relacioná-los a uma posição privilegiada diante do resto da sociedade. É nesse sentido que Tsuda (*Ibid.*: 146) afirma que no Brasil a população nipo-brasileira se tornou uma “minorias étnica positiva”, através da boa imagem criada ao redor de seu povo:

Minorias positivas ocupam relativamente um alto status socioeconômico e são respeitadas e admiradas pela maioria dominante até certo nível por ambas as suas distintas qualidades, culturais e posição social. De fato, tais minorias privilegiadas podem até ser vistas como superior à população majoritária e, portanto, desfrutam de uma “discriminação positiva” na qual eles são realmente favorecidos sobre os membros do grupo majoritário. Os nipo-brasileiros são precisamente tais minorias positivas (tradução nossa).

Em 1986, o pesquisador de psicologia social Toshiaki Saito (1986: 199) fez uma pesquisa sobre o fenômeno *Estereotipias*, que se refere a um componente “psico-sócio-cultural que de alguma maneira influencia o comportamento do homem na sociedade, no que diz respeito à percepção da personalidade do outro, enquanto indivíduo, grupo ou povo”. Isso quer dizer que as impressões “podem levar ao condicionamento de certos atributos positivos ou negativos (...) como se estes fossem verdadeiros traços da personalidade”.

Entre os resultados dessa pesquisa sobre a população nipo-brasileira, foram acentuados pelos não-descendentes de japoneses os seguintes estereótipos para os homens nipo-brasileiros – estudiosos, trabalhadores, responsáveis e dedicados; e para as mulheres nipo-brasileiras – responsáveis, estudiosas, inteligentes e tímidas. Desse modo, o autor conclui que os estereótipos consagrados nos anos 1920 a 1960 do japonês e seus descendentes no Brasil como “traidor” (devido às guerras internacionais), “feirante”, “olho rasgado” e “nanico” desapareceram à medida que novos valores surgiam. Assim, nas décadas de 1950 quando os jovens nipo-brasileiros começaram a se destacar nas instituições de ensino do país, as percepções sobre eles começaram a mudar.

Vale destacar que os japoneses e seus descendentes também tinham inicialmente uma imagem negativa dos brasileiros, vendo estes como “perigosos”, “sujos”, “ladrão” (*dorobô*), “preto” (*kurô*) e “estrangeiro” (*gaijin*). Mas essa imagem que se fazia a respeito dos brasileiros teria mudado, segundo a pesquisa, para a imagem de: comunicativo, carnavalesco, gozador e alegre.

Tais imagens atribuídas aos diferentes grupos, ainda relativamente fortes nos dias de hoje, fazem com que, apesar da assimilação à sociedade brasileira, os nipo-brasileiros sintam que exista uma diferença étnica (de comportamentos e valores) entre eles e a população majoritária (uma constatação mais atual desse estereótipo nipo-brasileiro pode

ser visto no Dossiê Centenário da Imigração Japonesa no Brasil do Instituto Datafolha de 2008).

O pesquisador F. H. Cardoso (1986: 194), discursando sobre o tema “Americanidade dos nikkeis”, falou sobre o processo de assimilação dos japoneses e de seus estereótipos:

Houve uma época que a moda era a calça boquinha, aquela calça apertada, e os nisseis exageravam no abrasileiramento, neste traço da moda e andavam, à japonesa, mas na prática já tinham uma certa malandragem brasileira, já não podia ser mais um estigma que o brasileiro era de tal tipo, e o japonês era de outro, porque os nisseis já eram iguais a nós e espero que nós tenhamos aprendido também alguma coisa de bom da origem japonesa, de um pouco mais de disciplina, mais sentido de trabalho, de sentido de responsabilidade, que na verdade são estereótipos mas correspondem a um modo de existência real da cultura, que foi valorizado de uma certa forma.

Desse modo, vemos que apesar da reconhecida assimilação, os estereótipos persistem na sociedade brasileira, dando base para a formação e alimentação de uma “minorias positiva”, utilizando os termos de Tsuda. E isso é ainda mais acentuado pelo costume dos brasileiros não-descendentes de japoneses de se referirem aos descendentes muitas vezes como “japonês”, ajudando assim a delimitar as fronteiras étnicas que formam a nacionalidade mais ampla dos brasileiros (neste caso, não são só os nipo-brasileiros são associados a um grupo étnico, mas o são também descendentes de diversas outras nacionalidades). Como resposta, por muito tempo foi freqüente o uso, por parte dos japoneses e descendentes, a utilização do termo “*gaijin*” (estrangeiro) para se referir aos não-descendentes, marcando, assim as fronteiras entre as diferentes populações.

O pesquisador Tsuda defende que os nipo-brasileiros possuem uma “dupla identidade étnica” que é dinâmica, entre o lado japonês e o lado brasileiro, uma vez que “carregam ambas as identidades minoritárias e majoritárias”. Sobre o assunto, concordamos que pode ter havido (ou ainda haver) uma dupla identidade étnica entre os descendentes de japoneses no Brasil, mas adicionamos a ressalva de que a existência ou força dessa dupla identidade pode variar de acordo com a geração a que se refere como também ao momento histórico ao qual se refere.

De modo geral, Tsuda afirma que a questão é “entender a força relativa de cada identidade”, pois:

É muito raro para uma minoria étnica reter uma verdadeira identidade dual equilibrada e sintética, e a maioria tende a enfatizar uma sobre a outra. Para os nipo-brasileiros, o aspecto “japonês” de suas identidades étnicas é mais proeminente e favorecido apesar da manutenção simultânea de uma significativa consciência étnica brasileira (TSUDA, 1996: 152) (tradução nossa).

Em relação à identidade nipo-brasileira, admitimos a existência de uma dupla identidade étnica, como sugere Tsuda, cada uma com uma força relativa que varia de acordo com o contexto social; porém, no caso dos nipo-brasileiros mais jovens, ou seja, para os netos e bisnetos de japoneses, nem sempre “o aspecto ‘japonês’ de suas identidades étnicas é mais proeminente e favorecido (*Ibid.*: 152)”. Pelo contrário, em muitos aspectos, essa identidade étnica pode ser enfatizada mais pelo grupo majoritário da população brasileira do que pelos próprios jovens nipo-brasileiros, uma vez que os nipo-brasileiros possuem forte consciência da identidade nacional brasileira. E não só isso: apesar de serem fortemente associados pelos “de fora” mais ao lado “nipo” que ao lado brasileiro, suas relações com o lado “nipo” só ocorrem na medida em que possuem maiores contatos com a “comunidade nipo-brasileira” no Brasil, ou com a própria sociedade japonesa, o que nem sempre ocorre. Na verdade, muitos dos jovens nunca viajaram ao Japão nem tampouco falam japonês e, dentro da cidade de São Paulo, não são todos os que frequentam associações nipo-brasileiras ou se socializam constantemente com outros descendentes de japoneses. Além disso, mesmo que sua afirmação possa ter sido verdadeira em relação à ênfase ao lado japonês, o autor pode estar muitas vezes se referindo a uma geração mais antiga de nipo-brasileiros (em termos tanto geracionais quanto ligados a contextos históricos), tendo em vista que seu estudo foi feito na primeira parte dos anos 1990.

Apesar da vantagem de ser “japonês” no Brasil – sinônimo de estudiosos, esforçados, disciplinados e trabalhadores – por outro lado, isso pode levar a uma pressão dentro da própria comunidade nipo-brasileira para que os indivíduos ajam conforme o esperado.

É dessa maneira que a comunidade, a qual procura preservar os antigos costumes e tradições, ao mesmo tempo em que serve como meio de reafirmar a identidade étnica privilegiada, também serve como meio de pressionar os integrantes da minoria étnica a manter o padrão cultural estabelecido como propriamente “japonês”, criando uma

preocupação com a reputação de seus integrantes e da comunidade como um todo. Desse modo, pode haver uma desaprovação aos que não correspondem ao comportamento esperado e, por outro lado, um prestígio ou orgulho em relação aos que retêm os hábitos com sucesso (TSUDA, 1996: 156).

Porém, de acordo com Tsuda, o caso é que os brasileiros descendentes de japoneses são culturalmente mais brasileiros do que japoneses:

Como no caso de muitos grupos de minoria étnica na qual certa quantia de assimilação ocorreu, “diferenças étnicas” com a maioria dos brasileiros é menos uma questão de diferenças absolutas nas características culturais e mais uma questão de grau. No geral, pode-se dizer com segurança que os nipo-brasileiros são muito mais culturalmente brasilianizados do que são japonizados (o que, incidentalmente, eles percebem de maneira acentuada quando migram para o Japão). (tradução nossa)

Apesar de não ser o intuito desse trabalho discutir noções de cultura, é importante enfatizar que alguns pesquisadores defendem a diferença entre a própria cultura nipo-brasileira construída no Brasil da cultura japonesa. Sobre o assunto, no artigo de Manfrinatto (2008: 7) intitulado “Sorry, Liberdade – Teoria de Koichi Mori prega a não-existência da cultura japonesa no Brasil”, Koichi afirma que:

A cultura japonesa **descolada** não configura ‘cultura japonesa’. Isso acontece porque os *nikkeis* criaram uma cultura étnica com **referências japonesas e brasileiras**. Por isso, as festas realizadas no tradicional bairro da Liberdade, em São Paulo, não têm o mesmo significado das festas de mesmo nome no Japão. (grifos nossos)

Todavia, mesmo conservando (ou não) pouca coisa do que é “culturalmente japonês”, a população nipo-brasileira tem necessidade de continuar afirmando sua identidade étnica distinta para continuar a ser vista como uma minoria positiva. Em outras palavras, precisam manter a “cultura japonesa”, independente de ainda possuí-la ou não.

Para tanto, de acordo com Tsuda, a maneira encontrada de preservar uma identidade étnica distinta que em alguns indivíduos já não existe mais, ou está em vias de extinção, é através da “etnicidade simbólica” – termo utilizado por Gans (1979) para se referir à afirmação da identidade étnica através de “significados puramente simbólicos de acordo com a fidelidade nostálgica para recriar tradições culturais e símbolos que são expressos através de festivais, feriados, comida, vestuário, mídia étnica, filmes e teatro”.

Nesse sentido Tsuda (*Ibid.*: 163) afirma que:

Dessa maneira, os nipo-brasileiros representam um caso onde as características culturais as quais inicialmente definem o grupo como uma minoria étnica continua a desaparecer gradualmente através da assimilação, exceto onde uma **forte consciência minoritária persiste entre seus membros em um nível subjetivo**; portanto permite ao grupo minoritário durar e reter sua coesão social. Assim, a invenção da tradição japonesa pelos nipo-brasileiros em um nível simbólico ajuda-os a preservar a integridade social de seu grupo minoritário. (tradução e grifos nossos)

Não acreditamos que seja tanto uma luta só do nipo-brasileiro em se manter distinto, mesmo porque os brasileiros perceberiam essa tentativa, ou seja, é mais um diálogo que só funciona enquanto ambos os lados da relação – o nipo-brasileiro e o brasileiro não descendente – mantiverem a crença no funcionamento do estereótipo: assim, essa avaliação positiva que os nipo-brasileiros detêm na sociedade brasileira depende mais da visão que “os de fora” têm dos nipo-brasileiros, assim como a capacidade destes de representarem esse estereótipo. Ou seja, depende muito pouco ou não somente dos nipo-brasileiros e mais da relação entre esses grupos. O nível de análise aqui é grupal, e não a identidade étnica do indivíduo; esta última sim pode ocorrer no nível de uma luta entre o lado nipo e o lado brasileiro.

São níveis de análise diferentes: quando comparados à população majoritária, a questão étnica é tratada em relação à imagem que o grupo étnico possui diante da sociedade mais ampla e, nesse caso, defendemos que o modo como “os de fora” vêem os nipo-brasileiros é talvez mais determinante do que as capacidades individuais dos nipo-brasileiros de jogarem contra esse estereótipo. Porém, existe o nível de análise mais particular da identidade do nipo-brasileiro; assim, por mais que ele se enxergue mais brasileiro, independente de como a sociedade onde ele está inserido o classifique (Brasil ou Japão), o fato de possuir descendência japonesa não pode também ser totalmente ignorado. Desse modo, mesmo que no Japão haja uma tendência entre os nipo-brasileiros de acentuarem seus lados mais brasileiros, e mesmo que no Brasil eles procurem se auto-referirem como brasileiros, pois sua cultura e a sua sociedade é a brasileira, ainda assim um diálogo com o “lado nipo” é necessário e não pode ficar na neutralidade, tanto mais suas aparências físicas forem de orientais.

Por fim, vemos que no Brasil, aparentemente muitos descendentes de japoneses vêm de fato perdendo as diferenças culturais distintas remetidas à sociedade ancestral (ou melhor, o interesse pela cultura étnica), mas uma vez que “necessitam afirmar a diferença étnica” devido ao prestígio e a vantagem social dentro da sociedade brasileira, podem (ou não) recorrer à construção de uma consciência étnica distinta através do uso de dispositivos simbólicos (*Ibid.*: 164). Ao mesmo tempo a sociedade majoritária insiste em atribuir o termo “japonês” aos nipo-brasileiros, tendo em vista a “rejeição generalizada dos brasileiros às identidades hifenizadas (LESSER, 2001: 299)”, situação intensificada pela aparência oriental destes descendentes.

Sobre o assunto, Tsuda (1996: 165) afirma que “o que é importante para a identidade étnica não são diferenças físicas ou biológicas objetivamente mensuráveis entre os grupos, mas sim como a distinção racial é culturalmente definida e subjetivamente sentida pelos indivíduos”. Assim, uma vez que a sociedade brasileira tem a característica de dar grande atenção às diferenças fenotípicas “especialmente por causa da alta sensibilidade brasileira às características raciais, incluindo leves diferenças na cor da pele (*Ibid.*: 166)”, essas diferenças raciais tornam-se fortemente parte da identidade étnica, muito mais devido à pressão externa da sociedade majoritária do que pela pressão interna do grupo minoritário de descendentes de japoneses, tornando-se, assim, um forte aspecto de diferenciação entre os grupos. Desse modo:

Diferente de suas características “*culturais japonesas*”, que são mais difíceis de perceber e podem às vezes ser ajustadas e manipuladas de acordo com a sua vontade conforme a situação social, suas distinções raciais parecem ser uma clara evidência e característica imutável que os marca para sempre como uma *minoría* etnicamente japonesa, mesmo se suas diferenças culturais com os brasileiros se enfraquece e eventualmente desaparece devido à assimilação (*Ibid.*: 167). (tradução e grifos nossos)

Se no Brasil o fenótipo oriental é uma marca do estereótipo étnico positivo, fazendo com que os nipo-brasileiros sejam vistos como japoneses apesar de possuírem a cultura brasileira, no Japão, somente ter esta aparência não os torna instantaneamente portadores da identidade étnica japonesa, uma vez que é preciso possuir ao mesmo tempo a cultura japonesa.

Por fim, vale ressaltar que, respondendo a pergunta inicial desse tópico, de modo geral o estereótipo do nipo-brasileiro no Brasil tende a ser mais positivo do que negativo. Porém como já foi exposto anteriormente no tópico 2.2, o estereótipo pode se alterar ao longo do tempo, do mesmo modo como pode haver um contra-ataque ao estereótipo positivo. Assim, é preciso considerar a idéia do estereótipo positivo em relação a que? À lógica da mobilidade socioeconômica que privilegia aspectos apresentados pelos nipo-brasileiros em busca de ascensão social?

O fato é que o estereótipo não é exclusivamente positivo o tempo todo, pode haver discordâncias a essas imagens estereotipadas por parte da população majoritária: se por um lado estereótipos antigos como de feirante, olho rasgado etc. ainda podem persistir, apesar de não serem dominantes, por outro, se olhar do ponto de vista da cultura brasileira, muitas vezes o nipo-brasileiro pode ser visto ou considerado mais tímido, retraído, que não é bom no samba nem no futebol, e assim, o estereótipo negativo pode aparecer em muitas ocasiões nas quais essas características são consideradas importantes.

Portanto, seguindo a lógica de Elias, o estereótipo não é sempre apenas positivo ou negativo, existe na realidade um jogo social entre os grupos, e a utilização desses estereótipos só são definidos nas práticas cotidianas, nas interações entre os grupos.

No caso de um dos entrevistados, por exemplo, em alguns momentos o uso do termo “japonês” ou termos similares por parte de um não descendente para chamar um descendente pode ser usado (ou interpretado) de forma pejorativa, como afirma Vinícius²⁷ (24 anos, entrevistado em 02/2010): perguntado sobre o que ele acha de ser chamado de “japonês” ele responde

Na época que eu não era de colônia [que não andava com grupo étnico], não gostava, tinha um moleque que me chamava de samurai, eu achava pejorativo, nem sabia o que era samurai, depois que eu descobri eu falei nossa... [se me chamar hoje de samurai eu fico feliz] tinha uns 12 anos, eu achava que era xingamento, era porque ele me chamava meio que de um jeito péssimo... É que não gostava dele. (...) **normalmente eles querem te chamar de um jeito que está tirando com a sua cara, se chamar de seu preto vão dizer que é discriminação** (grifos nossos).

²⁷ Nome fictício.

3.3 Classificações do senso comum no Brasil e a idéia de homogeneidade

Em seu livro *Uma diáspora descontente* Lesser (2008: 61) descreve uma situação na qual pediu para seus alunos do curso de sobre relações raciais comparativas da Universidade de São Paulo para que comentassem sobre o *slogan* “Os nossos japoneses são mais criativos que os japoneses dos outros”:

Comecei com uma simples pergunta sobre o *slogan*: quem eram “os nossos japoneses”, e quem eram “os japoneses dos outros”? Todos os alunos concordaram que “os nossos japoneses” eram brasileiros, e que a nação brasileira era representada pela palavra “japonês”. Enquanto a maioria dos alunos via essa representação como positiva, os alunos *nikkei* notaram que denominar os “brasileiros” de “japoneses” sugeria que os *nikkei* eram, simultaneamente, brasileiros e estrangeiros. Quanto ao “os japoneses dos outros”, o consenso foi bem menor. Alguns alunos pensavam que se tratava de uma comparação com os demais *nikkeis* latino-americanos, principalmente os do Peru e do Paraguai. Outros pensavam que ela significava os “japoneses” do Japão. Mas o que fazia “os nossos japoneses” serem “melhores” ou “mais criativos” que os dos outros? Neste ponto, as respostas de meus alunos foram consistentes – os japoneses (do Japão) eram *tecno-nerds* autômatos, e os nipo-bolivianos, e nipo-peruanos eram “indianizados”. Os japoneses (do Brasil), contudo, mantiveram seu lado de operosidade japonesa, acrescentando-lhes um lado criativo tipicamente brasileiro. Segundo meus alunos, a única coisa estranha no anúncio era o fato de ele estar sendo discutido em sala de aula. O Japão era tão profundamente entranhado no Brasil que não exigia atenção especial.

Aqui fica clara a noção de que os nipo-brasileiros são vistos antes de qualquer coisa como japoneses, porém não é qualquer japonês, são japoneses melhorados pela cultura brasileira, ou seja, em primeiro lugar vem a etnia relacionada ao país de origem (o Japão), e depois vem a questão nacional, ou melhor, do orgulho pela cultura nacional que tornam “os nossos japoneses mais criativos que o dos outros”.

Aspecto físico como principal definidor de raça e etnia no Brasil

De acordo com Lesser a definição de raça no Brasil é primordialmente definida pela cor de pele (ou traços étnicos físicos). O autor também afirma que uma característica peculiar relacionada aos descendentes de japoneses no Brasil é que diferentemente dos Estados Unidos, por exemplo, aqui se utiliza largamente expressões relacionadas a estereótipos para chamar um descendente de japonês, de modo que:

No Brasil, os atributos étnicos, físicos ou de gênero são discutidos explicitamente, embora nem sempre de forma confortável. As pessoas chamam-se umas às outras de *gordinho*, *careca*, *japones*. A experiência *nikkei* no Brasil frequentemente revela o que muitas vezes fica oculto nos Estados Unidos, onde, a partir da década de 1960, pressões culturais tenderam a calar as expressões públicas de estereótipos (LESSER, 2008: 25).

Assim, há uma tendência entre a população brasileira em definir grupos étnicos (como também em se auto definir) principalmente a partir de sua aparência. Os dados apresentados abaixo relacionados ao modo como se definem cor e raça no Brasil, pelo censo de 2008, confirmam essa idéia.

Tabela 4 – Proporção de pessoas de 15 anos ou mais de idade, por dimensões pelas quais as pessoas, em geral, definem cor ou raça, segundo as Unidades da Federação selecionadas – 2008

Unidades da Federação selecionadas	Proporção de pessoas de 15 anos ou mais de idade, por dimensões pelas quais as pessoas, em geral, definem cor ou raça (%)						
	Cultura, tradição	Traços físicos	Origem familiar, antepassados	Cor da pele	Opção política/ideológica	Origem socio-econômica ou de classe social	Outra
Total	28,1	57,7	47,6	82,3	4,0	27,0	0,7
Amazonas	45,3	61,8	50,3	80,8	5,2	20,1	0,1
Paraíba	30,0	62,2	65,9	81,8	5,2	21,8	1,1
São Paulo	28,0	59,8	46,3	83,3	4,1	29,1	0,6
Rio Grande do Sul	25,4	48,7	44,8	80,4	2,9	23,1	0,4
Mato Grosso	23,7	52,7	53,4	78,5	2,6	21,0	1,2
Distrito Federal	23,6	56,8	45,5	80,6	4,8	32,0	2,6

Fonte: IBGE, Diretoria de Pesquisas, Coordenação de População e Indicadores Sociais, Pesquisa das Características Étnico-raciais da População 2008. (grifos nossos).

Já na tabela abaixo aparece discriminado quais elementos são os mais utilizados para se definir a própria raça no Brasil. É interessante notar, em especial, que a raça amarela, relacionada aos nipo-brasileiros (mas não somente), define sua raça principalmente através da origem familiar e antepassados, enquanto brancos e negros se auto definem principalmente pela cor de pele.

Tabela 5 – Proporção de pessoas de 15 anos ou mais de idade, por cor ou raça, do Estado de São Paulo e as dimensões pelas quais definem a própria cor ou raça – 2008

Unidades da Federação selecionadas e dimensões pelas quais definem a própria cor ou raça	Proporção de pessoas de 15 anos ou mais de idade, por cor ou raça (%)							
	Branca	Morena	Parda	Negra	Preta	Amarela	Indígena	Outras
São Paulo								
Cultura, tradição	24,9	24,5	25,1	23,5	33,3	39,8	56,2	26,2
Traços físicos (cabelo, boca, nariz, etc.)	57,2	52,2	53,6	57,6	58,5	47,0	61,0	58,9
Origem familiar, antepassados	63,0	60,5	58,7	62,7	42,9	76,9	80,3	67,2
Cor da pele	76,3	76,6	75,6	75,2	83,7	48,2	65,8	58,8
Opção política/ideológica	2,5	3,4	2,7	1,3	3,9	6,8	1,7	3,1
Origem socioeconômica ou de classe social	13,9	13,9	17,1	17,8	21,3	16,0	9,5	17,5
Outra	0,7	0,8	2,0	1,2	2,0	0,8	-	1,9

Fonte: IBGE, Diretoria de Pesquisas, Coordenação de População e Indicadores Sociais, Pesquisa das Características Étnico-raciais da População 2008. (grifos nossos)

Nota: Foram agregadas as 7 categorias mais frequentes de cor ou raça declarada de forma espontânea.

De modo geral, podemos observar que não se tem no Brasil uma idéia popularizada de identidade hifenizada como nos Estados Unidos, por exemplo, onde o termo “*japanese-american*” é bastante utilizado (LESSER, 2001).

Devido à aparência física oriental, juntamente com a tradição brasileira de definir o outro mais por sua identidade étnica estrangeira (como a italiano, o alemão etc.) do que a nacional, torna-se muito comum a utilização do termo “japonês”, “japa”, entre outros, para definir o nipo-brasileiro – mas não só este, uma vez que o termo também pode se ampliar para toda classe de cor²⁸ de asiáticos no Brasil, pela dominância histórica e (ainda) atual do número de descendentes de japoneses sobre as demais populações asiáticas no país (tais como coreanos e, mais recentemente, chineses).

Homogeneidade X Heterogeneidade

De modo geral, a visão que se costuma ter no Brasil em relação à comunidade nipo-brasileira é que esta é unida e organizada dando uma impressão de homogeneidade interna entre seus integrantes, assim como de coesão grupal, visto que na cidade de São Paulo os nipo-brasileiros já se encontram bem estabelecidos: possuem diversas associações de

²⁸ Estamos utilizando a noção de “classe de cor” no sentido que lhe atribuiu Oracy Nogueira (1998) em seu clássico estudo sobre o preconceito de cor no Brasil.

bairro, possuem um “órgão central” representativo de toda a comunidade que é a Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa (*Bunkyo*), onde se localiza também o Museu da Imigração Japonesa no Brasil, além de já ter colocado na agenda cultural da cidade de São Paulo vários eventos anuais como o Festival do Japão (que ocorre em julho) e de possuir um bairro associado à imagem dos japoneses no Brasil que é o bairro de Liberdade. Tudo isso, entre outros fatores, faz com que o lado mais coeso e organizado da comunidade nipo-brasileira seja bem representado para a população em geral, dificultando a observação da diversidade interna referente a essa comunidade.

O que ocorre é que, diferente de outros grupos étnicos, de modo geral o nipo-brasileiro consegue marcar bem a sua presença dentro da cidade de São Paulo (LESSER, 2008: 9), fato que foi ainda mais acentuado com as comemorações do Centenário da Imigração Japonesa no Brasil.

Porém, um dos principais problemas relacionados ao fato dos brasileiros não descendentes de japoneses chamarem os nipo-brasileiros simplesmente como “japoneses”, somado ao fato da grande visibilidade associada à imagem do descendente de japonês no Brasil, é que ambas reforçam a idéia de homogeneidade desse grupo étnico. Como falamos desse o começo desse tópico, a idéia de homogeneidade étnica leva a estereótipos grupais que deixam pouco espaço para uma visão de heterogeneidade interna à comunidade nipo-brasileira, como ocorre na realidade. É como se os não-descendentes (brasileiros) não deixassem escolha para os descendentes (nipo-brasileiros), não reconhecendo tal dilema envolvido na dupla identidade étnica e nacional. São os brasileiros que vêem os orientais como um todo mais ou menos indiferenciado, chamando a todos de “japoneses”, mais ou menos como ocorre com os egressos dos países africanos, os quais são chamados indiferenciadamente como “africanos”, a despeito de serem ou guineenses, ou angolanos, ou quenianos, ou sudaneses, ou moçambicanos etc. Aqui podemos observar confirmada uma de nossas hipóteses teóricas de partida: não depende do próprio sujeito se despir de sua “roupa” social, isto é, o nipo-brasileiro, mesmo que intimamente tenda para o pólo brasileiro, continua carregando a imagem de “japonês”. **O brasileiro vê homogeneidade onde há dilema**, tensão: entre nipônicos e outros orientais, e entre os próprios nipônicos, com uns se vendo como mais brasileiros (a maioria), e outros recorrendo à identidade

étnica na hora de voltar ao Japão como trabalhador (no caso do decasségui, uma vez que precisa afirmar formalmente sua descendência japonesa para conseguir imigrar a trabalho).

Forte identidade nacional

Apesar da maior parte da população nacional utilizar o termo “japonês” para se referir ao nipo-brasileiro, isso não significa que os próprios indivíduos se auto-identifiquem dessa mesma forma. Um caso bastante interessante nesse sentido foi a afirmação de um jovem nipo-brasileiro que afirmou:

Existe uma identidade forte, hoje nós todos somos brasileiros, ninguém tem dúvida disso. Enquanto que você vai hoje no Paraguai, ou na Argentina, ou no México, você vê uma pessoa que é nascido no Paraguai e você pergunta se ele é paraguaio ou japonês, ele vai responder que ele é os dois. Nós não temos essa dúvida, nós somos brasileiros, nascidos aqui no Brasil, de descendência japonesa (Paulo²⁹, entrevistado em 03/2010).

Do mesmo modo, em diversas outras entrevistas feitas com informantes jovens nipo-brasileiros, a questão da identidade brasileira sempre aparece de forma enfática, e apesar de a noção de nipo-brasileiro abarcar um sentido híbrido, ou seja, de não tender totalmente somente para um lado do termo, o que se observou é que os jovens se identificam mais como brasileiros do que propriamente como nipo-brasileiros. As gerações mais novas, portanto, já estão mais distantes das questões identitárias que afligiam as gerações precedentes, tais como: “eu sou mais japonês ou brasileiro?”. Porém, isso não quer dizer que a identidade japonesa tenha sido descartada – sobretudo porque ela está identificada a um estereótipo positivo.

Lesser, pesquisando a imagem do nipo-brasileiro em duas áreas culturais específicas – a do cinema erótico e da militância política – enfatiza o fato dos nipo-brasileiros se imaginarem como brasileiros e suas tentativas de provarem isso dentro dessas áreas de atuação. No entanto, como afirma o autor, eles estavam enganados, pois, ao fazer isso, iriam descobrir que ao invés de passar uma imagem de brasilidade eles reforçavam suas condições de membros étnicos (daí o nome do livro, *Uma Diáspora Descontente*).

²⁹ Nome fictício.

Portes faz uma afirmação próxima dessa problemática, só que dessa vez apresentando um caso contrário do nipo-brasileiro no qual a partir de certos padrões externos um dado grupo pode ser considerado assimilado enquanto os membros do próprio grupo ainda se percebem como sendo consideravelmente estrangeiros à sociedade receptora:

Os atores envolvidos em um dado processo podem não estarem cientes de questões mais amplas em jogo ou podem ter opiniões diferentes sobre elas. Os vários estágios do processo de aculturação e assimilação, (...) podem estar em desacordo com o modo como os próprios imigrantes enxergam suas situações (PORTES, 1997: 803).

Ao longo dessa pesquisa foi verificado que a maioria dos jovens nipo-brasileiros possui forte identificação nacional, e, portanto, menor identificação hifenizada. Portanto, quando questionados sobre qual sua identidade, normalmente os jovens nipo-brasileiros irão responder categoricamente “sou brasileiro”. Porém, como iremos ver, essa identidade é muito mais complexa do que a atribuição de “brasileiro” tende a significar. Temos, portanto, questões terminológicas como índice de questões sociológicas:

1) Em primeiro lugar, a idéia de uma identidade “nacional” brasileira, acima de qualquer outra **identidade particular** (como a identidade étnica) não dá conta de toda a complexidade identitária a que está exposto o indivíduo.

2) na prática, não importa em qual identidade nacional o indivíduo se classifique, as diferenças étnicas – ou melhor **fenotípicas** – são as **socialmente classificatórias**. No Censo 2010, por exemplo, uma pergunta comum que é: “qual a sua cor ou raça?”. Nesse sentido, é pedido não só para o entrevistado dar sua opinião, mas também ao recenseador para que aponte qual cor ou raça ele acha que o entrevistado faz parte – nesse caso, possuir ou não as características fenotípicas é determinante socialmente.

Assim, podemos concluir que uma pessoa que se identifique como brasileiro refere-se apenas à identidade nacional, porém diz muito pouco sobre suas outras identidades, em especial a étnica. Sendo que esta última é influenciada por dois pontos de vista, um em relação ao que o indivíduo pensa e sente sobre si mesmo, e outro em relação à sua identidade social, ou seja, aquela que lhe é atribuída pelos demais membros da sociedade.

A identidade étnica hifenizada, portanto, é muito dúbia, pois abrange diversos contextos sociais e culturais que influenciam na formação do indivíduo, não podendo ser somente “nipo” ou somente “brasileira”.

Dentro desse contexto, por mais que um indivíduo afirme que a identidade nacional de “brasileiro” é a mais definidora de sua personalidade, valores, costumes, tradições etc. ele nunca poderá “negar as raízes nipônicas”, isto é, a descendência japonesa nunca poderá ser um “fator neutro” na formação da sua identidade. Algum diálogo sempre terá que ser estabelecido em relação ao fato não só de ter certa descendência étnica, mas mais do que isso, principalmente, pelo fato de “aparentar” ter descendência (ou seja, devido ao aspecto puramente biológico, o qual é determinante no modo como será classificado socialmente).

Não só isso, a classificação social será dada em comparação à sua maior ou menor adequação ao estereótipo dominante, isto é, ao estereótipo do “japonês” no Brasil. Essa, portanto, será a referência principal de classificação social (ou seja, independe da vontade ou classificação individual).

Além disso, mesmo que o indivíduo não apresente uma aparência de oriental, no caso de mestiços, por exemplo, ainda sim, em algum momento ele poderá ter que negociar essa identidade hifenizada (como no caso de querer ir ao Japão em busca de trabalho e ter que provar sua origem étnica).

Por fim, dados do IBGE³⁰ de 2008, mostram que, quando perguntados quais as áreas de inter-relação social em que a cor ou a raça influencia a vida das pessoas no Brasil, em relação aos amarelos em São Paulo itens como relação com a justiça/polícia, convívio social, trabalho e escola tiveram aproximadamente mais de 60% de resposta, contrastando com casamento, atendimento à saúde, repartições públicas. Esses dados provam que por mais que a identidade nacional apareça como a principal, a identidade étnica ainda é forte em várias esferas da vida.

³⁰ Fonte: IBGE, Diretoria de Pesquisas, Coordenação de População e Indicadores Sociais, Pesquisa das Características Étnico-raciais da População 2008.

3.4 Breve análise sobre as influências do Japão na cultura ocidental

Em seu trabalho, Tsuda (1996) enfatizou o fato de que os nipo-brasileiros se utilizaram da boa imagem que o Japão tem como potência mundial e procuraram associá-la às suas próprias imagens como descendentes de japoneses no Brasil. Assim, do ponto de vista estrutural, podemos afirmar que a imagem que possui no exterior tanto o Brasil quanto do Japão influencia fortemente a imagem dos nipo-brasileiros. Em certos momentos, eles são associados ao seu país de origem étnica; em outros, ao seu país de origem nacional. Isso pode ser observado no modo como os japoneses enxergam os nipo-brasileiros, visto que no Japão estes são considerados mais como brasileiros do ponto de vista cultural e comportamental – é esperado, portanto, que os japoneses levem em consideração a imagem que fazem dos brasileiros em geral para definir o nipo-brasileiro.

Nesse sentido, como as próprias imagens dos países e suas posições socioeconômicas no mundo se alteram ao longo do tempo, também a imagem que se faz de seu povo muda, acompanhando essas tendências na imagem do país como um todo, de modo que, se antigamente, logo após o final da Segunda Guerra Mundial a imagem do Japão como país foi muito prejudicada com a guerra, influenciando a imagem dos descendentes de japoneses no mundo inteiro, hoje em dia também podemos afirmar que a imagem atual do Japão como grande potência mundial influencia o olhar que os estrangeiros têm de certo modo sobre todos os descendentes de japoneses fora do Japão.

Sobre a influência cultural japonesa ao redor do mundo, Hall afirma que: “na última forma de globalização, são ainda as imagens, os artefatos e as identidades da modernidade ocidental, produzidos pelas indústrias culturais das sociedades ‘ocidentais’ (incluindo o Japão) que dominam as redes globais (HALL, 2006: 79)”.

Com isso o autor afirma que o Japão faz parte da cultura ocidental que, nessa era de globalização, “domina o mundo”, e tem entre seus principais produtos de exportação a cultura *pop*.

De acordo com Cristiane Sato (2007: 11), a estilização virtual e tecnológica do Japão que tem influenciado o Ocidente vem desde a década de 1980. A autora aponta diversas áreas em que a cultura japonesa avança no Ocidente, em especial no Brasil, desde

animação e quadrinhos, passando pelas artes (dança *Yosakoi Soran*), música (*enka* e *karaokê*), entre outros.

Sobre algumas inspirações para a criação da atual cultura *pop* japonesa, Célia Sakurai (2007: 339) afirma que, entre os japoneses, a predisposição em oferecer às crianças brinquedos atrativos e educativamente mais adequados estimulou-os a criar uma diversidade de produtos destinados a permitir que a criança explorasse com liberdade “seus próprios interesses e curiosidades”.

Atualmente, o Japão, como potência capitalista mundial e irradiadora de cultura *pop* moderna, aparece como um pólo de atração renovado, revelando, para os nipo-brasileiros, as “vantagens de ser japonês”. Assim, mesmo diante de crises e estagnação econômica nas últimas décadas, sua influência na área da cultura ainda é grande.

Sobre a influência cultural do Japão como criador de tendência no universo *pop*, Graieb (REVISTA VEJA, 2004) afirma que:

O primeiro a refletir sobre o fenômeno foi o cientista político americano Douglas McGray, num ensaio de 2002, cujo título se poderia traduzir como *Charme Interno Bruto* (uma brincadeira com o termo Produto Interno Bruto). "O Japão", diz McGray, "está reinventando o seu poder. Em vez de sucumbir ao peso de seus infortúnios, ele só aumenta a sua presença cultural no mundo, e criou uma poderosa máquina de propagação do charme nacional". A idéia foi adotada com entusiasmo por políticos, acadêmicos e jornalistas japoneses. Alguns vão ao ponto de anunciar uma metamorfose. É o caso de Ichiya Nakamura, ex-burocrata de alto escalão do Ministério das Telecomunicações e atual diretor do Stanford Japan Center, em Tóquio. O Japão, segundo ele, estaria passando de sociedade industrial a "sociedade produtora de cultura *pop*".

De acordo com o artigo de Graieb, estima-se que as exportações de produtos culturais japoneses girem em torno de 13 bilhões de dólares por ano. Pode não parecer muito, mas é o setor da economia japonesa que mais cresceu, triplicando os ganhos na última década. O autor ainda afirma que: “cerca de 60% dos desenhos vistos na TV mundial são criação japonesa. (...) Depois, vem o licenciamento para bugigangas Os monstres Pokémon nasceram num videogame e foram parar na TV, no cinema, em roupas e bonequinhos”.

No Brasil esses produtos fazem muito sucesso não só entre os descendentes de japoneses, sendo uma febre generalizada, principalmente os produtos infantis, como o Pokémon.

Em especial, no caso dos *mangás*, estes ajudam a divulgar a cultura e a língua japonesa no Brasil. De acordo com Arai (2008: 272):

O boom de *mangás* extrapolou os limites do arquipélago [japonês], ajudando a exportar a cultura e a língua japonesa ao Ocidente. No Brasil, os quadrinhos começaram a ser publicados em português desde o início do ano 2000. Só a JBC, maior editora de *mangás* do Brasil, tem mais de 40 títulos traduzidos. A estética dos quadrinhos é considerada tão inovadora que influencia até as criações de renomados estilistas no mundo, inclusive no Brasil.

Já em relação ao *cosplay* (*Ibid.*: 274):

O mais novo fenômeno japonês no Brasil atende pelo nome de *cosplay*, o ato de se caracterizar da forma mais fiel possível como a personagem favorita de *mangá*, *anime*, *tokusatsu* e até videogame. Os *cosplayers* (palavra usada para denominar quem faz *cosplay*) gastam fortunas com fantasias e sabem de cor diálogos em japonês, cantam, dançam e lutam como seus super-heróis. A mania tem conquistado tantos adeptos que existe até uma etapa brasileira do WCS (World Cosplay Summit, que ocorre todo o ano no Japão), a Copa do Mundo dos *cosplayers*, organizada desde 2006. **O mais interessante é que a maioria dos participantes não é descendente, uma prova de que a cultura japonesa está cada vez mais difundida no dia-a-dia dos brasileiros** (grifos nossos).

A cultura *pop* japonesa, portanto, atua como uma força externa do Japão na comunidade nipo-brasileira, visto que muitas vezes a imagem trazida por essa cultura é associada à comunidade no Brasil. Principalmente em relação aos brasileiros não descendentes de japoneses, essas características da cultura *pop* são umas das que mais chamam a sua atenção, tendendo a associar as imagens que possuem dos japoneses aos seus descendentes no Brasil.

PARTE IV – Jovens e a comunidade nipo-brasileira

4.1 O aparato comunitário nipo-brasileiro

Na prática, existe um imenso aparato de instituições, associações, espaços sociais, e imaginário cultural que o nipo-brasileiro construiu ao longo de mais de cem anos de imigração dos japoneses para o Brasil.

Apoiando em alguns aspectos no modo como as comunidades imaginadas de Benedict Anderson são formadas (classificação através do censo, mapas de dispersão, criação de um museu, imprensa específica, língua, etc.), podemos identificar essas mesmas características no caso da comunidade nipo-brasileira, associando-a as principais instituições que auxiliam na sua formação como comunidade imaginada.

De acordo com Anderson (2008: 10) “mais do que inventadas, nações são ‘imaginadas’, no sentido de que fazem sentido para a ‘alma’ e constituem objetos de desejos e projeções”.

Apesar do paralelo entre a noção de comunidade imaginada de Anderson com a comunidade étnica nipo-brasileira, uma vez que não estamos lidando com a noção de nação, como no caso de Anderson, a sua aplicação a um grupo étnico é limitada (uma vez que a idéia da formação das nações difere da formação de grupos étnicos). Assim, entre as características apresentadas por Anderson, a língua, por exemplo, é um dos casos que não se aplica tanto à comunidade nipo-brasileira visto que é uma minoria da população que de fato sabe a língua japonesa. Portanto, se esta é essencial na formação de uma comunidade imaginada nacional, no caso da comunidade nipo-brasileira a língua predominante é a mesma da população em geral (o português), de modo que a língua japonesa se torna mais um símbolo étnico, do que um diferenciador entre o grupo étnico e a sociedade em geral³¹.

³¹ Lembrando que a noção de comunidade imaginada foi construída para explicar o conceito de nação e nacionalismo, aplicá-la ao estudo de grupo étnico só pode ser feito de forma aproximada, respeitando as diferenças entre os objetos estudados. Sobre o assunto, Anthony D. Smith (2009), afirma que nações são diferentes de grupos étnicos, sendo que as nações são o resultado de uma tripla revolução que começa com o

A comunidade é imaginada porque é imaginada por todos, não só pelos nipo-brasileiros, mas também pelos brasileiros não descendentes de japoneses no Brasil, é, dessa forma, imaginada por ambos, que se cria a noção de “comunidade imaginada” para a comunidade nipo-brasileira.

De modo geral, uma comunidade imaginada é formada pela maneira como os de fora olham para o grupo étnico, a etnia e os traços físicos (o que já foi tratado no item 3.3), além do modo como os classificam através de censo, mapas de dispersão etc. (também já foi apresentado alguns dados sobre o assunto no item 2.1.) Aqui é importante frisar que um grande estudo sobre a situação dos nipo-brasileiros foi feita por encomenda do governo japonês em 1964, censo este que foi amplamente analisado pelo trabalho de doutorado de Ruth Cardoso de 1972. Este censo foi o maior feito sobre a população nipo-brasileira e descrevia vários aspectos da vida do nipo-brasileiro no Brasil.

A importância da criação de um museu dedicado às memórias dos antepassados é fundamental para a formação histórica do passado comum entre os membros do grupo étnico. O Museu Histórico da Imigração Japonesa no Brasil foi fundado em 1978 nas comemorações do 70º aniversário da imigração japonesa no Brasil (HARADA, 2008: 64).

Esses aparatos auxiliam não só a população nipo-brasileira, mas de modo geral os brasileiros também, ou seja, o aparato nipo-brasileiro, apesar de muitas vezes ter como objetivo a atuação sobre os integrantes da comunidade étnica, também não pode ficar de fora de um diálogo com a população mais ampla: é desse modo, por exemplo, que várias instituições beneficentes vão procurar auxiliar principalmente a população em geral³², enquanto outras instituições, voltadas mais para os nipo-brasileiros, normalmente tendem a aceitar a participação também de brasileiros tanto atuantes dentro da entidade, quanto como visitante (de eventos e festas) ou beneficiário de algum projeto.

Essa interação e diálogo com o não descendente – e, portanto com a sociedade mais ampla – é sempre constante, e muitas vezes vista não só como inevitável, mas também como fundamental para o próprio futuro dessas instituições, a fim de se preservarem ativas

desenvolvimento do capitalismo, e leva à burocracia, e à centralização cultural juntamente com uma perda de poder pela Igreja Católica.

³² Como, por exemplo, a Abeuni, uma entidade filantrópica que será vista mais adiante.

por muitos anos (visto que é uma minoria da população nipo-brasileira que se interessa e participa ativamente de associações étnicas).

De todo modo, esse aparato nipo-brasileiro construído ao longo de mais de uma década do estabelecimento do japonês no Brasil, ainda é visto como o lugar, por excelência, da presença da “cultura nipo-brasileira” (cultura aqui entendida de forma bem ampla, ou seja, abrangendo costumes, tradições, valores, comportamento, modo de pensar etc.).

Esses “espaços nipo-brasileiros” muitas vezes são locais privilegiados de socialização entre os descendentes de japoneses: é aí que afloram as noções de identidade étnica, de pertencimento a uma comunidade (mesmo que imaginada, ou seja, construída como diferenciada – ainda que essa diferença na realidade seja muito sutil) de valores e comportamentos comuns.

O ponto é: por mais que o nipo-brasileiro seja em muitos casos socializado em espaços nacionais brasileiros, ou seja, não étnico (não nipo-brasileiro), com uma grande mistura de etnias e descendências nacionais, sem predomínio de uma exclusivamente, e por mais que isso fortaleça a identidade nacional brasileira e o sentimento de ser um igual, é nos contatos com “a comunidade” que a percepção de identidade étnica irá surgir.

Nesse ponto, quanto menor o contato ou exposição com símbolos, conteúdos, espaços sociais étnicos da comunidade nipo-brasileira (seja através de associações de bairro, de colégios, de escolas de língua ou esporte japonês etc.) menor a “consciência ou conhecimento” da identidade étnica, e, assim, menor o diálogo com essa identidade. Por outro lado, quanto maior o contato, maior o diálogo entre o ser “nipo” e o ser “brasileiro”.

É, portanto, nessas interações e socializações com conteúdos e indivíduos étnicos que a questão da identidade dos jovens nipo-brasileiros é formada. Sem interações e socialização, portanto, quase não há diálogo, ou ele é bem atenuado.

No caso dos jovens nipo-brasileiros, podemos observar que a escola tem um grande papel de socialização e criação da identidade étnica. É largamente conhecida a importância da educação dentro da história dos japoneses e descendentes no Brasil; porém, entre os colégios particulares da cidade de São Paulo considerados melhores (em termos de desempenho em vestibulares), nem sempre aqueles que possuem grande quantidade de descendentes de japoneses foram, ao longo da história da imigração japonesa no Brasil, os mais destacados na sociedade brasileira. Vendo, contudo, do ponto de vista de um ranking

baseado nas notas do ENEM (Exame Nacional do Ensino Médio) de 2009, selecionando só as escolas particulares de São Paulo (capital), pelo menos dois colégios com forte presença de nipo-brasileiros constavam entre os dez colégios com maior nota no exame (são eles o Colégio Etapa e o Colégio Pioneiro)³³.

O encarte abaixo indica as escolas com os melhores desempenhos no ENEM de 2008, sendo este ranking formado a partir da seleção de São Paulo capital e somente com escolas privadas.

Quadro 1 – Os melhores colégios particulares de São Paulo³⁴

10 melhores paulistanos

[...] Proporcionalmente, o colégio **Pioneiro** teve o maior número de alunos com boas notas no Enem em São Paulo: 77,2%. Mas o **Etapa** é o maior destaque, já que, dos 542 matriculados no ano, 392 alunos - ou 72,3% - prestaram o exame e deixaram a escola entre os cinco primeiros lugares no ranking das particulares da capital paulista. O **Bandeirantes** também teve desempenho excelente. Dos 573 matriculados, 63,3% participaram da prova, e a escola ficou em quarto no ranking paulistano. Esses são os únicos entre os 20 primeiros particulares de São Paulo com mais de 500 alunos matriculados no último ano do ensino médio. [...]

Veja as maiores e as menores notas das escolas no Enem 2009

Pontuação: média da prova objetiva e redação

Brasil	Rio de Janeiro	Rio de Janeiro (capital)	Brasília	São Paulo	São Paulo (capital)		
Geral		Rede particular		Rede pública		Legenda	
○ Melhores ○ Piores		● Melhores ○ Piores		○ Melhores ○ Piores		EMR EJA EMP	
Escola Nome		Rede	Local	Tipo	Matriculados	Participantes	Média total
VERTICE COLEGIO UNID II		Privada	Urbana	EMR	62	37	749,70
MOBILE COLEGIO		Privada	Urbana	EMR	101	39	729,76
SANTA CRUZ COLEGIO		Privada	Urbana	EMR	225	83	715,17
BANDEIRANTES COLEGIO EFM		Privada	Urbana	EMR	573	363	712,57
ETAPA COLEGIO DE EFM		Privada	Urbana	EMR	542	392	695,94
SAO LUIS COLEGIO EIFM		Privada	Urbana	EMR	150	87	695,69
MARIA IMACULADA COLEGIO EEIFM		Privada	Urbana	EMR	50	16	695,13
SANTA CRUZ COLEGIO		Privada	Urbana	EMR e EJA	366	92	694,74
ALBERT SABIN COLEGIO		Privada	Urbana	EMR	113	78	691,26
PIONEIRO CENTRO EDUCACIONAL		Privada	Urbana	EMR	22	17	690,69
NOVA LOURENCO CASTANHO ESCOLA UNID IV		Privada	Urbana	EMR	102	14	688,80
SANTO AMERICO COLEGIO		Privada	Urbana	EMR	71	31	688,62
NOSSA SENHORA DAS GRACAS ESCOLA		Privada	Urbana	EMR	80	21	687,41
GUILHERME DUMONT VILLARES COLEGIO		Privada	Urbana	EMR	95	29	687,19
BATISTA BRASILEIRO COLEGIO		Privada	Urbana	EMR	41	14	686,64
SANTA MARIA COLEGIO		Privada	Urbana	EMR	86	61	686,41
MENDEL COLEGIO AGOSTINIANO		Privada	Urbana	EMR	251	178	685,46
PENTAGONO COLEGIO UNIDADE CAIUBI		Privada	Urbana	EMR	37	28	682,97
ARQUIDIOCESANO DE SPAULO COLEGIO MARISTA		Privada	Urbana	EMR	259	145	679,69
RIO BRANCO UNIDADE HIGIENOPOLIS COLEGIO		Privada	Urbana	EMR	191	78	679,61

Fonte: MEC (Ministério da Educação)

³³ Frise-se que outros colégios que aparecem na lista, como o Colégio Bandeirantes, por exemplo, também possui muitos asiáticos, independente de ser descendentes de japoneses.

³⁴ Fonte: Reportagem R7. <http://noticias.r7.com/vestibular-e-concursos/noticias/melhores-colegios-de-sao-paulo-custam-de-r-1-178-a-r-2-756-20100719.html> Site acessado em 19/07/2010.

Sobre o Centro Educacional Pioneiro, este foi fundado em 1933, por Michie Akama, sendo intitulada “Escola de Corte e Costura, voltada para a educação profissionalizante das nikkeis (HARADA, 2008: 57)”. Atualmente possui curso de língua japonesa ministrado em caráter optativo.

Esse dado é bem interessante. Ele é ilustrativo não só do contínuo investimento forte na educação dos descendentes de japoneses atualmente, como também do estabelecimento de espaços e instituições nos quais as famílias de descendentes de japoneses podem se apoiar. Existe, portanto, toda uma rede de apoio e de socialização nipo-brasileira.

Essa rede não se refere só a escolas, mas também a hospitais e faculdades onde há grande concentração de nipo-brasileiros trabalhando e estudando. Sem contar com as associações de bairro e festividades da comunidade espalhados por toda cidade.

Por fim, por ocasião do Centenário da Imigração Japonesa para o Brasil (2008), pudemos observar o quanto o nipo-brasileiro foi celebrado, de forma que vários monumentos, esculturas e outras formas artísticas de celebração foram construídas em vários pontos não só da cidade de São Paulo, mas também em todo Brasil, nos locais onde houve forte presença de japoneses e descendentes, marcando a sua “contribuição” para a sociedade brasileira na construção da identidade nacional. Enfim, o fato é que a comunidade já está bem estabelecida na cidade de São Paulo, e que o nipo-brasileiro beneficia-se de todo esse aparato étnico.

4.1.a) As Associações Étnicas

No Brasil, *kaikan* e *kenjinkai* são tipos de associações que procuram reverenciar a cultura japonesa. A primeira é uma associação de caráter cultural e esportivo sem vínculo exclusivo com alguma província japonesa; a segunda tem vínculo com uma província japonesa. Além dessas instituições estudadas neste trabalho, outras entidades nipo-brasileiras como o *Bunkyo* também serviram como referência para reflexão e análise.

Em relação ao *kaikan*, talvez a definição mais operacional seja aquela extraída do Guia da Cultura Japonesa (2004: 42). Diz ela:

Na trajetória dos imigrantes japoneses, principalmente na fase que vai de 1908 (chegada da primeira leva) até a Segunda Guerra Mundial, as entidades tiveram um papel destacado. Buscaram a preservação da cultura e a organização sócio-econômica interna das chamadas colônias, alimentando a coesão dos japoneses em terras até então estranhas. Assumiram o papel de representantes dos agrupamentos não somente nos órgãos governamentais japoneses, mas também na sociedade maior.

O *Bunkyo*, segundo a definição que está no seu site³⁵, é apresentado da seguinte maneira:

Com a Segunda Guerra Mundial, por força das leis proibitivas, as entidades mantidas por estrangeiros foram dissolvidas. E, entre os nipo-brasileiros, a possibilidade de reorganização ocorreu em 1954, quando se montou uma comissão organizadora para participar das comemorações do 4º Centenário da Cidade de São Paulo.

Em 1955, passada a festa, ao invés da dissolução, foi decidida a manutenção da comissão organizadora, visando as festividades do 50º aniversário da imigração japonesa em 1958.

Nascia, então, em 17 de dezembro de 1955, a Sociedade Paulista de Cultura Japonesa. Em 1968, devido à abrangência de sua atuação, passou a se chamar ‘Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa’. E em 2006, com essa mesma finalidade, mudou para Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa e de Assistência Social (site do *Bunkyo*).

Quanto ao *kenjinkai*:

A maioria das Associações de Províncias (chamadas de *kenjinkai*) foi fundada após a Segunda Guerra para auxiliar as Associações Ultramarinas (criadas em cada província), executoras da política emigratória do Japão. No Brasil, as associações passavam informações [...] e forneciam notícias de co-provincianos aqui residentes. A partir da segunda metade da década de 50, elas passam a se organizar reunindo os provincianos residentes no País e mantêm fortes ligações com os governos das respectivas províncias. A partir da década de 70, com a diminuição do fluxo de imigrantes, essas associações passam a enviar bolsistas custeados ou subsidiados pelos governos das províncias [...], organizar viagens de co-provincianos ao Japão, ciceronear visitantes do governo da província, publicar órgãos oficiais ou livros comemorativos etc. (GUIA DA CULTURA JAPONESA, 2004: 55).

Apesar do *Bunkyo* ser um dos órgãos centrais entre todas as outras entidades japonesas no Brasil e de ter a missão de “representar a comunidade nipo-brasileira, promover a preservação e divulgação da cultura japonesa no Brasil e da brasileira no Japão, e apoiar as iniciativas voltadas a essa finalidade”, na prática, podemos questionar se o *Bunkyo* consegue de fato ser uma entidade representativa da comunidade nipo-brasileira,

³⁵ <http://www.bunkyo.bunkyonet.org.br/index.php> Acessado em 06/2010.

uma vez que essa comunidade é muito dispersa e heterogênea. Sobre o assunto, Miyao (2002: 249) define a Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa como: “outrora verdadeiro órgão central da comunidade *nikkei* e que, hoje, tornara-se mera organização regional (...)”.

Já os *kaikan* e *kenjinkai* têm um funcionamento bastante particular, e de certa maneira, independente de qualquer outra entidade, pois para funcionarem dependem de lideranças locais que atuam no momento, e da capacidade dessas lideranças conseguirem atrair a participação de nipo-brasileiros, principalmente daqueles que moram no próprio bairro. De modo geral, o *Bunkyo* parece ser mais burocrático (no sentido de ser uma organização geral que procura articular várias entidades voltadas para a preservação e divulgação da cultura nipo-brasileira), enquanto que os outros dois parecem ser mais dinâmicos.

Já os *kenjinkai*, especificamente, são associações de província, ou seja, representam uma determinada província japonesa. De acordo com os dados da Comissão do Recenseamento da Colônia Japonesa de 1964, houve imigração para o Brasil de todas as províncias japonesas (sendo que o Japão é dividido em 47 províncias), e todas elas estão representadas no Brasil através dos 47 *kenjinkai* (cada um com o nome de uma província). A maioria dos *kenjinkai* está concentrada nas zonas centro e centro-sul da cidade de São Paulo (principalmente entre os bairros da Vila Mariana, Liberdade, Paraíso e Aclimação). Já os *kaikan* encontram-se espalhados pelo Brasil inteiro e não são filiados a nenhuma província específica do Japão. Na cidade de São Paulo (universo de nossa pesquisa) existem sessenta e cinco *kaikan* espalhados nas nove regiões da cidade (ver anexos).

Por fim, podemos observar que de modo geral a comunidade é bem dispersa. Falta uma organização maior entre as diversas associações e grupos que não conseguem ser representados por nenhum órgão ou associação maior, como o *Bunkyo*, entre outros.

As comemorações do Centenário da Imigração, por exemplo, teriam deixado à mostra esse fato, que, para além de razões históricas e idiossincráticas, é também, por outro lado, característico de um grupamento que vai perdendo seus elementos comunitários e vai se dissolvendo em elementos societários: os próprios membros devem fazer um grande esforço, atualmente, para incluir em suas agendas cotidianas atividades das associações, ou relacionados à cultura japonesa, que já não mais aparecem como “naturais”. Assim, juntar

os japoneses seria algo mais artificial (em relação à antigamente), cuja razão de ser não transparece de pronto.

De acordo com um dos entrevistados:

Então não existe mais... [na verdade] nunca teve no Brasil, mas cada vez menos, uma centralização de uma comunidade unida em torno de uma entidade só. Isso não vai existir; nunca teve, por *n* motivos: seja por rivalidade interna, ou seja por orgulho, ou seja pela dificuldade de se juntar todo mundo. Agora, vai ter cada vez menos isso. Então, na verdade, vão ser movimentos espontâneos [...] Então, São Paulo como sociedade e cultura nipo-brasileira, ela vai manter, com certeza – a certeza disso é porque se não tiver, a gente sente falta, então nós vamos fazer ter, mas não necessariamente nesses mesmos moldes (Paulo, entrevistado em 03/2010).

Ressalte-se a noção de que “se não tiver, a gente sente falta”. Tal percepção indica a existência de algo bem consistente em termos de um valor, de uma peça fundamental dentro da própria cidade, a qual já está como que dissolvida dentro de seu modo de ser (metrópole paulistana). Não só os próprios descendentes sentiriam falta; mas os não descendentes também – a fala não explicita essa segunda parte do raciocínio, mas ele decorre quase naturalmente. A comunidade é imaginada não apenas pelos que estão “dentro”, mas também pelos que estão “fora”. Ambos vêem o mesmo *valor* nela.

4.2 Comunidade pensada a partir da sua heterogeneidade

Se inicialmente definimos a comunidade como sendo imaginada, ou seja, sendo uma construção social feita tanto pelos de fora quanto pelos de dentro dela, não queremos com isso deixar de lado todas as contradições internas e a heterogeneidade que a atravessa. Pelo contrário, sabemos que, até mesmo antes dos imigrantes japoneses chegarem ao Brasil, já havia na sociedade japonesa diferenciações internas relativas às próprias minorias étnicas que formavam a nacionalidade japonesa.

Essas diferenças socioculturais imigraram para o Brasil junto com os japoneses que vieram se estabelecer aqui. Como já afirmamos anteriormente, vieram para o Brasil imigrantes de todas as 47 províncias japonesas, de modo que não podemos tomar a diversidade existente na sociedade japonesa daquela época como algo que se transformaria

em homogeneidade étnica no Brasil devido ao deslocamento dessas pessoas para um novo país. Muitas dessas diferenças de origens étnicas dentro do Japão foram mantidas e cultivadas no Brasil, principalmente pelas primeiras gerações de imigrantes japoneses, os *issei*, com tendência de enfraquecimento entre as demais gerações de descendentes ao longo do tempo.

Assim, desde o começo das formações das “colônias japonesas” no Brasil, e posteriormente com o estabelecimento dos japoneses e seus filhos na cidade de São Paulo em busca de melhores condições de ensino e de trabalho, já havia vários tipos de diferenças importantes: diferenças étnicas (relacionadas às províncias de origem do Japão), diferenças regionais (de origem rural ou urbana), de classe social (como iremos ver no tópico 4.2.1), e diferenças entre gerações de japoneses e suas respectivas noções de identidade étnica dentro desse todo maior e abrangente que se costuma chamar de “comunidade nipo-brasileira”.

Portanto, o que queremos analisar, nesse tópico do trabalho, é que, apesar da noção de homogeneidade implícita no conceito de comunidade imaginada (uma vez que essa lida mais com os estereótipos grupais, e nem tanto com a diversidade das identidades individuais), existe também outra esfera de análise que parte dos subgrupos e de sua identidade étnica, e que, portanto, privilegia a observação das heterogeneidades dentro dessa mesma comunidade.

A noção de “comunidade imaginada” não deve fazer desaparecer as diferenças internas” à comunidade mesma. No contexto em que ela foi aplicada originalmente – isto é, da identidade nacional – é possível recuperar os pontos sensíveis que são suscitados no debate. De acordo com Stuart Hall (2006: 65):

As identidades nacionais não subordinam todas as outras formas de diferença e não estão livres do jogo do poder, de divisões e contradições internas, de lealdades e de diferenças sobrepostas. Assim, quando vamos discutir se as identidades nacionais estão sendo deslocadas, devemos ter em mente a forma pela qual as culturas nacionais contribuem para “costurar” as diferenças numa única identidade.

Como já referimos anteriormente, a idéia de comunidade imaginada é aqui utilizada, de forma aproximada à noção de comunidade étnica. O mais importante nessas noções é a contribuição para pensarmos a comunidade como um todo. Da passagem acima

retemos a idéia de que a comunidade é o produto de construções, ou seja, que para ela existir precisa haver uma “costura” entre todas as formas de diferenças internas (seja de origem étnica, regional, de classe social, ou de geração, por exemplo).

Neste trabalho, estamos enfatizando as diferenças de classe social e de geração. As primeiras serão tratadas no subitem a seguir.

4.3 Diferenças socioeconômicas dentro da comunidade nipo-brasileira

É interessante notar que Miyao (2002: 83) já falava nas diferenças internas da comunidade a partir da questão de classe social. A partir de uma pesquisa feita pelo Centro de Estudos Nipo-Brasileiros sobre a “Realidade do ensino da língua japonesa na sociedade *nikkei*”, a pedido do Ministério dos Negócios Estrangeiros do Japão, e de um levantamento feito pela Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa sobre as entidades *nikkeis* regionais em 1991, Miyao relaciona ocupação (subentendendo renda) com interesse dos pais em enviar seus filhos às escolas de língua japonesa, e com a participação efetiva em associações nipo-brasileiras. Diz ele: “as ocupações na agricultura e no comércio foram predominantes entre os sócios [das entidades étnicas]. Poucas são as pessoas ocupadas na prestação de serviços e funcionários de empresa (*Ibid.*: 83)”.

Nesse sentido, o autor afirma que: “[as] pessoas, cujos pais sacrificaram-se para que elas adquirissem alta escolaridade e conseqüente destacada posição sócio-econômica, afastaram-se dessa ‘colônia’ (*Ibid.*: 84)”. Por fim conclui:

O que se pode afirmar é que a ‘colônia’ atual [dados de 1997] é uma comunidade organizada, regionalmente, por pessoas que se dedicam à agricultura e ao comércio, autônomos. E a maneira de pensar e de ser da ‘colônia’ é o reflexo da consciência dessas pessoas. São pessoas que fazem os seus filhos estudarem a língua japonesa e fazem questão de que o ensino da língua japonesa seja direcionado no sentido da formação moral japonesa, que deve ser inculcada nas crianças.

Não quer dizer que aos *nikkeis* de alta escolaridade, assimilados, perfeitamente, à sociedade brasileira, falem a consciência de sua origem étnica. Só que, entre a consciência dessas pessoas e a consciência daquelas que presentemente sustentam a ‘colônia’, há uma grande divergência, há uma grande distância (*Ibid.*: 84).

Aqui, Miyao relaciona a frequência às associações nipo-brasileiras e o interesse em

colocar os filhos em escolas de língua japonesa com maior ou menor assimilação à sociedade brasileira por via da ascensão social, ou seja, os filhos de imigrantes japoneses que puderam estudar e alcançar uma melhor posição socioeconômica são os que possuem menos interesse pelos assuntos da “colônia” (usando os termos de Miyao), uma vez que esses estariam perfeitamente assimilados; já os nipo-brasileiros que atuam na agricultura e comércio teriam mais interesse pela “colônia”, o que por sua vez, poderia ser um sinal de menor assimilação³⁶.

Em relação a outras diferenciações internas da comunidade nipo-brasileira, já falamos que desde o início da imigração japonesa ao Brasil havia diferenças internas dentro do grupo étnico de japoneses que migraram ao Brasil, uma das principais diferenciações era entre a minoria étnica *Uchinachu* e a maioria étnica japonesa *Yamatonchu*.

De acordo com Nakasone e Sered (2005: 94):

Uchinanchu, derivado de *Uchina* (Okinawa), e *chu* (pessoa) refere-se a pessoas nascidas em Okinawa ou ancestral de Okinawa. A expressão, entretanto, é frequentemente usada em contraste com *Yamatonchu*, as pessoas do Japão. *Yamato* refere-se ao antigo nome do Japão, por volta do século oito; *chu* refere a pessoa.[...] Okinawanos usam a expressão para reivindicar suas diferenças dos japoneses e para relembrar sua anterior independência política e cultural. Enquanto um okinawano é simultaneamente um *Uchinachu* e “japonês”, uma pessoa japonesa nunca poderá ser um *Uchinachu* (tradução nossa).

De modo geral diferenças relacionadas às origens japonesas entre os de Okinawa, ou os das demais províncias aparecem pouco entre os entrevistados mais jovens. Parece que essas fortes diferenças socioculturais herdadas da sociedade japonesa acabaram se atenuando ao longo dos anos no Brasil de modo que um entrevistado afirma que:

Essa mudança de geração vai dar uma perspectiva diferente, essa nossa falta de **bairrismo** da província vai fazer com que gente aceite os outros de braços abertos independente da sua origem, então é fortíssimo essa comunidade Okinawa, por exemplo, na nossa geração. Agora já não tem mais nenhum problema, não existe mais aquele: “ah, é Okinawa, vai sofrer se casar com Okinawa, porque Okinawa fala uma língua diferente, vai ter que maltratar os parentes...”. Acabou, essa geração... se alguém fala que existe um pouco, não existe mais, já acabou nessa geração *sansei*, não tem mais, *yonsei* então piorou, não vai ter nem... né? (Paulo, entrevistado em 03/2010).

³⁶ Recentemente essa visão de relacionar mobilidade social com assimilação foi criticada por Gans (2007), que defende que mobilidade social e assimilação são dois processos independentes de modo que o imigrante pode se assimilar sem haver mobilidade social ou vice e versa.

Assim, apesar das diferenças históricas e culturais trazidas do Japão para o Brasil pelos imigrantes japoneses, atualmente essas diferenças aparecem pouco nos discursos dos jovens. Vinícius (24 anos, entrevistado em 02/2010) até chega a afirmar que “os okinawanos são bem fechados, precisa ser descendente para jogar beisebol no time deles, meu primo até inventou uma identidade falsa para participar de lá”. Porém, casos de preconceito devido à origem étnica (em relação a minorias dentro da sociedade japonesa) parecem não existir muito entre os jovens no Brasil, apesar de alguns ainda terem consciência de que antigamente existiam fortes relações de preconceito dentro da comunidade nipo-brasileira entre esses diferentes grupos.

De forma geral, as principais diferenças encontradas atualmente dentro da comunidade nipo-brasileira são diferenças de classe social que não aparecem somente em relação ao movimento decasségui – sendo que este só vem a tornar a questão de classe mais óbvia – mas aparece também na própria forma de socialização dentro da cidade de São Paulo, entre os jovens nipo-brasileiros.

O caso de Luís³⁷ (21 anos, entrevistado em 03/2010) exemplifica a questão. Ele afirma que: “querendo ou não, a gente se afasta dos grupos de colônia pelo lado econômico e social”.

A história de vida de Luís mostra que “foi só no 1º ano de colegial que comecei a entrar nesse mundo [dos nipo-brasileiros]”, tendo entrado em contato com *mangá*, anime etc. Foi quando foi estudar no Exatus, um colégio localizado na zona leste de São Paulo, no qual algumas classes chegavam a ter a presença de pelo menos metade dos estudantes composta de descendentes de japoneses. De acordo com Luís, “mesmo quem não era japonês gostava da cultura e acabava sendo levado pra isso”. A partir daí começou a frequentar baladas étnicas, *matsuris* [festivais étnicos] etc. Foi nas baladas voltadas ao público japonês que começou a dançar em grupo e, assim que terminou o colegial, em 2007, começou a dançar em rua, conhecendo outras pessoas não-descendentes de japoneses que também dançavam. Segundo suas próprias palavras, “isso foi o mais próximo da cultura japonesa que eu cheguei”.

³⁷ Nome fictício.

Logo depois, por meio da dança de rua conheceu um grupo de brasileiros não descendentes do bairro da Conceição na zona leste de São Paulo, perto de onde mora.

Luís teve contato com os “japoneses de colônia” em diversos momentos, mas ele aponta que “no curso de japonês na Aliança [localizado ao lado do metrô Vergueiro] tinha gente mais rica e mais pobre [...] você percebe essa diferença”.

De acordo com a sua visão dos nipo-brasileiros que possuem melhor renda, ele afirma: “essa parte da colônia mais rica tem imaturidade, então a gente não vive muito com eles [...] pelo fato de você crescer de um jeito diferente, você percebe a imaturidade”. Sobre o que seria essa maturidade, ele afirma: “a gente, que tem uma maturidade, não vou dizer ‘melhor’, mas a gente corre atrás das coisas, e quem tem dinheiro, não”.

Apesar das menções um pouco vagas em relação às diferenças relacionadas à classe social, Luís afirma que “não tem o preconceito de você... só porque você não tem dinheiro; eles não têm preconceito, mas existe uma diferença, e você percebe”. Um indício dessas diferenças seria de que: “os grupos da colônia japonesa são separados assim, você percebe quem tem mais dinheiro e quem não tem... você percebe a classe social, então a gente não se mistura muito”.

Um exemplo mais concreto aparece na seguinte fala: “o pessoal do Carrão é mais rico, enquanto o pessoal do Patriarca é mais pobre. (...) Você vê as pessoas na rua e percebe que é diferente”. Assim, acrescenta: “a gente que é mais pobre não socializa muito com as pessoas mais ricas”. Quando perguntado quem são esses interlocutores, ele afirma: “não sei te dizer quem eles são. (...) Acho que são as pessoas que tem mais acesso à cultura japonesa, quem tem mais *okane* [dinheiro] são os que freqüentam *kaikan*”.

Já Fernando³⁸ (27 anos, entrevistado em 02/2010) nasceu em São Caetano do Sul, e seus familiares moravam ali até que, quando ele nasceu, seus pais compraram uma casa na Liberdade, de modo que, nos finais de semana, ia para São Caetano para ver avós, primos e tios. Sua mãe tinha um sonho de que ele tivesse uma vida diferente da que ela teve (de feirante, com todas as dificuldades econômicas pelas quais havia passado), por isso teve só esse filho, e o colocou em uma escola particular, sendo ele o único entre os primos a estudar em uma escola particular. Significativamente, quase todos os primos e tios

³⁸ Nome fictício.

acabaram indo para o Japão como decasségui. Esse fato confirma a hipótese de que o decasségui é, em alguma medida, um marcador de classe social: só vai para o Japão majoritariamente quem precisa, por razões de sobrevivência, ou de melhoramento da situação social – própria ou da família (sem considerar aqui outros motivos que não o econômico, mas que também existem dentro do movimento decasségui como vamos observar na parte VII do trabalho). Fernando lembra que os amigos de classe média tiveram oportunidade de estudar. Já os primos, todo final de semana trabalhavam na feira.

Fernando viveu esses dois mundos. Relembra que sua avó pedia para ele dar os brinquedos para os primos. Dos sete irmãos de sua mãe, todos diziam que ela era a mais rica, fazendo com que ela sofresse muito com isso: “ficou ruim pra gente; eles acabaram se afastando da família por isso”. Fernando seria o protótipo de um “nipo-brasileiro de sucesso” (relacionado ao estereótipo positivo), enquanto os primos trabalhavam como feirantes.

Assim vemos que diferenças de classe social são sentidas dentro da comunidade nipo-brasileira. Como vimos na percepção de Luís, por exemplo, os nipo-brasileiros que freqüentam a associação do Carrão são mais “bem de vida” do que os nipo-brasileiros que moram na região do Patriarca, em São Paulo. Já os participantes da associação do Carrão podem ter a percepção de que os nipo-brasileiros que freqüentam as associações da zona sul são mais “bem de vida” do que eles etc. Essas percepções podem ou não influenciar na socialização entre os membros da comunidade étnica, em alguns casos é um problema, em outros essa diferença não é tão significativa.

De certa forma, existe uma correlação entre bairro e renda. Dependendo de que região se mora na cidade, pode-se ter acesso mais facilmente a certas associações nipo-brasileiras, escolas étnicas, cursos de cultura japonesa etc. E, dependendo do bairro, (ou da escola onde se estuda), pode haver maior ou menor concentração de nipo-brasileiros, o que também influencia na socialização entre esses (ver anexos).

Como dissemos anteriormente, não é só o movimento decasségui que é ilustrativo das diferenças de classe social e estilo de vida dentro da comunidade. O movimento decasségui, na verdade, tende a reproduzir tais diferenças. Porém, como vimos, também é possível observá-las por meio do acesso a cursos étnicos, das atividades que alguns grupos étnicos costumam fazer, assim como freqüentar ambientes mais caros ou não, que podem

influenciar (de modo maior ou menor) na socialização dentro da comunidade nipo-brasileira.

É possível especular que quanto maior a variedade de situações de classe dentro do grupo étnico, menor tende a ser a sua coesão, devido à existência de interesses conflitantes. Apesar de ser complicado relacionar a questão de classe social com participação em associações étnicas, visto que não há uma grande estatística sobre o assunto, o ponto principal foi mostrar que há clivagens internas de classe social, assim como já havia antigamente como mostra Miyao, sendo possível observá-la através da percepção que as pessoas têm sobre o assunto, visto que não é uma questão que se passa despercebida, ela é sentida e utilizada nos discursos dos jovens.

4.4 Persistência da etnicidade entre os jovens nipo-brasileiros

Uma vez que o foco desse trabalho é comunidade nipo-brasileira, precisamos observar qual a relação que se forma entre as gerações mais novas e a identidade étnica. O objetivo principal desse tópico, portanto, é analisar até que ponto as gerações mais novas são capazes de reter relativamente altos níveis de envolvimento com a comunidade étnica, através de seus envolvimento com associações nipo-brasileiras.

Essa problemática da retenção da etnicidade por parte das gerações mais novas é importante na questão do estereótipo, pois, como já afirmamos, os nipo-brasileiros (principalmente os que possuem fenótipo oriental) tendem a ser julgados pela sua proximidade às características étnicas; porém, se estes não se identificam, não se interessam ou não se socializam com o grupo étnico, isso poderia ser uma prova do enfraquecimento da etnicidade e, em consequência, da diferenciação interna da comunidade (do ponto de vista geracional). Diga-se de passagem, a diferenciação interna à comunidade – e mesmo especificamente em relação à comunidade nipo-brasileira, não é um fenômeno que tenha passado despercebido pela literatura acadêmica. Uma pesquisadora como Giralda Seyferth já tinha notado a existência de clivagens internas, que ela chamou de “identidades múltiplas”. Segundo ela:

A noção de identidades múltiplas, portanto, remete à heterogeneidade, à diferenciação interna marcada por clivagens regionais, religiosas, de classe, geracionais etc. O exemplo dos imigrantes japoneses e seus descendentes no Brasil é demonstrativo dessa dinâmica classificatória. A categoria étnica mais geral – japonês – é construída internamente por oposição aos outros, ancoradas em distinções culturais. Mas existem outras categorias, assinaladas pelos estudiosos dessa imigração (...), como as que opõem os imigrantes provenientes do arquipélago japonês (Naiti-Jin) e das Ilhas Ryukyu (Okinawa-Jin), assinalando diferenças culturais e fenotípicas; ou que estão referidas às diferentes gerações que também operam com critérios de menos ou maior aproximação com a sociedade brasileira. (SEYFERTH, 2005: 22)

Agindo como uma força interna à comunidade nipo-brasileira, as gerações mais novas são vistas como os “responsáveis pelo futuro da comunidade” e de sua imagem.

Diferentemente da abordagem geral, relacionada aos grupos como um todo e a questão dos estereótipos, a questão aqui não é somente simbólica; é mais do que isso, pois trata-se também de uma questão ativa, prática: também há avaliações para saber até que ponto os nipo-brasileiros estão mantendo a etnicidade de forma ativa na comunidade, através de participação em associações ou socialização com outros membros do grupo, e do seu afastamento ou distância da “comunidade física”, visto que a comunidade simbólica, imaginada, abrange a todos de forma mais ou menos igual (ou seja, independente da participação nas associações e agrupamentos étnicos). Porém, aos olhos do de “fora”, ver esses agrupamentos e associações é o que alimenta a imagem da comunidade como um todo.

Assim, como iremos observar a relação entre – comunidade nipo-brasileira, os jovens e a identidade étnica – ocorre por via da noção de “colônia japonesa” (como muitos entrevistados apontam), ou seja, da proximidade ou distância dos agrupamentos étnicos. Mais uma vez, a questão terminológica aqui é fundamental a fim de se observar as diferenças feitas na prática dentro da comunidade: nas falas dos entrevistados, aqueles mais próximos da comunidade, são intitulados como “japoneses de colônia” (um dos possíveis termos para se referir ao nipo-brasileiro que mantém fortes relações com o grupo étnico), enquanto que os demais são vistos como “japoneses normais”.

O ponto principal é que quanto maior o interesse pela comunidade, e participação ativa em associações, eventos, cursos étnicos (de língua, esportivos, artísticos etc.), maior

seria a retenção da etnicidade e manutenção da comunidade entre as gerações mais novas, e, portanto, a força e permanência dos estereótipos grupais. De acordo com Gans (1979: 8):

A terceira geração pode **participar de uma organização étnica**, ou tomar parte em **organizações formais ou informais** composta largamente de companheiros étnicos; **mas eles também podem encontrar suas identidades pela ‘afiliação’ com um coletivo abstrato que não existe como um grupo interativo**. Coletividade que, além disso, pode ser mítica ou real, contemporânea ou histórica (tradução e grifos nossos).

Desse ponto de vista, estamos lidando, portanto, tanto com a noção mais abstrata de comunidade (em relação aos estereótipos), quanto com a noção concreta, que lida com associações étnicas, eventos, e todos os demais aparatos já mencionados anteriormente.

Assim, apesar da maioria da população nipo-brasileira (em especial as gerações mais novas), participar ampla e ativamente da sociedade em geral, para que a comunidade possa continuar tendo força como agrupamento étnico distinto talvez seja preciso mais do que apenas um envolvimento psicológico ou simbólico e abstrato; é preciso existir de fato – ou de forma concreta – associações, eventos, cursos, ainda ativos atualmente (não esvaziados de jovens e crianças), com forte público formado por membros étnicos que possam manter as fronteiras “em pé”.

Fugita e O’Brien (1991: 4) pesquisando a persistência da etnicidade entre as gerações mais novas de nipo-americanos, afirmam que:

A maioria dos nipo-americanos vive em vizinhanças predominantemente caucasianas, possuem amigos caucasianos, participam em assuntos da comunidade principal, e começaram a ter casamentos interétnicos em número significativo com os americanos caucasianos. Em 1979, por exemplo, 50 por cento de todos os novos casamentos envolvendo japoneses em Los Angeles eram com um não asiático (Kitano *et al.*; Levine e Rhodes, 1981; Montero, 1978, 1980). Contudo, nossos dados irão mostrar que, comparados com a maioria dos membros de grupos étnicos de segunda e terceira geração, em estágios similares de assimilação estrutural, **os nipo-americanos têm retido um nível muito alto de participação em associações voluntárias étnicas e outras formas de comportamento, ao invés do mero envolvimento psicológico na vida da comunidade étnica** (tradução e grifos nossos).

Seguindo essa linha, também buscamos observar (mais do que um mero envolvimento psicológico ou simbólico com a comunidade) as formas de interação e participação ativa dos jovens dentro da comunidade. Ou seja, analisar a capacidade de

retenção da etnicidade e, principalmente, a força relativa que a etnicidade ainda possui sobre os jovens.

4.4.1 Modo como as gerações mais novas de nipo-brasileiros “descobrem a comunidade”

Uma vez que existem, na cidade de São Paulo, muitas associações de bairro, clubes, escola de língua, cultura ou esporte japonês, de algum modo o jovem nipo-brasileiro acaba tendo seus primeiros contatos com a “comunidade nipo-brasileira” já na infância. Porém, no caso dos nossos entrevistados, foi na adolescência que o interesse se tornou maior e mais genuíno, sem a influência direta dos pais, avós e outros membros da família sobre a sua socialização.

Apesar de a identidade étnica poder ser formada em vários estágios da vida e não particularmente em apenas um, é na adolescência que muito dos conflitos e conscientizações se tornam mais claros. Neste tópico do trabalho enfocamos mais esse período da adolescência, com a entrada e socialização dentro do grupo étnico, assim como seu esparssamento e posterior “saída” do grupo, no começo da vida adulta.

Dentro desse contexto, por mais que os pais incentivem os filhos a freqüentar algum curso relacionado à cultura japonesa, ou que a família freqüente algum clube, associação, ou instituições religiosas voltados aos nipo-brasileiros, nem sempre o interesse pela cultura ou comunidade aflora na infância, ou é feito de forma espontânea (de vontade própria, interesse genuíno) pela criança. No entanto, é desses primeiros contatos que começam a surgir suas noções de “comunidade nipo-brasileira” ou identidade étnica.

Esse é o caso de vários entrevistados que relataram suas experiências de contato com a cultura nipo-brasileira, ou – utilizando as palavras dos meus próprios entrevistados – no modo como “descobriram a comunidade”. Muitos tiveram fraco contato ou interesse na infância, influenciados majoritariamente pelos pais ou avós e seus locais de socialização; porém, mais tarde, na adolescência, passam a ser influenciados mais pelos irmãos, primos e amigos que formam uma rede social de vínculos mais fortes, de modo a tornar mais genuíno o seu interesse (ou não) pela comunidade étnica nipo-brasileira.

Assim, nos relatos abaixo é possível observar as noções, estereótipos e pré-julgamentos que esses jovens aprenderam a fazer durante a infância sobre o que seria a comunidade nipo-brasileira, antes de conhecê-la mais de perto, na adolescência. Suas visões em relação à comunidade vão se modificando à medida em que o contato se torna maior, seus estranhamentos iniciais vão se transformando, e suas opiniões sobre suas próprias identidades étnicas começam a ser estabelecidas.

INFÂNCIA

São comuns os relatos de que, já na infância, os jovens nipo-brasileiros da cidade de São Paulo começam a ter algum contato com aspectos da comunidade nipo-brasileira, seja de forma puramente simbólica (no que ouvem falar sobre o grupo étnico, na manipulação da simbologia étnica, seja por parte de membros do grupo étnico ou por pessoas de fora do grupo) ou de maneira mais prática (freqüentando espaços étnicos).

No caso de Vinícius, jovem de 24 anos, ele afirma que seus avós eram não só grandes freqüentadores de um *kaikan* da Zona Norte, como também ocupavam uma posição alta dentro da associação. Assim, seus avós participavam semanalmente dos eventos da associação, especialmente dos encontros de karaokê e de dança (voltados mais à terceira idade).

Vinícius, juntamente com seu irmão, era levado ao *kaikan* pela avó, e enquanto esta fazia suas atividades, eles costumavam jogar futebol, porém ele não se interessava muito pelo associação, pois não se socializava muito com os outros meninos, que “eram muito panelinha”, chegando até a brigar com umas pessoas de lá. Seu interesse por pessoas do mesmo grupo étnico só veio mesmo posteriormente, na época do colegial (estudou o ensino fundamental num colégio municipal na Zona Norte, no qual quase não teve contato com descendentes de japoneses), quando mudou de casa (aos 16 anos) e passou a morar num bairro da zona sul da cidade de São Paulo, onde passou a ter mais contato com jovens nipo-brasileiros da sua idade.

Já no caso de Luís (21 anos), este relatou que na infância – mais especificamente quando estava na antiga 4º série do ensino fundamental (aos dez anos de idade) – estudava *nihongo* (língua japonesa), lembrando que a professora (que não falava muito bem o

português) tentava influenciá-lo e queria que ele participasse de *undokai* (festividade esportiva tradicional da sociedade japonesa), e tentando ainda fazê-lo interessar-se por *mangá* etc.

Posteriormente, ele tentou frequentar um *kaikan* da zona leste da cidade de São Paulo, mas na época não tinha jovens da sua idade. Nessa associação só havia um grupo de senhores que gostavam de karaokê. Além disso, como estudou a maior parte da sua infância e adolescência em escolas públicas nas quais não tinham muitos nipo-brasileiros (só na 8ª série mudou para uma escola particular que tinha mais nipo-brasileiros), acabou não tendo muito contato com outros descendentes de japoneses além de seus primos.

De acordo com Luís, que já havia freqüentado curso de língua japonesa na infância e conhecia um *kaikan* do bairro perto de onde morava, “foi só no 1º ano de colegial que comecei a entrar nesse mundo [dos nipo-brasileiros]”. Depois ele acaba se socializando mais com brasileiros não descendentes de japonês e afirma “isso foi o mais próximo da cultura japonesa que cheguei”.

É interessante notar aqui a noção de “começar a entrar nesse mundo”, e “foi o mais próximo que cheguei”. Esses tipos de falas aparecem muito nos discursos dos jovens nipo-brasileiros. A comunidade étnica, portanto, é muitas vezes vista como algo externo ao indivíduo, da qual em alguns momentos se faz parte e em outros não. A noção de “entrar e sair” do grupo étnico se mostra forte, confirmando essa idéia.

Por fim, Fernando afirma que freqüentava eventos relacionados a karaokê, pois o pai era músico, então cresceu nesse meio da música. Chegou a freqüentar *kaikan* e o *Bunkyo*, mas não era nada que ele levasse a sério, como acontecerá posteriormente, no fim da adolescência, já aos vinte anos, quando começa a freqüentar o *Bunkyo* mais seriamente.

Assim, como pudemos observar, os contatos na infância ocorrem mais por influência dos pais, avós, ou até da professora de língua japonesa, mas de modo geral, não produz fortes identificações com o grupo étnico, sendo mais uma exposição inicial ou interesse inicial do que uma identificação mais profunda (em relação a estes casos apresentados). Como veremos adiante, é na adolescência até o período de faculdade que a identidade étnica vai tomando forma.

SOCIALIZAÇÃO (formação de identidade e símbolos étnicos)

Apesar de todos os entrevistados já terem sido expostos às associações e grupo étnicos na infância, é interessante notar em suas falas o modo como afirmam ter tido contato com o grupo étnico, enfatizado o período da adolescência.

Assim, no caso de Vinícius, apesar de já ter participado algumas vezes de *kaikans* quando era mais novo, naquela época ele não havia se enturmado muito com os demais meninos, já na adolescência, o aspecto da socialização se mostrou muito importante para manter o contato com o grupo étnico. Ele afirma que “só no colegial que eu fui ter amigos de verdade, antes disso não”, ou seja, no caso de Vinícius a procura por membros do grupo étnico serviu como forma de criar vínculos fortes de amizade que ele não encontrava anteriormente. O caso desse jovem mostra que, em algumas situações, os laços fortes de amizade tendem a ocorrer de forma mais “natural” entre os membros do mesmo grupo étnico, do que entre os que não são do mesmo grupo. Isso pode ser um grande indicativo de que a etnicidade ainda é forte entre as gerações mais novas de nipo-brasileiros.

Relembrando a trajetória de Vinícius, notamos que ele havia estudado na infância em um colégio municipal da Zona Norte, onde morava (onde não tinha muito contato com outros descendentes de japoneses, nem na escola, nem em seus locais de socialização fora da escola). Depois mudou de bairro e foi estudar no Colégio São Luís, entre a 7ª e 8ª séries do antigo ensino fundamental. Porém, de acordo com ele: “odiava lá, só tinha patricinha e mauricinho”.

Ele afirma: “contato com colônia só no colegial”, que foi quando ele entrou no curso de ensino médio de um colégio federal. Foi no último ano desse colégio que ele “conheceu os japoneses”.

Em suas falas, ele afirma: “quando entrei no *kaikan* (da Zona Sul, próxima a onde morava) foi quando comecei a ter amigos de verdade. Contato com a colônia eu comecei a ter no colegial mesmo; no terceiro colegial eu conheci os ‘japas’, aí entrei para colônia”.

As noções de “contatos com a colônia” e “entrar para a colônia” são fortes indicações de como a etnicidade não está já dentro desses indivíduos mais jovens, ou seja, não está naturalizada, sendo, portanto, algo que precisa ser construído por eles em suas trajetórias individuais para existir ou aflorar com mais clareza. É um caso extremamente

diferente, por exemplo, da identidade nacional, que como já mostramos em item anterior do trabalho, a qual é muito mais forte e naturalizada, já que, por exemplo, dificilmente se houve comentários do tipo “eu comecei a ser brasileiro quando...”, “meus contatos com os brasileiros foram...”. A identidade nacional, em suma, é mais incorporada e introjetada do que a de “japonês”.

A identidade étnica é uma formação dentro dessa identidade mais ampla que é ser brasileiro. Veremos, por exemplo, que toda a noção do que seja “ser japonês” ou ser étnico na fala dos entrevistados, é uma formação em cima da primeira noção que eles possuem de identidade, que é a identidade nacional, ou seja, o “estereótipo” do que é ser japonês é formado em relação às diferenças apresentadas no que se espera de um “brasileiro” normal, ou como este se comportaria.

Uma das primeiras características para se definir o pertencimento a um grupo étnico é a socialização relativamente forte com esses membros, de modo que, quando perguntado sobre o que era colônia, Vinícius responde: “é os caras que só andavam com japa assim, aí eu falei: nossa porque vocês só andam com japa? aí eu comecei a andar com japa também. Estou até hoje assim. Não... na verdade eu tenho amigos não japas, mas eu tenho mais familiaridade com japa” (de novo, os laços fortes com membros do grupo étnico mostram a força relativa da etnicidade atuando sobre as gerações mais novas). Desse modo, por mais que houvesse uma percepção disseminada em relação aos grupos étnicos em geral, e em particular ao fato de os descendentes de japoneses socializarem mais fortemente entre si do que com outros não descendentes, fica implícito que para “entrar para a comunidade”, ou para “ser japonês de colônia”, é necessário participar de grupos onde há grande concentração de descendente de japoneses.

Sobre suas primeiras impressões ao “descobrir a colônia”, ele relata:

Eu fiquei impressionado no começo: o que é isso? eu não sabia que tinha essa união né? tanto que, na Seicho No-Ie na época... antes disso eu ia direto na Seicho No-Ie, mas nos normais, assim que era para a população toda, aí depois que descobri que tinha um só para *nikkeis*, a maioria era *nikkei* pelo menos, e aí eu fui com essa galera que eu conheci na Federal, tudo japa: nossa é bem mais da hora, não sei [bem explicar] por que...

Aqui podemos observar que, se antes não era natural a formação de grupos constituídos só por membros étnicos, ou seja, se quando o jovem estava “de fora da

colônia” isso parecia ser estranho, desconhecido, logo depois se tornou algo natural, eram grupos de jovens da sua idade que se socializam entre si e possuíam suas próprias atividades de lazer, comportamentos, opiniões, jeito de ser etc., algo que até então era desconhecido. É como se tivesse achado um nicho de socialização “ideal”, no sentido de ser formado por outros jovens com os quais possui forte identificação.

Sendo mais preciso, o encontro com esse nicho ocorreu inicialmente quando Vinicius, já morava na Zona Sul: ele foi um dia ao parque das bicicletas onde fica a pista de atletismo e conheceu o pessoal: “quando eu vi o pessoal do atletismo [que faziam parte de um *kaikan*] todo mundo junto naquele parque das bicicletas, eu fiquei *mó* curioso na verdade, eu fiquei querendo ser parte desse grupo, tanto é que eu entrei depois”.

Posteriormente, acabou tendo contato também com outros jovens nipo-brasileiros no colegial, quando saiu do colégio São Luís e foi estudar na escola federal. Sobre a escola federal, perguntado se onde ele estudava havia muitos orientais, Vinicius responde:

Tinha bastante, mas no primeiro e no segundo colegial eu não via esses grupinhos assim, só de japa. **Tinha oriental, mas não era de colônia, talvez porque... "eram normais" assim.** Aí no terceiro colegial que eu conheci uma galera que era de colônia, os caras dançavam em grupo, de *street dance*, *mó* badaladinho eles, eram os meus ídolos... oh! queria ser que nem eles. Eles sabiam fazer..., tudo ficava dança lá, e eu que era o nerdinho do grupo (grifos nossos).

Aqui novamente aparece a idéia de “japoneses normais”, ou seja, aqueles que se comportam como qualquer brasileiro, que socializam normalmente com brasileiros a despeito da existência dos grupos étnicos.

Nesse sentido, pode-se questionar qual a diferença entre “os japoneses normais” e “aqueles de colônia”. É o próprio informante quem responde: japonês de colônia “são aqueles que andavam com mochila *Jansport* na bunda, com cabelo *McDonalds*, bonezinho, fazia *street [dance]* e freqüentava o Shopping Santa Cruz. Eu achava meio tapado esses moleques que faziam isso, mas eu ia no Santa Cruz e gostava também de ver...”

Essa caracterização estereotipada do “japonês de colônia” – incluindo as suas vestimentas (que referem-se também a um estilo de vida) – é uma caracterização datada dos anos 2000, na época da adolescência de Vinicius; não quer dizer que atualmente os “japoneses de colônia” se apresentem desse jeito. É difícil afirmar de onde surgiram essas

influências no modo de se vestir e de se comportar, nem está no escopo desse trabalho responder a essas perguntas, mas o fato é que, por um tempo, dentro da cidade de São Paulo, houve a formação desses estereótipos relacionados a grupos de dança de *street dance*, modos de se vestir específicos e lugares de socialização privilegiados pelos nipo-brasileiros, como o Shopping Metrô Santa Cruz e, anteriormente, o Shopping Metrô Tatuapé.

É curioso notar o estranhamento – ou talvez fosse melhor falar em incômodo – dos próprios nipo-brasileiros com o comportamento étnico, sendo interessante observar os pontos nos quais esses estranhamentos aparecem, pois não é só no início dos contatos, acontecendo ao longo do processo de socialização com o grupo étnico, de modo que o estranhamento em relação ao étnico é similar ao que um não-descendente também experimentaria. Assim, a percepção de que “quem está de fora pode estranhar a situação” aparece em várias situações, tais como: “na época que eu ia, eu achava: ‘que legal, os japoneses dominam [o Shopping]!’ Mas é meio bobo, assim... [para] quem vê de fora e não é descendente...”.

Aqui vemos que é sempre aquela relação entre “os de dentro” e “os de fora”, no sentido de uma espécie de constante auto-policiamento do tipo: “o que os brasileiros não-descendentes devem pensar disso?”. Assim como ele, Vinícius, que um dia foi “de fora” do grupo, também, naquela época, nutria uma sensação de estranhamento. Continuando esse raciocínio, ele afirma: “a gente criou uma gíria para esse pessoal; acho que ninguém usa, só a gente: é ‘tampa’. Pessoal tapado que vai para o Santa [refere-se ao Shopping Santa Cruz] é *tampa*”.

O principal motivo aparente que leva à criação dessa gíria que é dirigida ao grupo étnico – e que reforça os seus estereótipos, mantidos, aliás, pelo próprio grupo – é que ela relaciona o fato de o indivíduo querer “ser muito de colônia” (e se ajustar ao estereótipo do “japonês de colônia”) com uma presumível falta de personalidade: “talvez eu quisesse ter uma *Jansport*, mas nunca tive, eu já tinha a minha [mochila] e não ia comprar uma só para querer ser igual aos outros. Parecia que quem era muito de colônia, assim, não tinha muita personalidade: tudo se veste igual. Para que?”.

É interessante notar como os grupos internos ao grupo étnico vão se criticando, criando novos estereótipos internos. Não existe uma homogeneidade interna; existem, sim,

vários grupinhos que possuem personalidades diferentes: alguns mais próximos do estereótipo do “japonês de colônia”, outros querendo se diferenciar desse estereótipo. O relato seguinte é bem ilustrativo: “lá no *kaikan* também tem essas panelas. *Seven Ups* eram umas meninas mais tranqueiras. Elas bebiam, mesmo sendo menor de idade... [eram as] meninas que faziam mais panelas... uma das minhas amigas brincava dizendo que fazia parte do grupo dos ‘excluídos’”.

De toda forma, a idéia do “japonês típico de colônia” continua forte no imaginário, pois, de acordo com Vinícius, a visão do “pessoal de colônia” é bem estereotipada: “*Jansport*, cabelo mcd, camiseta regata, cabelo pintado, jaqueta chamativa... o pessoal já falava mal desse visual na época: ‘grupo de *street dance* é mais colônia; os caras que dançam eram os *top top* [conhecidos, e as meninas gostam]”.

Perguntado sobre se ele já sentiu alguma forma de discriminação ou preconceito por ser descendente de japonês, Vinícius relata um caso no qual, após passar por uma situação embaraçosa em público por participar de uma atividade proposta pelo grupo étnico do qual fazia parte, viu essa situação gerar brigas e discussões nos fóruns das redes sociais da internet (como no caso da comunidade “eu odeio japas de colônia”³⁹): “teve uma briga... Tem esse pessoal do Movimento, depois que termina Movimento vai lá para o Hopi Hari e a gente sempre fica fazendo coisas que chamam a atenção, faz umas brincadeiras, tipo todo mundo, um ‘grupão’ todo mundo brincando junto”.

O que ocorreu foi que:

Fizeram uma brincadeira chamada samurais intergaláticos aí tipo todo mundo faz uma roda-gigante [no meio do parque de diversões Hopi Hari] e pega as mãos e pula e grita samurais intergaláticos e começa a gritar ho, tsu, ko, no, é uma brincadeira meio tosca assim, mas é engraçada, mas para quem está de fora acha totalmente bizarro: que é isso, né? Samurais intergaláticos e começa a gritar... E tem que gritar com energia. Quem vê de fora deve achar esquisito...

Essa brincadeira feita em local público acabou tendo repercussões nas redes sociais da internet, devido ao estranhamento das pessoas que, não fazendo parte do grupo de nipo-brasileiros, presenciaram a cena. De acordo com Vinícius: “Aí, nessa comunidade,

³⁹ De acordo com Vinícius, é comum ter comunidades do tipo “eu odeio...” nas redes sociais da internet. Assim, não era visto como uma forma de preconceito contra os nipo-brasileiros, mesmo porque havia muitos nipo-brasileiros que participavam dessa comunidade.

comentaram: eu estava lá no Hopi Hari e vi um grupo de um monte de japonês fazendo bizzarice no meio de todo mundo, e não se toca não? Não sei o que e tal”.

Vinícius conta que depois o pessoal da organização do Movimento interveio nas discussões na internet, tentou explicar que o Movimento era uma coisa séria, que tinha o intuito de aprimorar o desenvolvimento pessoal, e que essa era apenas uma brincadeira que eles estavam acostumados a fazer. De qualquer forma, como Vinícius mesmo afirma, “essa atividade causou”, ou seja, teve repercussões e produziu muito mal-estar, tanto para parte de alguns membros que estavam fazendo a atividade, e principalmente entre aqueles que não faziam parte da atividade e pouco conseguiram compreender o que estava acontecendo.

4.4.2 Evolução etária no modo de participação na comunidade: explorando diferentes agrupamentos/ instituições étnicas

Como vimos anteriormente, de alguma forma a questão etária se mostrou significativa no modo como os jovens nipo-brasileiros se relacionam com a comunidade nipo-brasileira, e no modo como suas identidades étnicas foram construídas. Nesse sentido, o foco desse tópico é analisar o modo como os jovens nipo-brasileiros tendem a explorar diferentes associações e agrupamentos étnicos durante certo período de tempo, e como passam de um agrupamento para outro (qual o interesse em cada agrupamento e qual a duração de tempo que permanecem), entre outros assuntos.

Vinícius, que começou a ter seus contatos com a comunidade nipo-brasileira ainda na infância, enquanto freqüentava o *kaikan* próximo ao bairro de onde morava, por influencia dos avós, passa na adolescência a se interessar pelo grupo de atletismo de um *kaikan* da Zona Sul, e por muito tempo permanece nesse grupo até que, um determinado dia, mudaram o lugar de treino do *kaikan* o qual ele freqüentava, fazendo com que tivesse que se deslocar para a Zona Norte a fim de continuar seus treinos. De acordo com Vinícius, “fomos expulsos [do lugar onde treinavam, que era um ginásio perto do *kaikan* da Zona Sul] e tivemos que ir para a Zona Norte, mas depois do treino ninguém quer ir pro *kaikan* [da Zona Sul] pra se encontrar”. Por fim, diz ele, “o pessoal que era meus amigos no *kaikan* já saiu, não está mais lá”.

Assim como ele conheceu esse grupo de atletismo nipo-brasileiro na época do colegial, no final do colegial conheceu também outros grupos de nipo-brasileiros por meio do colégio que freqüentava. Assim, nessa mesma época, passa a ir a baladas étnicas (tendo como principal público alvo os nipo-brasileiros), nas quais, apesar da maioria das pessoas serem nipo-brasileiros, não chega a ser um evento exclusivo e fechado (assim como a maioria dos eventos voltados aos nipo-brasileiros não o é). Mas é evidente que a presença de não descendentes de japoneses é muito pequena.

O circuito étnico vai se formando: grupo de atletismo, colégio federal, balada, Shopping Santa Cruz, etc. Uma coisa vai levando a outra, de modo que o jovem vai cada vez mais conhecendo e explorando as diversas instituições, associações, eventos e agrupamentos étnicos. Apesar disso, a capacidade de participar de tantos agrupamentos étnicos ocorre muito devido a questões relacionadas à idade, o interesse por certas atividades nessa época da vida, a disponibilidade proporcionada pelo fato de só serem estudantes e terem algum tempo livre etc.

O tempo que Vinícius tem que disponibilizar para participar ativamente de agrupamentos étnicos é relativamente grande. No *kaikan* que fica próximo ao bairro onde morava, por exemplo, ele tinha que ajudar na organização e execução de vários eventos, como por exemplo as festas do crepe, festa do sorvete, feijoada, do *yakissoba*, entre outros.

Aqui é necessário enfatizar que dentro de um *kaikan* existem diversos departamentos, pode ter o departamento dos jovens (*seinenkai*), das senhoras (*fujinkai*), do pessoal da terceira idade, do pessoal do atletismo, de grupo de escoteiro, de algum grupo de música, de dança, de arte etc. Cada departamento tende a realizar alguns eventos principais anualmente, e o dinheiro arrecada por esses eventos são fundamentais no orçamento e manutenção de um *kaikan*. Além disso, existem eventos que congregam todos os departamentos, um deles ocorre anualmente e é voltado para todo o bairro ocorrendo fora da propriedade do *kaikan*, incluindo a participação dos não descendentes (tendo parceria com os comerciantes locais), visto que nos demais eventos que normalmente ocorrem dentro do prédio desse *kaikan* normalmente só vão mais famílias de nipo-brasileiros.

No caso de Vinícius, mesmo que algumas das festas do *kaikan* não fossem relacionadas ao grupo de atletismo do qual participava, ainda assim ele era chamado a ajudar, por exemplo, nos eventos voltados ao pessoal mais novo, ou mais velho. Embora o

seu grupo nada tivesse a ver com essas festas, lhe era pedido que seus membros ajudassem como garçons para servir as pessoas (assim como os membros de outros departamentos podiam ajudar nos eventos de seu próprio departamento).

De modo geral, podemos afirmar que esses circuitos, associações e agrupamentos são evidências que mostram a força relativa que a etnia ainda apresenta até hoje. De acordo com os dados do Instituto Datafolha (2008) sobre os nipo-brasileiros:

Um terço (30%) declara freqüentar ou pertencer a alguma associação de cultura japonesa. Entre os que nasceram no Japão, a taxa dos que dizem fazer parte de alguma associação chega a 40%. Entre filhos e netos ela é de 29%. Metade (50%) dos que foram ao Japão para estudar tem vínculo com alguma associação; entre os que viajaram a turismo essa taxa é de 44% e entre os que foram trabalhar, de 24%. Os budistas também ficam acima da média nesse aspecto, chegando a 39% a taxa dos adeptos dessa religião que dizem freqüentar alguma associação cultural japonesa. **No que diz respeito à idade, os mais jovens são os mais ativos: 37% dos que têm entre 16 e 24 anos de idade pertencem a alguma associação de cultura japonesa.** Entre os que têm de 35 a 44 anos de idade essa taxa cai para 18%; nas demais faixas etárias ela fica dentro da média (grifos nossos).

Assim, ainda existe demanda por associações nipo-brasileiras, apesar da tendência de fechamento de muitas das associações de bairro em muitos locais onde há grande concentração de nipo-brasileiros. Em muitas dessas associações, há um esvaziamento dos jovens, seja devido a influencia do movimento decasségui, seja devido à falta de interesse das novas gerações (pois é uma minoria que participa ativamente de associações).

É necessário enfatizar que o caso de Vinícius é bem específico, uma vez que ele possui grande interesse pela comunidade e, de acordo com suas próprias palavras: “eu sou meio ‘quero ser japa’, tanto que eu estudo língua japonesa até hoje (...) eu quero prestar a prova *Monbusho* [bolsa de estudos oferecida pelo governo japonês] para o Japão (...) fique sabendo da bolsa no colegial... prestei quatro vezes [a prova] até chegar ao limite da idade”. Vinícius também é professor de língua japonesa.

Como podemos ver seu perfil não é tão representativo dos jovens, uma vez que poucos falam a língua japonesa ou se interessam pela cultura e sociedade japonesa. Apesar de apresentar um interesse maior pelos assuntos relacionados à comunidade nipo-brasileira, seu caso é interessante por mostrar como ele vai explorando diversas instituições étnicas ao longo de sua trajetória.

Depois de terminar o colegial, no cursinho ele tem contato com novos nipo-brasileiros, sendo que uma jovem amiga o apresenta para um novo agrupamento, intitulado “Movimento Jovem”, que faz parte do Nippon Country Club (localizado em Arujá), conhecido como “o maior clube *nikkei* das Américas”, de acordo com informações de seu site oficial⁴⁰.

Vinicius afirma que era sócio desde criança desse clube, mas que raramente o freqüentava, e apesar de já ter ouvido falar do Movimento Jovem através do jornalzinho do clube que recebia por ser sócio, só foi conhecer e participar desse movimento através da tal amiga, que era da comissão do Movimento e que o convidou. De acordo com ele: “esse Movimento foi muito bom ... eles dão vários ensinamentos, e você faz vários amigos do Brasil todo, vem *nikkei* do Paraguai, Argentina México e [conheceu um] *nihonjin* do Japão [que veio por meio de intercâmbio da Unicamp]”.

Vinicius participa do Movimento por dois anos e logo depois acaba conhecendo e freqüentando outra instituição, a Abeuni (Aliança Beneficente Universitária de São Paulo). Percebe-se, na fala desse informante, uma miríade de instituições étnicas de descendentes de japoneses espalhadas pela cidade, o que demonstra que os valores comunitários, de alguma forma, ainda estão vivos entre eles. Convém voltar-se um pouco para algumas delas.

Sobre o Movimento Jovem:

O Movimento Jovem Brasil foi criado pelo jovem Cláudio Sasaki em 1997, com base no Líder Câmbio do Peru, sediado no Clube AELU, em Lima. Este, tendo **como principais objetivos conscientizar os jovens sobre o seu papel na sociedade através de palestras sobre valores, família, ética, objetivos, pró-atividade e demais qualidades que servem como base para sua formação como agente ativo e benéfico à sociedade**. Com base nestas idéias e a vontade de trazer algo que possa acrescentar mais conhecimentos aos jovens do Brasil, Cláudio Sasaki criou o que hoje conhecemos como **Movimento Jovem Brasil, ou apenas “Movi”, que, apesar da saída de seu criador, continua ativo e com jovens que foram influenciados por suas palavras e ideais e querem continuar passando isso a outros jovens**. E também, através da influência do Movimento Jovem Brasil, foram “plantadas outras sementes”, como o “Vibra Jovem” no México, o “Unión Joven Nikkei” do Paraguai, e o “Dale” na Argentina. E no Brasil, temos também o “Quebra-Cabeça”, evento de integração e conscientização jovem do Rio de Janeiro, e o “Iconikkei” de Brasília. Todos esses

⁴⁰ http://www.nipponclub.com.br/materias.php?cd_secao=7&codant=&friurl=-O-Nippon-Country-Club-. Site acessado em 09/11.

eventos são realizados por jovens que um dia participaram do Movimento Jovem Brasil e resolveram passar adiante o que aprenderam a outros jovens⁴¹. (grifos nossos)

Sobre a Abeuni:

ABEUNI é uma entidade filantrópica, sem fins lucrativos, composta por universitários e formados em diferentes áreas.

É também um órgão de utilidade pública, reconhecido pela Assembléia Legislativa de São Paulo (Lei Estadual 9.135/95), pelos trabalhos realizados em prol da sociedade. A ABEUNI é formada por jovens voluntários que desenvolvem não só o trabalho social assistencial, mas também o lado pessoal, como o trabalho em equipe, liderança e a organização e ainda promove a troca de idéias, experiências e a amizade.

Na Abeuni (que não é composta somente por descendentes de japoneses, apesar de esses serem a maioria), Vinícius virou chefe do departamento de profilaxia física (cuida de criança até 12 anos), de modo que, até o momento da entrevista, essa era a instituição na qual ele mais atuava. Sobre as razões para ter saído do Movimento Jovem e se interessado mais pela Abeuni, ele afirma:

No Movimento a gente aprende vários valores pessoais né? [valores] que a gente aplica na nossa vida. "Para construir um mundo melhor", esse é o lema, só que aí **se fica só nisso, você não está agindo, você só está aprendendo, e na Abeuni a gente põe em ação**. Tem uma menina que eu conheço da Abeuni que também veio do Movi, e falou: 'é não adianta só ficarem lá, e não pôr em prática, **na Abeuni a gente põe em prática porque é um trabalho voluntário**'. (grifos nossos)

Vinícius afirma também haver uma divisão interna por faixa etária dentro do Movimento Jovem: o "Mobilize-se" é para os acima de 18 anos; o Movimento é para os de 14 anos para cima. "Eu, quando fui com 19, me chamavam de velho", diz ele.

⁴¹ http://www.nipponclub.com.br/lermais_materias.php?cd_materias=126 Site acessado em 09/11.

4.4.3 Voluntarismo étnico: como manter as associações étnicas?

Como vimos anteriormente parece haver alguma relação entre o interesse por grupos étnicos relacionados à questão da faixa etária, da classe social e da socialização. Assim, nos três casos, o indivíduo tende a permanecer nos grupos étnicos enquanto dure seu interesse pela socialização com membros da mesma etnia, isto é, enquanto encontra dentro da comunidade um nicho voltado a atividades relacionadas a certas faixas etárias, e, por fim, enquanto encontrem nichos também relacionados a classes sociais, ou enquanto as diferenças entre classes sociais não forem tão fortes que as atividades, assuntos, e estilos de vida façam com que haja um desinteresse pelos grupos étnicos.

É claro que não são somente esses aspectos que influenciam no interesse dos jovens nipo-brasileiros em participar de grupos étnicos; porém, nos limites deste trabalho, somente esses recortes foram possíveis de serem observados.

Nos relatos acima foi interessante observar como a “comunidade” é descoberta pelos jovens descendentes de japoneses e como ela é explorada por eles, ficando evidente a força que os grupos étnicos nipo-brasileiros ainda possuem em moldar a identidade de muitos jovens, sendo uma forma de socialização muito forte, principalmente na idade da adolescência. Mas o que acontece depois dessa fase? Será que na vida adulta, quando há menos tempo disponível para participar de grupos étnicos, esses jovens ainda se interessarão pelas associações nipo-brasileiras?

Ainda que, em exemplos individuais, a socialização e laços de amizade entre membros do grupo étnico possam persistir a vida inteira, o que questionamos nesse tópico é como, socialmente falando, se pretende manter as associações nipo-brasileiras sempre ativas e atraindo novos membros. Como vimos acima, a frequência a uma associação nipo-brasileira não é regular durante todas as fases da vida, sendo mais comum haver idosos ativos, mais do que jovens, que permaneçam nela por muito tempo, mesmo porque, passando a fase da adolescência e da faculdade, muitos jovens se vêem na situação de ter outros compromissos mais importantes do que a participação em associações étnicas. De acordo com Gans (1979: 8):

Dado o grau no qual a terceira geração tem se aculturado e assimilado, a maioria das pessoas procuram por maneiras fáceis e intermitentes de expressarem suas identidades, por maneiras que não conflitam com outros modos de vida. Como resultado eles se abstêm do comportamento étnico que requer um comprometimento árduo e consumidor de tempo, seja para uma cultura que deve ser praticada constantemente, ou para uma organização que demanda uma associação ativa (tradução nossa).

É comum ouvir relatos de “abandono” dos locais de socialização nipo-brasileiros logo após saírem da adolescência e encararem a faculdade e outras tarefas que tomam o tempo dos jovens atualmente. Os próprios entrevistados assumem que, depois de certo tempo de convívio social e participação em atividades relacionadas à comunidade nipo-brasileira, chega um momento em que “os grupos se desfazem” e eles começam a ter outros tipos de atividades e tarefas, deixando de lado os esportes, as festividades, as associações etc.

Assim, o interesse pela comunidade, que já é pequeno entre os descendentes de japoneses, torna-se mais escasso e suas aparições nos eventos da comunidade, mais esparsos. Como então as associações se mantêm, para além da época da adolescência e passagem para a vida adulta? É plausível pensar que esses jovens um dia também levarão seus filhos para associações e que estes repetirão rituais parecidos de socialização dentro da comunidade? Apesar de não ser o objetivo desse trabalho dar respostas a todas essas perguntas, podemos fazer um exercício de reflexão sobre como manter esse “laço com a comunidade” de forma mais permanente e duradora ao longo da vida, tendo em vista a importância desses laços para a manutenção da comunidade.

Nesse ponto, é interessante o relato dos jovens freqüentadores de um *kenjinkai*, localizado na zona sul de São Paulo. Esse *kenjinkai* é conhecido por conseguir manter um grupo de jovens freqüentando de modo menos fugaz a associação, servindo de exemplo às outras associações, visto que é bem conhecido o relato sobre a dificuldade em se conseguir atingir o nível de um grupo unido e estável ao longo do tempo que seja atuante nas atividades que a associação promove. O mais comum é que acaba chegando um momento em que os jovens vão perdendo o interesse, os grupos vão se espalhando, as pessoas vão tendo outras atividades e os antigos grupos desaparecem.

O caso de Paulo é interessante: em sua infância, chegou a participar de um *kaikan*, mas parou de freqüentar quando entrou no colegial, só voltando a participar de alguma

associação étnica aos 30 anos, quando recebeu o convite de pessoas que participavam do *kenjinkai* do qual faz parte atualmente. Segundo Paulo, ele é o único da família que participa (entre pais, avós e irmãs), e afirma: “eu acho que é a nova tendência, hoje é você não participar com a família, isso já acabou, eu acho, não tem mais nessa geração”, ou seja, a participação é mais individual ou, no máximo, inclui cônjuges e filhos, mas não é mais algo que agrega toda a família, de maneira ampla, como antigamente.

Sobre a falta de renovação por parte de muitas associações nipo-brasileiras, ele diz:

As associações não enxergaram como atrair o jovem e procuram manter um sistema até antigo de rigidez japonesa ou alguma coisa nesse sentido. Eles perderam o bonde, então as pessoas se afastaram, então o clube vive com os velhos que estão vivos nascidos naquela província, no caso *kenjinkai*, ou nos casos dos clubes de bairros, as velhinhas e as senhoras. Mas conforme o tempo vai passando, a coisa vai ficando mais decadente né? Então atrai menos os jovens.

Sobre o comprometimento dos jovens com esse *kenjinkai*:

Tudo começa com duas ou três pessoas que pensam em alguma coisa, "vamos fazer", assumem aquele desafio, e as pessoas que estão em volta delas ajudam e vêm atrás. Agora, existe essa liderança que puxa, que na verdade se você vai a algum lugar que não tem ninguém que puxa, a pessoa fala: "ah, eu não vou lá porque não tem nada, mas se tivesse eu iria". Aí vai, aparece, aí começa a ir, quando você vai lá você já encontra amigos, faz novas amizades, esse ambiente saudável que vai somando e vai vindo, mas quando essa liderança para de chamar, ela também pulveriza. Por quê? Porque essas pessoas que vêm, elas arrumam outras atividades em outros grupos né? Então elas... **A sociedade já não é dependente do *kenjinkai*, é o contrário, o *kenjinkai* é que depende das pessoas.** Então hoje mudou, antigamente o *kaicho* [presidente] do *kenjinkai* era um líder de comunidade, hoje ele não é, na verdade, ele é uma pessoa que vai ter que atrair a comunidade porque a comunidade virou as costas para os *kaikans*, ele [essa pessoa] não vem naturalmente, ele vem se tiver algum motivo. (grifos nossos)

Assim, se nas origens da sua formação, os *kenjinkai*, estavam relacionados às questões do Pós-Segunda Guerra Mundial, e tiveram um papel essencial de ligação entre a sociedade japonesa e os imigrantes e descendentes no Brasil oriundos das 47 províncias do Japão, atualmente não está mais tão claro qual o papel que essas associações específicas de província japonesa possuem ou possuirão no futuro. De acordo com Paulo:

O Japão participa cada vez menos, eu diria que hoje no Brasil. Metade das associações *kenjinkai* no Brasil já não tem mais dinheiro de contribuinte de imposto de governo japonês. Eles mandaram dinheiro para construir, e eles mandam dinheiro anualmente. Eu não tenho certeza do valor, mas deve ser alguma coisa entre R\$4.000 e R\$5.000, é muito

por ano, é simbólico, mas eles continuam mandando. Existia dentro da mentalidade, do imaginário, assim como existe ainda hoje, uma idéia de que as pessoas que saíram daquela província, eles estão tão longe, no Brasil, eles estão tão longe da terra natal que seria importante manter um escritório lá para acolher essas pessoas, que é o surgimento de todos *kenjinkai*. É em função disso, da convivência de uma comunidade japonesa fora do Japão, e eles entendem, na mentalidade, no imaginário japonês, que eles contribuíram para a construção, e [por isso] eles contribuem anualmente em função dos nascidos na província de origem.

De modo geral, o relacionamento Brasil-Japão nos últimos tempos tem ocorrido muito em torno do movimento migratório dos nipo-brasileiros para o Japão. A relação atual, portanto, não é tão forte quanto já foi antigamente. Uma prova do desinteresse japonês pela comunidade nipo-brasileira foi que o Centenário da Imigração Japonesa ao Brasil só foi verdadeiramente comemorado no Brasil, abraçado amplamente por toda população brasileira, incluindo aí os não descendentes de japoneses, e recebendo larga atenção da mídia durante longo período de tempo. Ao contrário do Brasil, quase não houve repercussão ou interesse pela sociedade japonesa em geral.

Uma pesquisa encomendada pelo governo japonês em 2008, feita em fevereiro desse mesmo ano, nas vésperas das comemorações do Centenário, mostrou que os japoneses desconhecem o Brasil. De acordo com o Masuo Nishibayashi (cônsul-geral do Consulado do Japão em São Paulo): “a pesquisa foi feita por causa do Centenário da Imigração. O intuito era saber qual a opinião dos japoneses em relação ao Brasil. O resultado, infelizmente, mostra que eles conhecem pouco” (Jornal Nippo-Brasil, 2007, p. 4A).

Sobre a pesquisa:

O item que abordava a familiaridade dos japoneses com o Brasil mostrou que 41% dos entrevistados não têm nenhuma familiaridade com o país, enquanto 23% disseram ter alguma familiaridade com o país. Com relação à opinião sobre a relação nipo-brasileira, 57,8% não teve um parecer sobre o assunto e apenas 30% disseram que a relação é boa. No item que indagava sobre a parceria entre os dois países, 31,4% dos entrevistados não souberam responder e 50% disseram que é uma relação boa. No item que avaliava a colaboração dos brasileiros ao Japão, 32,4% dos entrevistados disseram acreditar que os brasileiros contribuem com o país e 32,8% acharam a presença brasileira indiferente; 21,4% dos entrevistados não souberam responder (*Ibid.*: 4A).

Como podemos ver, se o interesse japonês pelo Brasil é pequeno, assim como as associações de província já não possuem mais um objetivo claro dentro da comunidade nipo-brasileira, é compreensível que as jovens lideranças repensem a atuação do *kenjinkai*.

Sobre o interesse dos japoneses em manter e apoiar os *kenjinkais*, Paulo afirma que:

Está se vendendo um peixe agora... Durante muito tempo né? Na verdade, é que agora existe um resgate à terra dos antepassados, só que mais do que isso, existe novamente um interesse comercial que poderia surgir a partir dessa relação, então talvez assim, o futuro de uma associação como o *kenjinkai*, ou como de qualquer outra, é você ter uma divulgação da cultura desse *kenjinkai* e do interesse turístico na província de origem, um interesse econômico da província aqui no Brasil. Então, fazer o japonês [do Japão] se interessar em manter uma associação lá no Brasil, porque ele tem um interesse no brasileiro e no Brasil, e não mais no japonês que foi para lá; então, esse ponto de vista é viável né? e se tornou mais viável ainda agora que o Brasil está se destacando.

Dentro do contexto em que cada vez menos descendentes de japoneses se interessam pela língua ou cultura japonesa, o futuro da comunidade étnica passa então a estar nas mãos, cada vez mais, dos não descendentes. Sobre o assunto, Paulo afirma:

Meu sonho era que o *kenjinkai* fosse frequentado por 90% de não descendentes de japoneses, mas que todos gostassem da cultura da província original do *kenjinkai*, ou da cultura japonesa aqui no Brasil. E, então, [que] aqui fosse um centro cultural de cultura japonesa e [da] cultura da província do qual o *kenjinkai* faz parte, e não um clube exclusivamente feito por descendentes que vieram dessa província. [as reações dos *issei* e *nissei* foram] "só por cima do meu cadáver"; "enquanto eu estiver vivo não", etc. Eu falei: "então espera mais um pouquinho, porque vai morrer daqui há pouco vocês, não é? então quando vocês morrerem e não estiverem mais aqui..." eu não falei isso, pensei né? Mas assim: "quando vocês não estiverem mais aqui..."

Aparentemente, a antiga geração ainda resiste à mistura com os não-descendentes. E a nova geração pretende uma espécie de modernização da figura e atuação das associações nipo-brasileiras, adequando-as aos novos modelos globalizados: turismo, comércio, cultura.

Sobre o esforço do *kenjinkai* e seu impacto na comunidade étnica, Paulo afirma:

[Nosso *kenjinkai*], especificamente, ele tem uma sorte, uma característica na verdade, ele tem muitos jovens, comparado com os outros *kenjinkais*, então ele é muito elogiado dentro da comunidade *kenjinkai*, [...] as pessoas não entendem porque a gente tem jovens e jovens comprometidos, jovens ativos que fazem a coisa acontecer e mantêm a tradição de festas, [...] **mas é um movimento pequeno, é uma gota d'água, é num clube pequeno, na verdade, mas que causa impacto às vezes na comunidade, assim, porque ele aparece, e ele atrai pessoas [...]** (grifos nossos).

Como foi dito acima, essas tentativas de manter a associação ativa e funcionando “é uma gota d’água” dentro do universo maior que abrange os nipo-brasileiros no Brasil.

De modo geral, podemos afirmar que a cultura nipo-brasileira já faz parte da sociedade brasileira, já entrou para o calendário de eventos da cidade de São Paulo (e mesmo fora). As comemorações em torno do Centenário da Imigração Japonesa no Brasil, em 2008, só veio a fortificar esse sentimento entre os brasileiros de que a cultura nipo-brasileira também os pertence.

A relação entre associações étnicas e a população brasileira de não descendentes de japoneses tem crescido, sendo também essa uma tendência para as associações que procurem manterem-se ativas.

No tópico 4.4.2 vimos que existem associações nipo-brasileiras beneficentes voltadas a atender principalmente a população brasileira não descendente, ou seja, já existe uma relação estabelecida entre a população étnica e a não étnica, mas, independente disso, em linhas gerais, a cultura nipo-brasileira já faz parte da cultura nacional (apesar desse não ser o foco da pesquisa). Como vimos, a tendência é que haja cada vez mais a participação dos “de fora” dentro da comunidade étnica, ou seja, não é possível pensar a comunidade nipo-brasileira sem se pensar na participação – que atualmente ainda é fraca – da população em geral.

Tentamos até aqui mostrar alguns dilemas e tensões internos à comunidade; além disso, observamos também que a comunidade ainda serve como forma de integração, socialização, e possui um peso relativamente grande, se não na formação da identidade, pelo menos como referência de identidade, comportamento, valores, tradições etc.

4.5 Proximidade e distância da etnicidade.

Como pudemos ver, apesar de ainda haver indícios de etnicidade entre as gerações mais novas, a relação destas com a identidade étnica não costuma ser forte (daí as expressões do tipo: “descobri a comunidade”, ou “o mais próximo que cheguei da comunidade” etc.), e é largamente pautada pela proximidade ou distância das associações ou agrupamentos étnicos.

Mais particularmente, no caso estudado, visto que a análise foi feita a partir das associações nipo-brasileiras, sendo estas mais “conservadoras” em relação à manutenção de uma cultura nipo-brasileira, estamos considerando o ponto de vista de uma pequena parte da comunidade, visto que a maioria dos nipo-brasileiros não frequenta ou se interessa por essas associações (principalmente entre as gerações mais novas).

Para os olhares da população externa de não descendentes de japoneses, essa é uma questão quase imperceptível, visto que a maioria desconhece essas variações internas. Pelo contrário, aos olhos de quem está de fora, a comunidade aparenta ainda ser relativamente forte e coesa, devido não só a todo aparato comunitário, como também ao fato de ainda existirem agrupamentos étnicos, principalmente grupos de jovens, como pudemos observar. A força do estereótipo positivo, portanto, que está diretamente relacionada com o fato dessas questões internas não aparecem para o grupo “de fora” (ou pelo menos aparecerem pouco, ou seja, não sendo o suficiente para alterar o estereótipo geral), se mantém em certo nível.

Também pudemos observar, por outro lado, que, nos últimos tempos, ainda há variados modos de participar da comunidade, mesmo que seja apenas em um período da vida, em especial na adolescência, de modo a ratificar uma relativamente forte coesão grupal, essencial para manter a noção de estereótipos diferenciados.

Assim, enquanto houver aparatos comunitários, associações ativas e voluntários jovens que dêem continuidade e vida a todo esse aparato, a sensação de existir uma comunidade nipo-brasileira marcada por essas instituições espalhadas por toda cidade de São Paulo vai continuar servindo como fonte de barreiras grupais. Como pudemos ver, essa rede ainda é relativamente forte entre os jovens nipo-brasileiros.

Porém, mesmo aqueles voluntários que participam fortemente da manutenção e construção das associações nipo-brasileiras prevêm que estas no futuro talvez sejam mais voltadas ao contato direto com o Japão, ou seja, servirão como divulgador do Japão, da cultura e do aspecto turístico, mais do que locais que procurem preservar a cultura “tradicional e antiga” japonesa trazida pelos imigrantes no século passado. Além disso, essas associações terão maior participação da população brasileira não descendente de japoneses (pelo menos essa é a tendência, visto que para sobreviver, as associações não podem só contar com a população de descendentes de japoneses no Brasil).

Esse ponto é interessante, pois nessa parte do trabalho pudemos constatar que a comunidade nipo-brasileira (em termos de associações e agrupamentos étnicos) não necessariamente tem a ver com algum tipo de relação direta com Japão, nem consideramos a participação dos não descendentes de japoneses na comunidade (mesmo porque, ainda são muito poucos).

Neste caso, os nipo-brasileiros podem participar da comunidade nipo-brasileira sem nunca ter estado no Japão, e o contrário também, um nipo-brasileiro pode, por exemplo, conhecer bem o Japão (cultura, comportamentos etc.) e até falar japonês, sem nunca ter participado (ativamente ou não) de nenhuma associação ou instituição nipo-brasileira no Brasil.

Assim, nem todos os nipo-brasileiros “passam” pela comunidade nipo-brasileira (no sentido de frequentar as associações ou agrupamentos étnicos). Em muitos casos, os nipo-brasileiros podem ter contato direto com o Japão, sem passar necessariamente pela comunidade, estando eles no Japão como decasségui como estudante, trabalhadores qualificados etc.⁴²

Isso significa que a “comunidade” (no sentido de associações e agrupamentos étnicos) é só uma das maneiras de se relacionar com a cultura nipo-brasileira, existem várias outras formas de se experimentar a etnicidade, porém, nessa parte do trabalho, procuramos analisar apenas algumas formas.

⁴² Sobre assunto, ver anexo três, no qual apresentamos os registros dos nacionais brasileiros por status de residência no Japão. Normalmente o registro dado aos trabalhadores nipo-brasileiros não qualificados é o de “longa permanência”.

PARTE V – O nipo-brasileiro em relação à sociedade japonesa: estereótipo negativo?

5.1 – Breve histórico do movimento decasségui

A migração da população decasségui em direção ao Japão começou em 1984 (TSUDA, 1996: 38), época em que a América Latina passava por uma crise, chegando a ser considerada como a década perdida. O povo brasileiro andava descontente com o andamento político e econômico, e a classe média brasileira em geral viu seu poder de compra diminuir à custa da inflação e desvalorização da moeda. Parte da população nipo-brasileira situada nessa classe média, sentindo a perda na posição econômica e social, viu no Japão uma alternativa para contornar a crise brasileira, assim como outros grupos brasileiros que se interessaram pela migração para os Estados Unidos e Europa (KAWAMURA, 2003; SASAKI, 2000: 8).

Desse modo, vemos que em meados dos anos 1980 invertia-se o fluxo migratório entre o Brasil e o Japão. Se antes este último passava por uma crise de superpopulação e precisava exportar parte de sua população rural para terras estrangeiras, agora o Japão passava por uma época de crescimento econômico, e precisava recorrer à mão de obra brasileira para as empresas japonesas. Já o Brasil, que antes necessitava de mão-de-obra estrangeira para as lavouras de café devido à crise econômica dos anos 1980, começou a exportar trabalhadores para diversos países, incluindo o Japão.

Apesar dos descendentes de japoneses estarem “retornando” à terra de seus ancestrais (termo frequentemente utilizado na literatura especializada) e, portanto, às suas origens étnicas, muitos dos decasséguis sentem-se indo para uma terra estrangeira, desconhecida, com outros costumes e cultura (TSUDA, 1996: 33).

Abaixo, apresentamos uma tabela com as principais populações latino-americanas, em relação à quantidade de descendentes de japoneses vivendo no Japão. Pode-se notar que o Brasil é de longe o país que mais envia descendentes de japoneses ao Japão, seguido do Peru.

Tabela 6 – População estrangeira documentada no Japão⁴³

	Argentina	Bolívia	Brasil	Paraguai	Peru	Total*
1985	329	128	1.955	110	553	850.612
1990	2.656	496	56.429	672	10.279	1.075.317
1995	2.910	2.765	176.440	1.176	36.269	1.362.371
2000	3.072	3.915	254.394	1.678	46.171	1.686.444
2004	3.739	5.655	286.557	2.152	55.750	1.973.747

Fonte: Ministério da Justiça (1986-2005) (grifos nossos)

* Total da população de descendentes de japoneses vivendo no Japão.

De acordo com o pesquisador Yamaguchi, o movimento decasségui pode ser dividido em três ciclos, nos quais os primeiros quinze anos (1º ciclo) começaria por volta de 1985 a 1990. O segundo ciclo (de mais quinze anos) seria o que estamos vivendo atualmente, que terminaria por volta de 2015 a 2020, quando iniciaria o terceiro ciclo do movimento decasségui.

Tabela 7 – Ciclos do fenômeno *dekassegui*

1º ciclo de 15 anos	2º ciclo de 15 anos	3º ciclo de 15 anos
Os países receptor e emissor beneficiam-se, pois os <i>dekasseguis</i> são a solução dos problemas que ambos enfrentam. No Japão havia carência de trabalhadores sem qualificação, e o Brasil vivia problemas econômicos.	Com as adaptações aos usos e costumes do meio, os imigrantes começam a consumir e investir, beneficiando mais o país receptor e penalizando o país de origem, diminuindo suas remessas.	Com a opção de permanência definitiva, o país receptor terá que arcar com o ônus de aposentadoria e assistência ao idoso.

Conteúdo do Relatório Yamaguchi, feito pelo estudioso japonês de mesmo nome, do Ministério do Trabalho do Japão.

Fonte: Jornal Nippo-Brasil, 11 a 17 de janeiro de 2006.

⁴³ Retirado do trabalho de Naoto Higuchi (2006).

Segundo o vice-cônsul do Brasil em Tóquio, Pedro Corrêa Costa, os brasileiros estão apresentando indícios de que irão permanecer no Japão, apesar da vontade da maioria de voltar ao Brasil. De acordo com Arai (2008: 220):

O espírito empreendedor dos brasileiros deu origem a centenas de estabelecimentos comerciais e de serviços. Algumas lojas se agregam em minishopping centers, sempre ostentando a bandeira brasileira na fachada, característica das empresas brasileiras no arquipélago. Atualmente, existem quase mil empreendimentos que não param de proliferar por todo o Japão.

Desse modo, já estaríamos no segundo ciclo descrito por Yamaguchi, visto que os imigrantes começam a consumir e investir no país receptor, diminuindo as remessas para o Brasil.

5.1.1 Características gerais da população decasségui

O perfil da população decasségui tem se alterado significativamente desde o início do fenômeno nos anos 1980. No início do processo migratório, quando o fluxo era ainda muito baixo (com cerca de quatro mil pessoas em 1988⁴⁴), uma pequena parte dos trabalhadores que atendiam às vagas de trabalho no Japão chegou a ser os próprios japoneses (dos quais muitos já tinham formado laços familiares no Brasil) que retornavam ao Japão temporariamente, porém a maioria se constituía de filhos de japoneses (*nissei*) com dupla nacionalidade, que tinha algum conhecimento da língua e da cultura japonesa. Devido ao fato de não existirem empreiteiras nesse primeiro momento, os primeiros migrantes procuravam trabalho individualmente ou através de seus contatos no Japão. Assim, no início a migração era individual, com predominância de homens em uma faixa etária intermediária, casados ou solteiros, mas que de modo geral migravam sem a família (TSUDA, 1996: 39; KAWAMURA, 2003: 108; SASAKI, 2000: 5).

Por não conseguirem enriquecer no Brasil e terem que retornar ao Japão como mão-de-obra não qualificada, predominava um sentimento de fracasso. Nessa época, portanto, esse tipo de migração era mal vista pela comunidade japonesa no Brasil, já que, além dessa

⁴⁴ Fonte: Departamento de Imigração do Ministério da Justiça do Japão.

sensação de fracasso, o trabalhador era ainda rejeitado pela população nipônica e submetido a empregos subalternos.

De acordo com Sasaki (2000: 5), no início do movimento eram comuns indivíduos que iam escondidos dos amigos e familiares, uma vez que a migração era vista como motivo de vergonha, considerada reprovável entre seus semelhantes.

Porém, a partir de 1989 o número de trabalhadores brasileiros no Japão alcançou uma taxa de crescimento de 249,31% em relação ao ano anterior, e de 288,42% de 1989 para 1990, chegando à marca de 119.333 decasségui no Japão em 1991 (*Ibid.*: 12). Esse crescimento foi consequência não só da conjuntura econômica brasileira desfavorável, mas ocorreu principalmente devido à alteração da Lei de Controle de Imigração do Japão em 1990.

Nesse período de expansão do movimento, o principal meio utilizado para ir ao Japão era por intermédio das empreiteiras de recrutamento de mão-de-obra, que ofereciam as passagens (a serem pagas posteriormente) e alocavam os decasségui no mercado de trabalho japonês. Mais tarde, com a consolidação do fluxo migratório e a formação de uma sólida rede social no Japão, criou-se um aparato de confiança e segurança na terra estrangeira de modo que muitos passaram a ir ao Japão através dos convites e informações dos próprios amigos e parentes, dispensando o recurso a terceiros. É nesse momento que a migração tornou-se mais familiar, admitindo também mulheres e crianças.

Com a explosão do movimento decasségui, pessoas de diversos níveis sócio-econômicos passaram a compor o fluxo. De acordo com o pesquisador Tsuda (1996: XI; 39) diferentemente dos primeiros decasségui, geralmente mais pobres, até meados dos anos 1990 a maior parte da população decasségui pertencia de modo geral a uma classe média e era relativamente bem educada, chegando a ganhar salários de cinco até dez vezes mais no Japão em relação ao que ganhavam no Brasil. A expectativa de permanência na terra estrangeira era de mais ou menos cinco anos, e a maioria pretendia ir ao Japão com o objetivo de comprar uma casa no Brasil ou abrir um pequeno negócio quando retornasse. Alguns poucos jovens também migravam a fim de juntar dinheiro para pagar os estudos, o que era visto como um privilégio da classe média uma vez que no Brasil eram poucos os que tinham acesso à formação superior.

Segundo os dados da JICA (*apud* TSUDA, 1996: 62) de 1992, 41% dos nipo-brasileiros no Japão tinham educação universitária e outros 23% tinham formação técnica⁴⁵. No Brasil, a maioria desses decasségui possuía ocupação de classe média e, portanto, poucos tinham empregos não qualificados. Contudo, essa mesma população possuía um *status* socioeconômico menor que o dos demais nipo-brasileiros que permaneceram no Brasil.

Um dos motivos para essa classe média procurar empregos não qualificados no Japão é porque, entre outras coisas, eles eram mais sensíveis à perda de poder econômico, pela qual a classe média passava no Brasil, pois tinham expectativas econômicas maiores. Além disso, imaginavam a migração como estratégia temporária de enriquecimento rápido.

Nesse sentido, podemos afirmar que não faltaram oportunidades de emprego no Brasil para essa população, todavia numa condição em que seus salários não eram compatíveis com suas expectativas profissionais. Sobre o assunto, Piore (*apud* TSUDA, 1996: 81) afirma que “a estrutura ocupacional urbana dos países em desenvolvimento é desigual ao tamanho da aspiração da classe média”, ou seja, havia um acordo mal sucedido entre o mercado de trabalho brasileiro e o nível de qualificação de alguns nipo-brasileiros. Sobre isso, continua Tsuda (*Ibid.*: 81):

Poucos nipo-brasileiros estão no Japão para escapar da pobreza e a maioria afirma que eles não tinham sérios problemas econômicos em casa. Em vez disso, eles gostariam de usar suas residências temporárias no Japão para aprimorar ou manter seus padrões de vida no Brasil com a aquisição de casas, carros e outros itens “luxuosos”..., [ou seja] tudo aquilo que eles esperariam ter em suas vidas, mas que eles tem sido crescentemente impossibilitados de adquirir devido à recessão. (tradução nossa)

O exemplo disso:

Um homem *sansei* expressa o sentimento de expectativas econômicas não apropriadas: “Eu era um bancário no Brasil, ganhando cerca de 300 dólares por mês. Isso era o suficiente para manter o sustento da família, mas só para comer. Você não pode comprar uma casa, ou gastar dinheiro em entretenimento ou viagem. Isso é simplesmente como o Brasil é. Então eu não tive escolha, a não ser vir para o Japão” (TSUDA, 1996: 82). (tradução nossa)

⁴⁵ Esses dados podem variar de acordo com a instituição pesquisadora.

Desde os fins dos anos 1990, o perfil da população decasségui se modificou consideravelmente, de modo que o perfil identificado entre os primeiros decasséguis já não é mais o dominante. Entre outras modificações, atualmente no Japão existem mais *nissei* e *sansei* sem nacionalidade japonesa, além dos cônjuges, muitas vezes sem ascendência oriental, e seus filhos (mestiços ou não); todos eles possuem cada vez menos conhecimento da língua e cultura japonesa em relação aos primeiros decasséguis, fato que tem incomodado bastante as autoridades japonesas, especialmente por eles não falarem japonês (item prioritário na política migratória do Japão, independentemente da pessoa possuir ou não ascendência japonesa).

Além disso, diferentemente da população majoritariamente de origem urbana que caracterizava o fluxo dos anos 90 (TSUDA, 1996: 68), hoje em dia grande parte da população rural brasileira também faz parte desse fluxo, com a existência de várias empreiteiras de recrutamento espalhadas no interior de São Paulo e de outras cidades do Brasil.

De modo geral, o nível de educação e classe socioeconômica entre os decasséguis que procuram ir atualmente ao Japão diminuiu, muitos deles não tem formação superior e não pertencem mais à classe média brasileira. Os motivos para ir ao Japão também se modificaram, não sendo só econômicos (muitos também migram por motivos pessoais, de acompanhar o namorado, o marido, ou para conhecer o Japão, entre outros, como veremos na parte VII do trabalho). Há muitos casos também de retorno ao Japão, quando parte da população decasségui que retorna ao Brasil não consegue se reinserir no mercado de trabalho brasileiro, ou quando abrem um negócio e vão à falência, não vendo assim outra perspectiva a não ser retornar ao Japão para mais uma temporada de trabalho duro. A incidência de casos de retorno tem se tornado muito alta, em 1999 de acordo com a estatística do CIATE (Centro de Informação e Apoio ao Trabalhador no Exterior), mais de 57% da população estava indo para o Japão pela segunda, terceira, quarta, quinta ou mais vezes.

A seguir mostramos a evolução do número de brasileiros no Japão de 1985 até 2010.

Tabela 8 – Evolução da população de brasileiros no Japão

Ano	Número de brasileiros no Japão
1985	2,000
1986	2,135
1987	2,250
1988	4,159
1989	14,528
1990	56,429
1991	119,333
1992	147,803
1993	154,650
1994	159,619
1995	176,440
1996	201,795
1997	233,254
1998	222,217
1999	224,299
2000	254,394
2001	265,962
2002	268,332
2003	274,700
2004	286,557
2005	302,080
2006	312,979
2007	316,967
2008	312,582
2009	267,456
2010	230,552*

Fontes: Departamento de Imigração, Ministério da Justiça do Japão

* Ministério das Relações exteriores do Brasil

Por fim, vale ressaltar que a crise econômica internacional de 2008 abalou a estrutura de empregos não qualificados no Japão mais do que qualquer outra crise anterior, fazendo com que o número de decasségus retornados ao Brasil fosse muito alto.

5.2 Literatura sobre o estereótipo negativo: o decasségui e o japonês (*nihonjin*)

Ambas as forças, tanto a da sociedade majoritária brasileira quanto a da minoria positiva, fazem com que muitos nipo-brasileiros se “sintam como japoneses” no Brasil. Somente após migrarem para o Japão é que a consciência de que os descendentes de japoneses guardam poucas semelhanças com a sociedade nipônica se torna evidente.

Uma clara indicação da mudança de identidade étnica sofrida pelos trabalhadores decasségui é o uso que passam a fazer da terminologia étnica. Se no país natal eles frequentemente são chamados de “japoneses”, no Japão este termo é utilizado exclusivamente para designar os japoneses do Japão. Desse modo, há um reforço da nacionalidade da terra natal, isto é, sendo vistos e vendo-se como “brasileiros”.

Entre as várias terminologias étnicas que passam a ser usadas e enfatizadas no Japão para definir os trabalhadores brasileiros descendentes de japoneses estão a de *nikkei*, sendo interessante lembrar que no início do movimento decasségui houve, por parte do governo japonês, a expectativa de que os nipo-brasileiros teriam comportamentos e valores tradicionais japoneses, facilitando sua inserção na sociedade japonesa como *nikkei* (o que se mostrou posteriormente como uma visão equivocada); outra terminologia é simplesmente a de brasileiros, que reforça suas identidades nacionais; e, por fim, mas não somente, a de decasségui, que afirma suas posições como trabalhadores estrangeiros. Em relação a essa última, a freqüente autonegação dos nipo-brasileiros como decasségui demonstra que seu status ocupacional já se tornou parte de suas identidades étnicas no Japão (TSUDA, 1996: 31).

Devido às semelhanças étnicas e os fortes laços sanguíneos que unem as duas populações, a sociedade nipônica esperava, principalmente no início da imigração dos nipo-brasileiros ao Japão, que seus descendentes nascidos no exterior deveriam ter um apreço pela ‘cultura japonesa’, independente das fronteiras nacionais. Acreditava-se que essa afeição pela cultura ancestral deva ser passada de pai para filho, entre todos os que partilham a descendência.

Nesse sentido, os *nikkei* (sejam eles nipo-brasileiros, peruanos etc.) muitas vezes são avaliados no Japão através de suas habilidades de se comunicarem e de se comportarem

conforme a população local, fazendo com que haja um enorme estranhamento em relação aos descendentes que aparentam serem japoneses, mas não falam a língua e nem mantêm os costumes nipônicos. De acordo com um informante japonês citado por Tsuda, “se seus rostos [dos *nikkei*] são de japonês puro, nós temos uma idéia de que seus costumes e atitudes serão, por cima, uma média do nível japonês” (*Ibid.*: 193).

É claro, que com o movimento decasségui a expectativa dos japoneses em relação aos *nikkei*, no caso, os nipo-brasileiros, já se alterou em relação a essa forte expectativa inicial ao movimento migratório de que sendo descendentes de japoneses e tendo fisionomia de japoneses, estes deveriam se enquadrar melhor ao comportamento e valores dos japoneses. Porém, mesmo após mais de vinte anos de convivência com os nipo-brasileiros, já sabendo, portanto, que estes não são tão *nikkei* quanto o esperado, ainda sim a população japonesa tende a avaliar os nipo-brasileiros de acordo com suas capacidades de se adaptarem aos costumes, comportamentos e pensamento local.

Em muitos casos é relatado que o tratamento dado pelos japoneses aos *nikkei* em geral que têm pouca familiaridade com a cultura nipônica pode ser pior do que o tratamento dado aos demais estrangeiros que não têm nenhuma relação sanguínea e nem apresentam semelhanças físicas com os japoneses; como expressa esse relato tirado do trabalho de Sasaki (2000: 78):

Edna (uma não-descendente casada com Sandro, descendente): “Agora, se for assim, uma pessoa... um brasileiro com cara de *nihonjin* [japonês] não vai ser bem atendido em qualquer lugar, porque o japonês olha para você e você é obrigado a falar em *nihongo* [língua japonesa], [...] porque tem cara de japonês. Agora a gente [como ela não-descendente], já não... se eu estivesse perto, aí já não acontecia porque eles já sabiam que eu era estrangeira. Aí eles explicavam. Mas se fosse para pedir orientação... [a pessoa] não poderia ser nada parecida com japonês. Senão tinha que falar [japonês]”. (Edna, 02.05.96)

Em outro relato, retirado do trabalho da mesma autora, uma brasileira não-descendente casada com um descendente de japonês afirma:

Quando eu casei, o povo [*nikkei*] em geral, não a família do meu marido, olhava a gente assim, sabe, ‘É *gaijin*, porque é *gaijin*’... uma mentira sem vergonha! Porque na verdade, *gaijins* são eles [os nipo-brasileiros no Japão], não nós [os brasileiros não descendentes]. Agora depois que foi daqui para lá [para o Japão], eu falei para ele [seu marido *nikkei*]:

‘agora é a sua vez de ser *gaijin*’, porque [os *nikkeis* no Japão] são tratados diferente’. (Ivete, 26.05.97) (*apud* SASAKI, 2000: 79).

Um dos possíveis motivos para esse tratamento diferenciado aos *nikkei* de modo geral (ou seja, não só nipo-brasileiros), talvez seja a pouca compreensão dos japoneses (ainda mais entre as gerações mais novas) sobre o processo migratório e o estabelecimento dos descendentes de japoneses nas terras estrangeiras, o que é prejudicado pela falta de um diálogo mais aberto e freqüente entre as duas populações, agravando os estranhamentos entre ambos os grupos; como fica claro neste trecho de uma entrevista tirada do trabalho de Tsuda (1996: 195):

Eu não posso entender por que os *nikkeijin* não falam bem japonês se os seus pais eram japoneses e eles falavam japonês em casa. Se eles foram criados apropriadamente e educados por pais responsáveis, eles deveriam falar japonês. Então, eu imagino que os pais não eram bons e somente deixavam as crianças correrem soltas no Brasil. (tradução nossa)

Uma vez que as expectativas não são preenchidas, vemos que a educação dada aos descendentes no Brasil é questionada. Desse modo, forma-se um argumento a respeito da maneira de como os pais educaram seus filhos no país estrangeiro, para explicar o fato de seus descendentes não conservarem o padrão cultural nipônico esperado. Esta explicação formada pelos japoneses (principalmente na fase inicial do movimento migratório Brasil-Japão) pode ter também alguma relação com a discriminação destes contra os emigrantes que em tempos difíceis deixaram o Japão. Ainda segundo Tsuda (*Ibid.*: 177):

Talvez por causa de um forte senso de solidariedade étnica, pensamento insular e lealdade nacional, a emigração permanente como uma resposta para a dificuldade econômica nunca foi aprovada culturalmente no Japão, nem nunca se tornou difundida, apesar da considerável pressão econômica e demográfica nas áreas rurais e dos esforços da propaganda do governo no passado encorajar alguns japoneses a migrar. (tradução nossa)

Nesse sentido, aqueles que saíram do Japão são vistos como pessoas pobres de baixa classe socioeconômica, sem educação (e por isso não conseguiram educar corretamente seus filhos), e que não tiveram capacidade de vencer as dificuldades e lutar pela sua própria terra, desistindo de seu país. Poucos são os que têm consciência de que muitos dos emigrantes não eram exatamente pobres, e pretendiam retornar logo à terra

natal; ademais, estavam respondendo aos pedidos do governo, que “os tinham como exemplos de patriotismo” (pelos menos, era essa a imagem que o governo japonês tentava passar na época) (LESSER, 2001).

Mesmo entre aqueles que sabem que os nipo-brasileiros criaram uma imagem positiva no Brasil e alcançaram posições privilegiadas na sociedade hospedeira, devido ao fato dos decasségus adentrarem no arquipélago como trabalhadores não-qualificados, persistem a desconfiança a respeito da educação dos descendentes de japoneses no Brasil e a crença de que os emigrantes que deixaram o Japão eram de segunda classe, ou seja, eram pobres e mal educados, com baixo *background* familiar. Assim, segundo Tsuda (1996:181):

Como resultado, o que começou como preconceito em relação aos emigrantes japoneses pobres de baixa posição social tem se tornado agora um preconceito étnico em direção a um grupo minoritário de descendentes de *nikkeijin* no Japão. (tradução nossa)

Esse preconceito étnico relacionado ao baixo *background* familiar, ou seja, ao status social negativo, é intensificado pela baixa condição de classe dos decasségus como imigrantes que visam preencher no Japão os trabalhos sujos (*kitanai*), pesados (*kitsui*) e perigosos (*kiken*) rejeitados pela população japonesa.

Ambos, o baixo status (imputado pela representação coletiva dos japoneses contra aqueles que cedo deixaram o país a fim de buscar uma vida melhor no estrangeiro, sendo esta, portanto, mais uma representação do que realidade de fato, haja vista que os descendentes de japoneses no Brasil prosperaram e já não correspondem à visão inicial que os compatriotas tinham deles) e a baixa classe social (identificada pela posição objetiva no sistema econômico do país onde realizam seu trabalho de imigrantes) se tornam características definidoras do grupo étnico minoritário, de modo que o preconceito contra os que têm baixo status de trabalhadores não-qualificados e contra os que pertencem à classe economicamente mais baixa em relação à maioria dos trabalhadores nipo-brasileiros no Japão (fato indiscutível da estrutura de classes no Japão contemporâneo) acaba sendo equivalente ao preconceito étnico (*Ibid.*: 190).

Nesse caso, o componente racial é claramente vincado pela desigualdade de classes, que contamina o primeiro, de maneira a atribuir um gradiente em que a identidade étnica depende amplamente da situação do descendente no sistema de estratificação atual da

sociedade japonesa⁴⁶. Indo trabalhar nas empresas subcontratadas, em condições precárias de seguridade, em condições de trabalho perigosas e em ambiente segregado, o decasségui brasileiro é, por todas essas razões, desvalorizado e estigmatizado como o “baixo da escala”.

O estereótipo negativo dos decasséguis também tende a realçar um duplo fracasso migratório do ponto de vista do japonês: o primeiro, retrospectivo, dos japoneses de “segunda classe” que deixaram o Japão; o segundo, dos nipo-brasileiros que não conseguiram obter sucesso no Brasil, aumentando a imagem negativa deles como economicamente pobres e fracassados no Japão⁴⁷. Esperava-se, entre a população japonesa, que “aqueles que deixaram o Japão deveriam voltar somente quando tivessem atingido um status superior e riqueza, e não como modestos decasséguis em busca de dinheiro de novo” (*Ibid.*: 186).

Pode-se questionar se tal representação corresponde muito mais a uma versão idílica da diáspora do início do século passado, ou se de fato ela mobiliza parte significativa da opinião pública japonesa, sendo, por essa razão, um argumento justificado e plausível hoje.

De todo modo, uma situação completamente diferente dos decasséguis é aquela dos estudantes brasileiros que vão ao Japão somente a estudo; estes são vistos como filhos daqueles que obtiveram sucesso no Brasil. Além disso, nem todos os nipo-brasileiros são necessariamente mal vistos pela sociedade nipônica, como afirma um japonês entrevistado por Tsuda (1996: 195):

[Quanto ao] problema dos *nikkeijin*, trata-se de atitude pessoal. Mesmo aqueles *nikkeijin* que só falam português, se eles estão se esforçando para aprender a língua japonesa aqui, eu os respeito por isso e os vejo de forma admirável. Infelizmente, tais *nikkeijin* são muito poucos. Com esses que não fazem esforço nenhum para aprender japonês, nós dizemos *nanda* (o que é isso?)... Porque eles não são capazes de falar japonês, nós sentimos que eles são pessoas preguiçosas, desapontadoras, e desprezíveis em seus comportamentos. (tradução nossa)

⁴⁶ Sobre o assunto ver Oracy Nogueira (1998).

⁴⁷ A imagem de pobreza e desespero econômico que os japoneses tinham dos decasséguis era tão grande que somente poucos trabalhadores com quem o pesquisador Tsuda conversou sabiam que os decasségui eram bem pagos pelos trabalhos feitos no Japão, e a maioria acreditava que eles só estavam lá para cortar os custos. Alguns japoneses não acreditam nem que eles ganhavam o suficiente para viver no Japão e questionavam se eles realmente conseguiam economizar dinheiro (TSUDA, 1996: 187).

Mas, apesar de alguns nipo-brasileiros conseguirem obter alguma consideração entre os japoneses através do esforço e interesse em aprender a língua e os costumes locais, isso só ocorre porque tiveram que se adaptar à cultura nipônica, ou seja, tiveram que deixar de lado as próprias características culturais de seus países de origem para terem algum reconhecimento dentro da nova sociedade hospedeira. Nesse sentido, as características culturais que os estrangeiros carregam, isto é, seu patrimônio “brasileiro”, não é bem visto uma vez que “se tornam [...] um atributo que os ‘desonra’ porque os fazem incongruentes com as expectativas sociais” (*Ibid.*: 194) (tradução nossa).

Sobre a não aceitação dos japoneses em considerar os decasségus como indivíduos que possuem a mesma identidade étnica que a deles, é afirmado que:

Por causa de uma identidade étnica restritiva, os nipo-brasileiros não são aceitos como ‘japoneses’ em sua terra natal ancestral e muitos deles vêm a interpretar as diferenças culturais dos japoneses de uma maneira negativa. Não apenas as suas expectativas positivas prévias do Japão e do japonês são desapontadas, eles também se tornam sensíveis à ‘discriminação’ étnica ao nível subjetivo (*Ibid.*: 2). (tradução nossa)

O pesquisador Tsuda (1996) defende a idéia de que no Japão existe sim um preconceito étnico contra os *nikkei* em geral (incluindo não só os nipo-brasileiros, como também todos os descendentes de japoneses que vão ao Japão em busca de trabalho não qualificado), mas que não há uma discriminação real (no sentido de tratamento desigual ou comportamento negativo para com os *nikkei*) devido principalmente à enorme discrepância entre o modo como os japoneses pensam e o modo como agem. Ou seja, o preconceito existe, mas nem sempre é sentido ou percebido pelos nipo-brasileiros.

De acordo com esse raciocínio, as minorias étnicas seriam tratadas polidamente porque a ética social, inculcada desde a infância, não permite o contrário. Através de muito esforço e do autocontrole, os japoneses procuram não expressar descontentamento em relação aos estrangeiros.

No Japão, essa tendência de não expressar evidentemente o preconceito étnico no real comportamento discriminatório direcionado aos nipo-brasileiros é culturalmente de nascença. Na cultura japonesa há uma clara separação entre *tatema* (atitudes aceitáveis e socialmente aprovadas) e o *honne* (verdadeiras atitudes internas e sentimentos usualmente escondidos do olhar público). Em outras palavras, os preconceitos étnicos direcionados aos *nikkeijin* são atitudes internas *honne* e sentimentos que permanecem escondidos e normalmente não aparecem no comportamento público, os quais são

regulados pelo comportamento *tatemae* socialmente apropriado (*Ibid.*: 231). (tradução nossa)

Para ilustrar uma situação onde são utilizadas as atitudes *tatemae* e *honne*, vejamos a opinião de um informante japonês a respeito dos nipo-brasileiros:

Nós dizemos que o *nikkeijin* foi para o Brasil porque o Japão era um país pobre [...] e que o mau governo japonês enganou eles e os encorajou a emigrar. Mas isso não é o *honne* dos japoneses. Por dentro, nós sentimos que eles são seres humanos fracassados e pessoas pobres. Se eles tivessem se esforçado, eles não estariam tão pobres. Aqueles que voltaram para o Japão não tinham habilidades desde o início, então não obtiveram sucesso nem no Brasil (*Ibid.*: 235). (tradução nossa)

Assim, vemos que a boa imagem construída ao redor da população de japoneses e seus descendentes no Brasil não se estende à comunidade nipo-brasileira no Japão, uma vez que lá, estes são frequentemente relacionados às idéias de pobreza econômica e fracasso (mesmo que em muitas situações se prove o contrário), ou seja, de modo geral o preconceito persiste. Além disso, para agravar a situação, normalmente se enfatiza (pela mídia e, conseqüentemente, pela própria sociedade japonesa) o estereótipo dos nipo-brasileiros como bagunceiros, irresponsáveis e até criminosos.

Não é nossa intenção neste trabalho perseguir o argumento de Tsuda (1996), afinal não se trata aqui tanto de um estudo dos decasségus no Japão, e mais dos decasségus no Brasil, ou seja, de sua relação com a comunidade nipo-brasileira no Brasil. Cabe assinalar, contudo, que a hipótese de Tsuda sobre os estereótipos positivos e negativos da comunidade nipo-brasileira é útil para o caso que pretendemos explorar. No confronto com os brasileiros, que formam a sociedade mais ampla e inclusiva, os descendentes de japoneses no Brasil conseguiram sustentar um estereótipo positivo, pelas razões já apontadas; no confronto com os japoneses do Japão, essa mesma comunidade nipo-brasileira se encontra simbolicamente diminuída. Agora, trata-se de confrontar, em meio a essa linha de força que opõe duas sociedades e duas culturas (Brasil e Japão), a linha de força que opõe a comunidade nipo-brasileira dentro do próprio espaço local (São Paulo). Nesse nível mais restrito é possível observar as diferenças sociais como estando ligadas principalmente a atributos propriamente de classe (emprego, renda, participação em

instituições de prestígio, escolaridade e local de moradia) como veremos melhor na parte VII do trabalho.

Um dos meus entrevistados (que trabalha em uma instituição de apoio aos decasségus) comenta sobre a evolução da imagem do brasileiro no Japão:

A imagem era muito boa. Os empresários japoneses, em virtude dessas pessoas que estavam indo do Brasil ser descendentes de japoneses e estarem acostumados com a cultura, pensavam eles, muitos falavam japonês, eles tinham [os decasségus] um bom conceito na sociedade local [...], a imagem era boa. Ainda é boa, mas o que tem acontecido é um aumento no índice de criminalidade, por parte da comunidade brasileira, e dentre os estrangeiros já é a segunda comunidade na faixa de adultos em termos de índice de criminalidade, e na faixa infanto-juvenil já é o primeiro. Isso tem, sem dúvida nenhuma, maculado, manchado a imagem do Brasil.

Outra entrevistada (não-descendente, casada com um *sansei* descendente de japonês) fala sobre o preconceito relacionado à imagem de criminalidade dos decasségus:

Eu não sofri preconceito porque visualmente eu não tenho aparência de japonês, então eu não sofri preconceito, mas os brasileiros eles sofrem muito preconceito, de você ir em um lugar e eles ficarem olhando, vendo se você não vai roubar, porque é a visão que o brasileiro é ladrão, apesar do brasileiro ser muito trabalhador, a maioria dos japoneses tem medo, acha que é muito maloqueiro, que é muito bagunceiro, entendeu? O decasségus ainda sofre muito com isso, porque por causa de uns que não presta, todos, a raça inteira paga né.

Os problemas mais comuns apontados pelos próprios decasségus com a vizinhança local são os da coleta de lixo e o barulho. Os japoneses têm o costume de se organizarem para a coleta do lixo, fazendo uma reciclagem prévia em dias e locais preestabelecidos pela prefeitura; porém a maior parte dos migrantes brasileiros não fala e não entende a língua japonesa, e com isso deixam de colaborar com a coleta seletiva, causando grande transtorno e desentendimento com a população local. Os japoneses também reclamam frequentemente dos abusos cometidos pelos brasileiros ao falarem e rirem alto ou escutarem música em volume elevado. Como afirma Kawamura (2003: 170):

Na perspectiva dos japoneses, essa conduta é considerada baderna, indisciplina, desrespeito aos vizinhos, individualismo e egoísmo. Por outro lado, a reação de indiferença, distanciamento e hostilidade adotada pelos japoneses é vista pelos brasileiros como frieza característica daquele povo. Em ambos os grupos, tais manifestações baseiam-se em uma visão preconceituosa do outro.

Também no trabalho, os brasileiros enfrentam problemas, uma vez que é na cultura brasileira a idéia de “dar um jeitinho” para solucionar os problemas em geral. Esse costume acaba sendo utilizado freqüentemente nas empresas japonesas, com o argumento de que a improvisação na solução de problemas no trabalho “é mais eficiente do que algumas propostas e métodos de operação do trabalho planejado pela empresa” (*Ibid.*:131). Essa improvisação pode acarretar conflitos com a empresa, pois a previsibilidade das ações e o planejamento é um aspecto básico na cultura japonesa. A improvisação dos trabalhadores brasileiros é vista como inadequada para a busca da qualidade total e *kaizen* (melhoria durante o processo) e as possíveis alterações do plano em vigor devem antes passar por um novo planejamento, que é sempre seguido rigorosamente.

Desse modo, vemos que a relação dos japoneses com seus descendentes estrangeiros não é tão harmoniosa quanto se esperava (devido às similaridades ancestrais). Na verdade, os *nikkei* formam uma minoria étnica no Japão, ao lado dos *burakumin*, okinawanos, *ainus*, chineses e coreanos, marginalizados por manterem uma cultura distinta da população majoritária (WEINER, 1997). Não é difícil perceber, portanto, que o discurso do senso comum largamente difundido sobre a homogeneidade cultural e racial do Japão somente encobre a realidade da marginalização de certos grupos dentro dessa sociedade.

É preciso notar também que os *nikkei* mantêm uma relação ainda mais complexa e ambígua em relação às outras minorias como a dos chineses e coreanos, sendo mais bem tratados do que estes últimos. Ocorre uma hierarquização dentro da estrutura das minorias étnicas no Japão. De acordo com Daniela de Carvalho (2003: 119) dados de sua pesquisa mostram que os critérios mais relevantes para ser considerado “japonês” são características nacionais e relações de sangue, e as menos importantes são aparência física de japonês (considerando que, no caso da aparência, existem muitos asiáticos, principalmente da China e Coréia) e o comando da língua japonesa.

Podemos dizer então que os *nikkei* são uma minoria negativa “fraca”, sofrendo menos preconceito e discriminação do que as minorias negativas “fortes” no Japão (Tsuda 1996: 233).

Por fim, voltando à questão do estereótipo, podemos afirmar que no Japão, apesar da predominância do estereótipo negativo dos japoneses sobre os nipo-brasileiros, esse

estereótipo, como já foi comentado no tópico 2.2 não é sempre negativo (ou seja, pode se alterar). Mais especificamente no caso japonês, há uma tendência em julgar o nipo-brasileiro de acordo com sua capacidade de se assemelhar com o japonês, sua cultura, comportamento etc., por suas capacidades de “se passarem por japoneses” (principalmente se tiverem aspectos físicos de japonês). Assim, em relação àqueles nipo-brasileiros que falam a língua japonesa e conseguem absorver alguns traços do comportamento e da cultura, suas relações tendem a serem mais amigáveis com a população japonesa, sendo mais bem vistos e melhor recebidos pelos japoneses em geral. Como no caso de Humberto (22 anos, entrevistado em 11/2009), que afirma:

O meu “japonês” sempre foi perfeito, era “japonês” de japonês, eu não tinha sotaque nenhum, como eu aprendi japonês desde a terceira série, desde os oito anos então era muito “japonês” japonês. Aí muitos vinham falar assim: ah, você é brasileiro só de rosto, você é japonês sabe, você tem sangue de japonês. Eu me sentia "nossa" me sentia feliz, me sentia muito incluído, sensação de inclusão bem forte.

5.3 O movimento decasségui: principais questões enfrentadas

Para abordar algumas questões que envolvem o movimento decasségui dividimos o assunto em três grandes tópicos:

5.3.1 – Aspecto econômico

5.3.2 – Aspecto social

5.3.3 – Balanço: principais impactos na comunidade nipo-brasileira

Apesar de não ser possível separar os aspectos econômicos dos sociais relativos à imigração, tentamos enfatizar, por razões didáticas, mais um lado do que outro nesses tópicos.

5.3.1 – Aspecto econômico: a busca de um sonho (de peão a empresário).

De modo geral, a maioria dos nipo-brasileiros que vão ao Japão segue à procura de melhores rendas, vendo o trabalho como temporário e esperando um dia serem “ex-

decasségus”, isto é, mudar de ramo, tornarem-se empresários, por exemplo – visto que muitos têm em mente continuar tendo uma boa renda após o período de trabalho no Japão, por isso a opção mais escolhida – ou sonhada – seria abrir um negócio próprio, uma vez que outras formas de renda no Brasil, que não essa, tendem a ter um retorno econômico menor. Procuramos, portanto, mostrar a busca pelo sonho e alguns dos obstáculos mais encontrados no caminho.

Percepção da baixa posição socioeconômica no Japão e a conseqüente baixa auto-estima.

Se por um lado os decasségus são simbolicamente menos afetados do que a população nativa (de japoneses) por exercerem funções pouco qualificadas e sem perspectiva de crescimento profissional, por outro lado existe certa vergonha entre eles em assumirem (quando retornam ao país de origem) o tipo de função que exerciam no Japão devido à possível noção de degradação social e estigma referente ao trabalho imigrante não-qualificado. Conversando com outros pesquisadores sobre o assunto, um deles afirmou:

Muitas das pessoas que nós entrevistamos têm vergonha de dizer o que eles fazem lá no Japão e qual que é o serviço deles lá no Japão, se eles lavam o chão [etc]. (...) É um próprio preconceito deles, né? Até um dos que chegou a falar o que fazia na fábrica, eu tive que insistir umas três vezes para ele falar. E ele falou assim: “Olha, eu furava vidro em uma empresa de eletrônica”.

Sobre o assunto um decasségui afirma: “eu sou um bom trabalhador, é só que qualquer idiota poderia fazer o meu trabalho” (ROTH, 2002). Aqui fica clara a sua decepção com o tipo trabalho que fazia no Japão, e a desvalorização que ele mesmo atribui à sua função.

É também muito comum os decasségus afirmarem que faziam um trabalho de “peão” no Japão: esse tom pejorativo com que caracterizam seus trabalhos pode se relacionar também com a baixa auto-estima com que chegam ao Brasil. Essa auto-estima costuma ser freqüentemente trabalhada, como por exemplo, em empresas de recursos humanos que buscam alocar os repatriados no mercado de trabalho brasileiro, a fim de que

os decasségui procurem enxergar suas estadias no Japão de forma positiva, como algo que contribuiu para sua formação profissional e que possa ser incluída em seus currículos (nesse sentido, eles aprendem a se verem não mais como “peões” e sim como “industiários”).

Apesar dessa categoria de “trabalho de peão”, na maioria dos casos não há uma identificação com a experiência profissional no Japão, no sentido de uma consciência de classe; muitos deles preferem pensar que são micro-empresários trabalhando temporariamente como operários. Porém, devido ao trabalho duro, o sentimento de desprezo ou vergonha em relação à função que exerciam continua sendo grande.

Um caso ilustrativo é o de Cláudio Taguchi, um “ex-decasségui” que virou referência de sucesso na mídia nipo-brasileira: Cláudio foi decasségui durante dez anos e utilizou o dinheiro acumulado no Japão para investir em franquias no Brasil. Atualmente ele é executivo multinacional da Sanrio no Brasil (dona da marca Hello Kitty). Quando perguntado sobre a fórmula de seu sucesso, ele responde: “eu estava decasségui, eu não era decasségui” (site Portal Dekassegui⁴⁸), mostrando o distanciamento que conseguiu formar em relação ao termo, mesmo quando estava trabalhando no Japão.

O que podemos observar, portanto, é que decasségui não é somente um tipo de trabalhador temporário (no sentido de que não tem moradia permanente e definitiva no país onde trabalha) que preenche vagas não qualificadas no mercado de trabalho japonês; é mais do que isso: é talvez um estilo de vida pelo qual a pessoa pode ou não se identificar com essa situação (que pode ser vista como realmente temporária ou não), como podemos observar na fala de Cláudio, que sempre manteve seus objetivos em mente.

Porém, de modo geral, é largamente notado que a auto-estima das pessoas que vão trabalhar no Japão pode muitas vezes diminuir não só devido ao tipo de trabalho que irão exercer, mas também porque muitas vezes adquirirem a consciência de que não são bem-vindas na sociedade hospedeira, podendo até sofrer preconceitos e discriminações no Japão. A respeito disso, muitas instituições de apoio procuram oferecer cursos sobre auto-estima

⁴⁸ Site: www.portaldekassegui.com.br. Acessado em: 2007. Site retirado do ar.

aos trabalhadores retornados ao Brasil. Sobre o assunto, Silvio⁴⁹ (41 anos, entrevistado em 09/07) comenta:

Existe uma coisa assim, uma coisa **nessa comunidade japonesa no Brasil, que se preocupa muito com o que os outros vão falar**. Então, nós damos aqui, cursos de auto-estima para a pessoa não andar com a cabeça baixa lá [no Japão] pelo fato de ser um operário, um industrial. Você quer chamar de industrial? Você quer chamar o cara de trabalhador de fábrica? Ele se autodenomina trabalhador de chão de fábrica, mas outros falam ‘eu sou industrial’. Depende do jeito que você coloca as coisas (grifos nossos).

Essa preocupação com o que os outros vão falar faz referência tanto à sociedade nipônica do Japão, quanto à comunidade nipo-brasileira no Brasil. De acordo com Tsuda (1996: 118) “essa grande preocupação com a reputação de alguém em comunidades fortemente unidas indubitavelmente faz os indivíduos muito mais sensíveis à desonra que aparece do comportamento de desaprovação social” (tradução nossa). Nesse sentido, vemos que a baixa auto-estima demonstrada por alguns decasségus pode significar que estes são ainda hoje sensíveis aos olhos da comunidade, que possui grande força na formação da imagem pessoal dos indivíduos.

Principais dificuldades encontradas no caminho

Hoje em dia, os casos de sucesso ou fracasso relacionados à migração ao Japão são bem mais conhecidos pela comunidade nipo-brasileira, de modo que a ilusão do enriquecimento rápido já não é mais um consenso. Poucos são os casos de sucesso divulgados nos meios de comunicação especializados, e mesmo dentro da comunidade nipo-brasileira, sendo que em geral sabe-se que a experiência decasségui é muito mais difícil e complexa do que se costumava difundir na década anterior.

Perguntado sobre os casos de sucesso entre os decasségus que retornam ao Brasil, Sílvia comenta: “São poucos; por quê? É como eu te falei, **faltam objetivos**. Qual é o **objetivo** da pessoa, é **dinheiro**? Então quando juntou dinheiro acabou. Se esse é objetivo de vida dela, vai fazer o que né?” (grifos próprios). Neste ponto, lembramos mais uma vez

⁴⁹ Nome fictício. Na época da entrevista trabalhava numa instituição no Brasil voltada ao auxílio aos decasségus.

que é muito comum os decasségus irem ao Japão sem um planejamento definido, sem um objetivo a ser alcançado, como no caso de Edson⁵⁰ (entrevistado em 09/07) que está retornando pela quinta vez ao Japão:

A gente é igual cigano né? o Japão dá as melhores condições de emprego e a gente vê que tem essa opção lá, né? e tem um retorno financeiro, dá pra guardar dinheiro e dá pra pensar em fazer alguma coisa, né? Mas agora **eu ainda não tenho objetivo, eu vou voltar pro Japão, posso ficar muito tempo ou não**, se eu não amadurecer alguma coisa que eu possa fazer aqui no Brasil que me dê retorno financeiro, eu vou ficar no Japão, porque lá eu vou ter emprego e renda e vou poder guardar uma parte do meu salário pra fazer poupança e pelo menos ter dinheiro pra sobreviver aqui no Brasil. Eu pretendo voltar pro Brasil, não quero viver eternamente no Japão só que, enquanto eu não tiver alguma coisa que me dê um retorno financeiro aqui no Brasil que eu possa viver, eu não posso voltar. (grifos nossos)

De modo geral, os objetivos mais comuns entre os decasségus são o de comprar casa própria e abrir negócio próprio. Mas, mesmo se a pessoa consegue retornar ao Brasil com dinheiro poupado do Japão, existem vários empecilhos que dificultam a realização do sonho de uma vida melhor. Sobre o assunto, vemos o caso de Manoel: “na volta ao Brasil, o dinheiro deu para comprar uma pequena casa, de cem metros quadrados, num modesto bairro em São Paulo. E só. Agora, a preocupação é como pagar as contas do mês”. E Manoel completa: “tenho casa, mas não tenho emprego”⁵¹.

Nesse sentido, a reinserção na sociedade brasileira se torna a segunda grande barreira que o decasségui tem que enfrentar a fim de fechar seu ciclo migratório em busca do sucesso, o que, como podemos ver, não é nada fácil.

Outra entrevistada, Márcia⁵² (56 anos, entrevistada em 09/07), dá a sua opinião sobre o sucesso ou fracasso da migração:

Depende do que você considera sucesso, mas eu acho que a maioria não. Porque acho que é assim: sucesso é o quê, né? Eu acho que sucesso é quando você está num estágio, vislumbra alcançar um sonho e você é plenamente coroado de êxito nesse sonho, né? Eu acho que a maioria das pessoas vão em busca de dinheiro, né? E o dinheiro não tem como você exaurir essa necessidade, quanto mais você ganha, mais você quer, então aquele período que você idealizou de um ano, dois anos, três anos, ele passa, e o

⁵⁰ Nome fictício. Trabalhou no Japão como decasségui, na época da entrevista já estava se preparando para retornar ao Japão novamente.

⁵¹ Matéria do Globo Repórter apresentada em 2006.

⁵² Nome fictício. Na época da entrevista trabalhava numa instituição no Brasil voltada ao auxílio aos decasségus.

dinheiro que você arrecadou, você juntou [sic], você gastou e, sabe? Fez alguma coisa com o dinheiro, mesmo que tenha guardado, né? Você ainda vai querer mais porque você fala assim: “num ano eu ajuntei [sic] tanto, então o que dirá [em] dois anos? esse ano eu vou juntar [sic], economizar mais”. E vai ficando três anos, vai ficando quatro anos, e o dinheiro não tem como não exaurir sabe? Você compra um apartamento e já quer um apartamento maior, você quer um carro, você quer a mobília do apartamento, você quer juntar pra pagar o condomínio daquele duplex, pagar durante um ano... Só que muitas coisas ficam perdidas no caminho, por exemplo, você não tem mais a sua individualidade né? A possibilidade de você se realizar como ser humano assim na sua integralidade... É mais difícil porque um homem não é só dinheiro, não se mede o sucesso de um homem só pelo fator financeiro, tem outras instâncias, né? Tem o familiar, o social, o físico, o espiritual, né? Acho que as duas coisas que eu estou lembrando nesse momento de mais importantes são saúde e família: se você viver 10 anos sem a família, é um sacrifício muito grande, o tempo não volta, você não vai poder curtir a sua família, aquele filho que ficou, você deixou com cinco anos, e [quando] volta ele tem quinze, você perde um metro do crescimento dele, não tem como você recuperar isso, e uma mãe e um pai desses com... Tem 55 anos, 56 anos, volta depois de 10 anos e não é mais a mesma coisa.

Márcia expõe os dois lados do problema: se por um lado faltam, entre muitos decasségus, planejamento e objetivos na migração ao Japão, por outro lado existem as consequências sociais desses problemas, assunto que será mais bem desenvolvido adiante.

Por fim, observamos que a falta de um objetivo claro e um bom planejamento se tornaram um problema grave entre a população decasségui, sendo também os elementos chaves para se avaliar o sucesso ou fracasso da migração. De acordo com Edson, que trabalhou no Japão, “se você não vai realmente com um objetivo você nunca vai estar satisfeito”.

Retorno e Reinserção no mercado de trabalho brasileiro

De acordo com Sasaki (2000: 98), a reinserção na terra natal é freqüentemente mais difícil do que a adaptação no Japão. Como já foi exposto anteriormente, o decasségui encontra no retorno ao Brasil a sua segunda grande barreira a ser ultrapassada a fim de obter sucesso em sua trajetória migratória. Márcia expõe muito bem as principais dificuldades enfrentadas pelos decasségus na volta ao Brasil:

Nos primeiros encontros com os amigos e familiares, ele começa a se sentir sozinho porque um sai pra trabalhar, outro sai pra estudar, né? E ele fica sozinho pensando: o que que ele vai fazer agora? Só que, ao mesmo momento, **o relacionamento dele não foi alimentado durante a ausência**, então ele não consegue saber onde procurar a porta de

entrada para esse mundo tão corrido aqui e **tão diferente** daquilo que ele tava vivendo até semana passada, né? Então, nesse retorno nem sempre ele tá visualizando o mercado de trabalho, muitas vezes ele quer abrir um negócio próprio, mas não está bem preparado, não sabe o que fazer, fica procurando em caderno de classificados, fica perguntando pros amigos... Ou, no caso de procura de emprego, ele também pergunta para seus conhecidos, ou fica olhando em jornais, internet, e acaba esgotando... Tende a esgotar todas as possibilidades em pouco tempo, e aí começa a se tornar cada vez mais presente aquela sugestão: e se não der certo, eu volto pro Japão! E o que que eu vou fazer aqui se não conseguir nada, né? E o dinheiro acabando... (grifos nossos).

A partir desse relato, vemos que o retorno ao mercado de trabalho se mostra muito mais complicado do que no momento anterior à migração, quando o indivíduo tinha maior conhecimento do mercado de trabalho brasileiro e, portanto, conhecia melhor suas oportunidades. A consequência disso é que muitos deles ficam desempregados no Brasil. De acordo com os dados do CIATE de 1999, 38% dos ex-decasségui no Brasil estavam desempregados, 18% eram autônomos, 15% estavam empregados, 13% eram proprietários de negócio e 16% responderam a opção “outros”.

Entre esses mesmos entrevistados, 50% afirmavam que não tinham renda naquele momento no Brasil. Outros 25% afirmavam que ganhavam de 1 a 5 salários mínimos, 17% ganhavam de 6 a 10 salários mínimos, e somente 8% ganhava mais de 10 salários mínimos. Perguntados sobre a possibilidade de retornarem ao Japão como decasségui, 36% afirmaram que pretendiam voltar ao Japão, enquanto que 34% ainda estavam indecisos sobre o assunto, e somente 30% deles afirmaram que não pretendiam voltar ao Japão.

Esses dados demonstram que existe muita dificuldade de se reinserir no mercado de trabalho brasileiro, o que faz muitos dos decasségui pensarem em retornar ao Japão. Sobre o assunto, Márcia afirma:

É onde o Renan até brinca que **parece que instalaram um chip calculadora na cabeça do decasségui**, porque ele começa a fazer conta: “poxa eu fiquei um mês aqui, se eu tivesse ficado no Japão acho que teria ganhado 3 mil dólares. E, ainda mais, tem o agravante de que aqui eu gastei não sei quantos mil nesse espaço de tempo, puxa vida se eu ficar mais um mês, vai ser o dobro, e três meses, e quatro meses se passaram, né”. Então eu acho que essa é a coisa mais crucial: **enquanto ele não “deletar” Japão da cabeça dele, ele vai sempre estar com essa sensação: “será que eu deveria estar aqui ou será que eu deveria estar lá?”** (grifos nossos).

Como vimos, de acordo com as estatísticas, muitos dos decasségui optam por abrir o próprio negócio quando retornam ao Brasil. Sobre o assunto, Silvio afirma:

Quanto mais você fica no Japão, ou no exterior, eu acho, a readaptação no Brasil é muito mais difícil. Existem levantamentos do próprio SEBRAE dizendo que muitos daqueles que voltam do Japão e tentam empreender no Brasil, abrir um negócio próprio, vão à falência nos três primeiros anos, a grande maioria. É por isso que eles estão lançando esse projeto [Projeto Dekassegui Empreendedor], com o objetivo de capacitar a pessoa, para que ela possa, de uma certa forma, ter mais condições para gerir o seu próprio negócio. Mas muitas vezes, as pessoas que vão ao Japão, a maioria dessas pessoas **não são do ramo**, elas saem daqui, na média, com 25 a 35 anos, vão para o Japão, ficam 10, 15 anos e voltam com 45, 50. **Já não consegue, por exemplo, retornar à atividade que exercia.** Se for profissional liberal, advogado, dentista, engenheiro, já não consegue, **já está fora do mercado.** Então, como assalariado é difícil. Então, vai fazer o que com essa idade? Vai tentar um negócio próprio. Mas se [tal] não é fácil, nem para quem tá no Brasil, vivenciando diariamente, se torna muito mais difícil para quem esteve 10, 15 anos fora. (grifos nossos).

Mais especificamente, uma pesquisa de 2003 do SEBRAE São Paulo (site do SEBRAE ⁵³) mostra que, em geral, “31% das empresas fracassam no primeiro ano de operação e 60% não conseguem chegar a 5 anos de vida”; no caso dos ex-decasségus não é diferente. Apesar da taxa de sobrevivência das micro e pequenas empresas estar melhorando consideravelmente desde 2003, abrir um negócio no Brasil continua sendo um grande desafio. De acordo com um diretor do SEBRAE dois fatores são importantes para a sobrevivência das empresas: o nível educacional dos empreendedores e a busca por informações para a abertura e gestão dos negócios. Nesse sentido, o diretor afirma: “empreendedores mais bem capacitados e informados em um ambiente econômico favorável é a receita adequada para a maior sobrevivência das empresas (site do SEBRAE)”.

Infelizmente, nem sempre os decasségus estão preparados para abrir o próprio negócio e muitos deles já foram à falência tentando fazer isso. Nesse sentido, é interessante o caso ⁵⁴ de uma família de decasségus que retornou ao Brasil, abriu um restaurante, mas só então perceberam que no Brasil eles estavam trabalhando mais do que no Japão e ganhando bem menos. A diferença é que, no Japão, pelo menos eles tinham folga nos finais de semana, o que não acontecia no Brasil. Após essa tentativa, eles fecharam o restaurante e retornaram ao Japão, desta vez aproveitando mais a estadia (comprando carros, fazendo viagens etc.).

⁵³ Site do SEBRAE <http://www.sebrae.com.br/>

⁵⁴ Esse caso foi relatado no documentário “Cartas” do diretor Hélió Ishii.

Nesse caso, vemos que, se existem muitas dificuldades relacionadas à vida no Japão, já no Brasil a situação parece se complicar ainda mais. Uma comparação comum que se faz entre os dois países é a de que, no Japão, é preciso trabalhar bastante, mas em compensação existe o retorno financeiro: já no Brasil, mesmo sendo empresários, e trabalhando bastante, ainda não é o suficiente para cobrir os gastos.

Incentivos e orientações

Porém, não só de dificuldades vivem os “ex-decasségus”: apesar de não ser a maioria, existem não só casos variados de sucesso, mas também projetos feitos pelo próprio SEBRAE com parceria do BID (Banco Interamericano de Desenvolvimento) e da ABD (Associação Brasileira de Dekasseguis), a fim de atender o público nipo-brasileiro que pretende investir seu dinheiro no Brasil. Sobre o Projeto Dekassegui Empreendedor, e segundo o próprio *site* do SEBRAE, “é voltado ao desenvolvimento da capacidade empreendedora dos *dekassegus* brasileiros, além de proporcionar apoio educacional, técnico e gerencial na implantação de negócios por este público no Brasil⁵⁵”.

Este projeto tem rendido bons frutos, como exemplificam três casos divulgados pelo SEBRAE em 2008, em uma coletânea intitulada *História de sucesso: dekassegus empreendedores*. De acordo com dados divulgados no Jornal Nippo-Brasil de 2007, de dezembro de 2005 a junho de 2007 o programa Dekassegui Empreendedor efetuou 669 cursos presenciais; 171 consultorias presenciais; 2.571 informações técnicas presenciais; 462 consultorias à distancia e 40.896 informações técnicas à distância.

A meta era atingir 10 mil pessoas até 2008 para uma abertura de mil novos negócios. Além disso, de acordo com Okamoto (presidente do SEBRAE em 2007): “é um projeto inovador, com uma metodologia nova. Tenho convicção de que a média de falências de empresas abertas por *ex-dekassegus* (62% contra a média nacional de 49%) irá diminuir”. (JORNAL NIPPO- BRASIL, 2007: 3A)

Apesar dos números serem baixos, os decasségus encontram auxílio específico para abrirem seus negócios próprios no Brasil, e assim diminuir o número de falências. Mas não

⁵⁵ <http://www.dekassegui.sebrae.com.br/oprojeto> Site acessado em 01/11/2010.

é só no Brasil que é possível investir o seu dinheiro e abrir seus negócios próprios; no Japão, os nipo-brasileiros já estão investindo em negócios próprios há alguns anos, além de formarem uma rede para suprir suas próprias necessidades. Muitos já obtiveram sucesso, largando o emprego nas fábricas japonesas.

Diversificação das atividades dos nipo-brasileiros no Japão

Se no retorno ao Brasil, muitos nipo-brasileiros encontram dificuldades para abrir e manter seus negócios próprios, no Japão já existe toda uma rede voltada à comunidade nipo-brasileira feita pelos próprios nipo-brasileiros, ou seja, também há a possibilidade de investir em um negócio próprio no Japão. Assim, no arquipélago já é possível encontrar nipo-brasileiros donos de diversos negócios próprios que vão desde pequenos comércios (mercadinhos com produtos brasileiros, lojas de filmes e novelas brasileiras, lojas de roupas brasileiras etc.), passando pelo setor de serviços (cabeleireira, escolas), até donos de shopping e grandes empreendimentos.

Dentro desse contexto, muitos decasségus, associados ao trabalho fabril, estão deixando de atuar nessas áreas, diversificando seus negócios no Japão.

De acordo com Kawamura (site Discovery Nikkei⁵⁶):

O início da vivência dos brasileiros no Japão caracterizou-se pela presença em algumas regiões do país, como Oizumi, Hamamatsu e Toyota, enfrentando problemas e condições de trabalho e vida cotidiana postos pela grande diferença social e cultural entre o Japão e o Brasil, com manifestações de desavenças entre migrantes e a população local. **Para enfrentar estes desafios, os migrantes passaram, a construir seus próprios espaços de trabalho, vida cotidiana, educacional, de comunicação (mídia) e lazer, introduzindo influências culturais do Japão. Essas atividades formaram espaços próprios de brasileiros, que permitiram não apenas a diminuição de situações conflituosas com moradores japoneses, mas principalmente a possibilidade de os migrantes se expressarem de acordo com seu *background* cultural.** Por outro lado, os núcleos brasileiros contribuíram para reforçar o distanciamento dos migrantes com os japoneses, que, de sua parte, já apresentavam comportamentos arredios aos migrantes, por discordância cultural ou medo do desconhecido (grifos nossos).

Desse modo:

⁵⁶ <http://www.discovernikkei.org/es/journal/2008/12/3/multiplas-identidades/>

Artigo intitulado As múltiplas Identidades da Comunidade Nikkei. Redes sociais e culturais entre o Brasil e Japão na migração de brasileiros. Site acessado em 07/11.

As redes formais possibilitam um dinamismo na mobilidade dos migrantes entre o Brasil e o Japão, trazendo e levando continuamente influências das novas formas culturais criadas pelos brasileiros, mediante a adoção de aspectos culturais locais em suas condutas, de um lado e, de outro promovendo um maior enraizamento dos migrantes no país de destino, pela solidificação de seus empreendimentos no Japão.

Assim, vemos que no Japão há uma ampla rede criada pelos próprios nipo-brasileiros, muitos dos quais foram trabalhadores de fábricas e que voltaram suas atividades para esse nicho de mercado.

De acordo com Hirata Ferreira (2007: 137) em seu estudo sobre o movimento de inserção do decasségui no espaço geográfico pelo consumo:

No Guia Japão (2005), organizado e editado pelo International Press (o jornal brasileiro no Japão) podemos encontrar no território japonês os seguintes empreendimentos (de comércio e serviços) que atendem ao público brasileiro: 279 lojas de produtos brasileiros, açougues e locadoras; 136 escolas profissionalizantes e de língua; 102 restaurantes, lanchonetes e bares; 66 agências de viagem (passagens aéreas); 48 atacadistas e importadores; 42 escolas de ensino fundamental e médio; 36 estabelecimentos de moda/fashion; 30 formas de assessoria em geral, advocacia, contabilidade, despachante e serviços de tradução; 19 firmas de informática e eletro-eletrônica; 13 agências de automóveis (compra, venda, locação, etc.); 11 companhias telefônicas; 11 bancos; 10 agências de publicidade, gráficas e editoras; 10 jornais, rádios, revistas, TVs e publicações; 08 transportadoras e mudanças; 06 creches; e outras 103 formas e empreendimentos de comércio e serviços, como são de beleza, produções de vídeo e foto, lojas de decorações, clínicas de odontologia, etc.

Além disso, dados de 2006 acusam noventa e seis escolas (96) brasileiras privadas voltadas para o ensino de crianças brasileiras no Japão, dentre as quais somente três foram reconhecidas pelo MEC do Brasil (até 2003).

Por fim, quando se fala em comunidade nipo-brasileira no Japão enfatiza-se muito a questão do decasségui, mas, como podemos ver, muitas pessoas já conseguiram se estabelecer por lá em áreas de atuação diversificadas que não somente o trabalho fabril não qualificado.

5.3.2 – Aspecto social: filhos, família e comunidade

O movimento decasségui abrange toda a família dos imigrantes assim como a comunidade nipo-brasileira de forma geral. Neste tópico abordaremos questões relacionadas aos filhos no Japão, e à família e comunidade de forma geral.

Em relação à população nipo-brasileira no Japão:

Tabela 9 – População brasileira no Japão por faixa etária

Idade	Homens	Mulheres	Total
Total	157.884	128.673	286.557
0 a 4 anos	8.160	8.118	16.878
5 a 9 anos	8.231	7.779	16.010
10 a 14 anos	5.135	5.002	10.137
15 a 19 anos	9.118	8.194	17.312
20 a 24 anos	19.397	16.464	35.861
25 a 29 anos	22.679	18.446	41.125
30 a 34 anos	20.863	16.213	37.076
35 a 39 nos	17.786	13.771	31.557
40 a 44 anos	14.974	11.285	26.259
45 a 49 anos	11.463	8.823	20.286
50 a 54 anos	9.007	6.664	15.671
55 a 59 anos	6.323	4.508	10.831
60 a 64 anos	3.094	2.276	5.370
65 a 69 anos	823	834	1.657
70 a 74 anos	172	241	413
Mais de 75 anos	59	55	114

Fonte: Japan International Association (dezembro de 2004)

Educação dos filhos

Uma questão muito polêmica está relacionada à inserção social dos estrangeiros na sociedade nipônica. Para os objetivos do nosso trabalho focaremos aqui na questão da inserção social das crianças e adolescentes no sistema educacional japonês.

Os pais brasileiros no Japão têm basicamente duas opções em relação aos estudos de seus filhos (considerando apenas os casos em que os filhos estão morando com os pais no Japão): eles podem optar por colocar as crianças em escolas japonesas que têm a vantagem de serem gratuitas (até o ginásio), porém as aulas são ministradas predominantemente em idioma japonês; ou então colocar em escolas particulares brasileiras, porém o custo é muito alto (cerca de R\$850,00 por aluno⁵⁷ considerando transporte, comida, material etc), ainda mais para quem tem mais de um filho.

Os principais problemas relativos à educação das crianças brasileiras em escolas japonesas é que muitas delas acabam sofrendo *bullying*⁵⁸ na escola. De acordo com Sílvio isso ocorre porque:

As crianças japonesas, elas são assim até entre elas, até entre os japoneses. A sociedade japonesa é uma sociedade que se move em grupo (...). Numa classe a palavra aplicável talvez seja **homogeneidade** (...). Mais ou menos todo mundo pensa do mesmo jeito, age da mesma forma, todo mundo é educado a agir de forma parecida. **Se existe entre os japoneses um que se destaca, ele já sofre certa discriminação entre os próprios colegas, se destacando [seja] do ponto positivo ou [seja] do negativo**, entendeu? Todo mundo tem que, mais ou menos, acompanhar a grande maioria. Então, nesse sentido é um pouco diferente, assim, de uma classe no Brasil, onde existe uma heterogeneidade, as pessoas têm traços dos mais variados, pensamentos dos mais variados e idéias das mais variadas. (grifos nossos)

As crianças brasileiras tendem a se destacar bastante das demais, pois muitas vezes não falam a língua japonesa e têm uma cultura diferente do resto do grupo. Desse modo,

⁵⁷ O preço das escolas particulares brasileiras é alto pois a maioria dessas escolas não é reconhecida pelo governo japonês, de modo que não têm direito aos mesmos benefícios que as outras escolas têm, como vale-transporte, isenção de impostos etc.

⁵⁸ De acordo com a ABRAPIA – Associação Brasileira Multiprofissional de Proteção à Infância e à Adolescência – o termo *bullying* “compreende todas as formas de atitudes agressivas, intencionais e repetidas, que ocorrem sem motivação evidente, adotadas por um ou mais estudantes contra outro(s), causando dor e angústia, e executadas dentro de uma relação desigual de poder. Portanto, os atos repetidos entre iguais (estudantes) e o desequilíbrio de poder são as características essenciais, que tornam possível a intimidação da vítima” (site ABRAPIA).

sofrem muito na escola e freqüentemente têm dificuldades em se adaptarem ao sistema educacional japonês. Infelizmente, não é só no Japão que esses nipo-brasileiros sofrem *bullying*. Quando retornam ao Brasil, é muito comum que também sintam dificuldades em se adaptar ao sistema educacional brasileiro, podendo sofrer abusos físicos e psicológicos dos outros estudantes.

Já na escola particular voltada para brasileiros, freqüentemente o ensino não é de qualidade, apesar do preço alto, e as crianças acabam não acompanhando os estudos no mesmo ritmo de conteúdo que estariam tendo se estivessem estudando no Brasil. O próprio ensino da língua portuguesa muitas vezes é frágil.

Com relação aos adolescentes, quando chegam à idade de trabalhar (com 15 anos é possível encontrar emprego ilegalmente no Japão), muitos optam por deixar os estudos. Além disso, para ingressar no colegial japonês é preciso alcançar uma nota mínima no teste de admissão, o que torna este feito extremamente difícil para os nipo-brasileiros. Desta forma, são poucos os casos de jovens que continuam os estudos, e menos ainda são aqueles que ingressam na faculdade.

No documentário *Permanência* o diretor Hélio Ishii mostra as dificuldades enfrentadas por duas adolescentes para ingressar nas faculdades japonesas. Muitos desses estudantes nipo-brasileiros acabam tendo que contrair uma dívida para a vida toda a fim de pagar os estudos superiores (neste ponto é importante lembrar que apesar dos decasségus ganharem um salário relativamente alto em relação ao Brasil, em relação à sociedade japonesa esse mesmo salário não é suficiente para garantir boas faculdades, uma vez que no Japão é muito caro o custo da educação superior).

Com relação aos adolescentes que largam os estudos no meio do caminho, muitos deles têm se relacionado com gangues e grupos ligados à delinquência juvenil causando sérios problemas às autoridades japonesas.

Gravidez na adolescência

Um problema muito comum na comunidade nipo-brasileira no Japão é o alto índice de gravidez na adolescência entre os jovens que vão ao Japão trabalhar temporariamente ou que já moravam lá desde pequenos com os pais decasségus. A tabela abaixo apresenta os

dados a respeito da proporção de natalidade por nacionalidade e idade da mãe. Nesse estudo de 2003, as coreanas deram à luz a 2.206 crianças no Japão, as brasileiras a 2.591, e as japonesas a 1.123.610 crianças.

Tabela 10 – Proporção de natalidade por nacionalidade e idade da mãe (2003)

Idade	até 14	15-19	20-24	25-29	30-34	35-39	40-44	45-49	50
Coreanas	0	0,9	4,8	29,1	45,6	16	3,4	0,1	0
Brasileiras	0,2	10,2	26,5	29,2	20,7	10,8	2,2	0,2	0
Japonesas	0	1,7	12,6	35,2	36,4	12,4	1,6	0	0

Fonte: Setsuko Lee, 2005, p. 22 (baseado nas Estatísticas das tendências demográficas 2003, divulgadas pelo Ministério da Saúde, do Trabalho e do Bem-estar do Japão)⁵⁹.

Através dessa tabela é possível observar que somente há registro de maternidade abaixo de 15 anos entre as brasileiras, e que o índice de gravidez na adolescência é alto entre as brasileiras (10,2%), se comparado às coreanas (0,9%) e às japonesas (1,7%). Além disso, as brasileiras tendem a dar à luz bem mais cedo que as coreanas, que tendem a ser mães entre os 30 e 34 anos, e do que as japonesas, que normalmente têm filhos entre os 25 a 34 anos.

Essa estatística de gravidez na adolescência tende a ser ainda maior se considerarmos os casos de jovens que vão ao Japão como decasségui e engravidam lá, mas optam por ter seus filhos no Brasil. É muito comum que as meninas retornem ao país de origem após terem o conhecimento da gravidez, pois nesse período é extremamente necessário o apoio e o convívio com a família.

Existe até um caso de empreiteira que sofreu processo judicial de um pai que reclamava que sua filha voltou grávida do Japão. De qualquer modo, a gravidez no Japão (e não necessariamente na adolescência), tem impactos muito grandes na comunidade nipo-brasileira; muitas vezes essas gestações não são planejadas e nem sempre esses pais tem

⁵⁹ Informação retirada do texto preliminar de Yumi Garcia dos Santos, intitulado *A formação das famílias brasileiras no Japão: casamento, divórcio e nascimento*. Apresentado no Simpósio Internacional Comemorativo ao Centenário da Imigração Japonesa no Brasil: USP e Universidade de Osaka, realizado na Universidade de São Paulo de 05 a 08/08/08.

emprego garantido quando retornam ao Brasil, de maneira a possibilitar criar seus filhos na terra natal.

Delinquência e criminalidade

A questão da criminalidade – em geral de estrangeiros – tem sido tratada de forma alarmante pela sociedade japonesa, porém devemos observar que, em relação ao número total de crimes cometidos no Japão, a esmagadora parte é cometida pelos próprios japoneses, de modo que todo esse alarde em relação aos crimes cometidos por estrangeiros está mais relacionado à visão preconceituosa da sociedade japonesa, fazendo com que os japoneses enfrentem muita dificuldade em aceitar e conviver com estrangeiros, muitas vezes culpando-os pelo aumento da criminalidade.

Além da má imagem dos brasileiros no Japão, os casos de criminalidade cometidos por decasségus no arquipélago também são largamente difundidos no Brasil, o que muitas vezes acaba manchando a imagem da comunidade nipo-brasileira como um todo, que raramente viu antes sua imagem associada a assassinatos e roubos, por exemplo. Porém, como afirma Sílvio:

Sempre é bom a gente considerar o número total de pessoas no Japão. Temos conhecimento, é lógico, mais ou menos [de] 90 casos de pessoas que cometeram crime no Japão e fugiram para o Brasil. Noventa, de uma população de 313 mil, é pouco (...) numericamente é pouco, mas as conseqüências, elas são conseqüências nefastas né? Porque é muito mal visto esse tipo de coisa. E o Brasil, mais uma vez, fica com essa imagem de país de bandido, onde a impunidade se faz presente, onde quem comete crime em qualquer lugar do mundo vai para o Brasil para fugir.

De modo geral é uma pequena minoria dos nipo-brasileiros que se envolve em problemas com a polícia japonesa. De acordo com dados divulgados pela Folha de São Paulo (2007) ⁶⁰:

De 2005 para 2006, segundo dados do Ministério das Relações Exteriores, o número de brasileiros presos no Japão subiu de 355 para 412 - alta de 16%. No mesmo período, o consulado do Japão em São Paulo registrou queda de 22% na concessão de vistos de

⁶⁰ No artigo de Vitor Sorano, intitulado *Brasileiro é campeão de roubo de carro no Japão* (2007). <http://www1.folha.uol.com.br/folha/cotidiano/ult95u319463.shtml> Acessado em 08/2007.

longa permanência - aqueles usados por decasségus (pessoas que deixam seu país de origem para trabalhar no Japão). Os brasileiros representam a terceira maior comunidade estrangeira no Japão, atrás de chineses e coreanos. São mais de 312 mil residentes. Entre os estrangeiros acusados de crimes e presos em 2005, os brasileiros estão em segundo lugar, representando 12,5% do total de detenções. Sobre o total de roubos cometidos por estrangeiros, os brasileiros são responsáveis por 34,7%, só atrás dos chineses. Sobre o total de roubos de veículos cometidos por estrangeiros, 59% são de responsabilidade dos brasileiros.

Porém, a repercussão desses casos toma proporções muito grandes, tanto na sociedade japonesa quanto na comunidade nipo-brasileira, enfatizada principalmente pelas várias mídias no Japão, e jornais étnicos no Brasil.

A fim de se mudar essa imagem dos nipo-brasileiros, tanto entre a sociedade japonesa quanto em relação aos próprios nipo-brasileiros que moram no Japão, um empresário nipo-brasileiro (Cláudio Akiyama, da e-Brazil) decidiu fazer uma campanha intitulada “Bom Brasileiro”, em prol da conscientização social dos próprios nipo-brasileiros (mostrando que estes são bons cidadãos), a fim de melhorar suas imagens no Japão. Segundo informações da Revista Alternativa⁶¹ (revista em língua portuguesa com circulação no Japão) a campanha

tem como principais objetivos: mudar a imagem do brasileiro de vítima para cidadão que contribui, mostrar que o brasileiro se sente orgulhoso de estar aqui [no Japão] e de participar da construção do bem-estar da sociedade, elevar a auto-estima da comunidade [nipo-brasileira no Japão], mostrar que o brasileiro está aqui para somar e não diminuir, que ele é um ser humano igual ao japonês que trabalha e mora ao seu lado.

A seguir, apresentamos o cartaz da campanha de conscientização social produzida no Japão como resposta à ênfase dada sobre os problemas que envolvem a comunidade nipo-brasileira no Japão. Esse cartaz também possui uma versão em língua japonesa.

⁶¹ Revista Alternativa, 16 de março de 2007, página 85.

Quadro 2 – Campanha de conscientização social: Bom Brasileiro

**CAMPAÑA DE
CONSCIENTIZAÇÃO SOCIAL
BOM BRASILEIRO**

在日ブラジル人による
社会意識向上キャンペーン

UM ATO GRAVE PODE CONTAMINAR TODO FRUTO DE UM TRABALHO

“Conscientizar para Crescer.”

É do conhecimento de todos de que os atos mais graves cometidos por uma pequena minoria dos brasileiros vêm provocando impactos negativos e assustando a sociedade japonesa.

Ameaças à segurança, desentendimento com os japoneses ou mesmo entre os próprios brasileiros, muitas vezes acontecem devido à falta de compreensão entre ambas as partes.

Está na hora de conscientizarmos que, o crescimento positivo de nossa comunidade e nosso status social, além da nossa permanência no Japão, depende de um convívio harmonioso junto a sociedade japonesa.

As empresas que programam seus investimentos para retorno em médio e longo prazo, e os trabalhadores que buscam seus ideais e conquistas através de seus esforços, não devem ser ameaçados pelos atos mais graves provocados pela minoria. Sabemos que a liberação do visto para a Quarta Geração de nikkeis está prestes a acontecer, porém, os fatores negativos que abalam a sociedade podem estar retardando ou impedindo a tomada de decisões das autoridades japonesas.

Uma das provas é a exigência do Atestado de Antecedentes Criminais, que começou a ser requisitada há poucos meses atrás.

Sabemos que a confiança e credibilidade são valores construídos gradativamente, através da coerência, competência e ética que todos nós brasileiros possuímos. Contudo, podem ser rapidamente destruídos através de atos isolados.

Os dados divulgados nos meios de comunicação evidenciam a crescente falta de Mão-de-Obra no Japão aumentando a expectativa da sociedade japonesa quanto a nossa comunidade.

Acreditamos no potencial de todos nós brasileiros, para contribuir no bem estar de toda a sociedade, mas para tanto é necessário aprofundar o conhecimento mútuo entre brasileiros e japoneses.

Esta Campanha foi criada para darmos uma resposta positiva a este difícil desafio, e precisamos do seu inestimável apoio.

Junte-se a nós. Os benefícios serão de todos!

Brasileiro Bom Cidadão - Conscientização da Cidadania

**BRASILEIRO
BOM CIDADÃO**
CAMPAÑA DE CONSCIENTIZAÇÃO DA CIDADANIA

Brasileiro Bom Trabalhador - Conscientização no Trabalho

**BRASILEIRO
BOM TRABALHADOR**
CAMPAÑA DE CONSCIENTIZAÇÃO NO TRABALHO

Brasileiro Gente Boa - Conscientização Juvenil

**BRASILEIRO
GENTE BOA**
CAMPAÑA DE CONSCIENTIZAÇÃO JUVENIL

Apesar da ênfase dada aos aspectos negativos da imigração, existem casos em que jovens nipo-brasileiros que moraram no Japão, sejam como filhos de decasségus (que frequentaram escola japonesa ou brasileira no Japão), ou mesmo que trabalharam lá por uns tempos por motivos financeiros, ao retornarem ao Brasil conseguem se reinserir na sociedade e mercado de trabalho brasileiros, principalmente através de cursos de graduação e afins.

Assim, se o retorno dos decasségus ao Brasil, de modo geral, não tem sido fácil, para a população mais jovem há grandes possibilidades de conseguir não só se estabelecer na sociedade brasileira por meio da continuidade dos estudos superiores, como até aproveitar suas experiências no Japão para conseguir melhores empregos no Brasil.

Existem casos de jovens que trabalharam no Japão, aprenderam a língua e quando retornaram ao Brasil conseguiram se formar na faculdade e depois trabalhar em alguma área relacionada ao Japão, ou em uma empresa japonesa em que o domínio da língua é necessário, ou até mesmo conseguiram trabalhos no governo japonês (depois de retornarem ao Brasil e se formarem) para trabalhar no Japão em áreas relacionadas ao movimento decasségui (auxiliando como tradutor, entre outros).

Assim, do mesmo modo que a mídia enfatiza os poucos casos de delinquência juvenil ou roubos, assaltos e até assassinatos envolvendo os nipo-brasileiros, por outro lado, existem outros órgãos que enfatizam esses casos “de sucesso” de filhos de decasségus ou jovens que trabalhavam no Japão como mão de obra não qualificada e que conseguem retornar ao Brasil e entrar nas melhores faculdades do país. Um exemplo disso é a revista eletrônica (mensal) da Câmara do Comércio Brasil-Japão (órgão criado por empresários brasileiros que atuam no Japão e que tem o embaixador do Brasil no Japão como presidente honorário), que deu destaque especial somente para esses casos de sucesso nos estudos, na sua décima - primeira edição, de 2010.

Seja qual for o número total de delinquência e criminalidade, assim como de jovens que conseguem alcançar sucesso acadêmico, o fato é que ambos os casos não são representativos de toda a comunidade no Japão, sendo, pelo contrário, exceções, tanto positivas quanto negativas.

Assim, vemos como ambas essas exceções podem ser enfatizadas, tanto pelas mídias (brasileira ou japonesa), quanto por outros órgãos e instituições voltados à

comunidade nipo-brasileira, a fim de exaltar aspectos mais positivos ou negativos da comunidade - porém, nenhum dos casos representa de fato a maioria da população nipo-brasileira no Japão, em especial o caso dos jovens.

Principais impactos na comunidade nipo-brasileira no Brasil

Outros problemas graves são os das famílias que perdem contatos com seus parentes decasségus no Japão. Esse fato foi tão marcante na comunidade nipo-brasileira que até foi criada a Associação das Famílias Abandonadas por Dekasseguis no Brasil (AFAD). Dados apresentados no jornal Nippo-Brasil (7 a 13 de março de 2007) revelam que o Ministério das Relações Exteriores tem notificado 600 casos de pedido de pensão alimentícia para brasileiros que estão no Japão (números referentes a somente os últimos três anos de registro).

Djalma Straube, fundador da AFAD em 2003, passou por esse tipo de problema. Sua mulher, descendente de japoneses, foi ao Japão em 1993 com a promessa de levar a família, porém deixou para trás, além do marido, suas duas filhas (na época uma de 5 anos e outra de 1 ano). Dois anos após chegar ao Japão, ela desapareceu, não dando mais notícias, e só reapareceu em 2000 para pedir o divórcio. Apesar de ter assumido o compromisso de pagar a pensão alimentícia nesse período, ela deixou de cumprir com o acordado após um ano, abandonando as meninas que hoje têm 16 anos e 20 anos.

Muitos dos familiares só querem obter notícias sobre seus parentes no Japão; alguns ficam sabendo muito tempo depois que algum parente já morreu no arquipélago, como no caso de Marcelino Kobata, 43 anos, diretor do Portal Dekassegui (site especializado em temas sobre decasségui), que só ficou sabendo da morte do pai alguns anos depois de seu falecimento.

De acordo com os dados do Consulado-Geral do Brasil em Nagoya, eles atendem cerca de 300 a 350 casos por ano de familiares pedindo informações sobre decasségus no Japão, porém somente alguns casos são solucionados; a maioria dos decasségus não quer ter seus endereços divulgados.

De modo geral, o movimento decasségui teve grandes impactos dentro da dinâmica da sociedade nipo-brasileira, modificando definitivamente alguns de seus valores e

costumes, muitos dos quais inspirados em suas origens japonesas. Sobre o assunto Márcia comenta:

Eu acredito que as pessoas têm o direito de buscar o melhor em qualquer lugar do mundo, né? Porém, **as seqüelas sociais que isso tá gerando são de causar arrepios**, assim sabe? Eu acho que o preço está sendo muito alto. Eu acho que a busca por esse dinheiro, por essa realização financeira, está deixando seqüelas muito altas né? O custo social é muito alto, **a dissolução das famílias né? O desequilíbrio psicológico, eu acho que o conflito está muito desgastante, conflitos psicológicos que muitos não conseguem vencer.** (grifos nossos)

Nesse sentido, Edson é um exemplo disso, demonstrando que os fatores sociais que estão implícitos na migração são muitas vezes sacrificados. Perguntado se ele achava que obteve êxito em sua trajetória migratória, ele responde: “sim e não. Eu acho que eu perdi muitas coisas... assim, teve a separação familiar, foi uma perda muita grande, e só tive um ganho financeiro, né? Vamos falar assim, mas o emocional foi uma perda muito grande” (Edson separou-se da mulher, com quem teve uma filha, e ficou morando sozinho no Japão).

Outro enorme problema decorrente do movimento decasségui são as freqüentes idas e vindas de um país para o outro. Os retornos ao Japão são muito comuns entre os decasséguis quando chegam ao Brasil, e isso tem impactado de maneira muito negativa na família nipo-brasileira, que freqüentemente se vê separada entre dois continentes. A respeito disso, Márcia afirma que:

O problema é que ele **tem que definir onde que ele quer construir a vida**, e isso de ficar indo e vindo, indo e vindo, é a coisa mais traumática que poderia acontecer na sociedade, numa comunidade como essa, e gerando problemas muito grandes como no caso da família. E tá havendo um **rompimento dos valores familiares né? Cônjuges separados entre si, crianças que ficam com os avós, né? Ou com um dos cônjuges enquanto o outro vai pra lá trabalhar**, né? Mas se ele fica mais de meio ano, um ano, dois né? Separados né? Do cônjuge, é inevitável que ele encontre outro parceiro que no começo é temporário, mas acaba ficando permanente sabe? Então, o retorno, e às vezes as conversas por telefone vão variando né? Então é uma coisa assim, absurda né? Principalmente a família, porque **a família nikkei era assim uma coisa muito equilibrada né?** (grifos nossos).

Sobre o assunto, Abdelmalek Sayad (1998: 45) afirma que:

Uma das características fundamentais do fenômeno da imigração é que, fora algumas situações excepcionais, ele contribui para dissimular a si mesmo sua própria verdade. Por não conseguir sempre pôr em conformidade o direito e o fato, a imigração condena-

se a engendrar uma situação que parece destiná-la a uma dupla contradição: não se sabe mais se se trata de um estado provisório que se gosta de prolongar indefinidamente ou, ao contrário, se se trata de um estado mais duradouro, mas que se gosta de viver com um intenso sentimento de provisoriedade. (...) tudo acontece como se a imigração necessitasse, para poder se perpetuar e se reproduzir, ignorar a si mesma (ou fazer de conta que se ignora) (...) essa contradição fundamental, que parece ser constitutiva da própria condição do imigrante, impõe a todos a manutenção da **ilusão coletiva** de um estado que não é nem provisório nem permanente. São, em primeiro lugar, os primeiros interessados, os próprios imigrantes que, tendo entrado como que sub-reptícia e *provisoriamente* (como eles pensavam) numa sociedade que sentem hostil, precisam convencer a si mesmos, às vezes contra as evidências, de que sua condição é efetivamente provisória: **ela não poderia ser aquela antinomia insuportável (uma situação teoricamente provisória mas que, de fato, se dá objetivamente como praticamente objetiva) que lhes mostra sua experiência e seu itinerário de imigrantes.** (grifos nossos).

Assim, vimos que muitos dos decasségus que vão ao Japão em busca do sonho de juntar dinheiro para abrir o negócio próprio no Brasil, ou investir em outras áreas, acabam retornando ao Brasil e percebem que a situação no país de origem muitas vezes aparenta ser mais difícil, em relação ao sustento familiar, do que se trabalhassem no Japão. Nessas diversas tentativas de se estabelecerem, muitos acabam por viver entre os dois países, não se fixando definitivamente em nenhum.

Por fim, em relação à comunidade nipo-brasileira no Brasil, de modo geral, o impacto do movimento decasségui foi profundo em relação à questão da participação em associações étnicas. Não só é muito comum ouvir relatos de esvaziamento das entidades nipo-brasileiras devido ao fato da população jovem e adulta ter imigrado, como também há muitos relatos de fechamento de associações em cidades onde muitos nipo-brasileiros imigraram para o Japão. Sobre o impacto do movimento decasségui nas associações étnicas no Brasil, Paulo afirma que:

Acabou de esvaziar os *kaikan* e *kenjinkais*, então na verdade os decasségus principalmente no interior, onde a perspectiva de trabalho era menor do que nas grandes cidades, houve mais saída de pessoas ou para o Japão ou para as grandes cidades, então você vai para cidades do interior os *kaikans*, eles estão vazios, porque os jovens saíram, ou então eles estão no Japão e não voltam mais, ou vão voltar agora com a crise que deu. Muitos já estão com a vida feita, casas compradas, filhos na escola. Não vai voltar, tem dívida e financiamento, tem um monte de coisa e não tem dinheiro, porque eles estão vivendo a vida lá, então essa é outra coisa que impactou, esvaziou ainda mais os clubes, então a maioria dos clubes não têm pessoas jovens ativas. Existem fundadores [de associações] ativos [ou seja, bem idosos].

PARTE VI – O nipo-brasileiro em relação aos “de dentro”

Relação do decasségui com a comunidade nipo-brasileira no Brasil

Fazer a diferença entre nipo-brasileiro (não decasségui) e decasségui só faz sentido quando consideramos que nem todos os brasileiros descendentes de japoneses vão ao Japão como trabalhadores temporários não-qualificados. A maioria procura viver exclusivamente no país de origem e outros podem ir ao Japão com status variado, como de estudantes, pesquisadores, mão-de-obra qualificada etc. Portanto, essa diferenciação só é válida dentro de um contexto em que pretendemos analisar a relação entre os decasséguis e os não-decasséguis dentro da comunidade nipo-brasileira no Brasil.

Em linhas gerais, o movimento decasségui veio para dar uma nova configuração à história dos japoneses e seus descendentes no Brasil, em muitos sentidos, ele agrega e diz muito a respeito do que é a comunidade nipo-brasileira. Nem sempre esse novo capítulo na história dos nipo-brasileiros ocorreu sem tensões dentro da comunidade, como iremos descrever mais adiante. De certa forma, as novas questões que o movimento migratório coloca para a comunidade nipo-brasileira fazem com que esta precise se repensar, mostrando que nenhum estereótipo em relação aos nipo-brasileiros é fixo, pelo contrário, muda o tempo todo de acordo com o momento histórico e acontecimentos que surgem e modificam a tênue relação e estereótipos entre os grupos envolvidos (da comunidade nipo-brasileira com os “de fora” e com os “de dentro”). O interessante, portanto, é que acima de todos os jogos sociais, interesses, acontecimentos etc. podemos observar como a comunidade nipo-brasileira se formou, consolidou através de uma imagem positiva, e como tenta a partir disso, se manter em pé em relação ao terreno desnivelado sobre a qual se sustenta que é a da representação simbólica.

Antes de adentrarmos na análise da valorização/desvalorização do decasségui dentro da comunidade nipo-brasileira, faz-se necessária apontar que este é um tema muito delicado dentro da comunidade, de modo que houve em diversos momentos muita resistência em

relação aos entrevistados em falar sobre o assunto, sendo este, de certa forma, um tema “tabu” dentro da comunidade nipo-brasileira.

6.1 O status social do decasségui atualmente

Como já foi comentado na primeira parte trabalho, o uso termo decasségui nos trabalhos acadêmicos é bastante controverso: alguns autores utilizam o termo enquanto outros preferem substituí-lo por outras palavras. O principal argumento contra o uso do termo é de que ele seria pejorativo ou inadequado para o uso que se faz. Mas será que ainda hoje o termo decasségui é visto como pejorativo dentro da comunidade nipo-brasileira? Esse tema obviamente é muito complexo, e com certeza não possui uma resposta simples e definitiva, porém faremos um esforço para tentar esclarecer algumas perspectivas sobre o assunto. Nesse sentido, duas entrevistas feitas com dois profissionais ligados a diferentes instituições de apoio aos decasséguis foram de extrema ajuda à nossa reflexão.

Perguntada sobre o assunto, Márcia afirmou:

Olha, custa me dizer, mas existe preconceito sim, por quê? Eu acho que existe um..., eu to dizendo em termos assim de inconsciente coletivo talvez né, eu acho que inconscientemente existe um preconceito sim porque **se apresenta quase como uma derrota uma pessoa que não se adequou à realidade aqui, ao mercado de trabalho aqui, e decidiu buscar apoio lá**, mas eu não acredito nessa verdade, eu acredito que as pessoas têm o direito de buscar o melhor em qualquer lugar do mundo né (grifos nossos).

Desse modo, vimos que apesar de ser uma questão polêmica e complicada, essa brasileira descendente de japoneses afirma existir um preconceito (ou desvalorização social) que atribui ao decasségui um fracasso no Brasil, seja profissional, econômico etc. Porém, diferentemente dessa opinião, Sílvia afirma:

Olha, não, não diria [que existe preconceito]. Mas já existiu sim; não vou dizer que não. Até aqui no Brasil, aquele que ia ao Japão trabalhar, era visto assim, sabe, como uma pessoa que não tinha obtido êxito aqui no Brasil, uma fracassado aqui no Brasil que precisa ir para o Japão trabalhar. Mas hoje não. Por quê? Você vê, se nós considerarmos a população de japoneses e descendentes no Brasil de 1 milhão e 500 mil pessoas, sendo que 313 mil nipo-brasileiros vivem no Japão [mais umas 200 mil pessoas que foram e já voltaram], podemos considerar aí 500 mil pessoas que já tiveram a experiência [de

decasségui ou *arubaito*] ou estão tendo; de 1 milhão e meio, 500 mil já tiveram essa experiência: **de três pessoas uma já foi**. Todo mundo assim, eu creio que na família, ou amigos, tem alguém que já foi ao Japão. [...] eu não vejo isso assim que só o fato de ter ido trabalhar no Japão já tenha uma desqualificação ou um desmerecimento. Não. **Agora, o que foi fazer? E o que está fazendo depois que voltou? Eu acho que o importante é isso, né, essa análise mais completa. Não só o fato de ter ido ou voltado** (grifos nossos).

Segundo dados do Datafolha (2008): “chega a 90% a taxa dos que afirmam que alguém da família já foi ao Japão para trabalhar. Os parentes mais citados são primos (44%), tios (38%), irmãos (35%), pai (19%) e mãe (13%)”.

Nesse caso, Sílvio deixa expressamente claro que, em sua opinião, não existe mais preconceito em relação aos decasségui no sentido de ter fracassado no Brasil e por isso ter que ir ao Japão. Para tanto, utiliza um argumento muito interessante: de que cerca de um terço dos nipo-brasileiros já tiveram uma experiência de decasségui. Porém, é importante notar que ele é prudente, pois logo depois afirma: “Agora, o que foi fazer? E o que está fazendo depois que voltou?”, indicando aqui que apesar do fracasso como motivo de migrar não ser mais uma questão problemática, pode estar surgindo novas formas de preconceito (ou questionamentos) em relação à vida que o decasségui leva no Japão ou que leva no Brasil quando retorna.

Seguindo esse raciocínio, podemos afirmar que a desvalorização social em relação aos decasségui se modificou: o que no começo era visto como uma vergonha e reprovação social por ter que ir trabalhar no Japão como mão de obra não-qualificada, relacionado à noção de fracasso no Brasil, agora é mais aceito entre a comunidade nipo-brasileira tendo em vista que, de acordo com o nosso informante, um terço de sua população já teve alguma experiência como decasségui (considerando aqui os casos de trabalhos temporários de três meses como o *arubaito*⁶²).

De fato, um número alto de pessoas já teve experiência de decasségui, o que demonstra a maior aceitação por esse tipo de trabalho por parte da população nipo-brasileira de modo geral. A grandeza do movimento migratório, portanto, pode funcionar como diluidor do status rebaixado que estava associado ao decasségui principalmente nos primeiros anos do movimento.

⁶² O *arubaito* será mais discutido na parte sete do trabalho.

Porém, apesar dessa tendência geral, percebemos que o que houve na verdade foi um deslocamento na forma de desvalorização social, pois se agora já não se discute mais tanto os motivos que levam o decasségui a migrar para o Japão, por outro lado, questiona-se mais atualmente como está sendo a trajetória e a atitude dos nipo-brasileiros diante da migração, ou seja, se cada indivíduo está ou não realmente obtendo sucesso no Japão, de modo que a desvalorização social nos dias de hoje recai mais sobre aqueles que não se adequaram ao Japão e/ou que de alguma forma fracassaram em seus objetivos de buscar uma vida melhor. Quando perguntado a respeito de outros assuntos Sílvia afirma:

Talvez se ele [o decasségui] investisse nele, aqui no Brasil, talvez pudesse sim, ter mais condições de sucesso aqui no Brasil, do que ir ao Japão e pensar só em se capitalizar para voltar ao Brasil. Mas, muitas vezes, o que eu acho que falta é planejamento e visão a longo prazo. **Eu acho que a visão que tem essas pessoas é uma visão muito curta. Não enxergam um palmo do seu nariz, pensam só no dinheiro, cálculo bem simplório, bem simples.** Remuneração por hora de trabalho: quanto que eu ganho no Brasil e quanto eu ganharia no Japão. É assim que eles pensam. No Brasil eu ganharia 3 dólares a hora; no Japão vou ganhar 10, 12, então eu vou para o Japão. Só que não leva em conta as despesas, o custo de vida alto do Japão, e **falta realmente planejamento: não sabe o que vai fazer no Japão e não sabe o que vai fazer quando voltar** (grifos nossos).

Assim, vemos que Sílvia critica a postura dos decasséguis que não utilizam bem a oportunidade de trabalho no Japão. Nesse sentido ele questiona se os decasséguis realmente estão pensando em longo prazo, com um bom planejamento da migração, ou se estão somente pensando em curto prazo no enriquecimento rápido e imediato. Na verdade, esse relato aponta para duas conseqüências: 1º) o nipo-brasileiro se desnuda como uma pessoa comum, igual a qualquer outro nacional: economicamente empobrecido, necessitado de emprego, de renda e de segurança econômica, e 2º) seu comportamento revela o comportamento elementar do *homo economicus*: ao aparecer típico-idealmente como alguém que luta pela sobrevivência através da venda da força de trabalho, o decasségui age como alguém que faz o cálculo rasteiro do curto prazo, sem qualquer sofisticação econômica.

Quando comparados às outras nacionalidades de imigrantes que disputam o mesmo mercado de trabalho com os decasséguis, Sílvia afirma:

Você vê, a qualificação: eu acho que depende muito da pessoa. O chinês, o coreano e outros estrangeiros vão ao Japão e a primeira coisa que eles se preocupam é em aprender japonês. Aprender a falar, ler e escrever. Dessa forma, eles conseguem empregos melhores. **O brasileiro, ele chega lá e não se interessa, não estuda, não se empenha, fica lá naquela vidinha dele, dentro da comunidade brasileira e realmente vai perdendo espaço no mercado japonês.** Agora, oportunidade tem, para todos (grifos nossos).

Essa crítica ao decasségui é também partilhada por outros nipo-brasileiros. Nilton, professor universitário afirma:

Se estivessem no Brasil, os jovens brasileiros estariam trabalhando durante o dia e estudando à noite. Mas no Japão esse ritmo é muito difícil. Eles têm outros propósitos que não são a economia para uma poupança. Querem comprar uma moto, um carro. Essa é uma **visão muito míope**. O jovem precisa planejar a longo prazo e nada melhor do que investir na educação. O diploma universitário é um passaporte para a ascensão social (grifos nossos).

Há pelo menos duas maneiras de se interpretar esses relatos.

A primeira, mais evidente, é aquela que associa uma nova forma de desvalorização social do decasségui relacionada aos casos de fracasso no Japão, trazendo, como conseqüência, problemas (para ambos os países) tais como: desajustes individuais (psicológicos) e familiares, problemas de delinqüência juvenil e criminalidade em geral. Esse fracasso é atribuído principalmente à falta de planejamento e de objetivo na migração, o que leva o decasségui a não conseguir juntar dinheiro e melhorar de vida, ou então a não saber como investir esse dinheiro, podendo perdê-lo.

A segunda maneira é a que vê nesses juízos dos próprios nipo-brasileiros uma forma de preservar seu status como comunidade socioeconomicamente vencedora e moralmente exemplar entre a população nacional, ou seja, que vai procurar afirmar que esses comportamentos são até certo ponto “desviantes” da imagem construída ao redor do nipo-brasileiro no Brasil.

Em suma, essa segunda maneira de interpretar as falas dos nipo-brasileiros sobre os membros de sua própria comunidade põe em jogo a ligação sutil que existe neles entre reconhecimento do fim do “privilégio” (de ser bem considerado) e ao mesmo tempo tentar preservar algumas migalhas simbólicas (visto que suas imagens perante a sociedade em geral pode se alterar) associadas a tal privilégio.

Este é um jogo subentendido, uma vez que poucos informantes afirmariam que o movimento decasségui de alguma forma altera a imagem dos nipo-brasileiros no Brasil para mais negativa, vemos que mesmo Nilton, por mais que afirme que a imagem dos decasségui dentro da comunidade não seja ruim por ser um fato de maior aceitação atualmente, no qual muitos jovens de classe média vão ao Japão fazer *arubaito* (como veremos na parte sete do trabalho), é somente quando se aprofunda a discussão que vemos aflorar na fala de Nilton todos os problemas relacionados à imagem que se faz do decasségui, formada através das notícias que chegam do Japão por meio dos jornais étnicos, de sites da internet, e até na própria mídia brasileira que já divulgou alguns casos de “ex-decasségui” criminosos que fogem para o Brasil para não serem julgados no Japão.

Não sabemos qual o verdadeiro impacto dessas notícias em relação à sociedade mais ampla de não descendentes de japoneses, mas dentro da comunidade, essas notícias são amplamente divulgadas, de modo que, se o brasileiro não descendente de japoneses ainda não tem muito conhecimento do que acontece no Japão, para os nipo-brasileiros essa é uma questão fundamental, pois, independentemente da questão do estereótipo, relaciona-se com os seus familiares próximos, amigos e demais parentes, visto que entre estes, sempre há um conhecido que mora no Japão ou já esteve lá, seja para trabalho, estudo etc.

6.2 O status social do decasségui ao longo do tempo

De modo geral, podemos afirmar que a imagem do decasségui em relação à comunidade nipo-brasileira veio se alternando em desvalorização – valorização – desvalorização desde o início do processo. Como já foi falado anteriormente, logo no início do movimento decasségui para o Japão (nos meados dos anos 1980) havia um forte sentimento de fracasso ou vergonha entre os nipo-brasileiros (de primeira ou segunda geração) que estavam fazendo o caminho inverso dos seus pais ou avós. Porém, de acordo com Tsuda (1996: 122), no início dos anos 1990 houve uma mudança positiva na percepção da comunidade nipo-brasileira a respeito dos decasségui. Nesse momento, os primeiros decasségui endinheirados estavam retornando ao Brasil e começando a comprar casas, carros, abrindo negócio próprio etc. Isso acabou influenciando positivamente a imagem

desses imigrantes, fazendo com que o resto da comunidade se sentisse incentivada a ir ao Japão fazer o mesmo percurso. Enquanto os casos de sucesso eram largamente divulgados, seja pela imprensa especializada, seja pelos amigos e parentes, os casos de fracasso acabavam sendo abafados, ou porque esses indivíduos continuavam no Japão a fim de persistirem nas suas buscas por sucesso, ou porque eles preferiam não comentar sobre o assunto e, desse modo, não chamavam atenção para seus casos dentro da comunidade.

Nas palavras de um nipo-brasileiro daquela época: “Hoje [1991], ironicamente, aqueles que permanecem no Brasil sofrem a sensação de estar perdendo uma oportunidade única em suas vidas”. Em outro relato, um *nissei* afirma: “No começo, nós dizíamos que somente aqueles que eram tolos e estavam passando por dificuldades econômicas no Brasil iam para o Japão em busca de dinheiro. Hoje nós dizemos que você é tolo se você não vai para o Japão em busca de dinheiro” (ISHI, 1991b *apud* TSUDA 1996: 122) (tradução nossa).

Nesses discursos percebemos uma oscilação na imagem do decasségui: o que antes era visto como vergonha agora passou a ser uma oportunidade única de realização de sonhos. Nesse sentido, quem não fosse ao Japão estaria desperdiçando essa oportunidade, somente oferecida aos nipo-brasileiros. A partir daí criou-se uma cultura migratória entre a população nipo-brasileira:

Inicialmente, nós dizíamos, por que ir ao Japão como decasségui? Mas que tremenda vergonha! Agora nós dizemos “decasséguis” e não pensamos nada a respeito. Ao invés disso, recentemente, nós dizemos aos nossos filhos: “por que você não vai para o Japão como decasségui? Além disso, você vai trabalhar e ganhar muito dinheiro” – o que há de errado nisso? (ISHI 1991a, *apud* TSUDA, 1996: 125). (tradução nossa)

Nessa época, Tsuda estava conduzindo um trabalho de campo em Ribeirão Preto e Porto Alegre, entre 1993 e 1994, e afirmou que “não havia atitudes negativas ou um estigma restante contra aqueles que foram para o Japão ou estiveram no Japão como decasségui”.

Diferentemente do que Tsuda chegou a afirmar sobre a imagem positiva da migração decasségui nos anos 1990, atualmente parece que essa noção de enriquecimento rápido foi alterada por outra percepção dominante, a de que poucos são, na realidade, os casos de sucesso entre os trabalhadores nipo-brasileiros no Japão. Além disso, existe

também uma crença de que o Japão se tornou uma saída fácil, uma fuga das dificuldades enfrentadas pelos descendentes de japoneses no Brasil. De acordo com Márcia⁶³: “eu acho que o Japão ficou um ambiente confortável, sabe? De proteção, onde você sempre que precisa de dinheiro, corre para lá. Só que muitas coisas ficam perdidas no caminho”.

Seguindo essa idéia, Sílvia afirma:

Por isso que eu sempre digo, para quem está estudando principalmente, não recomendo você deixar os seus estudos para ir para o Japão. Mas muitos me falam assim: “eu vou para o Japão para juntar dinheiro, para quando voltar continuar os estudos”. Eu acho que é uma desculpa, sabe? Assim, acho que a pessoa poderia continuar aqui. Eu sei que o esforço é grande, trabalhar o dia inteiro para pagar o estudo à noite. Mas eu acho que vale muito mais a pena continuar aqui, estudar aqui, se formar aqui, aí depois, se quiser conhecer o Japão, eventualmente, ou ir para aperfeiçoar aquilo que aprendeu, trazer alguma coisa diferente, uma inovação, sim. Agora, deixar um curso superior aqui, na metade dele, com o argumento de que vai juntar dinheiro para continuar o estudo, eu acho que é um desperdício. Eu acho que tudo tem seu tempo, sabe? A pessoa volta com 40 anos e vai querer entrar numa faculdade aqui no Brasil? Eu acho que não.

Para resumir, podemos observar três momentos da valorização/desvalorização social do decasségui em relação à comunidade nipo-brasileira: num primeiro momento havia um forte sentimento de vergonha entre os *issei* e *nissei* que migravam para o Japão fazendo o caminho inverso de seus avós. Num segundo momento, houve o *boom* do movimento decasségui no Japão e o retorno de alguns deles para o Brasil, logo no início dos anos 90. Com eles normalmente vinham também histórias de sucesso de vários indivíduos que conseguiram comprar casa, carros, abrir o próprio negócio no Brasil etc., modificando a imagem do decasségui de fracassado para endinheirado, o que incentivou grande parte da comunidade nipo-brasileira a tentar a sorte no Japão. No momento atual, podemos afirmar que voltou a existir desvalorização social, principalmente devido às histórias de fracasso e problemas sociais que esse fenômeno acarretou às famílias nipo-brasileiras e a ambas as sociedades. Não só isso: a desvalorização atual não ocorre mais tanto por motivos de fracasso no Brasil como causa da migração, mas sim devido ao desempenho dos nipo-brasileiros no Japão em relação ao modo como se comportam e se integram à sociedade local, e por consequência, como isso afeta o sucesso ou fracasso de suas estratégias migratórias. A desvalorização no Japão rebate no Brasil, em termos de como a comunidade

⁶³ Entrevista em setembro de 2007.

vê a si mesma. A imagem que a comunidade nipo-brasileira forma no Japão diante da sociedade japonesa repercute também na própria comunidade nipo-brasileira no Brasil (quicá até dos brasileiros não descendentes de japoneses), a qual ouve a repercussão na imprensa dos casos de crimes, problemas psicológicos, familiares etc. relacionados aos decasségus, e que antigamente não faziam parte da imagem que os descendentes de japoneses criaram no Brasil. De certa forma, a atual desvalorização afeta a vantagem que os nipo-brasileiros ainda detêm – diante de outras comunidades étnicas – no mercado brasileiro de bens simbólicos.

Quando lidamos com noções valorativas, como o caso de existir ou não uma forma de “diferenciação” interna dentro da comunidade nipo-brasileira (ou seja, aqueles que procuram manter o estereótipo positivo da comunidade nipo-brasileira em relação àqueles que não o fazem tanto assim), ou até quando essas noções se materializam em relações de preconceito, com a utilização de termos pejorativos para definir um grupo em particular, não estamos querendo aqui julgar qual comportamento é mais ou menos adequado ou definir o conteúdo de uma população (seja ela chamada de nipo-brasileira, de decasségui etc.). É preciso, portanto separar a análise crítica (sem juízo de valor) da realidade social (que produz noções valorativas).

Pensamos que esse procedimento é o mesmo que emprega Bourdieu em seus estudos sobre a classificação do que seria cultura de distinção, diferente de cultura popular etc. O autor não tem a intenção de definir categoricamente o que seria uma cultura ou outra, muito menos de afirmar que uma seja melhor ou mais legítima que a outra, pelo contrário: sabendo que do ponto de vista analítico não existem diferenças valorativas entre culturas, o autor não pode deixar de analisar as diferenças sociais entre elas, ou seja, as diferenças que socialmente são construídas e fazem com que umas se tornem mais legítimas que outras no campo social valorativo. Isso, portanto, não quer dizer que procuramos ratificar ou enfatizar essas diferenças e sim tentar “desmistificá-las”, mostrando que o que existe na verdade é um jogo de tensões na qual as posições não são fixas, e que o equilíbrio entre os grupos (como no caso do estudo de Elias e Scotson sobre os estabelecidos e outsiders) pode sempre se alterar, modificando, por consequência, a configuração social do jogo.

Assim sendo, procuramos fazer o mesmo tipo de análise no caso da comunidade nipo-brasileira, ou seja, sabendo que valorizações positivas ou negativas não se referem a características próprias dos indivíduos (ou seja, à essência daqueles que estão sendo julgados), e sim a construções sociais.

Seguindo o raciocínio de Elias, através da análise da imagem do decasségui dentro da comunidade nipo-brasileira, podemos ver claramente como o equilíbrio de tensões vai se alterando ao longo do tempo: em um dado momento os decasséguis são mal vistos pela comunidade nipo-brasileira, como no início do movimento migratório quando era comum ouvir a frase “mande para o Japão aqueles filhos que não gostam de estudar e trabalhar no Brasil” (como relata um professor nipo-brasileiro sobre o início da imigração nipo-brasileira ao Japão em um simpósio realizado na USP em 2008); depois, quando começam a aparecer os relatos sobre o sucesso econômico, eles são tidos como trabalhadores e esforçados, pessoas que, mesmo passando por adversidades, se sacrificam através do trabalho sujo, duro e pesado, para enviar dinheiro para os parentes no Brasil ou para, depois de um tempo, retornar à terra natal e investir em negócios próprios, aquisição de casas, entre outras coisas. Enfim, essa linha tênue entre os grupos sempre pode se alterar, como foi verificado.

Já em relação à população mais jovem de nipo-brasileiros, apesar da variedade de opiniões, perspectivas etc., eles tendem ou não a se aproximar da visão de termo decasségui como pejorativo na medida em que estão (ou se sentem) mais próximos ou mais distantes do movimento. Na parte seguinte do trabalho, iremos explorar os vários sentidos dados pelos jovens sobre o termo decasségui.

Por fim, é importante ressaltar que se o movimento decasségui tende a ser mal visto (de modo geral) dentro da comunidade nipo-brasileira, o mesmo não ocorre necessariamente em relação à sociedade brasileira. Este é o foco da questão, ou seja, se há um interesse em manter o estereótipo positivo associado aos descendentes de japoneses no Brasil, o que interessa é o quanto da discussão em volta dos decasséguis consegue absorver o brasileiro não descendente.

Como pudemos ver, uma forma de interpretar a imagem do trabalhador decasségui também pode ser a de associá-lo com noções tais como a de guerreiro, trabalhador e esforçado, associando à imagem do decasségui a provável imagem que os brasileiros não

descendentes de japoneses podem também ter (principalmente associando-os também com a idéia de enriquecimento rápido, dado que, em alguns momentos, e como já foi observado, alguns decasségus quando retornavam para o Brasil muitas vezes viraram alvo de assalto).

Dentro desse contexto, como já foi colocada em passagens anteriores, a importância da comunidade nipo-brasileira em conseguir associar a sua imagem a uma classe social bem posicionada é essencial para manter o estereótipo positivo. O movimento decasségui, portanto, serve como uma espécie de proteção em relação aos nipo-brasileiros menos favorecidos economicamente. Faz com que estes se tornam “invisíveis” aos olhos da população “de fora” da comunidade.

Mais do que isso, os decasségus podem ser vistos como aqueles que lutam para manter o estereótipo positivo, visto pela população brasileira em geral que desconhece as tensões e dilemas internos à comunidade. Assim, a imagem de guerreiro, trabalhador, esforçado, aquele que honra a imagem da comunidade, ou tenta mantê-la apesar de todos os problemas econômicos pode existir na sociedade brasileira, reforçando o estereótipo positivo, pelo menos enquanto essas barreiras dos “de dentro” e dos “de fora” ainda existirem.

Por fim, se nessa parte do trabalho, baseamos nossa análise em apenas dois entrevistados, e a tomamos, até certo ponto, como representativos da comunidade, foi porque estes atuavam diretamente com o movimento decasségui (assim como possuíam contato próximo com associações étnicas) e expressam, respectivamente, as duas opiniões polares que predominam dentro da comunidade sobre a questão. Uma prova disso, é que entre os jovens entrevistados, as mesmas opiniões aparecem, porém de forma menos elaborada que a desses entrevistados (que atuavam em instituições de apoio aos decasségus), pois, de modo geral, o que se encontrou foram opiniões mais “curtas” sobre o assunto, do tipo “sim ou não” – quando perguntados se o termo era pejorativo –, muitas vezes até mesmo se evitando em falar sobre o assunto. Tentamos, portanto, explorar essas duas tendências em interpretar o movimento decasségui. É claro que entre os próprios decasségus a interpretação poderá ser diferente, porém procuramos analisar mais o discurso dos “de fora” do movimento, ou seja, daqueles que não foram ao Japão em busca de trabalhos não qualificados, e que moram no Brasil. As opiniões foram colhidas tanto no

contato informal com os informantes – que não em situação de entrevista apenas – quanto com os próprios entrevistados.

PARTE VII – Jovens nipo-brasileiros e o movimento decasségui

7.1 Jovens nipo-brasileiros e os atuais fluxos migratórios: *arubaito* “universitário”

Após apresentarmos a breve apreciação sobre a evolução do termo decasségui dentro da comunidade nipo-brasileira, passamos para a análise dos jovens, a fim de verificar o que eles entendem pelo termo decasségui, visto que já se passaram mais de duas décadas desde o início do fluxo migratório do Brasil ao Japão, e que atualmente esse fluxo está mais aberto e facilitado aos jovens de todas as classes sociais (ou seja, que tenham objetivos não só econômicos em relação ao trabalho temporário no Japão).

O *arubaito*, no sentido utilizado pelos nipo-brasileiros, é um trabalho temporário que dura cerca de três meses e ocorre normalmente entre os meses de dezembro a fevereiro, época de alta temporada que gera grande demanda de mão de obra no Japão e coincide com o período das férias escolares no Brasil. É voltado principalmente para o público universitário, embora seja o mesmo trabalho dos decasséguis, ou seja, são os mesmos tipos de empregos e é somente ofertado aos descendentes de japoneses; a única diferença entre os dois é o tempo de trabalho e a época do ano em que surgem as vagas.

Um exemplo dessa maior abertura para os jovens atualmente em viajar ao Japão – e que se deve, entre outras coisas, ao estabelecimento do movimento decasségui, isto é, às facilidades criadas pelos imigrantes predecessores em relação a esse fluxo – é a venda de pacotes de viagem que incluem um trabalho de três meses no Japão, o suficiente para eles pagarem as despesas da viagem (ida e volta), as despesas de moradia e de alimentação no Japão, sendo ainda possível juntarem algum dinheiro, seja para pagar uma pequena viagem turística pelo país, logo após o trabalho, ou para retornarem ao Brasil com uma quantia suficiente para cobrir algumas despesas acadêmicas, entre outras coisas.

Outro objetivo que os jovens nipo-brasileiros têm em mente quando vão trabalhar no Japão, por exemplo, é o de juntar dinheiro para pagar cursos de línguas, como o de

japonês no Japão, ou de inglês na Austrália etc⁶⁴. Mesmo que o *arubaito* não seja suficiente, por si só, para custear todo curso, pelo menos pode ajudar a custear parte dele, quando não é complementado por um período de trabalho maior do que apenas três meses (nesse caso, vai mais além do que um *arubaito*).

Assim, entre os principais motivos que levam esses jovens a fazerem *arubaito* (fora a oportunidade de conhecer o Japão, como acabamos de comentar) existe o fato de que, para alguns jovens, esta forma de ir ao Japão pode ser interpretada como uma oportunidade de aprimoramento no currículo profissional, através de trabalhos temporários em países estrangeiros, semelhantes àqueles procurados pelos universitários brasileiros não descendentes de japoneses em estações de esqui nos EUA, por exemplo.

Essas experiências de vivências internacionais são valorizadas por muitas empresas no mercado de trabalho brasileiro como um diferencial no currículo de um jovem candidato a emprego, pois se acredita que através disso a pessoa possa se tornar mais facilmente adaptável a culturas diferentes, assim como pode aprender a falar uma língua estrangeira com maior fluência e a ter maior tolerância em relação ao diferente etc. Portanto, para um jovem qualificado, é uma vantagem ter a experiência de trabalhar e morar fora do país mesmo como decasségui, ainda que no caso japonês, diferentemente dos trabalhos temporários oferecidos nos EUA, por exemplo, não se adquira fluência na língua local por falta de necessidade de comunicação em japonês no ambiente de trabalho.

Desse modo, esse tipo de migração tem atraído muitos jovens extremamente qualificados (como estudantes de universidades públicas renomadas em São Paulo) e que normalmente procuram viajar para outros países desenvolvidos em busca de trabalho temporário para aprimoramento pessoal e profissional (de língua estrangeira ou convivência com outras culturas). Essas migrações, portanto, podem ser mais por motivos sociais (ou pessoais) do que puramente econômicos, embora aqui também se trate de estratégias que buscam explorar as possibilidades que o mercado de trabalho japonês proporciona aos seus descendentes estrangeiros⁶⁵.

⁶⁴ Como no caso de um entrevistado que trabalhou um ano e seis meses no Japão a fim de juntar dinheiro para pagar um curso de curta duração de língua japonesa no Japão, e um curso de um ano de inglês na Austrália.

⁶⁵ Vale ressaltar que, com a crise de 2008, ficou mais difícil encontrar vagas de *arubaito* no Japão.

Um importante aspecto da entrada dos jovens no mercado de trabalho japonês (sejam eles universitários, ou filhos de decasségui que começaram a nascer no Japão, ou que foram ainda pequenos com os pais para o Japão nos anos 1990) é que eles encontraram um ambiente diferente dos primeiros decasségui que foram ao Japão, assim como uma maior aceitação desse tipo de imigração no Brasil entre a comunidade nipo-brasileira. Tanto é que muitos jovens de classe média procuram o *arubaito*, por exemplo, do mesmo modo que trabalhariam nas férias em outros países. Desse modo, o recurso de ir para o Japão para o nipo-brasileiro vai deixando de ser um tabu (pelo menos para essa parte da população, porém como iremos observar, na verdade estes nipo-brasileiros acabam não se identificando com o decasségui, e nem sendo associados a esse termo, ou seja, ele ainda continua sendo uma espécie de “tabu” dentro da comunidade).

Todo esse novo ambiente atual do movimento migratório consolidado que facilita as migrações internacionais, faz com que a percepção desses novos atores sobre o movimento decasségui ganhe um novo sentido (distinguido-se deste último através do termo “*arubaito*”). Assim, uma vez que o fluxo migratório se abre para todos, desde os jovens abastados e bem educados que freqüentam as melhores universidades brasileiras, até aqueles jovens que por vários motivos (como dívidas familiares ou até morte do provedor da família) têm que ir muito novos para o Japão (a fim de sustentar a família no Brasil), abrindo mão do sonho de freqüentar uma faculdade (e tantos outros casos e motivações que se encontram entre esses pólos), acreditamos que se abre uma perspectiva diferente para o movimento decasségui no interior da própria comunidade, devido a essa pluralidade de experiências individuais, as quais misturam pertencimentos de classes sociais distintas⁶⁶.

A apropriação social (de classe) do termo e do significado de “decasségui” pôde ser observado nas entrevistas com os jovens, independente de terem trabalhado ou não no Japão. Tais jovens (mesmo que não tenham participado do movimento decasségui) de alguma forma fazem parte da história desse movimento migratório, pois conhecem amigos que foram ao Japão para fazer *arubaito*, ou que já se utilizaram do movimento decasségui

⁶⁶ Uma vez que a distinção de classe se afrouxa, mais difícil fica para a comunidade nipo-brasileira distinguir o que seria o decasségui dentro dessas diversas realidades. Os termos se tornam mais confusos, daí a utilização de novos termos, como modo de distinção interna a fim de evitar associar a imagem de um grupo com outro (ou seja, no imaginário social nem sempre o indivíduo que faz “*arubaito*” possui a mesma imagem daquele que fica por mais tempo no Japão, ou que vai por pura necessidade econômica).

como uma estratégia curta de acumular dinheiro para atingir algum objetivo. Em cada uma das entrevistas foi observado como o termo *decasségui* varia de sentido de acordo com a posição social (não só, mas principalmente) de cada indivíduo, assim como em relação aos objetivos e expectativas em relação ao trabalho não qualificado no Japão.

7.2 O termo *decasségui* e o termo *arubaito*: conflitos de classe fora de casa (“Rasguei o meu passaporte”)

Em relação à origem do termo *arubaito*, esta tem origem na palavra alemã *arbeit* (“trabalho”), sendo que no Japão é utilizada para se referir a trabalhos de meio-período feito por jovens estudantes japoneses. No caso dos nipo-brasileiros, se refere ao trabalho sazonal oferecido pelas empresas japonesas, e que coincide com o período de férias no Brasil (mais uma vez, é um termo japonês que está sendo apropriado pelos nipo-brasileiros, alterando também seu sentido do original).

De modo geral, na prática acaba existindo uma grande diferença entre fazer *arubaito* e o trabalho mais prolongado dos *decasséguis*, mesmo sendo o mesmo tipo de trabalho. Assim, o que mais os diferencia, principalmente, são os objetivos que os levam a fazer esse tipo de trabalho temporário além da origem social de muitos dos jovens.

A existência dessa diferença é mostrada de forma bem clara nos relatos dos jovens que vão para ficar pouco tempo e não estão lá no Japão como única (ou última) alternativa de renda e trabalho. Normalmente os relatos dos entrevistados afirmam que se você vai de *arubaito* com o objetivo de conhecer o Japão, conseguir dinheiro para fazer intercâmbio em outro país etc. (ou seja, com outro objetivo que não seja os mais comuns de pagar dívida da família, enviar dinheiro para parentes no Brasil, desemprego no Brasil etc.) há um estranhamento por parte dos *decasséguis* que trabalham por anos nas fábricas de lá. Isso expõe uma clivagem de classe bem visível que, curiosamente, não se manifesta tanto no solo local de onde as classes saíram (o Brasil), mas num solo por assim dizer, “des-territorializado”: em outras palavras, as diferenças de classe no interior da comunidade

ficam mais claras à medida que os membros da comunidade nipo-brasileira saem do solo nacional e vão para o solo do país estrangeiro.

Fernando (27 anos, entrevistado em 02/2010) afirma: “poucas pessoas tem o objetivo parecido com o meu de estudar”. E quando ele contava aos outros operários que já era formado na faculdade e estava lá só para juntar dinheiro suficiente para investir em cursos de língua de japonês e inglês acabava sendo mal visto pelos demais de modo que “muitos sentiam inveja: ‘pôxa, você fez faculdade e tá aqui como nós’ (...) então eu não contava para as outras pessoas do meu objetivo porque, se não, tiravam sarro de mim”.

Ele conta ainda: “lá tive que rasgar o passaporte e assumir uma nova identidade. (...) preferi ser um decasségui como eles”, ou seja, decidiu não contar para os demais sua trajetória pessoal para não ser estranhado pelos demais, de modo a diminuir as diferenças de trajetórias e objetivos que os juntavam ali, e assim se tornar um deles (isto é, não se diferenciando deles).

Já Michele⁶⁷ (27 anos, brasileira, casada com um descendente de japonês que foi acompanhá-lo, e trabalhou vários anos no Japão. Entrevistada em 11/2007), também afirma que houve estranhamento por parte dos demais trabalhadores nipo-brasileiros, pelo fato dela ter ido ao Japão acompanhar o namorado - e não por necessidade econômica - pois no Brasil ela fazia faculdade e tinha um bom emprego em na sua área. Sobre as principais amizades que fez no Japão, ela afirma: “fiz bastante [amizade], principalmente com outras raças né? da Mongólia, do Peru, japonês”. Entre os principais motivos que a levaram a não se socializar muito com os nipo-brasileiros, um era que...

Os brasileiros lá, em vez de te ajudar, eles querem um derrubar o outro, e eu sou da filosofia de que tudo o que a gente faz volta pra gente. Então, as pessoas que eram assim eu preferia ficar longe. Eu nunca desejei o mal pra ninguém, mas eu preferia não ficar perto. Acho que, igual os peruanos - eles se ajudam muito, os mongóis também se ajudam muito, eu acho bonito isso... Os japoneses também, entre eles são muito solidários.... Agora os brasileiros não. Era um querendo passar a perna no outro, não sei por que, se tava todo mundo lá com o mesmo objetivo, né? Mas a gente arranjou uns amigos de Minas, mineiros, esses sim, eram amigos mesmo.

Quando questionada pelo motivo de os brasileiros se comportarem dessa maneira, ela divaga:

⁶⁷ Nome fictício.

Porque brasileiro, ele é invejoso. Depois que a gente vai embora, a gente começa a reparar algumas características da raça, né?. É engraçado falar assim porque parece até preconceito, mas não é. O japonês não tem esse negócio de ficar com inveja, em ver o outro crescer; ele acha bonito, ele fala "nossa que bom que você tá crescendo", ele gosta, ele acha bonito ver o outro progredir, e o brasileiro não: se ele ver [sic] o outro progredir, ele fala: "nossa. Ele tem e eu não tenho". Que raiva!

Sobre os problemas de relacionamento com nipo-brasileiros ela conta:

Eu sofri um pouco de preconceito porque os brasileiros lá falavam assim pra mim: "nossa se você é rica, porque você tá aqui no Japão?" aí eu falava "eu não sou rica, meu pai trabalha, é polícia civil, minha mãe não trabalha fora, a gente sempre teve a vida normal pro Brasil, tranquila". Eu nunca tive problema do meu pai ficar desempregado, sempre comi bem, sempre viajei, sempre tive uma vida normal, que seria normal para todos os brasileiros. Sempre estudei, meu pai deu tudo o que a gente quis, conforme ele pôde dar. Então pra eles [os decasségus], isso eles achavam demais: "pô mas então você era rica no Brasil". Eu falei "eu não sou rica, eu vivia no Brasil [de maneira] normal". **Mas, para o [nipo] brasileiro [no Japão], ele acha que ter isso é ser rico aqui, né? Que ter uma vida tranqüila, aqui no Brasil, é ser rico.** Então, eu sofri um pouco de preconceito, porque eu falo demais, eu brinco demais. E eu, como tava carente lá, você chega e não tem com quem conversar, então contava minha vida inteira, e as pessoas achavam que era mentira, que eu tava mentindo, que era... "até parece que ela mora em São Paulo", porque a maioria é do interior, né? Mora naquelas cidades que não tem nem... nem 50 mil habitantes, então a cidade é um ovo, então eles acham que todo mundo sai do meio do mato. Aí vai alguém de São Paulo eles acham que é metido, tá falando que São Paulo tem isso, tem aquilo. E não é, era a minha realidade, eu contava a minha realidade aqui. Porque eu não tinha pra quem contar, então contava pras pessoas. Aí eu sofri preconceito, porque eles falavam **"ah, ela se acha a patricinha do Japão", e nem era isso; era a minha vida, né?** (grifos nossos).

Aqui Michele expõe o recorte que há dentro da comunidade nipo-brasileira no Japão: existem diferenças de origem rural e urbana referentes ao Brasil que no Japão se tornam objetos de estranhamento entre eles.

De modo geral, a situação talvez seja até mais complicada em relação aos jovens que fazem *arubaito* (ou até os que vão por outros motivos que não o econômico, como no caso de Michele), quando se olha a partir do ponto de vista dos trabalhadores com longa permanência, reforçando a noção de "filhinhos de papai" que não precisariam estar ali trabalhando (mesmo porque, no caso do *arubaito*, é só por três meses).

Existe, portanto, uma diferença socioeconômica entre essas duas populações que pode causar estranhamento entre eles, devido às suas diferentes trajetórias, o que não chega a gerar grandes problemas, mas mais comumente pequenos atritos.

Sobre o tempo de permanência no Japão, Fernando, por já ter tido duas experiências diferentes de trabalho no Japão – a primeira vez indo fazer *arubaito* aos 17 anos, e a última vez indo aos 21 anos, quando tinha acabado de terminar a faculdade ficando um ano e meio lá –, faz um interessante apontamento sobre as diferentes experiências que surgem a partir da vivência naquele país. De acordo com ele:

Eu acho que três meses são para você realmente fazer *arubaito* temporário, passear, conhecer como se fosse uma visão de um turista; seis meses em diante você começa a sentir a adaptação ao país, e se sentir como se fosse um japonês, um cidadão né? E a partir de um ano a três anos em diante, você começa a se acomodar, você tem que tomar cuidado com isso por que você começa a viver, viver, viver, e vira uma rotina e você... O tempo passa muito rápido, então tem um momento... Ali é complicado porque é [como se fosse] uma faculdade, é uma escola que você decide o momento em que você se forma, [...] essa escola [da vida] não tem um período determinado, nessa escola quem decide é você, né? O momento que você precisa se formar, e muitos que vão para lá se perdem.

Assim, Fernando evidencia as principais diferenças que vivenciou de uma experiência e de outra. Para ele, em relação ao *arubaito*: “quando fui de *arubaito*, três meses, eu não sabia o que era ser decasségui (...) três meses lá é tudo novo, bonito, legal”. Já quando foi para ficar um ano e meio, ele teve oportunidade de conhecer melhor as pessoas e suas trajetórias de vida no Japão, afirmando então:

Nessa escola também é você quem decide estudar as coisas boas ou as matérias ruins, então eu vejo muita gente lá que tem ódio, fala mal de brasileiro, briga com brasileiro, e você começa a desenvolver um ódio, uma raiva, eu vi gente com raiva mesmo, odiando brasileiro, odiando japonês né, eu conheci uma pessoa que teve filho lá e ele não quis pôr nome japonês na menina, a menina se chamou X e o sobrenome, nasceu no Japão e não quis ter nome em japonês, por quê? Ele odiava japonês, no entanto estava no Japão trabalhando como decasségui e acho que até hoje ainda deve estar lá, já estava a três anos na época então..., e ficou cinco, seis, dez, e a criança estudando..., quer dizer, não quis nem colocar numa escola japonesa, quis colocar numa escola brasileira, mas é engraçado poxa como que as pessoas pensam assim? Odeia japonês, mas está no Japão, e não colocou o nome na filha de japonês porque quer que a família volte para o Brasil daqui a três anos, cinco anos.

Então acho que tem a escola boa e tem a escola ruim que é bem interessante lá em ser decasségui, e aí varia. Eu vi muitos casos né, aqui agora a gente começa a conhecer um monte de decasségui, muita gente que seguiu o caminho bom, juntou dinheiro, viajou o mundo foi para Malásia, Indonésia, escalar o Monte Fuji, conheceu japoneses, tem amigos japoneses nesses cinco, dez anos que ficou Japão.

Neste trecho Fernando mostra como sua visão sobre a experiência de trabalho no Japão foi totalmente diferente, não era só “turismo”, no sentido de explorar algo novo e

diferente: ele conheceu pessoas com dilemas, com questões para resolver em relação a educação dos filhos, enfim, várias realidades que passaram despercebidas da primeira vez que foi trabalhar. Em seus próprios termos, a segunda vez foi uma “escola boa”.

Não só isso. Ele também comenta sobre o problema que surge depois de ficar tanto tempo trabalhando no Japão, pois “depois de um ano você se acomoda com esse estilo de vida **e esse que é o perigo...**” (grifos nossos).

De acordo com Fernando, muitas pessoas acabam mudando seu planejamento inicial e não seguem à risca o objetivo que haviam planejado, tanto porque se acostumam com o estilo de vida, quanto pela quantia de dinheiro que eles conseguem juntar em um curto período de tempo: “no final de um ano, eu realmente fiquei na dúvida: puxa eu juntei 25 mil dólares em um ano e três meses. Fiz muita hora extra e gastando pouco”. Fernando lembra, por exemplo, que ele usava água ao invés de xampu, a fim de economizar o máximo de dinheiro. Por fim, conclui: “no Brasil eu nunca ia ajuntar 25 mil dólares. Eu quase fiquei lá, mas aí eu tinha namorada no Brasil, meu pai, então vários fatores fizeram com que eu seguisse com os meus objetivos”.

Michele, também afirma que “tem sempre que ficar revendo as coisas, pensando, repassando o objetivo pra não esquecer, porque eu sempre vi muita história de gente que perdeu o foco né? Vai lá com um objetivo e quando vai ver não tá fazendo nada do que tinha planejado”.

Para Fernando, que passou bastante tempo trabalhando no Japão, sua estada é considerada como uma experiência de vida:

Eu digo que foi um aprendizado né? **Foi uma escola da vida para mim**, assim como eu quando era criança estudei na escola, no prézinho, no primário, estudei em colégio na minha adolescência de 1ª série ao terceiro colegial, faculdade eu acho que foi uma fase da minha vida também, **ser decasségui foi uma segunda fase, outra fase de pós faculdade, que foi durante pouco tempo, um ano e meio, mas que foi um marco, uma fase importante para mim, na minha vida**, eu levo como se fosse realmente uma escola né, uma pós graduação mesmo, uma pós graduação da vida para mim, claro eu voltei para cá fiz o meu MBA e tudo, mas, eu encaro o decasségui como uma escola, uma fase que realmente eu acho que muitos deveriam..., não digo muitos né, mas quem teve a oportunidade de ir mesmo, que vale a pena.

No intercâmbio eu sou muito a favor, eu fiquei um ano na Austrália então eu acho que essa parte de experiência internacional, no exterior, é muito importante para você ver o mundo de outras formas né, a questão da tolerância, diferentes culturas (grifos nossos).

Nesse relato fica claro que sua experiência foi bem específica, de um jovem que não estava lá por falta de opção de trabalho no Brasil. Sua experiência, portanto, pode ser formulada de um modo totalmente diferente daqueles que vão exclusivamente por necessidade: nenhum pai de família, por exemplo, relataria sua experiência de vida da mesma forma que um jovem que vai ao Japão com o intuito de investir em uma carreira sólida no Brasil, que não tem responsabilidade de sustentar uma família etc. São situações e experiências de vida tão diferentes que se tornam até difícil colocá-los todos numa mesma categoria terminológica produzida a partir do tipo de trabalho e permanência no Japão, mas que não levam em conta as particularidades e usos estratégicos de cada um. Pode-se entender, a partir desse ângulo, o fato de que dentro da própria fábrica haja um estranhamento entre os próprios nipo-brasileiros sobre essas diferentes trajetórias que os levam a estarem ali no mesmo lugar.

Assim, vemos que a percepção dos jovens, e em especial dos jovens que fazem *arubaito*, ou que vão com objetivos de investir numa carreira no Brasil, é bem específica e diferenciada dos demais decasségui, já que esses últimos vão, em sua maioria, por falta de oportunidades melhores de emprego e renda no Brasil.

A terminologia utilizada para definir a população que vai ao Japão em busca de trabalho não qualificado nas fábricas se torna tão confusa no uso prático que, por exemplo, alguns jovens de classe média acabam evitando o uso do termo decasségui para se auto-referir à suas experiências de trabalho no Japão visto que o termo é carregado de sentidos com os quais eles não se identificam.

Um exemplo disso é o caso de Eduardo⁶⁸ (25 anos, entrevistado em 03/10), jovem que vem de uma família economicamente privilegiada, que pôde pagar seus estudos em um dos melhores colégios de São Paulo. Formou-se em engenharia pela USP e atualmente está bem empregado. Seu irmão mais novo, estudante de uma faculdade particular, optou por trancar a faculdade por um ano para se aventurar no Japão “como decasségui”. Eduardo, porém, ao se referir à experiência do irmão no Japão nega que ele seja um “decasségui”: “meu irmão já trabalhou no Japão, mas ele [não se encaixa na sua pesquisa, porque] não é decasségui”.

⁶⁸ Nome fictício.

Esse caso exemplifica bem o problema que gira em torno do termo decasségui atualmente: afinal de contas, o que é ser decasségui? Existe uma contradição na fala desse jovem: apesar de seu irmão já ter trabalhado nos mesmos empregos que os decasséguis no Japão, e ficado por lá por um período relevante de um ano (ou seja, abriu mão de outras tarefas que poderia estar fazendo no Brasil, diferenciando-se dos *arubaitos* para os quais não está posta a questão de ter que abrir mão da faculdade, alterando a rotina de estudos), ele, por ser de classe média, não se vê nem é visto por seus próximos (família e amigos) como um decasségui. Lembrando que, diferentemente do *arubaito*, aqueles que vão ao Japão para trabalhar fora das temporadas de final de ano, ou seja, em um período mais longo, são considerados decasséguis, pelo menos, aos olhos das empreiteiras. Seguindo esse sentido, portanto, o irmão de Eduardo seria, sim, um “decasségui”.

É interessante notar, portanto, que os sentidos e usos terminológicos podem na prática variar, dependendo de quem interpreta a situação (ir ao Japão para trabalhar), o que, no fundo, significa que depende, por exemplo, da classe social de quem interpreta, assim como da classe social a que se refere o juízo (interpretação). Assim, um jovem de classe média que vai ao Japão em busca de trabalhos não qualificados, por mais que esse período no Japão tenha grandes conseqüências no planejamento anual do indivíduo, ou seja, faz com que tenha que sacrificar o tempo que estaria aproveitando para fazer outra coisa no Brasil – tais como curso ou faculdade etc. –, mas não se tratando de um objetivo puramente econômico de juntar dinheiro para investir em algo no Brasil, sendo ao contrário um expediente de espera, para “dar um tempo” em relação as suas atividades normais no Brasil (e assim conhecer outro país etc.), isso tudo faz com que esse jovem não se veja, ou seja visto, como decasségui no Brasil. “Decasségui” talvez o desvalorizaria (devido a imagem social do termo); “*arubaito*”, nem tanto.

Se no tópico anterior foram entrevistados nipo-brasileiros mais velhos que mostravam que o termo decasségui tende a ser mal visto dentro da comunidade nipo-brasileira no Brasil, no caso dos jovens, a questão não se modifica, pelo contrário: os jovens de classe média alta irão se utilizar de estratégias de diferenciação de suas trajetórias, tendendo a afirmar que fizeram “*arubaito* no Japão” – mesmo quando ficaram mais do que três meses trabalhando – ou simplesmente que já trabalharam no Japão, porém nunca se identificando como um decasségui.

Contribui para isso o fato de que muitas notícias chegam ao Brasil sobre a comunidade nipo-brasileira no Japão relatando casos de violência, roubo, assassinato e outros, enfatizando o lado negativo (que normalmente não se escuta em relação à comunidade nipo-brasileira no Brasil). Na maioria dos casos, essas notícias estampam capas de jornais voltados à comunidade nipo-brasileira e podem ser vistas nas bancas de jornal localizadas nos bairros com grande concentração de descendentes de japoneses. Essas notícias acabam fazendo parte do imaginário dos nipo-brasileiros que desconhecem a realidade da comunidade nipo-brasileira no Japão, visto que essas manchetes podem ser exageradas, alarmistas, e dar uma impressão falsa dos decasségus no Japão. Mônica⁶⁹ (24 anos, entrevistada em 03/2010), por exemplo, que afirma que antes de ir fazer *arubaito* no Japão ela tinha muito receio de como seria sua experiência dado as notícias que ouvia falar no Brasil sobre a comunidade nipo-brasileira no Japão.

O que elas têm em comum é o fato de desvalorizarem ainda mais a figura do decasségui. Se o trabalho já é em si mesmo uma marca de baixa posição social, a associação com criminalidade e delinquência contribui para rebaixar mais ainda o seu conceito diante da representação partilhada pelos nipo-brasileiros. No entanto, ela atinge pouco os brasileiros, que estão “fora”, seja porque esses últimos não se interessam muito por esses assuntos (da comunidade nipo-brasileira), seja porque estão como que relativamente imunizados contra a má-reputação dos decasségus, vendo-os, ao contrário, como uma confirmação do *ethos* do probo trabalhador, diligente, aplicado, sério e moralmente superior. Para o brasileiro, é como se o crime e o desvio fossem ocorrências menores diante do lado mais admirado, que é a aposta no caminho do trabalho duro e da ética do esforço próprio para vencer as adversidades. Como o objeto deste estudo não é orientado para a visão que os não-descendentes têm sobre a comunidade nipo-brasileira, não é possível desenvolver mais esse lado da questão – no entanto, optamos por registrá-la aqui.

⁶⁹ Nome fictício.

7.3 Viver entre dois mundos: a percepção sobre classe social e estilo de vida (trabalho e consumo)

Brasil e Japão são dois países muito diferentes tanto em termos culturais, em relação a valores, comportamentos quanto em relação à estrutura do país, à economia, às relações sociais etc., de modo que o que a sociedade japonesa tem a oferecer aos trabalhadores nipo-brasileiros em termos de estilo de vida (entendido como acesso a bens materiais, infraestrutura de moradia, lazer etc.) é bem diferente do que a sociedade brasileira oferece aos mesmos.

Nesse sentido, se em relação ao trabalho não qualificado nas fábricas japonesas a percepção geral que se tem é aquela do trabalho duro, sujo e perigoso, já em relação ao Japão como país desenvolvido a imagem é inversa, pois o país costuma impressionar a muitos nipo-brasileiros, constituindo-se como um dos principais pontos de elogio quando eles retornam ao Brasil e iniciam a sua readaptação, descrevendo-o como limpo, organizado e com um povo educado que respeita as regras, diferentemente de como descrevem o Brasil. Sobre o retorno ao Brasil, Michele afirma que “no começo foi difícil, não gostava de nada, achava tudo ruim: muito sujo, muito barulhento, o povo muito mal-educado. Aí depois você vai acostumando de novo né? com a falta de educação, com a desorganização”.

Fora esses aspectos gerais, outro fator que costuma impressionar os nipo-brasileiros é o acesso aos bens de consumo, visto que o salário que recebem no Japão lhes dá a oportunidade de consumir muitos produtos que no Brasil não teriam fácil acesso do ponto de vista econômico, de acordo com a opinião de Michele:

A maioria que vai pra lá geralmente são pessoas muito humildes, então quando chega lá fica deslumbrado com tanta coisa, fica bobo sabe? Nunca pode ter um tênis, chega lá pode comprar uns cem. Você pode comprar, tanto que ficam totalmente deslumbrados. Os brasileiros lá parecem uma árvore de natal, cheio de ouro, lotado de coisa de marca, [e] que mistura tudo, mas tudo caro. Só pra mostrar que pode comprar. Então acho que isso daí deixa os brasileiros confusos porque aqui comia arroz com ovo todo dia, chega lá você pode comer churrasco todo dia, então ficam bem loucos, porque aí acham que ficam milionários de repente. Eles acham isso, tem essa ilusão.

Apesar da fala ser generalizante, ela enfatiza a questão do acesso aos bens que muitos dos imigrantes não teriam no país de origem, sendo este um dos principais motivos

de atração dos nipo-brasileiros ao Japão, ou seja, ter um estilo de vida, e principalmente, um poder de compra totalmente diferente da realidade que encontram no Brasil.

Michele, ao perceber que muitos dos nipo-brasileiros acabam sendo bem consumistas no Japão – em especial por produtos brasileiros – aproveitou esse nicho de mercado para vender esses produtos aos colegas de trabalho por preços bem mais caros, tendo em vista a grande demanda por produtos tipicamente brasileiros, tais como: produtos alimentícios, de entretenimento (como novelas), e vestimenta ao estilo brasileiro etc.:

E eu, como aqui no Brasil tive boas condições de vida, então eu não me deslumbrei, comprava só o que eu gostava, mas eu sempre esperei, nunca tive aquele desespero pra ter. E eu sempre fui contida né? isso eu aproveitei um pouco, aproveitei pra vender as coisas pros brasileiros, já que eles querem comprar tudo, então eu vendia tudo também. Tinha a mulher lá que era dona de uma loja de roupa, aí eu propus pra ela “eu vendo suas roupas e você me paga uma porcentagem”. Era roupa brasileira, porque as brasileiras lá compram roupa de 10 mil yens, 10 mils yens são 100 dólares, eu acho um absurdo, eu nunca comprei uma calça [brasileira] lá, eu comprava calça na loja japonesa, eu pagava cinco dólares na promoção.

Michele não só revendia produtos brasileiros, como também mandava importar produtos do Brasil, através de seus familiares, fazendo disso realmente um negócio paralelo a fim de aumentar sua renda no Japão:

Eu falava pra minha mãe mandar brinco pelo correio, esses brincos que vende na 25 de março, vendia um monte. E eu vendia barato lá, então todo mundo comprava né? Então eu aproveitei pra ganhar dinheiro em cima deles. Os brasileiros ganham bem né? Então eles gastam bem.

Já em relação aos produtos japoneses, além de serem mais baratos do que os produtos importados brasileiros (como no caso do vestuário), e de modo geral serem acessíveis às rendas dos nipo-brasileiros, eles também impressionavam pela qualidade japonesa aplicada em todos os produtos:

Tudo do Japão, o Japão é..., tudo lá tem qualidade, até um ‘negocinho’ baratinho que você vai comprar tem qualidade, então eu fazia opção de comprar... e eu gostei da moda japonesa, eu acho a roupa meio maluca, então eu gostava, só comprava roupa de loja japonesa.

Como já vimos anteriormente no tópico 5.1.1, poucos nipo-brasileiros vão ao Japão para escapar da pobreza, apesar dos problemas econômicos que muitos tinham no país de origem. Por outro lado, muitos vão pela possibilidade de aprimorar os padrões de vida que tinham no Brasil, juntando dinheiro para comprar uma casa própria, um automóvel etc. – bens que no Brasil, demorariam muito para obter, visto que, com seus salários no país de origem, só era possível pagar as contas e despesas básicas (para o sustento mínimo da família), sobrando muito pouco a ponto de lhes permitir ter um estilo de vida ou acesso a bens de consumo como lazer (viagens e entretenimento em geral), ou carros mais novos, além de casa própria. Já o salário no Japão permite pelo menos aos nipo-brasileiros se programarem para adquirir esses bens, ainda que como resultado de longas jornadas de trabalho⁷⁰.

Em relação aos jovens nipo-brasileiros no Japão, Luis afirma que:

A maioria do pessoal que tá lá [no Japão] e que é jovem quer curtir a vida, sabe? Então ali você tem grandes condições disso, porque você tem acesso a muita coisa e você ganha muito bem, então você simplesmente trabalha como peão e ganha uma grana boa e você sai para se divertir, sabe? Então, é igual aqui, só que com maiores condições; tudo o que você quer você consegue comprar. Então, lá no Japão, você quer comprar um carro, em um mês, dois meses você já pagou o carro -, um carro usado, mas em bom estado.

Sobre esse estilo de vida, Luís reflete que:

Como a vida é fácil, eu acho que eles acabam ficando meio bobinhos assim... Digamos que eles ficam mais alienados, o próprio trabalho já deixa a pessoa alienada, que é uma coisa, parece que você vira um robô, de oito a dez horas por dia você fica só fazendo aquilo, e depois você sai para se divertir, não tem nada que te faça raciocinar, então você acaba ficando meio bobo, e a mentalidade do pessoal que fica só nisso é assim: ah! eu quero trabalhar, ganhar meu dinheiro e me divertir”, não tem objetivo na vida de conseguir uma coisa maior, ele quer viver assim e morrer assim.

De acordo com Luís, comparando a vida que ele tinha no Brasil com a vida que teve no Japão, quando foi trabalhar lá por cinco meses (sendo logo demitido, devido à crise internacional de 2008): “a época que eu morei no Japão foi a melhor da minha vida,

⁷⁰ Nesse ponto é necessário lembrar que nos últimos anos, devido às crises econômicas, os salários dos nipo-brasileiros têm caído, o que faz com que já não ganhem mais como antigamente. Ainda assim, continuam sendo salários relativamente maiores do que os que teriam no Brasil.

gostava muito do lugar. É como dizem: o Brasil é bom e ruim, o que tem de bom aqui é ruim lá, e vice versa”. E conclui: **“o bom do Brasil eu não aproveito, e o ruim afeta muito pra mim**; já lá no Japão, o bom eu aproveito e o ruim não me afeta. Então, pra mim era o lugar perfeito, gostaria muito de viver o resto da vida lá. Mas por causa da crise, não dá”. (grifos nossos)

De modo geral, a visão que os nipo-brasileiros fazem do Brasil e do Japão, de acordo com o Dossiê Datafolha (2008), tem o seguinte desenho:

No caso do Brasil, 48% fazem referências a idéias neutras, como futebol (8%), carnaval e samba (6%) (...). Menções positivas atingem 34%. São pensamentos que dizem respeito a um país ótimo, melhor país do mundo (6%), felicidade, alegria (5%), receptividade do povo brasileiro (4%), país bom de morar, liberdade, crescimento, e oportunidades (2%, cada). Lembram primeiramente de aspectos negativos 15%: são, entre outras, menções à falta de segurança, violência e criminalidade (4%), corrupção (3%), pobreza, exclusão social, fome e miséria (2%), bagunça, desorganização, má administração e desemprego (1%, cada). Quando pensam no Japão, 53% o associam a idéias ‘neutras’, como tecnologia (14%), os antepassados e familiares (9%), educação e disciplina, tradição, cultura (4%, cada). (...) Aspectos positivos somam 37%. São, entre outros, trabalho, ou o fato dos japoneses serem um povo trabalhador (9%), ordem e organização (5%), riqueza, progresso e desenvolvimento, vontade de visitar o país (3%, cada), o fato de ser um país de Primeiro Mundo e segurança (2%, cada). **Apenas 7% associam o Japão a idéias negativas**, sendo que apenas dois itens atingem 1% de menções: a percepção de que as pessoas são muito frias e a sensação de que o clima do país é muito frio. (grifos nossos).

No caso de Luís, o lado bom do Brasil seria o da cultura e costumes com os quais estão acostumados (diferentemente do Japão), da convivência social (família e amigos): já o lado ruim seria o desemprego, a violência, a falta de perspectiva em relação à educação e o mercado de trabalho, visto que apesar de fazer um curso no IFET (Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia) relacionado à computação, o único estágio que chegou a conseguir em sua área foi de iniciação científica na Escola Politécnica da USP, mas que, por falta de verbas, não oferecia bolsa auxílio. Luís até chegou a trabalhar por um mês, porém, como não tivesse nenhum auxílio financeiro, não pôde continuar e acabou arranjando um emprego de garçom. Por fim, ele afirma que:

Eu confesso que quando fui pra lá eu olhava assim: nossa, que vida fácil né? você pode ficar aqui tranquilo só trabalhando e comprando o que você quiser, eu fiquei pensando: qualquer um que viria aqui gostaria disso. **Como aqui você tem maiores dificuldades, você traça objetivos maiores, essa é a diferença**. As pessoas acabam mudando quando vão pra lá, sabe? Foi isso que eu quis dizer [com] a pessoa fica

alienada, foi exatamente isso que meu pai tinha medo que eu ficasse quando eu fosse pra lá: alienado.. A pessoa fica boba, pela mordomia... Quando o pessoal acaba perdendo o interesse de fazer outras coisas. (grifos nossos).

Se pelo ponto de vista material o Japão é um ótimo lugar, que oferece a muitos nipo-brasileiros a chance do aprimoramento do padrão de vida material (chance esta que dificilmente teriam no Brasil), por outro lado, há outras questões dentro desse mesmo campo econômico (da racionalidade econômica). O principal deles é o fato de não haver um aprimoramento profissional, nem grandes possibilidades de mobilidade social por via só do trabalho na fábrica – a não ser que a pessoa mude de ramo de atuação, torne-se empresário ou invista, em busca de um emprego melhor, em cursos, em qualificação etc., mas isso é feito individualmente, sem nenhum apoio institucional. Nesse sentido, Luís afirma:

Crescer intelectualmente falando... Só fazendo alguns cursos por vontade própria, mas na condição que você tá lá no Japão, como decasségui, você não tem muitas condições de crescer numa empresa muito boa, então realmente, quem tá lá acaba ficando mais nessa vida mesmo, não tem muita escolha, sabe?

Já Paulo reconhece que “por mais que você tenha um estilo de vida relativamente bom, comparado ao Brasil, não dá para comparar com o nível do japonês, principalmente em relação ao acesso à educação superior”. O que ele quer dizer é que o custo de vida para necessidades essenciais (educação superior, aposentadoria etc.) é caro.

Outro caso interessante sobre a diferença de viver no Brasil e no Japão é o dos retornos de muitos jovens que moraram bastante tempo no Japão e sentem a diferença entre os dois países. Nesse sentido há uma confirmação da percepção de Luis, porém com o sinal contrário, ou seja, quando retornam ao Brasil muitos nipo-brasileiros sentem a limitação de seus poderes de compra e estilos de vida (acesso a bens, serviços de modo geral), e tem uma sensação de descenso social.

No caso de Humberto⁷¹ (entrevistado em 10/09), 22 anos, relata que morou grande parte da infância e adolescência no Japão, estudou em escolas públicas japonesas, fez o

⁷¹ Nome fictício.

colegial em uma escola brasileira no Japão (que tende a ter baixa qualidade⁷²), já pensando em retornar ao Brasil, voltou ao Brasil, fez dois anos de cursinho e passou no vestibular da USP em um curso bem concorrido. Ele seria um daqueles “casos de sucesso”, relatados no tópico 5.3.2, de filhos de decasséguis (como no caso dele que nunca trabalhou em fábrica no Japão), ou de jovens decasséguis que conseguem se inserir em uma grande instituição de ensino no Brasil. Ele relata a dificuldade de se inserir na sociedade brasileira, dentro da lógica das classes sociais, fortemente sentidas no Brasil, mas que não eram percebidas por ele no Japão: “no primeiro ano eu vivi situações que eu nunca tinha vivido de não querer sair de casa, começar a ficar meio paranóico mesmo”, pois segundo ele:

Na verdade, o primeiro ano de cursinho foi assim uma doideira para mim, porque eu estava me adaptando ao país, **estava me adaptando à minha classe social**. Isso é um ponto que eu acho que vivi, uma coisa até que interessante que foi sentir o que é classe social (...) assim. lá no Japão eu senti... aquela questão do poder de compra que você tem, você vive numa..., não é uma ilusão, sei lá, você vive normalmente como os outros, como o japonês normal, você tem tudo o que você quer, se você quiser procurar algum espaço público você tem tanto acesso quanto, você não tem direito ao voto, você não tem cidadania tanto quanto garantido, mas [quanto à] questão econômica, eu me sentia quase igual. E chegando **aqui, eu sou de uma classe média baixa**, e eu tive que me adaptar a isso, era uma coisa muito nova para mim, ter gente que tem 50 vezes a mais o poder de compra e com assuntos que na minha família eu nunca ouço falar, sabe? passar as férias na Europa e depois voltar para cá, e sei lá o que, essas coisas sabe? me adaptando, me adaptando muito a esse tipo de coisa. (grifos nossos).

Humberto tem uma percepção clara, explícita mesmo, das diferenças sociais como diferenças de classe (acesso à renda, direta ou indireta). No Brasil ele tem cidadania, mas as diferenças são enormes (cinquenta vezes mais); no Japão, ele não tem cidadania, mas as diferenças são menores (“vive normalmente como os outros, como o japonês normal”). Continuando, ele afirma que “hoje eu sinto muito que eu tenho sim uma limitação de entretenimento, por exemplo, se eu quiser fazer uma coisa que fulano faz que tenha grana, eu não posso fazer. Lá no Japão eu posso fazer. Não sei se é uma ilusão, mais é a sensação”. A sensação de que no Japão, em termos de consumo, não existem limites, ou os limites não são tão baixos como no Brasil.

De acordo com ele:

⁷² Muitas vezes os professores das escolas brasileiras no Japão tendem a ser “ex-decasséguis”, ou seja, que foram para lá com o intuito de trabalhar nas fábricas japonesas, mas acabaram mudando de área de trabalho. Assim, nem todos os professores dessas escolas possuem formação acadêmica, em especial, na área em que lecionam.

A vida lá [no Japão] é comprar, não tem mais nada pra você fazer lá, tem que comprar. Eu tava até falando com o meu pai ontem, ele falou que tinha acabado de comprar um computador do MAC, o último computador do MAC, eu falei, pô, vocês estão bem aí, comprando computador, Ipod pros meus irmãos, e eu aqui andando de busão..., aí ele [falou] ‘é... Foi bem isso’... Ele falou: ‘aqui a gente só tem isso pra fazer, a gente tem que gastar dinheiro’.

Além disso, no Japão as pessoas não têm tanta necessidade de se diferenciar pelo consumo como sinal de pertencimento a uma classe social, em comparação ao Brasil, no qual o acesso a alguns produtos de marca é sinal de distinção socioeconômica:

São coisas estranhas, tipo, por exemplo, esse tênis é de lá né? mas eu não comprei lá porque era *Nike*, eu comprei lá porque era barato; *Nike* lá era barato. É que não varia muito de qualidade; aqui as coisas variam muito de qualidade, você tem que ir pela marca porque você tem que ter certeza que, comprando pela marca, vai ser uma coisa mais ou menos razoável.

Ou seja, se no Japão a maioria dos produtos é de qualidade padrão (sem pirataria ou falsificação), no Brasil o consumo distingue a classe (original *versus* falsificado). Assim, a questão de classe é menos sentida no Japão em relação ao consumo, por não haver essa diferenciação que há no Brasil. De acordo com Humberto:

Um chute que eu tenho [é que] que se eu fosse de uma classe um pouco mais rica, eu acho que não teria tanta percepção. É porque foi uma contradição bem forte na minha cabeça isso, sabe? Então, o universo USP, pra mim, as pessoas que eu convivo e fazem o mesmo curso que eu... A maioria vive num condomínio... Esses condomínios caros aí que eu não sei o nome. Eu convivo muito “de boa”, mas eu tive que aprender a conviver com isso porque pra mim não era uma coisa normal.

Nas escolas japonesas e no bairro onde Humberto morava no Japão as diferenças de classe nunca foram uma questão tão relevante: as disparidades eram menores no universo social em que vivia. Ao contrário, a questão de classe social é fortemente sentida no Brasil:

Mas de vez em quando, ainda tem muita coisa que não casa assim, por exemplo, tem coisas que eles vão fazer, vão sair pra um bar super caro, eu não acompanho, se for pelo meu bolso, eu não acompanho, mas só que eu ainda não sei me colocar no meu lugar, eu não sei falar “não, eu não vou porque eu não tenho dinheiro”. [Eu digo]: “não, vamos aí, depois eu vejo”. Aí eu gasto o que eu não tenho.

Assim, no Japão, a sensação é de maior igualdade, ou de maior homogeneidade social em termos econômicos e de estilo de vida, diferentemente do Brasil, onde as diferenças de classe são extremamente mais acentuadas pela desigualdade social do país.

Porém, é importante lembrar que a desigualdade social não é só sentida, entre os nipo-brasileiros, na comparação entre Brasil e Japão em termos de condições de vida, mas ocorre também no seio dos próprios decasségui – como o relato de Michele, no tópico anterior, mostrou muito bem, quando se referiu às diferenças de origem entre quem veio da cidade de São Paulo e quem veio de cidades do interior, o pessoal do interior tendendo a achar o pessoal da cidade “mais bem de vida” e sem precisar estar trabalhando no Japão. Na verdade, pode-se pensar que o choque com uma sociedade mais homogênea, como o Japão, esgarça a diferença entre os pobres e os de classe média na comunidade nipo-brasileira. Sem o contato com o “global” – possibilitada pela imigração – os nipo-brasileiros jamais tomariam uma consciência tão dramática do quão “atrasada” – tanto em termos econômicos quanto em termos de comportamento ou estilo de vida – parte dessa comunidade é de fato.

É ela mesma quem retorna a esse ponto:

Depois que você vai embora daqui [do Brasil] você começa a notar bastante, porque depois que você sai, você nota um monte de coisa que acontece que a agente não percebe aqui. **Aí, isso eu notei: que o brasileiro é muito invejoso.** Não todos, não pode generalizar também né. Mas a grande maioria é. Você não pode comprar uma coisa que já fica todo mundo de olho. Lá eu acho que, pela a igualdade, como todos são iguais [os japoneses], todo mundo ganha a mesma coisa, então eles não tem isso de "ai, eu sou melhor", "ai, eu tenho isso". Não, porque lá todo mundo pode ter. E aqui [no Brasil], essa cultura de quem tem mais é melhor né? e lá não, eles são todos iguais praticamente. (grifos nossos).

Ser decasségui envolve também mais do que só consumo e estilo de vida, engloba toda a questão do trabalho e da migração. Para Humberto, o termo decasségui tem um sentido bem específico: apesar de nunca ter trabalhado como decasségui no Japão, ele é filho de decasségui, seus pais ainda trabalham no Japão e moram com seus irmãos mais novos; além disso, enviam dinheiro para o seu sustento aqui no Brasil. Assim, para ele o termo tem um significado que vai além de seu sentido normalmente utilizado: o próprio Humberto se sente como um decasségui.

Eu acho que decasségui é... Como os meus pais ainda estão lá (no Japão) e eu sou sustentado pelo dinheiro dos meus pais que estão lá, eu me sinto meio decasségui também. (...) Decasségui é quem sofre conseqüências por alguém da família. Família, o que eu digo é a família mais próxima, pai, mãe, filho irem para o Japão trabalhar. Eu acho que assim até os filhos de pais que foram pra lá, eles têm um tipo de vida que é falar com os pais por telefone uma vez por mês, e toda a relação com os pais, e a grana vir pra cá, eu acho que dá para chamar de decasségui também. Não é decasségui quem trabalha só, principalmente eu acho que o estudante que está lá que é filho do trabalhador, acho que ele, sim, é decasségui, porque ele vive uma vida assim bem específico de imigrante brasileiro no Japão.

Portanto, decasségui, nas palavras deste jovem, não é apenas quem trabalha, mas também de certo modo quem é filho de quem está trabalhando. O movimento decasségui envolve toda a família; não é só uma relação objetiva do trabalhador com o mercado de trabalho, mas envolve também os laços de parentesco.

É por eu entender, [saber] o que o meu pai faz de segunda-feira, sei que ele acorda cedo, vai trabalhar na fábrica, sai às 5hrs, pega o carro dele, vai para uma loja brasileira, porque agora ele está trabalhando em dois empregos; depois termina o dia dele, ele vai para casa, toma a cerveja dele, conversa com a família um pouquinho e vai dormir. É é o tipo de vida que, assim, eu me sinto parte talvez, né? eu entendo, eu me sinto decasségui, talvez por causa disto, não sei, e mais coisa também. (...) A questão do dinheiro enviado de lá para cá como fonte de renda né? (...) eu sinto um pouco essa sensação que, se eu estivesse mais independente, [se] eu fosse viver a minha vida, e saísse de casa mesmo de vez, eu ia me sentir menos decasségui (...) depois que você é decasségui uma vez, decasségui de ir para o Japão e viver a vida de imigrante brasileiro lá, eu acho que você vai se considerar né? o modo de pensar, as lembranças e tal, o que se mudou, o que isso mudou. (...) Se você for pegar, na origem, de sair [do país] para ganhar dinheiro, eu acho que não faz muito sentido, porque já foram dez anos disso, né? (...), a minha vida foi isso né? 15 anos lá, não é só isso, eu acho. Sei lá, se você inventar outro termo talvez para quem é parente de decasségui... Mas acho que aí não faz muito sentido.

Segundo Boudieu (2006: 99):

Existe o efeito da posição na distribuição nas propriedades secundárias associadas a uma classe: é assim que os membros da classe que possuem apenas algumas propriedades modais – por exemplo, os homens em uma profissão fortemente feminilizada ou **os filhos de operários da ENA** –, cuja identidade social é marcada profundamente por essa filiação e pela imagem social que ela impõe, **devem inevitavelmente considerá-la como referência, independentemente de ter sido assumida ou rejeitada.** (grifos nossos).

Nesse sentido, Bourdieu relaciona classe social e práticas sociais, afirmando que não são variáveis independentes, pelo contrário, possuem forte relação entre si. Assim, toda a realidade social vivida no trabalho, e sua imagem social não podem ser simplesmente

desconsideradas pelos filhos dos trabalhadores nipo-brasileiros no Japão, pois também faz parte de suas vidas, marcando seu modo de ser e pensar (mesmo que viva outra realidade no Brasil), mas poderíamos pensar também o inverso, o impacto da vida de alguns jovens no Brasil (como no caso de Humberto, um filho de decasségui que conseguiu entrar num curso bem concorrido da Universidade de São Paulo, e que, provavelmente terá um destino diferente de seus pais como trabalhadores não qualificados no Japão) no modo de ser dos próprios parentes no Japão.

7.4 Diferenciações a partir de classes sociais no Brasil e estilos de vida no Japão

Como pudemos observar nessa parte do trabalho, ficou claro, por exemplo, no tópico 7.1 que, devido ao alargamento do movimento decasségui com a entrada no mercado de trabalho japonês de uma população diversificada que vai ao Japão por objetivos pessoais dos mais variados, e não somente devido à questão econômica, o termo decasségui torna-se impreciso – ao menos, pode-se dizer que ele designa mais do que nipo-brasileiros em busca de trabalhos não qualificados no Japão.

Assim, uma vez que o termo não tem capacidade de abranger a todos os que supostamente deveriam ser considerados como decasségui, isso atesta o fato de que ele é mais do que uma simples terminologia, sendo portanto uma construção social feita pelos nipo-brasileiros, e usada de maneira parcial e seletiva para designar uns e não outros, além de estar fortemente relacionada às questões de classe social. Dessa perspectiva, a definição do *que é* decasségui, ou melhor, de *quem é* decasségui, passa a ser feita a partir de quem é a pessoa e qual classe social a que ela pertence no Brasil, e com quais objetivos vai ao Japão.

As experiências como trabalhador não qualificado no Japão serão completamente diferentes para um pai de família, por exemplo, que se encontra na situação de ter que ir ao Japão para sustentar a família (visto que no Brasil isso não é possível), e que se depara com uma série de decisões difíceis, do tipo: imigra toda a família ou só o provedor? Como educar os filhos? Por quanto tempo permanecerá nesse emprego? O que fará depois? E assim por diante. Já no caso de um jovem de classe média as questões são outras: além de ser jovem e não ter que sustentar uma família, não há uma preocupação em relação ao

retorno ao Brasil, pois o retorno significa voltar às atividades comuns anteriores, como freqüentar uma faculdade, ou se preparar para entrar no mercado de trabalho, voltar ao seu círculo de amizades, enfim, pouco se perde visto que a estadia é curta (de seis meses a um ano e meio, mais ou menos).

Casos como esses dos jovens de classe média são comuns; alguns decidem trancar a faculdade por seis meses para se aventurar no Japão (sendo mais uma estratégia não-econômica), de explorar o país, conhecer outras culturas, mas sem significar necessariamente reatar com as raízes culturais dos ancestrais. Muitos vão ao Japão do mesmo modo como iriam a outros países (fazer trabalhos não qualificados, como trabalhar em estação de esqui ou ser atendente de caixa, por exemplo), sendo que a diferença é que existe um mercado específico que se abre para eles, e não para outros jovens da mesma idade, que garante emprego pelo período que planejam ficar no Japão. No final das contas, o impacto dessa viagem em suas vidas não é tão significativo quanto em relação àqueles que vão principalmente pela questão econômica, já que eles podem retornar às suas vidas sem traumas.

Pode se questionar que geralmente são poucos jovens nipo-brasileiros que fazem essa experiência, de ficar mais tempo que o *arubaito* (comum no final de ano), mas o importante é que esses casos ilustram como esses jovens não se vêem e não são vistos como decasségus. No caso de Eduardo, por exemplo, ele afirma que o irmão foi para o Japão, “mas não era um decasségui”, mesmo que o irmão tenha ido para morar um ano e trabalhar nos mesmos empregos que os decasségus.

Ele não era visto como decasségui, pois não precisava necessariamente do dinheiro (fora a necessidade de pagar as despesas da viagem e estadia), este não era seu objetivo maior, seu objetivo era ter uma experiência de viver no Japão, conhecer o lugar, para depois retornar e continuar seus estudos e trabalho. Comparativamente, assim como se “perde” um ano fazendo cursinho preparatório para vestibular, os jovens podem trancar suas matrículas por um período curto sem que isso afete muito suas vidas. No caso de Fernando, por exemplo, semelhante à idéia do vestibular, ele afirma que: “ser decasségui para mim foi essa fase da vida, uma escola mesmo, uma pós-graduação vamos dizer assim”.

A questão importante desse tópico, além de mostrar que há realidades variadas, é também mostrar as próprias diferenciações que são produzidas no interior da comunidade.

Se o decasségui tende a ser mal visto dentro da comunidade, surgem então outras categorias para falar da mesma experiência ou simplesmente se evita relacionar o termo com algumas pessoas, dependendo do modo como se colocam as coisas, pois como disse Eduardo, “meu irmão foi para o Japão, mas não tem nada a ver com decasségui”, visto que sua experiência não tem nenhuma relação com a imagem que normalmente se associa ao decasségui.

O próprio Eduardo, quando perguntado se acha que o movimento decasségui traz mais impactos positivos ou negativos na comunidade nipo-brasileira no Brasil, afirma que, na opinião dele, os impactos são mais negativos, mostrando que a sua leitura do termo está diretamente relacionada às dificuldades econômicas, àqueles que não têm outras opções etc.

Essa leitura do termo, construída nos primeiros anos do movimento, quando inicialmente iam muitos homens adultos, e nem tanto mulheres, filhos ou jovens, marcou fortemente o significado (implícito) que até hoje se associa com o termo.

De acordo com Silvio Sam⁷³, sobre a origem do termo *dekasegi* (出稼ぎ):

Foi dado, pela primeira vez, para aquele trabalhador que morava em alguma região inóspita ou com longo período de inverno rigoroso [...] Outro fato que contribuiu para delinear o perfil do decassegui é que, por ser muito arraigado à terra, esse trabalhador japonês dificilmente migrava, ou seja, sempre retornava ao seu lugar de origem. Daí porque destinava-se a ele apenas o trabalho temporário, quase sempre o pior, o mais sujo e perigoso. Sintetizando, decassegui é aquele trabalhador que se vê obrigado a sair de sua terra natal por falta de opção de sobrevivência local (e não o que sai em busca de aventura, desafio, conhecimento ou por simples ganância), com a intenção de retornar tão logo o "pé-de-meia" esteja feito. O exemplo mais próximo de extensão a essa definição é o nosso "nordestino", que se locomove aos grandes pólos industriais do sudeste brasileiro, mas mantém sua "terrinha" lá no sertão⁷⁴.

Essa definição seria talvez a mais tradicional, relacionada com seu significado original, dentro do contexto japonês. Porém, como pudemos ver, o movimento se tornou muito mais diversificado.

Silvio Sam faz até uma versão de uma música popular japonesa que aborda o tema do *dekasegi* (出稼ぎ) japonês dentro do contexto de uma época. De acordo com suas palavras: “tentou-se fazer aqui uma versão em português, adaptada então à realidade brasileira para esclarecer ainda mais o seu sentido. Veja abaixo e experimente cantá-la... com o fundo musical da original "Hoshikage no Waltz" (Valsa à Sombra das Estrelas)”.

⁷³ Autor do livro *Sonhos que de cá segui* Editora Ysayama, 1997.

⁷⁴ Dados retirados do site <http://www.okinawa.com.br/dekasegui/silviosam0309.htm> Acessado em 05/2010.

SONHOS QUE DE CÁ SEGUI

Silvio Sam

Caminhando numa estrada sem nenhuma direção
 Era assim que eu estava quando então me decidi:
 Vou partir para bem longe, sem pensar na minha dor
 Não era o que eu queria, mas não tive opção
 Não era o que eu queria, mas não tive opção
 Só espero que na volta ela ainda esteja aqui.
 Estudei e dediquei-me para um dia ser o tal
 Batalhei por um lugar numa luta desigual
 Vou partir para bem longe, sem pensar na minha dor
 Injustiça social foi a causa d'eu partir.
 Injustiça social foi a causa d'eu partir.
 E por isso vou embora sem querer sair daqui.
 Eu ainda quero crer que um dia voltarei
 Pra ficar com meu amor no lugar ond'eu nasci
 Vou partir para bem longe, sem pensar na minha dor
 Não estou renunciando, pois aqui é o meu lugar
 Não estou renunciando, pois aqui é o meu lugar
 Sei que vou realizar... Sonhos Que De Cá Segui⁷⁵.

Como vimos no caso de Luís, diferentemente de toda essa idéia de sofrimento relacionada ao decasségui, para ele o Japão é seu país ideal, local onde gostaria de passar o resto da vida. Do seu ponto de vista, o Brasil tem pouco a lhe oferecer, ele sente o impacto muito forte do lado ruim do Brasil: desemprego, salários baixos, faltas de oportunidades, baixo poder de compra etc. Já o Japão seria o contrário: as questões negativas relacionadas ao fato de ser um imigrante pouco lhe afetam (de acordo com ele), e as oportunidades e estilos de vida que o Japão lhe oferece são muitos (principalmente através do poder de compra), mais do que no Brasil.

Assim, quanto a essa imagem de sofrimento relacionada à ida ao Japão, não que se trate de uma realidade superada, mas se torna, de certa forma, datada, de uma época em que a maioria dos imigrantes que iam sofriam pelas dificuldades iniciais do movimento, pela falta de uma rede, de uma estrutura que atualmente já existe e auxilia a todos os novos imigrantes no Japão. Atualmente, o fluxo se encontra mais estabelecido. Outras experiências e significados começam a aparecer, para além dessa imagem inicial do imigrante vitimizado.

⁷⁵ Dados retirados do site <http://www.okinawa.com.br/dekassegui/silviosam0309.htm> Acessado em 05/2010.

Seja por motivos de querer explorar turisticamente o Japão, seja por motivos afetivos de acompanhar o marido ou o namorado (como no caso de Michele que deixou seu emprego e faculdade), seja como uma experiência de vida ou como uma oportunidade de viver uma vida material que no Brasil nunca teria acesso, o termo decasségui, ou melhor, essa imagem associada ao termo não consegue abarcar toda a realidade social.

O termo decasségui, portanto, diz muito pouco sobre o real movimento migratório entre Brasil e Japão, ele não é capaz de dar sentido as várias realidades, visto que seu significado tende a ser fortemente associado a uma imagem generalizante de toda a situação, sem dar conta de todas as variações possíveis.

Não queremos, por outro lado, negar a força da palavra e o amplo emprego que se faz dela, se espalhando no uso cotidiano, nos jornais e revistas, nos artigos científicos, em vários outros países, ganhando mais força e legitimidade.

O movimento migratório para o Japão engloba uma série de contextos e realidades sociais diversas que vão se formando e tornando difícil sintetizar as diferentes trajetórias, fluxos etc. num único termo (talvez até por isso se utilize tanto os termos “ex- decasségui”, ou “novos decasséguis”, principalmente pela mídia étnica).

Toda essa rede de idas e vindas entre Brasil e Japão, além da tendência de permanência definitiva, pode ser abarcada, dentro da categoria das migrações internacionais, na idéia de transnacionalismo, ou seja, a idéia de que o imigrante constrói campos sociais no país de destino ao mesmo tempo em que mantém laços com o país de origem. De acordo com Portes (1999), as migrações transnacionais se inserem em um contexto no qual a atual classe trabalhadora, em resposta ao processo de globalização da produção capitalista, cria meios de se aproveitar desse processo através dos diferenciais e das vantagens criados entre fronteiras estatais, muitas vezes por meio do trabalho informal (o que não é o caso da imigração legalizada e trabalho formal dos nipo-brasileiros). Mais especificamente, o transnacionalismo é definido como processo no qual os imigrantes sustentam múltiplas relações sociais, no qual campos sociais que atravessam diversas fronteiras (geográficas, culturais e políticas) são construídos.

De acordo com Peralva (2008: 29), esse espaço aberto à migração atualmente não faz com que os migrantes sejam simples categorias dominadas, mas permite a eles desenvolverem iniciativas próprias com vistas a melhorar suas condições de vida. Essas

iniciativas procuram tirar proveito dos diferenciais econômicos entre países através de um movimento cíclico de idas e vindas.

Nesse sentido, diferentemente dos imigrantes japoneses que vieram ao Brasil e quase não tinham a opção de retornar ao Japão, os nipo-brasileiros têm a possibilidade de viver entre esses dois países, facilitados pelo fato de não serem imigrantes ilegais ou em fazerem trabalhos informais. Porém, como pudemos ver na parte V do trabalho, nem por isso a situação deles é mais fácil. No caso específico dos nipo-brasileiros, como acabamos de constatar, a disparidade de se viver em dois mundos completamente diferentes, e a facilidade que eles têm de ir e vir faz com que muitos desenvolvam o “chip calculadora” (quando está no Brasil calcula o dinheiro que poderia estar ganhando no Japão; quando está no Japão, muitas vezes pensa só em como conseguir retornar ao Brasil), como foi comentado anteriormente por um dos entrevistados.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho buscou questionar noções básicas relacionadas aos estudos da comunidade nipo-brasileira, como por exemplo, se existe um estereótipo positivo dos nipo-brasileiros em relação à sociedade brasileira mais ampla. Mais do que isso, procuramos também questionar a própria noção de estereótipo positivo, mostrando as tensões implícitas na formação desse estereótipo.

Em relação aos estereótipos, inspiramo-nos no trabalho de Elias, para observar que existe uma relação de forças entre os grupos (na formação e manutenção do estereótipo) que não é permanente, e sim instável, podendo mudar a qualquer momento – assim como o próprio estereótipo dos nipo-brasileiros já mudou ao longo da história da imigração japonesa no Brasil.

Os estereótipos no Brasil, de modo geral, se baseiam fortemente no fenótipo dos membros étnicos, ou seja, tende a ser mais fraco em relação aos que não apresentam características físicas, mostrando que a imagem do nipo-brasileiro é formada numa relação com “os de fora”, que não depende somente da sua noção de identidade étnica. Isso fica mais evidente quando vemos na parte V do trabalho que no Japão esses mesmos nipo-brasileiros possuem um estereótipo negativo, pois aqui a referência é outra, assim, mudando o contexto, muda-se também o estereótipo, independentemente das noções de identidade do indivíduo.

Além disso, existe a questão terminológica na qual tanto o japonês do Japão, como o brasileiro não descendente de japonês no Brasil não são tão capazes de captar a diferença entre, por exemplo, o *arubaito* e o trabalhador com permanência mais longa (decasségui), enquanto essa distinção é mais clara para a própria comunidade nipo-brasileira. Enfim, trata-se de um jogo de contrastes, o qual demonstra que nomes, terminologias e classificações devem sempre ser vistas de modo *relacional e histórico*. Buscamos estabelecer algumas noções terminológicas para tentar organizar as definições que lhe são atribuídas, sem com isso querer estabelecê-las de uma vez por todas, ao contrário, partimos do pressuposto que são definições terminológicas que variam de acordo com o ponto de

vista do grupo social que a utiliza ⁷⁶. Procuramos ao longo desse trabalho fazer um exercício sociológico, de modo que as definições terminológicas continuem abertas, assim como as questões a respeito dos estereótipos (visto que podem se alterar ao longo do tempo).

Uma vez que o estudo é de comunidade nipo-brasileira, também não tomamos esta como um dado prévio sem necessidade de observação. Procurou-se analisar se ainda existe ou qual a força relativa da etnicidade em relação às gerações mais novas de nipo-brasileiros da cidade de São Paulo, observando, assim, a comunidade a partir daquilo que ainda a mantém viva e ativa, sendo visível aos olhos dos “de fora”, e, portanto, sendo fundamentais para manter as noções de diferenças étnicas e estereótipos associados a ele.

Assim como o movimento decasségui, as gerações mais novas de nipo-brasileiros ampliam as discussões ao redor da comunidade nipo-brasileira, elas complexificam o tema, ao apresentar os desafios em relação tanto à manutenção da etnicidade, quanto em relação ao modo como experimentam o movimento decasségui (em ambos os casos, as questões de classe social como um fator a ser considerado na análise dos jovens nipo-brasileiros).

Já na parte VI do trabalho, vimos como internamente a comunidade nipo-brasileira tende a reagir ao estereótipo negativo formado no Japão, e isso tem uma correspondência na terminologia étnica, que vai passar a designá-los como decasséguis. Porém, por outro lado, o movimento decasségui de certa forma serve como uma espécie de proteção aos membros étnicos economicamente menos favorecidos da comunidade (se tratando de um mercado de trabalho “fechado”), como ao mesmo tempo atua na preservação da imagem positiva ao deixá-la longe das marcas do empobrecimento econômico no Brasil.

Dentro desse contexto, os estudos de Elias e Scotson focam nas relações de poder entre grupos, e na capacidade de um grupo definir o outro através de suas forças relativas, separando quem são os estabelecidos e os *outsiders*, ao mesmo tempo em que há uma interdependência entre eles.

⁷⁶ Apesar de não ter sido o foco desse trabalho uma análise mais profunda sobre o termo *nikkei*, defendemos que este não é tão substituível pela palavra nipo-brasileiro, primeiro porque é uma palavra estrangeira e seu uso e significado que possuem no Japão devem ser considerados, segundo porque mesmo no Japão haverá uma concorrência entre termos para se referir ao nipo-brasileiro: *burajirujin* (brasileiro), *nikkeijin*, decasségui etc.

Aproximando essa idéia de nosso estudo, podemos observar que no caso da comunidade nipo-brasileira, a sua proximidade com o movimento decasségui é muito grande (entre os que ficam e os que vão). É a partir dessa relação próxima que o sentido pejorativo de termos como decasségui surgem (e de sua interdependência), visto que para a sociedade mais ampla, o termo simplesmente designa trabalhadores temporários descendentes de japoneses no Japão (à primeira vista sem nenhuma carga de sentido pejorativo).

Nos limites desse trabalho, não foi possível fazer uma análise mais profunda da imagem atual que os brasileiros não-descendentes possuem dos nipo-brasileiros⁷⁷. Isso permitiria atualizar a idéia subjacente aos principais estudos na área sobre a prevalência do estereótipo positivo. Pode ser que as tensões internas da comunidade estejam começando a chegar ao conhecimento geral – por exemplo, com a aparição na mídia brasileira (e não só apenas nas mídias étnicas) de casos de delinquência, criminalidade associados a alguns nipo-brasileiros no Japão. Assim, os brasileiros não descendentes de japoneses passariam a enxergar o “japonês” no Brasil – esfera do local – do mesmo modo que o japonês do Japão enxerga o decasségui em seu país⁷⁸ – esfera do global. Se isso de fato ocorrer, então o “encanto” do qual buscamos tratar se quebraria.

⁷⁷ Em linhas gerais, esse trabalho pretendeu contribuir para a discussão acadêmica a propósito da comunidade nipo-brasileira, tanto no Brasil quanto no Japão. Um desdobramento a partir dessa pesquisa seria analisar com mais profundidade a visão do brasileiro e do japonês sobre o nipo-brasileiro: até que ponto é crível o estereótipo positivo no Brasil, assim como o negativo no Japão?

⁷⁸ Embora semelhantes na etnia ou na origem, são diferentes na classe social.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARAI, Jhony. *Cem anos da imigração japonesa no Brasil*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo/ Bunkyo – Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa e de Assistência Social, 2008.

BARTH, Fredrick. “Grupos étnicos e suas fronteiras”. In: POUTIGNAT, P. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

BELTRÃO, Kaizô I.; SUGAHARA, Sonoe. – “Permanentemente temporário: *dekasseguis* brasileiros no Japão”. *Revista Brasileira de Estudos de População* Vol. 20 (1), 2006.

BERRY, John. Immigration, Acculturation, and Adaptation. *Applied Psychology: An International Review*, 1997.46 (1). 5-68

BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. São Paulo: Bertrand Brasil, 1989.

_____. *A Distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: EDUSP, 2007.

_____. “A Juventude é apenas uma palavra”. In: *Questões de Sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983, pp. 112-121.

CARDOSO, Fernando H. “Americanidade dos nikkeis”. In: *O Nikkei e Sua Americanidade*, Massao Ohno, ed. São Paulo: COPANI, pp.199-224, 1986.

CARDOSO, Ruth C. L. *Estrutura familiar e mobilidade social: estudo dos japoneses no Estado de São Paulo*. São Paulo: Kaleidos- Primus Consultoria e Comunicação Integrada S/C Ltda, 1998.

CARDOSO, Ruth C. L. "O Papel das Associações Juvenis na Aculturação dos Japoneses". In *Revista de Antropologia*, vol. 7, 1959.

COMISSÃO DE ELABORAÇÃO DA HISTÓRIA DOS 80 ANOS DA IMIGRAÇÃO JAPONESA NO BRASIL. *Uma epopéia moderna: 80 anos da imigração japonesa no Brasil*. São Paulo: HUCITEC: Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa, 1992.

COMISSÃO DO RESENSEAMENTO DA COLÔNIA JAPONESA. *The Japanese Immigrants in Brazil*. Tokyo: University of Tokyo Press, 1964.

DATAFOLHA. *Centenário da Imigração japonesa*, 2008. Disponível em: http://datafolha.folha.uol.com.br/po/ver_po.php?session=794 Acessado em: 08/2010.

DE CARVALHO, Daniela. *Migrants and identity in Japan and Brazil: the Nikkeijin*. London; New York: Routledge. 2003.

DISCOVER NIKKEI. Los Angeles. Disponível em: www.discovernikkei.org/en/ Acessado em: 05/2010.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

ERIKSEN, Thomas H. *Ethnicity and Nationalism*. London: Pluto Press, 2002.

FERREIRA, Ricardo H. *Migrações Internacionais:Brasil-Japão*. O movimento de inserção do dekaségui no espaço geográfico pelo consumo. Tese de doutorado. Departamento de

Geografia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2007.

FUGITA, Stephen; O'BRIEN, David, J. *Japanese American ethnicity: the persistence of community*. Seattle; London: University of Washington Press, 1991.

GALIMBERTTI, Percy. *O caminho que o dekassegui sonhou: cultura e subjetividade no movimento dekassegui*. São Paulo: EDUC/FAPSP; Ed. UEL, 2002.

GANS, Herbert J. "Acculturation, assimilation and mobility". *Ethnic and Racial Studies*, 30:1, 152-164, 2007.

GANS, Herbert J. "Symbolic ethnicity: The future of ethnic groups and cultures in America". *Ethnic and Racial Studies*, 2:1, 1-20, 1979.

GRAIEB, Carlos. "O Japão é pop". *Revista VEJA*, edição 1835, nº 1, ano 37, 2004.

GUIA DA CULTURA JAPONESA. São Paulo: Editora JBC, 2004.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HARADA, Kiyoshi (org.). *O Nikkei no Brasil*. São Paulo: Editora Atlas, 2008.

HIGUCHI, Naoto. "Brazilian Migration to Japan: Trends, Modalities, and Impact." *Expert Group Meeting on International Migration and Development in Latin America and the Caribbean*. United Nations Secretariat: 2006.

HIRABAYASHI *et al* (ed.). *New worlds, new lives*. Stanford University Press, Stanford California. 2002.

JORNAL NIPPO- BRASIL. *Projetos do Sebrae têm bons resultados*. Ano XIV, nº 422, 2007.

KAWAMURA, Lili K. *Para onde vão os brasileiros? Imigrantes brasileiros no Japão*. Campinas: Editora Unicamp, 2003.

LESSER, Jeffrey. *A negociação da identidade nacional: imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil*. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

_____. *Uma diáspora descontente: os nipo-brasileiros e os significados da militância étnica 1960- 1980*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2008.

MANFRINATTO, Ana. “Sorry, Liberdade: teoria de Koichi Mori prega a não existência da cultura japonesa no Brasil”. *Revista 100 anos da Imigração Japonesa no Brasil*. São Paulo: Editora Abril, 2008.

MIYAO, Susumu. “Posicionamento social da população de origem japonesa”. In: Saito, H. (org.), *A presença japonesa no Brasil*. São Paulo: Edusp, 1980.

MIYAO, Susumu. *Nipo-Brasileiros – Processo de Assimilação*. São Paulo: Centro de Estudos Nipo-Brasileiros. 2002.

NAKASONE; R; SERED, S. “Ritual transformations in Okinawan immigrant communities”. In: *Immigrant Faiths: Transforming Religious Life in America*, LEONARD, K.; STEPICK, A; VASQUEZ, M; HOLDAWAY, J (eds.), New York: AltaMira Press, 2005.

NOGUEIRA, Oracy. *Preconceito de marca: As relações raciais em Itapetininga*. São Paulo: Edusp, 1998.

PINHEIROS, Elisa M. S. “‘Dekassêguis’: brasileiros no Japão”. In: *Guia da cultura japonesa*. São Paulo: Editora JBC, 2004.

PERALVA, Angelina. *Globalização, migrações transnacionais e identidades nacionais. Coesão Social na América Latina: bases para uma nova agenda democrática*. São Paulo: Instituto Fernando Henrique Cardoso, 2008.

PORTES, Alejandro. “Globalization from Below: The Rise of Transnational Communities.” In: D. Kalb, M. van der Land e R. Staring (eds.), *The ends of globalization: bringing society back in*. Boulder, CO: Rowman and Littlefield, 1999.

PORTES, Alejandro. Immigration Theory for a New Century: Some Problems and Opportunities. *International Migration Review*, Vol. 31, No. 4, 1997.

ROTH, Joshua H. *Brokered Homeland: Japanese Brazilian Migrants in Japan*. Ithaca: Cornell University Press, 2002.

SAITO, Hiroshi (org.). *A presença japonesa no Brasil*. São Paulo: T.A. Queiroz/ Edusp, 1980.

SAITO, Toshiaki. “Brasileiros e Japoneses, Confronto de Identidade”. In: *O Nikkei e Sua Americanidade*, Massao Ohno Ed., São Paulo: COPANI, 1986.

SAKURAI, Célia. *Os japoneses*. São Paulo: Contexto, 2007.

SASAKI, Elisa. M. “Dekasseguis: trabalhadores migrantes Nipo-Brasileiros no Japão”. *Núcleo de Estudos de População da UNICAMP*, nº39, 2000.

SATO, Cristiane A. *Japop: o poder da cultura pop japonesa*. São Paulo, NSP-Hakkaosha, 2007.

SAYAD, Abdelmalek. *A imigração ou os paradoxos da alteridade*. São Paulo: Edusp, 1998.

SEYFERTH, Giralda. “Imigração e (re)construção de identidades étnicas”. In: *Cruzando fronteiras disciplinares: um panorama dos estudos migratórios*. Neto, H; Ferreira, A. (orgs.). Rio de Janeiro: Editora Revan, 2005.

SMITH, Anthony D. *Ethno-symbolism and nationalism: a cultural approach*. London; New York: Routledge, 2009.

TAKEZAWA, Yasuko I. *Breaking the silence: redress and Japanese American ethnicity*. New York: Cornell University Press, 1995.

TÖNNIES, Ferdinand. *Comunidad y sociedad*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1947.

TSUDA, Takeyuki. *Strangers in the Ethnic Homeland: The Migration, Ethnic Identity, and Psychosocial Adaptation of Japan's New Immigrant Minority*. Tese (doutorado) – University of California at Berkeley, 1996.

VAN KRIEKEN, R. *Norbert Elias*. New York: Routledge, 2005.

VILLAR, Diego. “Uma abordagem crítica do conceito de ‘etnicidade’ na obra de Fredrik Barth”. *Mana*. 2004, vol.10, n.1.

WACQUANT, Loic. “The Puzzle of Race and Class in American Society and Social Science”. *Benjamin E. Mays Monographs* 2-1, 1989a.

WACQUANT, Loic. “Towards a Reflexive Sociology: A Workshop with Pierre Bourdieu”. *Sociological Theory*, Vol. 7, No. 1, 1989b.

WEINER, Michael (ed.). *Japan's Minorities: the illusion of homogeneity*. Sheffield Centre for Japanese Studies/ Routledge, 1997.

WRIGHT MILLS, C. *A imaginação sociológica*. RJ: Zahar, 1964.

ZAGONEL, R. M. *Influência da cultura de origem dos descendentes de imigrantes japoneses no desempenho acadêmico e no concurso vestibular 2000 da UFPR*. Dissertação (mestrado) – Centro Federal de Educação Tecnológica do Paraná, 2002.

ANEXOS 1 – Distribuição das associações culturais e esportivas (*kaikan*) pelas nove zonas da cidade de São Paulo

Z Sul	Z Centro Sul	Centro	Z Sudeste	Z Leste 1	Z Leste 2	Z Nordeste	Z Oeste	Z Noroeste
<i>Cidade Ademar Nikkey Clube</i>	<i>Casa Grande Aru (Santo Amaro)</i>		Mooca ACE NB	Engenheiro Goulart ACE NB (Cangaíba)	Itaim Paulista ACE Nikkey	<i>Cachoeira ACAg</i>	Anhanguera Nikkei Clube (Lapa)	Vila Clarice AJ (Pirituba)
Colônia Paulista AB NB (Parelheiros)	Cidade Vargas ACE (Jabaquara)		Seitoo Renmei UCE SP Leste (Vila Carrão)	Itaquera ACE	São Miguel Paulista ACD	Campo Limpo ACE (Tremembé)	Bonfiglioli ACE	
Jardim Nakamura AJ de J.B. (M'Boi Mirim)	Cidade Vargas Shinwa Kyokai (Jabaquara)		Vila Carrão ACRE	Itaquera Nikkei Clube		Carandiru ACE NB	Brooklin ACE (Itaim Bibi)	
Represa ACE (Socorro)	Jabaquara A NB		Vila Diva Tonan ACE (Vila Formosa)	Jardim Brasil ACEAt NB (Artur Alvim)		Imirim ACE NB (Cachoeirinha)	Butantã ACR	
	Jabaquara SC		Vila Formosa ACD NB	Jardim Nossa Senhora do Carmo ACE NB (Itaquera)		Kyowa ACAgE (Santana)	Jaguaré ACE	
	Santo Amaro SCE NB		Vila Moraes ACE (Cursino)	Patriarca ACE (Vila Matilde)		Parque Edu Chaves AEC (Jaçanã)	Pinheiros Bunka Shimbokukai	
	São Judas Tadeu ACE (Saúde)			Penha AC NB		Santana ACE		
	Saúde ACE			São Mateus ACE Nibra		São Paulo Norte UCE (Mandaqui)		
	Showa AC (Campo Grande)			Três Coroas ACE (Ponte Rasa)		Tucuruvi ACE		
	Vila Guarani ACDO (Jabaquara)			Vila Esperança ACE (Penha)		Vila Maria ACE		
				Vila Matilde ACE NB		Vila Nova Cachoeirinha AC NB		
				Vila Ré SCEU NB				
Total: 4	Total: 10	Total: 0	Total: 6	Total: 12	Total: 2	Total: 11	Total: 6	Total: 1

Fonte: Os endereços foram retirados do Guia da Cultura Japonesa (2004, p. 45).

ANEXO 2 – Distribuição das associações culturais e esportivas (*kaikan*) subsedes da Associação Okinawa do Brasil pelas nove zonas da cidade de São Paulo

Z Sul	Z Centro Sul	Centro	Z Sudeste	Z Leste 1	Z Leste 2	Z Nordeste	Z Oeste	Z Noroeste
	Jabaquara		Ipiranga	Patriarca		Cachoeira		
	Santo Amaro		Santa Clara (Água Rasa)	Penha		Casa Verde		
			Vila Alpina	São Matheus		Santa Maria (Cachoeirinha)		
			Vila Carrão					
			Vila Prudente					
Total: 0	Total: 2	Total: 0	Total: 5	Total: 3	Total: 0	Total: 3	Total: 0	Total: 0

Fonte: Os endereços foram retirados do Guia da Cultura Japonesa (2004, p. 53).

ANEXO 3 – Mudança no número de registro de estrangeiro dos nacionais brasileiros por status de residência no Japão.

Year Status of Residence	2005	2006	2007	2008	2009
Total	302,080	312,979	316,967	312,582	267,456
Professor	31	30	36	38	37
Artist	16	15	12	13	12
Religious Activities	100	108	121	123	110
Journalist	3	3	4	3	4
Investor/Business Manager	22	29	27	29	28
Legal/Accounting Services	–	–	–	–	–
Medical Services	–	–	–	–	–
Researcher	13	10	11	11	13
Instructor	9	10	14	17	9
Engineer	54	54	53	57	54
Specialist in Humanities/International Services	97	105	108	112	103
Intra-company Transferee	48	80	93	108	94
Entertainer	220	230	228	211	197
Skilled Labor	82	92	93	85	72
Cultural Activities	10	12	9	7	9
Temporary Visitor	872	836	809	681	588
College Student	336	361	357	355	365
Pre-college Student	58	61	53	53	51
Trainee	185	99	94	82	70
Dependent	432	492	497	480	451
Designated Activities	171	203	179	148	122
Permanent Resident	63,643	78,523	94,358	110,267	116,228
Spouse or Child of Japanese National	78,851	74,001	67,472	58,445	43,443
Spouse or Child of Permanent Resident	796	1,021	1,400	1,773	1,905
Long-Term Resident	153,185	153,141	148,528	137,005	101,250
Special Permanent Resident	20	23	24	26	22
Without Acquiring Status of Residence	2,491	3,264	2,254	2,327	2,129
Temporary Refuge	–	–	–	–	–
Others	335	176	133	126	90