

Trabalho e ideologia: os trabalhadores nikkei-brasileiros no contexto do desenvolvimento histórico do toyotismo

Fábio Kazuo Ocada¹

Resumo

Desde que se iniciaram as migrações de trabalhadores brasileiros rumo aos países desenvolvidos da economia mundial capitalista, nas últimas décadas do século XX, a partida dos chamados migrantes *dekassegui* ao Japão, chamou a atenção de inúmeros pesquisadores de diferentes áreas das ciências sociais. Contudo, apesar da quantidade e da variedade de análises produzidas ao longo desse período, um ponto fundamental para o entendimento do processo, encontra-se, ainda, carente de aprofundamento, qual seja, o caráter seletivo das contratações desses trabalhadores, tendo em vista como critério de seleção a ascendência japonesa. A definição de critérios étnico-raciais, para selecionar e contratar trabalhadores estrangeiros, vincula-se ao fato de que o método Toyota, sensível às demandas do mercado e atento à qualidade e às variedades das mercadorias produzidas em escala reduzida, estende a diferenciação à própria mercadoria força de trabalho, como forma de assegurar elevados índices de produtividade. Nesse sentido, mediante o auxílio da história oral, recorreu-se a dois grupos distintos de depoentes: as mulheres idosas da comunidade nikkei-brasileira; bem como ex-trabalhadores *dekassegui*, em idade produtiva, com o intuito de conhecer a forma como se relacionam com o trabalho, no contexto do chamado “modelo” japonês de gestão.

Palavras-chave

Trabalho, migração, toyotismo.

Introdução

Desde que se iniciaram as migrações de trabalhadores brasileiros rumo aos países desenvolvidos da economia mundial capitalista, nas últimas décadas do século XX, a partida dos chamados migrantes *dekassegui* ao Japão, vem chamando a atenção de pesquisadores de diferentes áreas das ciências sociais, seja em razão das dimensões assumidas pelo fluxo migratório, como pelas peculiaridades que o caracterizam. Contudo, apesar da quantidade e da variedade de análises produzidas ao longo desse período, um ponto fundamental encontra-se, ainda, carente de uma análise mais aprofundada, qual seja, o caráter seletivo das contratações desses trabalhadores temporários, tendo em vista como critério a ascendência japonesa.

Nesse sentido, cabe considerar desde o início, que em função de uma *Reforma da Lei Migratória*, aprovada no parlamento japonês em junho de 1990, vistos de residência temporária passaram a ser concedidos aos filhos e netos de japoneses emigrados, mediante a comprovação documental (*koseki tohon*) dos vínculos de consanguinidade. Desde então, em função das mudanças na legislação, a migração de trabalhadores brasileiros para o Japão tornou-se uma das mais expressivas correntes emigratórias de brasileiros para o exterior, constituindo, desde o final do século passado, o terceiro maior contingente de trabalhadores estrangeiros radicados no arquipélago japonês.

Muito embora o próprio governo japonês tenha afirmado oficialmente que a *Reforma da Lei Migratória* em 1990 não ocorrera em decorrência da necessidade de atração da força de trabalho nikkei, conforme mostra o recente estudo realizado por Roncato (2013), as brechas que permitiram a concessão de vistos temporários de

¹ Doutor em Sociologia. Docente do Departamento de Sociologia e Antropologia, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista, campus de Marília.

residência aos mais de 300 mil filhos e netos de japoneses nascidos fora do Japão, juntamente com seus cônjuges, bem como condições diferenciadas de assalariamento e de regulamentação dos contratos temporários de trabalho, indicam, não apenas a relevância assumida por esses trabalhadores para a manutenção do desenvolvimento econômico capitalista no Japão, mas, sobretudo, uma condição diferenciada de ingresso no mercado de trabalho japonês, em relação aos demais migrantes estrangeiros.

Segundo Sasaki (1999), antes da chegada desses trabalhadores ao Japão, migrantes de outras etnias, provindos de outras regiões da Ásia e do Oriente Médio, dirigiram-se para o arquipélago, causando incômodo ao governo e à sociedade local, na medida em que feriam os padrões de homogeneidade racial, elemento, segundo a pesquisadora, fundamentalmente valorizado na cultura japonesa. Supostamente com vistas a assegurar o padrão de homogeneidade racial, governo e empresários teriam optado pela importação seletiva de trabalhadores nikkei-latino-americanos, pertencentes ao mesmo grupo étnico, porém nascidos fora do Japão.

Se, na perspectiva desses trabalhadores, o caráter seletivo das contratações imprimiu ao processo as características de uma migração de “retorno”, do ponto de vista do capital, estas medidas definiram um parâmetro de diferenciação da força de trabalho, como parte de uma lógica mais ampla de otimização dos recursos produtivos. Nesse sentido, considerando as predisposições culturais particulares, presentes entre estes trabalhadores, torna-se possível afirmar que, tanto a classe empresarial japonesa, quanto seus representantes no parlamento, ao modificarem a legislação de controle de imigração, viabilizando o ingresso especificamente desses, no mercado de trabalho, não visavam selecionar tão somente as características fenotípicas dos imigrantes temporários, mas, sobretudo, obter a adesão desse coletivo, a um discurso ideológico intrinsecamente vinculado ao atual contexto produtivo, estruturado segundo o chamado “modelo” japonês de gestão, ou toyotismo.

Desse modo, tendo em vista tais considerações, o presente estudo parte do pressuposto de que, para se apreender historicamente a inteligibilidade das medidas que, no contexto da ampliação do toyotismo, levaram à regulamentação desse segmento específico de migrantes no mercado de trabalho japonês, a tese da homogeneidade racial é insuficiente, tanto quanto as análises estritamente econômicas do processo migratório; exigindo, portanto, a incorporação das dimensões de gênero, étnico-raciais e culturais, de modo a ampliar o entendimento das múltiplas determinações que estruturam as relações capitalistas de produção, nesse atual contexto.

Nesse sentido, mediante a análise dos depoimentos aqui apresentados, torna-se possível identificar uma adequação do chamado “espírito japonês” – ainda presente no interior da comunidade nikkei-brasileira –, às demandas do modelo Toyota de produção, ou modelo japonês de gestão; de modo a permitir um entendimento mais aprofundado acerca da dinâmica dessa concepção de gestão do trabalho e da produção industrial, bem como de algumas de suas implicações sobre a esfera da sociabilidade humana.

Para o desenvolvimento dessa pesquisa, mediante o auxílio da história oral, recorreu-se a dois grupos distintos de depoentes: as mulheres idosas da comunidade nikkei-brasileira (issei e nissei), ex-trabalhadoras da cafeicultura paulista, acima dos 75 anos de idade; bem como os ex-trabalhadores *dekassegui*, de ambos os sexos, em idade produtiva; com o intuito de conhecer a forma como se relacionam com o trabalho, no contexto do chamado modelo japonês de gestão, para além da perspectiva das análises fundadas em dados estritamente macroestruturais e econômicos. As entrevistas foram realizadas entre os anos de 2002 e 2012, em diferentes municípios do interior paulista,

bem como na capital.² As identidades dos entrevistados foram mantidas no anonimato, com o intuito de poupar-lhes de uma exposição eventualmente incômoda.

Do caminho ético do guerreiro ao “espírito japonês”

Partindo da análise do processo histórico das transformações ocorridas no mundo do trabalho, que levou ao desenvolvimento deste sofisticado sistema de controle da força de trabalho, expresso pelo modelo japonês, ou toyotismo – e para o qual os trabalhadores *dekassegui* imigrados da América Latina, tornaram-se imprescindíveis a partir de meados da década de 1980 –, o estudo realizado por Ribas (1998), mostra que a construção de uma atitude original dos trabalhadores japoneses, em relação ao trabalho, esteve sob a influência decisiva de uma espécie de intelectual do tipo tradicional, representativo de uma camada pré-existente na sociedade, qual seja, o guerreiro samurai. Nesse sentido, segundo o pesquisador, o toyotismo não poderia ter ocorrido sem a participação desse tipo de intelectual culturalmente específico daquele país, que, expressando certa continuidade da história, possuiu um papel decisivo na construção da hegemonia social.

Com o processo de modernização das relações sociais no Japão, frações da aristocracia, ao mesmo tempo em que continuaram a exercer funções administrativas no interior do aparelho estatal, também foram gradativamente incorporadas à produção de mercadorias, seja na condição de dirigentes industriais, ou enquanto fração do proletariado, conforme é possível observar no relato a seguir de uma das imigradas entrevistadas, na esteira desse processo, sua família transitou de status social, passando da condição de samurai a fabricante de doces, para tornar-se, em seguida, colonos da cafeicultura paulista:

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

Nesse processo de transição, a incorporação efetiva dos diferentes estratos da antiga aristocracia feudal às relações capitalistas de produção deu-se, tanto por meio da adesão ao projeto da nova classe dominante, como pelo próprio processo de formação da classe trabalhadora. Nesse sentido, tal qual ocorrera na Europa, em consequência do desenvolvimento da indústria, frações inteiras da classe dominante foram lançadas no seio do proletariado, trazendo com ela, segundo Marx (2007), numerosos elementos de sua educação política.³ Diferentemente da forma como se deu a transição no Ocidente, porém, o processo de industrialização e expansão capitalista, no Japão, fundamentou sua legitimidade no passado. O antigo código dos samurais, ao mesmo tempo em que fora

2 Ribeirão Preto, Franca, Bauru, Agudos, Marília, Araraquara, Campinas e São Paulo.

3 “... o proletariado é recrutado em todas as classes da população” (Marx, 2007 p.47). / “A burguesia fornece aos proletários os elementos de sua própria educação política, isto é, as armas contra ela própria. / Além disso... frações inteiras da classe dominante, em consequência do desenvolvimento da indústria, são lançadas no proletariado, ou pelo menos ameaçadas em suas condições de existência. Também elas trazem ao proletariado numerosos elementos de educação” (Marx, 2007, p.48-9)

instrumentalizado pelo regime de acumulação capitalista, conforme os interesses da burguesia, também se fez presente nas lutas do proletariado,⁴ assumindo formas compatíveis com a construção de uma sociedade industrial moderna.⁵

Nascido no ano de 1862, na província japonesa de Morioka, Inazo Nitobe foi um dos primeiros japoneses a estudar no Ocidente, tornando-se uma referência na tradução do Bushidô para o Ocidente. Proveniente de uma família samurai tornou-se professor da Universidade de Tóquio e, posteriormente, Secretário Geral da Liga das Nações, em Genebra. Segundo Nitobe (2005), os samurais, através de seus exemplos, estabeleceram um padrão moral para o conjunto da sociedade japonesa. Desse modo, o espírito do Bushidô influenciou todas as classes sociais do Japão, não havendo, segundo o autor, canal de atividade humana, ou via de pensamento, que não tivesse recebido de alguma forma um incentivo desse código de conduta.

Na cultura japonesa, conforme Yamashiro (1982), o *Bushidô*, tradicionalmente, desempenhou o papel de uma bússola de conduta, que durante vários séculos norteou a maneira de ser e de pensar do povo japonês. “*Bushidô*” significava literalmente “o caminho ético do guerreiro” e definia o código moral consuetudinário dos samurais, que – pela posição dominante que ocuparam durante cerca de sete séculos no cenário da vida nacional e pelo exemplo que deram às demais classes sociais do país – exerceu profunda influência sobre a formação da mentalidade da sociedade japonesa, como um todo. O *Bushidô* não constituía um corpo de leis escritas, mas apenas um conjunto de normas de conduta consuetudinárias, que possuía, no entanto, toda força de uma lei, inculcada na alma dos antigos guerreiros japoneses.

Desse modo, no Japão, a figura do guerreiro samurai metamorfoseou-se em um intelectual de tipo urbano e orgânico, tornando-se um elemento fundamental, para a construção da obediência, pedra angular deste modelo de produção e de articulação da sociedade. Ao longo de todo Século XX, mesmo depois de passadas muitas décadas após a dissolução formal da antiga aristocracia samuraica e consolidado o processo de transição para o contexto de uma moderna economia industrial capitalista, a reverência aos samurais manteve-se fortemente presente na mentalidade e no modo de vida dos japoneses. Esta sobrevivência do espírito dos antigos guerreiros japoneses, mesmo após a dissolução formal desse estamento feudal, contou com o incentivo do Estado moderno, que universalizou esse *ethos* por meio de um sistema educacional compulsório, transformando, assim, o antigo código de conduta da aristocracia samurai, em referência espiritual e ética de toda a nação japonesa.⁶

4 Osaka – produção autônoma na fábrica Tanaka Kikai “... Fora avisado da firme e calma determinação desses operários de lutarem contra a falência, de se prepararem para um conflito aberto, de defenderem a fábrica.” / “... Na parede que dava para o escritório do sindicato, figurava um slogan em imensas letras: “Solidariedade de classe. Lutemos com coragem e convicção contra nosso mergulho na falência. Tendo construído com suor e sangue o nosso local de trabalho, iremos defendê-lo com força até o fim.” / “... O presidente Owada, estava se preparando para falar. Esse homem tinha algo de guerreiro: olhos terríveis, como os dos guardiões dos templos budistas. Mesmo quando falava, sentia-se que estava atento à presença de cada um. Respondia às perguntas com franqueza.” (Satoshi, 1985, p.98)

5 Os relatos de trabalhadores da indústria naval japonesa, apresentados por Kamata Satoshi (1985) são ilustrativas dessa adequação do espírito guerreiro ao contexto das relações capitalistas de produção: Hirayama: “Seguiremos as diretivas do comitê executivo de nosso sindicato, ainda que tenhamos de morrer juntos; esse é nosso ardente desejo.” (p.40) / Esposa: “Como somos pessoas médias, não nos resta outra solução que não o empenho integral na luta.” (p.40) / Hirayama “Ainda que o corpo esteja com boa saúde, é preciso bufar de raiva de um modo ou de outro.” / “Se continuarmos a lutar, abriremos uma perspectiva.” (p.41) / [Operários de Hakodate Dock – Hokkaido] “Ficaremos até o final fatal.” (p.52)”

6 “Não formulado, o Bushido estava e ainda está animando o espírito, a força motora de nosso país.” / “... o Bushido, o criador e produto do antigo Japão, ainda é princípio guia da transição e demonstrará ser a força criativa da nova era.” / “A transformação do Japão é um fato evidente ao mundo todo. Num trabalho

A partir da dissolução do período feudal japonês, a universalização dos valores associados aos samurais ocorreu em termos de uma vinculação ao projeto de industrialização e expansão imperial capitalista. No Japão da Era Meiji (1868-1912), no lugar do antigo princípio moral de lealdade ao senhor feudal, nasceu e se desenvolveu o novo culto de devoção ao imperador, inculcado através do eficiente sistema de ensino universal e compulsório, implantado pelo governo imperial. O caminho ético do guerreiro – *Bushidô* – adaptado e universalizado enquanto ideologia oficial do Estado Meiji, sob a égide da figura do imperador, tornou-se fundamento moral de um ideal nacionalista, beligerante, expresso através do *Yamato damachii*, o “espírito japonês”.⁷

Dentro dessa conjuntura, durante o período de maior exacerbação nacionalista, a emblemática figura do samurai Miyamoto Musashi (1584-1645) foi eternizada através do romance de um dos escritores mais apreciados do Japão, Eiji Yoshikawa (1892-1962).⁸ Publicado em folhetins diários, entre os anos de 1935 e 1939, no jornal de maior circulação e prestígio do Japão, o *Asahi Shimbun*, o romance “*Musashi*” baseou-se em um personagem verídico, que, através da obra de Yoshikawa (1999), tornou-se parte tanto do folclore, quanto da própria ideologia do caráter nacional japonês. Romances como o de Musashi, filmes e peças teatrais deles derivados, tiveram uma incontestável participação neste processo de afirmação.

No bojo do processo de desenvolvimento das forças produtivas do capital e em meio ao contexto de expansão imperialista, o estudo de Yamashiro (1982) atenta para uma distorção fundamental do tradicional e autêntico espírito samurai. A universalização deste *ethos*, pela lógica do desenvolvimento econômico capitalista, desde a restauração Meiji até a Era Showa (1926-1989),⁹ resultou em atrocidades condenáveis por parte do exército imperial japonês, não condizentes com o *Bushidô*.¹⁰

Interpretada de modo conveniente para os interesses da nova classe dominante, a identificação oficializada da tradicional espada samurai, enquanto o mais elevado símbolo da casa imperial japonesa,¹¹ traduziu inequivocamente esta apropriação ideológica da tradição guerreira, adequando-a ao projeto de desenvolvimento capitalista e de modernização nacional. A figura do imperador – *Meiji Tenno* – elevada à condição de divindade e descendente direto de *Amaterasu Omikami*, a deusa solar da mitologia japonesa, tornou-se o elemento unificador da nação, como se o poder imperial, usurpado pela liderança militar de Tokugawa, reemergisse intacto a partir de 1868. (Ortiz, 2000)

dessa magnitude, naturalmente, entraram vários motivos; mas se tivéssemos que indicar o principal, não haveria hesitação em citar o Bushido...” (Nitobe, 2005, p.114-5)

7 Desde o final do século XIX, conforme mostra o estudo realizado por Ennes (2001), as tropas imperiais do Japão haviam vencido duas guerras de grande importância: contra a China (1894-1895), cuja vitória levou à ocupação da Manchúria; e contra os russos (1904-1905), de quem haviam conquistado as ilhas Kurilas. Estas vitórias, segundo o pesquisador, podem ter alentado a crença da superioridade japonesa, reforçando o caráter militarista do “espírito japonês” (*Yamato damachii*).

8 O próprio autor do romance era filho de um antigo samurai, que não conseguira, como a maioria dos membros de sua classe, realizar uma transição financeiramente bem sucedida para a nova fase. (Reischauer, 2000)/ Segundo Reischauer (2000), “*a época de Musashi é tão próxima e real para o japonês moderno como o é a Guerra Civil para o norte-americano*”.

9 “Em 1932, nos primeiros tempos do militarismo japonês, o Japão conquistou a Manchúria. A Sociedade das Nações recusou-se a reconhecer essa anexação de um território chinês. Foi o primeiro passo para a escalada fascista no exterior” (Satoshi, 1985, p.86)

10 “... analistas afirmam haver registrado distorção do tradicional e autêntico espírito samurai, que teria levado as forças armadas japonesas a guerras de expansão imperialista, nas quais se praticaram atrocidades condenáveis, não condizentes com o bushidô...” (Yamashiro, 1982, p.227).

11 De acordo com Barros (1988), na sua origem, no seu porte e uso, no seu fim derradeiro, a *Nippon-tô* é, eminentemente, um objeto espiritual e constitui a síntese de três objetos que representam a legitimidade da dinastia imperial nipônica: a espada, a jóia e o espelho.

O mito do imperador, conforme mostra o estudo realizado por Ortiz (2000), constituiu-se enquanto uma linguagem ideológica que cumpriu, precisamente, o papel de legitimar em escala ampliada o poder da moderna industrialização capitalista. Legitimação, esta, que ocultou os antagonismos de classe, em favor de um discurso ideológico pautado pelas noções de hierarquia, de homogeneidade racial e de harmonia, enquanto elementos definidores das relações no interior do coletivo. Em conformidade com esta análise, a antropóloga Ruth Benedict, incumbida pelo governo estadunidense, em 1944, de realizar um estudo antropológico tratando dos “*enfoques japoneses acerca da condução da vida*”, afirmou que, imbuídos desse espírito, os japoneses haviam sido os inimigos mais hostis, até então enfrentados pelas tropas norte americanas numa guerra total. Tratava-se, segundo ela, de uma nação “*completamente armada e treinada*”, não apenas alheia à tradição cultural e às convenções do Ocidente, mas, sobretudo, disposta a lutar “*até o último homem*”. (Benedict, 1997, p. 11)

No contexto do desenvolvimento histórico das relações capitalistas de produção, essas estruturas pré-modernas tornaram-se parte de um aporte cultural e ideológico de grande relevância na construção do capitalismo japonês, constituindo-se, segundo Ribas (1998), na raiz de um processo produtivo que elevou em níveis inéditos a produção de mais-valia, pela via de um desenvolvimento acelerado das forças produtivas, sustentado por uma direção política e cultural que soube combinar força com persuasão, para tornar predominante a ideologia burguesa no imaginário das classes subalternas.

No mesmo sentido, conforme mostra a análise realizada por Elias (1994), esta acentuada permanência de uma “identidade-nós” ao longo do processo pelo qual passou a sociedade japonesa, traduziu-se em vantagens expressivas em termos de competitividade.¹² Seu estudo mostra que, no decorrer do processo de modernização, as pessoas afetadas por essa mudança se agarram ao estágio anterior em sua estrutura de personalidade, em seu habitus social. Desse modo, segundo Elias, quando:

“... comparado à mudança relativamente rápida do movimento de integração, o ritmo da mudança correspondente no habitus social dos indivíduos em questão é extraordinariamente lento. A estrutura social da personalidade dos indivíduos, inclusive a imagem do eu e do nós, é relativamente duradoura. Opõe-se a todas as... inovações acarretadas pela transição para um novo nível de integração... em geral são necessárias pelo menos três gerações para que esses conflitos processuais se atenuem...”
(Elias, 1994, p.174-5)

Em conformidade com essa análise apresentada por Elias (1994), o relato de uma das idosas entrevistadas, da comunidade nikkei, reafirma a sobrevivência desse habitus cultural no interior das casas das famílias nipo-brasileiras, ao mesmo tempo em que problematiza, a partir de uma perspectiva progressista, as restrições e responsabilidades postas pela família, ao indivíduo, com implicações profundas sobre a esfera da vida pessoal e das relações afetivas:

“... essa gente não deixa de ser que nem samurai... tudo direitinho, tudo bravo... os pais não dão liberdade para os filhos, não é? Tem filho que sofre com isso! Até hoje eu conheço famílias que, antigamente [eram] samurais, mas os netos deles, a maioria da família nem casou, porque os pais são muito rigorosos, não pode namorar nenhum gaijin, não pode não sei o quê... os filhos são [todos solteirões], as filhas são [solteironas], porque os pais sobrecarregam muito! Porque a gente tem que libertar [os filhos], né! Tem

12 “... um tipo especial de problema surge no Japão... no decorrer da modernização. Até o presente, a mudança da identidade-nós em favor da identidade-eu é menos pronunciada lá do que nos países ocidentais, com vantagens expressivas para sua competitividade.” (Elias, 1994, p.147).

que libertar no tempo, conforme o tempo tem que mudar, né! De que adianta ficar protegendo, aí, só japonês, só “Yamato-damashii”! Não dá [porque] tem que conviver com bastante gente, né! Então fica: “Ah, não pode fazer isso, não pode fazer aquilo”, sobrecarrega muito os filhos, não dá liberdade e fica velho e sozinho... Até hoje tem gente assim...” (entrevistada A.).

Diferentemente da imagem que se exportou para o mundo ocidental, a partir dos anos sessenta, os elementos legados pelo feudalismo japonês, como mostra um estudo realizado por Gondo (2012), nada tem a ver com uma sociedade idílica. Para além do universo das relações familiares, o próprio controle do Estado fazia-se presente de forma autoritária:

“a extrema repressão executada por um Estado autoritário impunha aos indivíduos funções específicas sobre suas posições na sociedade. Do contrário, caso houvesse algum tipo de rebelião contra a ordem existente, os samurais sob ordens inquestionáveis de seus senhores eram mobilizados para suprimir tais levantes. Dessa maneira, o tipo de vida baseado na ordenação estabelecida pelo Estado não oferecia a sociedade qualquer tipo de escolha ou ainda menos de emancipação.” (Gondo, 2012, p.49-50).

Segundo esse estudo, a classe dos guerreiros samurai, durante toda sua história, caracterizou-se pela eficácia em executar sua principal função, qual seja, a obediência. A maior virtude desses guerreiros definia-se pela obediência inquestionável às ordens de seus senhores, razão pela qual podem ser considerados “soldados” que serviam aos interesses dos senhores feudais. O fato de não ter havido grandes revoltas durante o período Tokugawa, mostra Gondo (2012), não indica a inexistência das lutas de classes e de interesses, mas sim que, os samurais, *“exerciam seu papel com muita eficiência, abafando e aniquilando todos que fossem contra os interesses de seus senhores”* (Gondo, 2012, p.49).

O Yamato damashii e os imigrantes japoneses

A partir da década de 1960, momento em que a economia japonesa despontava com um surto de desenvolvimento, em meio à crise vivenciada mundialmente, a imagem do samurai passou por uma nova fase de popularização, passando a ser difundido pelo mundo ocidental, enquanto um símbolo, que representasse os valores, crenças e ideais dos japoneses em geral. Segundo Gondo (2012), o “samurai moderno”, reinventado dentro do contexto de desenvolvimento econômico japonês, foi rapidamente aceito pela sociedade e exportado como um produto que traduzisse a autoimagem com a qual os japoneses se identificavam, qual seja, indivíduos capazes de suportar a dor, o sofrimento e os desejos pessoais, para que ideais maiores, sobretudo aqueles associados à coletividade, fossem alcançados. Essa leitura sobre os “samurais modernos” se caracteriza, em geral, pela idealização dessa antiga classe de guerreiros, encontrando amplo respaldo no interior da maior colônia japonesa do mundo, constituída no Brasil.

Assim, quando no auge do desenvolvimento econômico japonês, no início da década de 1980, ampliou-se significativamente a demanda por força de trabalho para as linhas de produção, no Brasil, a empresa Viação Aérea Riograndense (VARIG), contratou um dos atores mais consagrados do cinema japonês, Toshiro Mifune (1920-1997), para protagonizar um comercial de televisão no qual recomendava os serviços da referida empresa aérea àqueles que pretendessem viajar ao Japão. O anúncio publicitário

tinha explicitamente como público alvo, um segmento específico do mercado nacional, qual seja, a comunidade nikkei-brasileira. Com menos de vinte segundos de duração, o comercial veiculado pela televisão, dividia-se em três tomadas. A primeira iniciava-se, com um confronto de espadas, no qual o ator, trajado à maneira tradicional dos samurais, liquidava seus oponentes com golpes certos; seguida das imagens de seu desembarque, já em trajes ocidentais, de um avião DC-10 da empresa; e recomendando, ao final, com sua voz grave e um acentuado sotaque japonês: “*Viajem pela Varig!*”¹³ A campanha publicitária teve grande repercussão no interior da comunidade, não apenas em razão da notoriedade de Mifune – ator principal de inúmeros filmes de Akira Kurosawa –, mas, sobretudo, por evocar, muito significativamente, referências culturais fortemente presentes no interior da colônia constituída pelos imigrantes japoneses radicados no Brasil.

Conforme mostra o estudo realizado por Ennes (2001), com imigrantes japoneses do município de Pereira Barreto-SP, o “espírito japonês” – o *Yamato damachii* –, associado aos antigos samurais, foi uma importante referência que esteve presente no cotidiano desses imigrantes; e constituía um corpo de valores, práticas e representações que não se esgotavam em seu caráter militarista, mas se expressavam em toda extensão da vida japonesa, tornando-a admirável e singular, entre os grupos imigrantes. Traços do *Yamato damachii*, segundo o autor, teriam sido expressos desde a chegada dos primeiros imigrantes ao porto de Santos; e rapidamente percebido pelos brasileiros.¹⁴ Ainda que a imigração para o Brasil não tivesse o caráter de uma ocupação militar tal como ocorrera na Manchúria, o caráter militarista do “espírito japonês” (*Yamato damachii*) foi uma referência fortemente presente, norteando o modo de encarar as adversidades surgidas:

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

Nesse caso, porém, a vitória dos imigrantes japoneses no Brasil, segundo Ennes (2001), não estaria na conquista territorial, mas no retorno ao Japão, após terem atingido seus objetivos econômicos. Entretanto, frustradas as expectativas de regresso, sobretudo a partir do desfecho da Segunda Guerra Mundial, ao mesmo tempo em que as circunstâncias determinaram uma mudança forçada de planos, o desejo de reencontro com o lugar de origem fora conservado e transmitido às novas gerações, conforme mostram os relatos a seguir:

“Até tem uma [pessoa conhecida] que conseguiu, que foi ver a terra. Foi lá no Japão, passeou e voltou. [Mas] meu pai e minha mãe, não conseguiram porque a vida foi bem difícil, assim, dificuldade... financeira, não deu para ir, né! Aí acabou morrendo aqui no Brasil sem ver a filha [que ele deixou no Japão]. Nunca mais voltou. E eu comecei... Eu queria conhecer onde que é a terra do meu pai e da minha mãe. Pelo menos para [eu] por o pé lá. Por isso que eu fiquei lá nove meses! Aproveitei do dekassequi... (risos)” (entrevistada E.). / “Muitas [pessoas] querem saber [como é] o país da mãe, do pai e dos avós; outros querem... às vezes fazer intercâmbio, aquele de estudante, mas não dá porque é pouco vaga, não é? Então aquele estudante às vezes faz arubaito (trabalho temporário), vai para conhecer também, né. Eu

13 (<https://www.youtube.com/watch?v=Y17u8ke7Si0>)

14 Fruto de uma intenção objetiva, os imigrantes japoneses criaram e afirmaram uma imagem a partir de sua auto-representação: ordeiros, orgulhosos, fortes, trabalhadores e cordiais. (Ennes, 2001)

gostei! Ah, por isso que eu falei [para uma amiga]... se eu tivesse dez anos mais nova, eu ia de novo! Ia [sozinha]! Ah, se eu for esperar ditian (referindo-se ao marido), ditian não vai!” (entrevistada E.).

Embora no plano econômico muitas dessas famílias já tivessem conseguido, desde antes da guerra, superar as dificuldades financeiras dos primeiros anos de imigração,¹⁵ no plano identitário ainda mantinham-se vivas, não apenas as referências da cultura japonesa trazida pelos imigrantes, como também, a expectativa de reencontro com a terra dos antepassados, que havia alimentado a própria vinda dos japoneses ao Brasil, durante a primeira metade do Século XX. (Demartini, 2004)

“Da minha família, a primeira pessoa que foi trabalhar [no Japão] foi minha mãe, acho que um ou dois anos antes da gente. E ela trouxe pra gente uma imagem do Japão como sendo um lugar bom, organizado, tranquilo, né. Então, tinha um pouco dessa imagem, tinha um pouco daquela imagem do país dos meus avós, dos meus ancestrais, né, vou conhecer o que é. E, por coincidência, onde a gente foi arrumar o primeiro emprego? Foi em Nagoya! Que é de onde vieram os pais dos meus pais, né. Aí já veio aquela idéia, nossa, será que a gente vai encontrar com algum parente? Sei lá, não sei se de repente a gente cruzou com um parente na rua, né, porque eu não tenho contato nenhum, meu pai sabe que tem tios lá, mas não sabe se estão vivos ou mortos. Então, foi um pouco essa expectativa de ir pra terra dos antepassados, saber que era difícil, [estar] num país de costumes diferentes, apesar da gente estar acostumado com japonês, eu estudei muito tempo o japonês, oito anos, quando era criança. Mas não tinha segurança de que eu sabia falar, né. Aí, mesmo, digamos, com essa preparação, eu fiquei meio apreensivo de [estar] indo para lá!” (entrevistado N.).

No Brasil, durante a primeira fase da imigração japonesa, que se estendeu por um período de mais de três décadas (1908 a 1941), adentraram juntamente com as famílias de diferentes origens sociais e regiões do Japão, valores correspondentes ao final da Era Meiji (1868-1912), à Era Taisho (1912-1926) e ao início da Era Showa (1926-1989), desse modo, o desenvolvimento de uma identidade étnica entre imigrantes japoneses, uma identidade autenticamente nipo-brasileira, se deu com base nessas referências. A despeito de todos os esforços da política de assimilação empreendida pelo governo nacionalista brasileiro, contra imigrantes estrangeiros, sobretudo no período que vai de 1937 a 1945; e ainda que as novas gerações tivessem assimilado o idioma vernáculo e interiorizado aspectos da cultura brasileira, conservaram ao longo do tempo, o sentimento de pertencimento étnico ao povo japonês, conforme mostra o depoimento a seguir de uma jovem trabalhadora:

“Aí, eu não sei nem explicar, mas assim, eu particularmente, eu tenho uma ligação muito forte com o Japão, mas eu não sei explicar por quê. Eu não sei se é coisa de sangue, não sei, isso foi o que me impulsionou também para ir para lá, eu sempre tive vontade de conhecer o Japão, não sei te explicar por quê, mas eu sempre tive vontade, eu gosto do assunto, eu estou estudando também, me identifico bastante com essas coisas...” (entrevistada M.).

Apontando nesse mesmo sentido, os estudos realizados por Demartini (1999, 2004) na cidade de São Paulo, acerca das diferentes gerações da comunidade nipo-brasileira, mostram que, embora estivessem instalados no Brasil já há muitas décadas,

15 “... encontrando-se em processo de ascensão econômica e com boa inserção no mercado de trabalho, como produtores (proprietários ou arrendatários), empresários, comerciantes ou como trabalhadores no setor de serviços e na indústria, acompanhando o processo de escolarização crescente observado com relação aos filhos...” (Demartini, 2004, p.151).

esses imigrantes, bem como seus descendentes, mantiveram-se fortemente vinculados aos padrões herdados da cultura de seus antepassados. Conforme constata a própria pesquisadora, no universo dessas famílias, até os dias atuais, noções vinculadas ao espírito japonês, encontram-se fortemente presentes, norteando a forma de se relacionar com outros grupos constitutivos da sociedade local. O relato a seguir, de uma das idosas entrevistada dessa pesquisa, é revelador da forma como, para educar as crianças, assim como para estabelecer seus vínculos com a população nacional e outros grupos, essas famílias recorrem aos valores da própria tradição cultural:

“O conselho que meu pai dava era que: não pode mentir e tem que viver direitinho. Dizem que os samurais falavam assim: “Nem que morrer de sede não deve água roubar.”... não pode roubar, isso que meu pai sempre falou... Então, quando estava [formando] pasto... [teve uma senhora que convidou a minha irmã [para fazer compras na cidade]: “Então]... depois da safra foi fazer compra né... [em] Guararapes... meu pai tinha dado... dinheiro, daí voltou e contou que... ela queria comprar sapato de saltinho para ela, [mas] faltavam dois merréis, então ela não comprou. [A senhora da casa vizinha] falou assim: “Compra, eu empresto dinheiro, só dois merréis, difícil de vir na cidade, vamos comprar esse que você gostou!”. Comprou! Chegou [em casa] e contou para o papai, ele ficou bravo! Sabe por que? Não é [se lamentar por causa de] dois merréis... [mas porque depois,] quando cresce, torna-se dona de casa, [Sempre que precisar você vai] ficar... [pedindo emprestado para o vizinho. Não estou me lamentando por causa de] dois merréis... meu pai era rigoroso... [Daí vira dona de casa, faltou dinheiro, “ah, vou pedir para o vizinho, daí vai pedir um merréi aqui, dois merréis ali...]: “Nunca pode fazer isso!”. Ai ela chorou né, [tinha por volta de] dezesseis, dezessete anos... chorou! ... Mas... ai mamãe apareceu e falou: “Nunca você pode achar ruim de seu pai, seu pai falou né, depois você vai entender [agora você pode pensar que ele é miserável], mas não é não, papai está certo, você nunca deve achar ruim disso aí”. Agora eu estou entendendo porque meu pai ficou bravo...” (entrevistada C.).

Embora estivessem instalados no Brasil há quase um século, constata Demartini (1999; 2004) que, esses indivíduos, bem como seus familiares já nascidos no Brasil, mantiveram-se influenciados por essas concepções tradicionais do país de origem. Segundo a pesquisadora, nestas famílias, até os dias atuais, a figura paterna representa a autoridade máxima, o dever filial, o respeito e a obediência aos mais velhos são seguidos com rigidez:

“... dentro da família... o pai tem que mostrar para o filho: “olha, eu sofri na vida, olha o meu exemplo”, né! Então, dos meus pais eu escutei muito do sofrimento deles...” / “... do lado do meu pai, pesa o sobrenome [da família], então, eu tenho muita cobrança em relação a ser o filho mais velho e ter que ganhar o suficiente para sustentar meus pais. Isso meu pai jogou em forma de brincadeira, mas não é brincadeira... “você é o filho homem, você quem vai levar o sobrenome da família”... a cultura japonesa é muito apegada, né... eu até hoje sofro com relação a isso, aquela... cobrança... “gambarinassai, gambarinassai” (por favor se esforce, por favor se esforce)... Hoje ainda, meus pais já não cobram assim tão explicitamente né,... só que ainda tem essa cobrança de uma forma ou de outra. São várias questões, na idade escolar... tem que tirar as melhores notas, [se] tirou dez, não fez nada mais que a sua obrigação, se tirou menos que isso: “por quê?”. Sempre aquela coisa do sentir-se por baixo. Eu moro em casa separada, por causa dessa pressão tão pesada, eu tive que sair, né. No final... eu não me mudei longe o suficiente, são uns 50 metros de distância da casa, mas eu precisei sair do ambiente familiar, né. Fui pra outra casa, [mas] todo dia eu vou pra [casa dos meus

país]... Indo para o Japão que eu fui descobrir que é outra coisa, né...” (entrevistado N.).

Os dados analisados por Demartini (1997; 2004), indicam que, efetivamente foram poucos os *issei* (a geração dos imigrantes japoneses) que retornaram ao Japão, no entanto, o desejo de retorno – que foi ao longo de décadas manipulado pelo governo japonês, com o intuito de manter esta população como “súditos” – jamais deixou de existir; vindo à tona nas últimas décadas do Século XX, no contexto das contratações dos trabalhadores *dekassegui*, *nikkei*-latino-americanos. Nesse sentido, o relato a seguir é revelador acerca dos esforços por parte do próprio governo japonês de manutenção do vínculo cultural com a comunidade constituída na América Latina, mesmo durante o período que sucedeu o desfecho da Segunda Guerra Mundial:

“eu não sei até... onde que tem base [na] realidade ou até onde que eu estou viajando... mas... existe toda uma ideologia por traz do ensino do japonês [na América Latina], que... eu fui descobrir lá no Japão. Fui fazer estágio e os professores japoneses falavam para gente assim: “a América Latina tem uma coisa muito peculiar no ensino do japonês, enquanto no mundo inteiro o ensino é [somente] da língua japonesa... na América Latina tem a questão do ensino da língua e [da] cultura”. Então, não é só o ensino de uma língua, é a construção do caráter da pessoa. Isso aí, de pano de fundo tem o espírito japonês. Só que, que tipo de espírito japonês que é esse? / ... Onde surgiu toda essa organização das escolas japonesas e dessa manutenção da ideologia do espírito japonês? A partir do espírito pré-guerra, do *kachi-gumi*¹⁶ que ainda está presente. Enquanto a gente pensa que é uma história lá do passado... ainda existe essa coisa chamada *Yamato damachii*, que está muito forte! E que está aí latente! Mesmo entre os jovens... / Não sei até que ponto que está ainda latente, só porque quem continua na liderança do ensino da língua é o japonês. Não é o descendente! Não é o *nissei* e *sansei*! Quem lidera mesmo... são os japoneses! Eles tem isso forte! Eles não vão admitir isso, mas a forma como é dada a aula de japonês, você percebe, né! / ... Então, quer dizer, o espírito *kachi-gumi* (vitorista) ainda está preservado. Então, quando eu começo a trazer aquela questão de preocupação da afirmação étnica... isso me preocupa! / Não é uma ideologia também do *Yamato damashii*?” (entrevistado N.).

Desse modo, torna-se possível constatar que a análise deste aspecto ideológico-cultural das motivações que nortearam a partida desses trabalhadores migrantes, a partir de meados da década de 1980, é de grande relevância para o entendimento do caráter seletivo das contratações de trabalhadores *nikkei*-brasileiros, na medida em que contribui para elucidar a forma como o *habitus* social incorpora-se às exigências do trabalho, no contexto do modelo japonês de gestão; constituindo-se enquanto substrato cultural e ideológico do processo produtivo e norteando a adesão obstinada ao trabalho:

“Eu acho que [na fábrica]... tem bem, assim, o espírito do *gambarê*,¹⁷ de você agüentar firme as coisas, de você às vezes acreditar nas suas possibilidades,

16 O termo “*kachi-gumi*” refere-se aos chamados “vitoristas”, tratando-se daqueles imigrantes japoneses erradicados no Brasil, integrantes da *Shindo-Remmei* (Liga dos Súditos do Imperador) que, após o desfecho da Segunda Guerra Mundial, recusavam-se a aceitar a derrota japonesa, voltando-se violentamente contra os japoneses que o fizessem publicamente. A este respeito consultar o estudo de Hatanaka (2002), sobre o processo judicial da *Shindo-Remmei*.

17 O termo “*gambarê*” deriva do verbo “esforçar” e é utilizado cotidianamente como expressão de incentivo entre os japoneses. Expressa um *ethos* ancorado em preceitos confucianos, constitutivo do *habitus* cultural japonês. Semelhante ao *ethos* protestante analisado por Weber (2004), em “A ética protestante e o “espírito” do capitalismo”.

que às vezes, mesmo numa situação difícil, você tem que aguentar firme porque você vai conseguir passar. Para mim, eu acho que eu cresci como pessoa, apesar dos pesares... foi bom! / Eu sofria bastante, longe da minha casa, dos meus pais, mesmo estando com meus tios, eu me sentia muito sozinha, aí, [nos] finais de semana ficava chorando também, né... mas eu falei: “não, eu vou agüentar, eu que quis vir”, né! Ninguém me obrigou! Era isso que eu pensava...” (entrevistada **M.**).

Considerando o fato de que nesse atual contexto, esses operários integram-se a uma “produção enxuta”, ou seja, trabalham em regime de insuficiência crônica de força de trabalho, para os trabalhadores a principal preocupação, do ponto de vista subjetivo, é a resistência às pressões do trabalho, ou seja, a capacidade de aguentar firme o tempo todo, sem relaxar, sem se importar em machucar as mãos, sem se ferir, sem reclamar e sem adoecer. Esse “autocontrole” à moda japonesa, conforme mostra o estudo realizado por Dejours (2000), constitui um acréscimo de trabalho e sofrimento, num sistema diabólico de dominação auto administrada; e que supera os desempenhos disciplinares que se podiam obter pelos antigos meios convencionais de controle da era fordista/taylorista.

O “autocontrole” à moda japonesa

No interior das fábricas japonesas as pressões e o ritmo do trabalho são intensos, assim como o sofrimento moral e físico,¹⁸ mas, ao menos aparentemente, os trabalhadores não se queixam mais. Em função da internalização de uma postura resistente ao sofrimento, nos contextos do trabalho industrial, ao final do século passado, os engenheiros já descreviam a situação como “*radicalmente nova*” (Dejours, 2000, p.140). Conforme é possível observar, no relato a seguir, de uma jovem trabalhadora, a disposição para enfrentar o sofrimento é explicitada nos seguintes termos:

“Eu quis saber o motivo... eu queria sofrer um pouco mesmo sabe! Eu queria aprender a ter um pouco mais de disciplina, responsabilidade, ver como que é o esquema, sabe, a organização dos japoneses, sabe, aquela disciplina toda... eu queria sentir na pele... e eu senti (risos)... mas eu acho que eu não sofri o suficiente ainda, [não] como todo mundo fala que sofre!” (entrevistada **Q.**).

Dentro dessa perspectiva, o sofrimento decorrente das condições postas pelo trabalho e pela migração tende a ser suportado com afinco, por vezes, até o limite da exaustão.¹⁹ Apesar da adequação de valores pré-modernos ao discurso gerencial, o capitalismo neoliberal continua fundamentalmente centrado na alienação do trabalho, na apropriação das riquezas que este produz e no estranhamento do homem em relação, ao

18 “O sofrimento é intenso, sobretudo, entre os jovens. Desejosos de aprender e de mostrar seu empenho, os jovens aceitam todas as tarefas polivalentes. Passado algum tempo, compreendem que não há outro futuro. E, se fraquejarem, serão despedidos. Então, seu ponto de vista evolui. O trabalho torna-se um infortúnio, vem a macabra impressão de que o trabalho e a empresa estão lhe tirando sua substância vital. “Consumidos”, “espoliados”, “sugados”. E se guardam a secreta esperança de um dia serem promovidos é porque essa é a condição para suportar tarefas estafantes executadas com vertiginosa rapidez” (Dejours, 2000, p.48).

19 Desde o final do século passado o artigo de Sargentini (1996) já havia denunciado as milhares de mortes de trabalhadores ocorridas anualmente, no Japão, em função do excesso de fadiga causado pelas condições de trabalho. Essa nova doença relacionada à produção toyotista, foi reconhecida oficialmente pelo Ministério da Saúde do Japão como “*karoshi*”.

produto do trabalho, à atividade produtiva e ao próprio gênero humano. As relações de trabalho são relações de estranhamento profundo, onde todos se confrontam com o esvaziamento de sentido instaurado pelo predomínio do valor de troca sobre as relações sociais; e pela coisificação do trabalhador simultaneamente à fetichização dos produtos do trabalho.

Em meio a esse novo contexto organizacional, o estudo de Dejours (2000) atenta para a instrumentalização do “mal” enquanto princípio racional de gestão das relações pessoais e intersubjetivas nos locais de trabalho. A identificação do mal, ou seja, do exercício viril da iniquidade, como princípio organizacional e sistema de geração de comportamentos resignados, está associado à “*coragem*”. Essa coragem, explica o autor, quando é mobilizada para a realização de um trabalho que implica riscos, uma “*missão*”, necessita da virilidade, elemento inscrito no cerne da atividade guerreira. A virilidade é o principal ingrediente dessa reação alquímica. Segundo o pesquisador, essa virilidade é construída socialmente, como uma das formas principais do “mal”. O trabalho e as relações sociais que o sustentam é que pervertem a coragem, favorecendo o recurso à virilidade. O papel da virilidade na distorção social é fazer o “mal” se passar por “bem”, ou seja, fazer da vivência do trabalho, considerado, sujo, perigoso e pesado, uma experiência “positiva”:

“...você passa por dificuldades para você aprender com isso, eu acho isso positivo, agora o que não pode é você sucumbir!” (entrevistado P.).

Este “mal” é essencialmente patriarcal, segundo Dejours (2000), estando intrinsecamente associado ao masculino. A questão do “mal” se torna identificável a partir do surgimento generalizado de condutas iníquas, em contextos organizacionais diferentes do sistema fordista, notadamente no quadro dos novos métodos de administração e gerenciamento de empresas, estruturado segundo o modelo japonês de gestão. A esse respeito, Gondo (2012), valendo-se dessas considerações, observa que embora “coragem” e “virilidade” sejam conceitos distintos, a adoção de um termo pelo outro de modo a naturalizá-los enquanto sinônimos, não ocorre por acaso, ou sem que haja interesse de algum grupo social.

A virilidade, conforme mostra sua pesquisa, constitui-se enquanto uma derivação da coragem, mas é uma conduta cujo mérito depende fundamentalmente da validação alheia. Ocorre pelo indivíduo, para a sociedade. Portanto, comportamentos viris só possuem sentido se houver uma legitimação social. Enquanto categoria que atribui uma identidade específica, a virilidade pressupõe uma relação de dominação de um grupo sobre outro, contando com o respaldo social. Ao passo que, “*a coragem, em sua forma primária, é a capacidade de ir à guerra para afrontar a morte e infligi-la a outrem*” (Dejours apud Gondo, 2012, p. 44), tratando-se de uma conquista exclusivamente individual; e que raramente se manifesta em seu estado puro, na medida em que o medo jamais desaparece por completo.

A sociabilidade estruturada por essa concepção de gestão, pautada na instrumentalização da virilidade, ao instituir para o coletivo a necessidade de resistir ao sofrimento e encarar individualmente o medo, mediante o recurso subjetivo da coragem, instaura uma extrema individualização dos trabalhadores, moldando uma sociabilidade baseada na indiferença recíproca entre os indivíduos. A organização racional do trabalho, ao dissolver qualquer possibilidade de se estabelecer vínculos associativos duradouros entre os trabalhadores, mesmo nos espaços de convívio, produz quadros de intensa angústia e sofrimento psíquico, conforme é possível observar a seguir:

“... eu nunca me senti tão sozinha [como] no Japão... porque [na casa em que estava] ninguém falava comigo, então, quando eu ia trabalhar, para mim era uma benção porque eu saía daquela casa. Eu estava com muita saudade daqui [do Brasil]. A solidão que eu sentia no Japão, não foi só a solidão de estar sozinha, a solidão que eu sentia no Japão era das pessoas, mas eu estava muito bem amparada lá! Eu nunca [estava realmente] sozinha lá. Era mais saudades mesmo!” (entrevistada L.).

Segundo Ribas (1998), o ponto sobre o qual as análises do modelo japonês em geral silenciam refere-se às condições precárias de vida e trabalho dos restantes 70% da população trabalhadora daquele país, no qual estão inseridos de maneira especial os trabalhadores terceirizados – mulheres e imigrantes.

“Ah... logo que cheguei eu achei muito ruim! Eu fiquei [provisoriamente] no alojamento, aí... como uma tia minha fala: “lá, para essas empreiteiras... a gente é que nem cabeça de gado”, né! Eles tratam como se fosse “coisa”! Aí eu já tive essa impressão logo que eu cheguei... logo no começo do trabalho... eles me colocaram numa esteira, era para mexer numa parte de parafusar e a esteira correndo lá, né. Acabou de chegar, no meio da esteira, eu já fiquei desesperada! E o povo assim, tudo em cima... aí depois de muito tempo eles me tiraram... eu só pensava assim: “meu Deus, como que eles me colocam aqui no meio da esteira sendo que eu acabei de entrar!”...” (entrevistada M.).

As contratações temporárias condicionam os trabalhadores a uma grande mobilidade em busca de salários mais elevados e melhores condições de trabalho, razão pela qual os relatos dos itinerários destes migrantes são, frequentemente, entrecortados pelas sucessivas mudanças de emprego, bem como de cidade:

“Eu comecei trabalhando na linha de montagem de carro da Mitsubishi, então eu montava a porta, eu colocava as primeiras peças da porta. Depois disso eu fui para uma empresa de componentes eletrônicos que fazia o chip para celular. De lá eu passei para uma outra também de eletrônicos que era para fazer vistoria de placas de circuitos impressos, eu comecei pelo pesado e fui para dois serviços leves” (entrevistado N.).

Os chamados “serviços leves” disputados pelos trabalhadores, não implicam em menor depreciação da força de trabalho, apresentando riscos, sobretudo do ponto de vista da sua integridade psíquica. De um modo geral, o trabalho precarizado representa uma ameaça permanente à integridade dos trabalhadores:

“Todo mundo passou por isso... todo mundo que foi para o Japão, todo mundo que foi para o Japão, tem um abalo emocional... todo mundo... sabe... tem uns que é mais forte, comigo eu acho que não é muito forte. Eu não fiquei muito assim sabe... não pirei, mas todo mundo, todas as... eu dividia o quarto com mais três meninas... e uma foi lá pra ficar um ano, outra pra ficar três meses e meio e era legal porque a gente conversava bastante e dá pra perceber que, sabe... não tem quem vá pra lá que não chore, que não fique assim abalada...” (entrevistada Q.).

Das condições objetivas definidas pelo trabalho nessa atual conjuntura, emerge uma sociabilidade essencialmente efêmera, caracterizada no plano da subjetividade, pela forma de se relacionar baseada na indiferença mútua e generalizada. O processo de despersonalização do trabalhador tem por fim a internalização de um condicionamento produtivo que o acompanha tanto dentro, quanto fora dos locais de trabalho:

“... geralmente quem fica muito tempo no Japão acaba ficando meio esquisito, eu acho que influencia... todo mundo que está há muito tempo no Japão está estranho já... eu diria sabe o que mais você nota, frio! O cara fica frio! Sabe, você fica... começa a conviver com esse cara, você convive um ano com ele, o dia que você fala que vai embora, o cara só te dá a mão e diz: “tchau”...” (entrevistado R.).

Em meio à guerra econômica travada pelo capital, os elevados índices de produtividade obtidos por meio da mobilização dessas disposições culturais, historicamente determinadas, representam para as empresas uma significativa vantagem em termos econômicos. Conforme constatou um recente estudo realizado por Roncato (2013), acerca do lugar do migrante *dekassegui* no capitalismo japonês, os relatos de trabalhadores brasileiros, coletados pela pesquisadora, eram unânimes em afirmar que, estes, “*eram considerados os trabalhadores mais produtivos de toda a fábrica*” (Roncato, 2013, p.201).

Na região da Alta Paulista, no município de Marília-SP, em razão do grande contingente de famílias de trabalhadores *dekassegui* presentes na região, o Banco do Brasil inaugurou desde 2006, o chamado “Espaço Nikkei”, designando um gerente – bilíngue e com experiência na gestão de trabalhadores *dekassegui* –, exclusivamente para lidar com as contas dos trabalhadores migrantes provenientes dessa região. Em uma entrevista concedida no ano de 2012, seu relato confirmou, além da crescente diminuição dos salários durante o transcorrer do processo migratório, a preferência dos empresários japoneses pela contratação da força-de-trabalho advinda do Brasil, em razão de sua elevada produtividade:

“... Hoje o salário decaiu bastante... hoje a gente teve um impacto de várias [formas, que ocasionou a] queda de salário. A mão-de-obra chinesa, os coreanos, várias mão-de-obras são relativamente mais baratas do que a mão-de-obra brasileira, apesar disso, [há uma] grande preferência [dos contratadores japoneses] pela mão-de-obra brasileira. Segundo eles, a produtividade do brasileiro é bem melhor. Brasileiro produz mais, trabalha bem melhor... Eles (os compradores da força de trabalho) sentem que o chinês produz bem menos que o brasileiro. Dependendo da fábrica, até havia casos em que eu ouvia falar que a produtividade era metade do que o brasileiro produzia.”

Incitado a discorrer acerca de uma possível justificativa para esse diferenciado índice de produtividade, reconhecido pelos empregadores, o entrevistado apontou, de forma resoluta, a falta de “dedicação” dos trabalhadores estrangeiros, sobretudo chineses, para com o trabalho, contrastando com o desempenho elevado dos trabalhadores provenientes da comunidade nikkei-brasileira, como elementos responsáveis por esse diferenciado desempenho produtivo:

“... eu acho que era mais a questão da cultura mesmo. É certo que existe uma certa discriminação... do japonês para todo estrangeiro, porque eles são um povo bem [patriótico], é um país ilha né, então eles sempre foram muito fechados. Talvez [a discriminação,]... contra os brasileiros [seja menor] do que contra os chineses... mas a própria cultura dos chineses parece que eles não... se dedicam tanto assim para o trabalho, eles não se esforçam tanto quanto os brasileiros. Os brasileiros vão lá e eles sentem que tem mais garra, tem mais vontade de trabalhar, eles são mais esforçados...”

Aprofundando essa reflexão, quando indagado se este comportamento, de algum modo, poderia estar particularmente associado às características culturais da

comunidade nikkei-brasileira, sua resposta foi afirmativa, apontando também para diferenciações de conduta, existentes atualmente entre os nikkei-brasileiros e os próprios japoneses:

“... eu acredito que, muito, sim, porque acho que hoje, os nikkeis tem mais característica do povo antigo japonês do que o próprio japonês hoje. Lá a mudança cultural dos japoneses... foi muito maior do que dos descendentes de japoneses que estão aqui no Brasil, porque eu acho que o próprio esforço das gerações anteriores em manter a cultura nikkei, da época da cultura que eles trouxeram daquele pós-guerra, daquela [época] pouco antes da Segunda Guerra Mundial. Daquela época aquela cultura foi bem mais mantida do que no próprio Japão... Eu acho que muita coisa na cultura, na própria conversa você percebe que é bem mais enraizada nos nikkeis, do que nos próprios japoneses de lá; e isso é uma percepção que... eu compartilho... até com os próprios japoneses que tiveram contato com brasileiros lá, eu ouvi de várias pessoas, na verdade de várias regiões até... Eles possuem o mesmo ponto de vista quanto a isso. Porque muitos comentários, em conversa assim... Eles mantêm bem mais o estilo antigo japonês do que os próprios japoneses de lá do Japão”.

Embora esse fluxo migratório esteja intimamente relacionado com a ascendência nipônica, paradoxalmente, conforme mostra o estudo de Roncato (2013), a estadia desses imigrantes em solo japonês encontra-se profundamente marcada pela diferenciação; que os coloca como sendo o “outro”, etnicamente distinto dos japoneses, não obstante o seu fenótipo japonês. Na sociedade de classes japonesa, de acordo com a pesquisadora, o trabalhador *dekassegui*, apesar de sua ancestralidade nipônica, é essencialmente um estrangeiro, um *outsider*, tanto quanto em seu próprio país de origem. Contraditoriamente, o elevado desempenho produtivo dessa fração de trabalhadores, fundamenta-se em noções tradicionais da cultura japonesa, transnacionalizadas, legadas e transmitidas pelo passado; ajustadas, portanto, sob condições historicamente determinadas, às relações capitalistas de produção.

Considerações finais

Para a análise das contradições que impulsionam esse processo, o entrecruzamento das dimensões, de classe, de gênero e de etnia, torna-se fundamental, na medida em que possibilita contemplar as distintas determinações das relações sociais de dominação no universo do trabalho, possibilitando o entendimento das condições específicas de ingresso desses trabalhadores no mercado de trabalho japonês. Sem desconsiderar a relevância dos determinantes macroestruturais e econômicos do processo migratório, a análise da dimensão simbólica implicada na esfera das relações de produção, mediante o auxílio dos relatos dos próprios trabalhadores, permite ampliar o entendimento do contexto ideológico, no qual, obediência, virilidade e coragem, tornam-se atributos essenciais à força de trabalho.

Diferentemente da uniformização da força de trabalho, característica da produção fordista-taylorista, a definição de critérios étnico-raciais para o processo de seleção e contratação de trabalhadores estrangeiros, vincula-se ao fato de que o método Toyota, sensível às demandas do mercado e atento à qualidade e às variedades das mercadorias produzidas em escala reduzida,²⁰ estende a diferenciação à própria mercadoria força de trabalho, como forma de otimizar o seu potencial gerador de mais-

20 “... Pensar não a grande, mas a pequena série; não a padronização e a uniformidade do produto, mas sua diferença, sua variedade, tal é o “espírito Toyota...” (Ohno apud Coriat, 1994, p. 32)

valia. Por essa razão, Roncato (2013) atenta para o fato de que, o princípio *just-in-time* aplica-se, não apenas à produção das mercadorias no interior das fábricas, mas igualmente sobre a mercadoria força de trabalho, ajustando, assim, às variações das demandas no mercado mundial, um contingente de trabalhadores sempre disponível para submeter-se às atividades extenuantes, por meio de contratações sempre temporárias.²¹

Embora a crise de 2008 tenha ocasionado uma diminuição significativa na entrada de brasileiros no Japão, desde o ano de 2010 observa-se um novo crescimento da emigração, com o registro da entrada de 45 mil brasileiros, dos quais 23 mil não adentravam o país pela primeira vez. Diante desses dados apresentados por Roncato (2013), pode-se afirmar que a permanência dos trabalhadores *dekassegui* não está fadada a se encerrar com o agravamento da crise, mesmo que uma parcela da força de trabalho retorne ao Brasil; pois as contratações oscilam conforme as variações do mercado.

Concebido enquanto um sistema adequado à conjuntura de crise estrutural do capitalismo, o sistema Toyota de produção, mais do que um eficiente método de produção de produtos variados em pequena escala, constitui-se historicamente enquanto resposta do capital às ofensivas das organizações combativas do proletariado japonês do período pós-guerra, cumprindo um propósito eminentemente político, na medida em que acirra a fragmentação, instaura o individualismo e a competição entre os próprios trabalhadores, assegurando, assim, a reprodução das relações capitalistas de produção.

A notória importância atribuída pelo engenheiro-chefe da Toyota – Taichi Ohno – ao chamado “espírito Toyota” (Coriat, 1994),²² pressupõe lançar mão dos recursos disponíveis nos mais diferentes contextos produtivos, para obter-se a adesão dos trabalhadores à lógica do capital. A internalização do controle por parte dos trabalhadores torna-se elemento decisivo para o bom desempenho desse modelo de produção. Obediência, coragem e determinação, tornam-se virtudes imprescindíveis aos trabalhadores para suportarem as condições postas pela produção industrial, nessa atual fase de desenvolvimento histórico.

Como decorrência dessa conjuntura, as elevadas taxas anuais de suicídio são indicativas do sofrimento acentuado presente na sociedade como um todo. No Japão, esse levantamento anual vem sendo realizado desde 1978 e desde então, as taxas não pararam de crescer. Conforme mostram os dados divulgados pela imprensa,²³ desde o ano de 2003, o número de suicídios já havia batido recorde, superando, pelo sexto ano consecutivo, a casa dos 30 mil.²⁴ A prolongada recessão econômica, desde então, já era

21 Os dados quantitativos oficiais apresentados pela pesquisadora confirmam essa oscilação das contratações. No ano de 2008, conforme dados do Ministério da Justiça do Japão, residiam 312 mil brasileiros oficialmente cadastrados. Já em 2009, esse número havia passado para 267 mil, caindo sucessivamente para 230 mil no ano de 2010; e 210 mil no ano de 2011. A diminuição de 312 mil brasileiros no ano de 2008, para 267 mil em apenas um ano, numa queda de 14,4%, foi a maior registrada nos mais de 20 anos de fluxo migratório. Apesar da diminuição repentina dessa população no ano de 2009, e conforme os últimos dados que apontam para a residência de 210 mil brasileiros em 2011, a emigração para o Japão está longe de se esgotar. Apesar da significativa queda nesse período, a entrada de brasileiros no Japão não se estagnou com o acirramento da crise em 2008. (Roncato, 2013)

22 “... o que Ohno designa como o “espírito” do sistema Toyota. ... na literatura... este “espírito”, quando mencionado, nunca é posto em evidência nem tratado com a importância que ele requer... Nesta exposição do espírito Toyota, me apoiarei... na apresentação que o próprio Ohno dá de suas contribuições [em sua]... obra fundamental que é *O espírito Toyota (1978 – 1989)*...” (Coriat, 1994, p.25)

23 Fonte: “Suicídio bate recorde: mais de 34 mil se mataram no ano passado”. *Jornal Nippo-Brasil*, 8 a 14 de setembro de 2004, p. 3B.

24 De acordo com a Agência Nacional de Polícia, entre 1978 e 1997, o número de casos oscilou entre 20 mil e 24 mil, superando a casa dos 30 mil em 1998. Em 2003, o número subiu 7,1%, em relação ao ano

apontada pela imprensa, como uma das principais causas deste aumento. Segundo o depoimento de um advogado especializado em casos envolvendo problemas de saúde mental, à reportagem do *Jornal Nippo-Brasil*, em 2004, um número cada vez maior de assalariados vinha cometendo suicídio, devido ao cansaço excessivo e ao estresse causado pelas reestruturações das empresas. A reportagem da época não especificava, dentre os suicidas, a parcela de imigrantes estrangeiros, mas chamava a atenção para um significativo aumento de suicídios entre jovens. Essas elevadas taxas colocavam o Japão, desde o final do século XX, entre os primeiros da lista de países²⁵ com maiores índices de suicídio.

Em meio à crise estrutural da sociedade do capital, as elevadas taxas de suicídio, associadas às milhares de mortes por excesso de fadiga (*karoshi*) e aos inúmeros casos de adoecimento físico e psíquico de trabalhadores, traduzem a descartabilidade do trabalho instaurada pelo toyotismo. O conjunto de inovações organizacionais intrínsecas a esse modelo de produção – cuja importância, segundo Coriat (1994) é comparável ao que foram em suas épocas as inovações organizacionais trazidas pelo taylorismo e pelo fordismo –, implica numa correspondente estruturação da sociabilidade e da subjetividade humanas, repercutindo nas mais diferentes esferas da vida social. Universalizado na esteira do processo de mundialização da economia, o sistema Toyota de produção acentuou as contradições do modo de produção capitalista pelo mundo todo, potencializando o caráter predatório das relações capitalistas de produção a um nível jamais visto em toda história da humanidade.

Referências

- BARROS, B. F. *Japão: a harmonia dos contrários*. São Paulo: T.A. Queiroz, 1988, 174p.
- BENEDICT, R. *O crisântemo e a espada: padrões da cultura japonesa*. São Paulo: Perspectiva, 1997, 280p.
- CORIAT, B. *Pensar pelo avesso: o modelo japonês de trabalho e organização*. Rio de Janeiro: Revan: UFRJ, 1994. 212p.
- DEJOURS, C. *A banalização da injustiça social*. Rio de Janeiro: FGV, 2000. 158p.
- DEMARTINI, Z. Viagens vividas, viagens sonhadas: Os japoneses em São Paulo na primeira metade do século. *Textos CERU*, Série 2, n. 7, 1997, p.78-94.
- _____. Vivências diferenciadas entre três gerações de japoneses em São Paulo. *Travessia: revista do migrante*, nº 35, 1999, p.10-6.
- _____. Marcas da guerra em terra distante: relatos de japoneses em São Paulo. *História Oral*, no 7, São Paulo: Associação brasileira de história oral, 2004, p.145-180.

anterior e chegou a 34.427 casos. Foram, em média, 34 suicídios por dia. Mais de 70% dos suicidas eram homens, dos quais 60% estavam acima dos cinquenta anos de idade. Os principais motivos apontados foram “*problemas de saúde*” (44,8%) ou dívidas (14,6%). O número de casos atribuídos às dificuldades financeiras tem crescido ano a ano. Para efeito de comparação, em 1990, foram 1.272 casos desse gênero. Em 2003, atingiram a cifra recorde de 8.897 casos. (Idem)

25 De acordo com um estudo realizado pela Organização Mundial da Saúde (OMS), a Europa apresenta os maiores índices de suicídio em todo planeta, com destaque para a Hungria, onde 38,6 pessoas a cada 100 mil tiram a própria vida, seguida da Finlândia (29,8 a cada 100 mil), que com um programa oficial de prevenção iniciado pelo governo, conseguiu reduzir em até 9% o número de suicidas. Em 2001, os Estados Unidos registraram 30.622 casos de suicídios, a maioria constituída por homens acima de 50 anos de idade. (Idem)

- ENNES, M. A. *A construção de uma identidade inacabada: nipo-brasileiros no interior do Estado de São Paulo*. São Paulo: Unesp, 2001.
- GONDO, A. Y. *Bushidô e toyotismo: uma análise sociológica sobre o Livro dos Cinco Anéis*. Marília-SP: 2012, 68p. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais – Universidade Estadual Paulista).
- HATANAKA, M. L. E. *O processo judicial da shindo-remmei*. Um fragmento da história dos imigrantes japoneses no Brasil. São Paulo: Fundação Japão, 2002, 162p.
- MARX, K. *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.
- NITOBÉ, Inazo. *Bushido: alma de samurai*. São Paulo: Tahyu, 2005.
- ORTIZ, R. *O próximo e o distante: Japão e modernidade-mundo*. São Paulo: Brasiliense, 2000, 206 p.
- RIBAS, C. C. Os “dekassegui”: uma outra face do Toyotismo. Campinas-SP: 1998, 221p. Tese (Doutorado em Ciências Sociais – Universidade Estadual de Campinas).
- RONCATO, M. S. *Dekassegui, cyber-refugiado e working poor: o trabalho imigrante e o lugar do outro na sociedade de classes*. Campinas-SP: 2013, 240p. Dissertação (Mestrado em Sociologia – Universidade Estadual de Campinas).
- SARGENTINI, M. Overdose de trabalho mata: Dez mil mortes por ano por estresse ou suicídios causados pelo karoshi. *Atenção*, nº 4, 1996, p.43-4.
- SASAKI, E. M. Movimento *dekassegui*: a experiência migratória e identitária dos brasileiros descendentes de japoneses no Japão. In: SALES, T (org.). *Cenas do Brasil Migrante*. São Paulo: Boitempo, 1999. p. 243-74.
- SATOSHI, K. *Japão: A outra face do milagre*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985. 169 p.
- YAMASHIRO, J. *História dos Samurais*. São Paulo: Massao Ohno-Roswitha Kempf/Editores, 1982.
- YOSHIKAWA, E. *Musashi*. São Paulo: Estação Liberdade, 1999.
- Jornal Nippo-Brasil “Suicídio bate recorde: mais de 34 mil se mataram no ano passado”, 8 a 14 de setembro de 2004, p. 3B.