

Religiosidade e Rede de Apoio Social na vida das mulheres brasileiras e suas famílias no Japão

Religiosity and Social Support Networks in the Lives of Brazilian Women and their Families in Japan

Regina Yoshie Matsue

Doutora em Antropologia. Professora do Programa de Pós-graduação em Saúde Coletiva da Universidade de Fortaleza.

Endereço: Avenida Washington Soares, 1.321, Bloco S, sala 01, CEP 60811-341, Fortaleza, CE, Brasil.

E-mail: rymatsueo8@yahoo.com

Resumo

As brasileiras no Japão vivem um estado de dupla discriminação no mercado de trabalho; como migrantes e como mulheres. Neste contexto, a mulher brasileira é alienada socialmente. Este artigo visa explorar o impacto e o sentido da religiosidade na vida destas mulheres e de suas famílias. O estudo é de natureza etnográfica. A pesquisa de campo: observação participante das várias atividades e celebrações do grupo católico e entrevistas com mulheres foi realizada sistematicamente no período de janeiro a junho de 2006, sendo complementado por coleta de dados em junho de 2008 na Diocese de Saitama. Esta Diocese está localizada na região de *Kanto* e inclui as províncias de Saitama, Gunma, Tochigi e Ibaraki. As missas têm uma participação média de cinquenta a sessenta pessoas, sendo a maioria mulheres. No total foram realizadas quinze entrevistas com as mulheres de vinte e cinco a cinquenta anos que frequentavam periodicamente as paróquias. A situação de alienação social pode levar ao aparecimento das “perturbações físico-morais”, impelindo as brasileiras a buscarem ajuda nos grupos religiosos. A partir das atividades e práticas religiosas, as brasileiras estabelecem campos de significação e o senso de sua própria identidade na sociedade japonesa. A certeza de poder contar com o apoio do grupo gera conforto para os migrantes que vivem em um ambiente incerto na sociedade receptora. Assim, a busca pela religiosidade pelas migrantes denota três imperativos: busca por apoio social material e/ou emocional, orientação na educação dos filhos e a necessidade de afirmação da identidade.

Palavras-chave: Migrantes brasileiras; Alienação social; Perturbação físico-moral; Religiosidade; Identidade.

Abstract

Brazilian women in Japan face twofold discrimination in the job market: as women and as migrants. In this context, Brazilian women are socially alienated. This study explores the impact and the meaning of religiosity in the lives of these women and their families. The study has an ethnographic approach. The field research included participant observation of a Catholic group's activities and celebrations; interviews with women were also systematically conducted from January to June 2006, and complemented by data collected in the Saitama diocese during June 2008. This diocese is located in the Kanto region and includes the prefectures of Saitama, Gunma, Tochigi and Ibaraki. Around fifty people attended the services, the majority women. Fifteen interviews were conducted with women who frequented the services; their ages varied from twenty five to fifty years old. The situation of social alienation can cause "physical-moral perturbation", which drives the Brazilian women to search for help from religious groups. Through religious activities and practices, the Brazilians establish codes of meaning and the sense of their own identity within Japanese society. The certainty of being able to rely on the network of social support offered by the group provides comfort for these women, who are living in an insecure environment in the host country. In this way, Brazilian women's search for religiosity implies three aspects vital to their lives in Japan: the search for social, material, and emotional support, religious orientation for their children, and the need to affirm their identity.

Keywords: Brazilian Women Migrants; Social Alienation; Physical-Moral Disturbance; Religiosity; Identity.

Introdução

A crise econômica enfrentada pelo Brasil no final da década de oitenta, aliada à escassez de mão de obra do setor manufatureiro no Japão provocou um grande movimento de trabalhadores nipo-brasileiros para este país. O contingente migratório era composto, naquele período, exclusivamente por cidadãos japoneses, em sua maioria do sexo masculino que haviam migrado para o Brasil no pós-guerra e/ou filhos de japoneses que possuíam a nacionalidade nipônica. Visto que, até a década de noventa, o Japão não aceitava legalmente mão de obra estrangeira não especializada para trabalhar em seu território (Yamanaka e Piper, 2005).

Entretanto, o problema da escassez de mão de obra para a indústria manufatureira leva o governo japonês a mudar a lei em 1990. Desde então a legislação japonesa permite a entrada dos filhos de japoneses e seus familiares da segunda geração (*nisseis*) que passam a ter direito ao visto por três anos e de um ano para os de terceira geração (*sanseis*) ambos renováveis. Muitos descendentes e suas famílias iniciaram então um processo migratório massivo, pois este visto dá o direito a eles de residirem e trabalharem no país por tempo indeterminado (Tsuda, 2006).

Atualmente, há aproximadamente 215 mil brasileiros que vivem e trabalham no Japão. Estima-se que 45 por cento desta população é constituída de mulheres (Yamanaka, 2005). Desde o início do processo migratório, os brasileiros no Japão organizaram-se no interior de suas comunidades na busca de formas alternativas de socialização e de serviços. A comunidade brasileira tem forte presença em algumas cidades como em Hamamatsu, localizada na província de Shizuoka e Oizumi, província de Gunma, e em muitas outras cidades de diversas localidades e regiões do país. Por um lado, a rede de serviços criada por estas comunidades simplifica a vida dos migrantes brasileiros que têm à sua disposição lojas de produtos brasileiros, supermercados, restaurantes, agências de turismo, salão de beleza, bancos, etc. Mas, por outro lado, os brasileiros tendem a viver isolados em suas comunidades, sem muito contato e apoio da sociedade local.

Este fenômeno, conhecido como "migração de retorno" ou fenômeno *dekasséqui*, despertou in-

teresse e tornou-se tópico de estudos acadêmicos entre pesquisadores brasileiros e estrangeiros de diversas áreas. Os estudos apontam os problemas enfrentados por estes migrantes e a posterior formação e marginalização da comunidade brasileira no Japão (Roth, 2002; Lesser, 2003; Tsuda, 2003, 2006). Outros mostram também problemas relacionados à saúde e bem-estar dos migrantes, pois estes, além de serem marginalizados socialmente, são expostos a condições estressantes de trabalho (Tsuda, 2003; Miyasaka e col., 2007; Matsue, 2012).

Dentre os estudos realizados, entretanto, são escassos os que abordam a condição da mulher trabalhadora brasileira no Japão. Nesta temática, destacam-se os trabalhos de Keiko Yamanaka que discutem as práticas discriminatórias enfrentadas pelas mulheres migrantes no ambiente de trabalho; tais práticas são baseadas em ideologias raciais e de gênero (Yamanaka, 2003; Yamanaka e Piper, 2005). Neste contexto de marginalização, as brasileiras buscam refúgio e formas de enfrentamento para seus problemas nas atividades desenvolvidas no interior da própria comunidade; entre familiares e amigos e nos grupos de apoio e serviços de cunho religioso. Há uma lacuna, no entanto, de pesquisas que considerem o papel da religiosidade e dos grupos de apoio social na qualidade de vida dos migrantes. A maioria da população de migrantes é composta por católicos (Matsue, 2006, 2012), por esta razão, optamos por analisar o significado da religiosidade e o impacto do apoio no cotidiano das brasileiras no Japão¹. O trabalho é o resultado parcial da pesquisa de campo realizada no período de janeiro a junho de 2006, sendo complementado por coleta de dados em junho de 2008.

Etnicidade, migração e gênero

A lei que abre as portas do Japão para trabalhadores considerados etnicamente japoneses inspira um debate controverso. Ela é baseada no discurso político de homogeneidade racial da nação japonesa. Por um lado, aceitam-se os descendentes de japoneses pelo fato de pertencerem a uma linhagem familiar japonesa ainda que seja um vínculo distante. Laços familiares são baseados em laços de sangue e, em muitos discursos de políticos japoneses que apoiam esta lei, podemos verificar a alusão aos laços de consanguinidade com os filhos e netos de japoneses nascidos no exterior (Roth, 2002; Tsuda, 2006). Assim, a ideologia de homogeneidade racial é mantida ao mesmo tempo em que se encontra uma forma de aliviar o problema da escassez de mão de obra. Contudo, esta política de aceitação dos trabalhadores nipo-brasileiros no Japão como uma forma de manter o ideal de homogeneidade racial se torna ambígua.

O ser japonês, de acordo com as teorias sobre a *niponicidade* (*nihonjinron*²), é definido por três critérios de homogeneidade: raça/sangue, cultura/língua e território (Befu, 2001). Os nipo-brasileiros são racialmente japoneses e possuem um registro no local de origem baseado no sobrenome de família. Todavia eles pecam por serem culturalmente brasileiros e por não terem o domínio da língua japonesa como esperado.

A partir dessa perspectiva, muitos descendentes de japoneses, que se consideravam “japoneses no Brasil” e que possuíam fortes vínculos à terra étnica e imaginária de seus ancestrais, são rejeitados como estrangeiros no Japão. A partir daí o processo se inverte e estes começam a se identificar forte-

1 Existem outros grupos religiosos atuantes entre os brasileiros no Japão que não serão analisados neste artigo. Dentre eles podemos destacar os grupos evangélicos e pentecostais tais como Assembleia de Deus, Igreja Batista, Igreja Quadrangular e Igreja Universal do Reino de Deus; e outros grupos das novas religiões japonesas como a Seicho-no-Ie e a Igreja Messiânica. Estes grupos divulgam suas atividades através dos membros, revistas próprias e/ou anunciam nos classificados de jornais com grande circulação dentro da comunidade brasileira no Japão, tais como o “International Press” e “Tudo Bem”.

2 O mito da homogeneidade cultural e racial da nação japonesa teve origem no século XIX. Folcloristas, escritores, antropólogos, entre outros, trouxeram à tona traços do ethos, estética, ecologia, língua, estrutura social, origem cultural, racial e política que visam convencer o leitor de que o isolamento durante séculos estabeleceu as condições ideais para a formação única e homogênea da nação e do povo japonês (Befu, 2001). De forma contrastiva, evidências históricas apontam o contato comercial no porto de Nagasaki, antes e durante o período medieval, e no período colonial, mostram que sempre houve a presença de grupos étnicos diversos no Japão, tais como os chineses, os ainus, os ryukyus de Okinawa e coreanos e mais recentemente os imigrantes do sudeste asiático e da América Latina (Lie, 2004).

mente com o Brasil no contexto migratório. Devido a esta “inversão” de posição, muitos pesquisadores classificam os migrantes brasileiros no Japão como uma minoria “duplamente marginalizada” ou uma “dupla diáspora” (Tsuda, 2006). Neste sentido, como observou Hall (2005), o processo de construção e reprodução da identidade de diáspora deve ser percebido como algo em constante transformação, variando de acordo com o contexto histórico e cultural em que o grupo está inserido. A identidade tornou-se então uma “celebração móvel”; transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam.

Os migrantes brasileiros, em sua maioria, são oriundos da classe média, atuando como profissionais liberais ou em seus pequenos negócios. No Japão, entretanto, noventa por cento dos migrantes se tornam invariavelmente trabalhadores braçais; operários da linha de produção de automóveis, peças, eletroeletrônicos, alimentos, produtos químicos, dentre outros, independentemente da posição social ou profissão exercida anteriormente. Os trabalhadores são empregados através das grandes empreiteiras que terceirizam a atividade dos migrantes em pequenas empresas que fornecem peças às grandes indústrias. Consequentemente, os brasileiros não são regulares e sim contratados temporariamente, não tendo os mesmos *status* e direitos que os trabalhadores locais, tais como estabilidade, pensão, seguro-desemprego e de saúde e possibilidade de ascensão no emprego. Esta forma de contrato isenta o empregador das responsabilidades sociais para com os migrantes; tornando-os mão de obra descartável e barata (Yamanaka e Piper, 2005).

Somando-se a isso, os brasileiros realizam um tipo de trabalho totalmente impessoal, mecânico e repetitivo. Esse tipo de trabalho é estigmatizado pelos três *ka kiken* (perigoso), *kitsui* (árduo) *kitanai* (sujo), sendo desprezado pelos trabalhadores japoneses, porém realizado por cidadãos de segunda categoria e/ou migrantes. Esta situação de trabalho aliado ao estado de liminaridade social, em que os migrantes vivem entre dois países sem efetivamente participar da vida social de nenhum, causa um sentimento de desenraizamento (Tsuda, 2006). Os migrantes se tornam, então, encurralados em uma

situação de anomia social (Durkheim, 2005). Por um lado, as normas, valores e códigos socioculturais do país de origem não têm mais força nem relevância no novo contexto. E, por outro lado, o padrão e as normas culturais do país receptor são destituídos de sentido para eles. O sentido de vida se perde ou torna-se confuso no contexto migratório, deixando uma espécie de vácuo no qual a sociedade não consegue mais exercer controle sobre os seus membros ou a mercê de si mesmos.

Diante dessa realidade, muitos dos trabalhadores brasileiros e suas famílias vivem um processo de migração circular entre o Brasil e o Japão, em que a readaptação em ambos os países é difícil (Yamanaka e Piper, 2005). Outros já estão há vinte anos residindo no Japão com o visto temporário ou de permanência. Nos últimos anos, a tendência dos brasileiros de permanecer no território japonês vem trazendo uma série de implicações com relação ao *status* socioeconômico e político e o futuro destes migrantes e seus filhos. Neste cenário de exclusão e marginalização, questões de cidadania, saúde, educação e participação social e política se tornam prementes.

Recentemente a situação dos trabalhadores brasileiros se tornou ainda mais precária. Em fevereiro de 2009, como resultado da crise econômica mundial de 2008, estimava-se que quinze por cento dos brasileiros que viviam no Japão estavam sob a ameaça de perderem o emprego, tiveram seus salários reduzidos, ou já estavam desempregados (Magalhães, 2009). Em 2011, a catástrofe ambiental, terremoto seguido de tsunami e o acidente nuclear na região nordeste, abalou a economia do país. Locais distantes das áreas mais atingidas também sofrem as consequências da crise; trabalhadores temporários não têm conseguido a renovação ou extensão de seus contratos, e o setor de lazer sofreu grande diminuição no movimento. A falta de componentes nas fábricas também atrapalhou a cadeia produtiva nacional, o que fez com que elas operassem com capacidade reduzida. A taxa de desemprego chegou ao patamar de 4,6 por cento em junho de 2011 (Martins, 2011), consequentemente, a condição de vulnerabilidade dos trabalhadores migrantes aumentou.

Neste contexto, desfavorável ao trabalhador migrante, as brasileiras que migraram em idade

economicamente ativa acompanhadas de seus cônjuges e filhos enfrentam um ambiente de trabalho ainda mais precário do que os homens. Começando pelo salário que chega a ser um terço menor do que o dos homens, mesmo que estas realizem as mesmas funções que eles. Esta disparidade entre os salários é a maior dentre todos os países desenvolvidos (Shuto, 2009).

Esta prática, baseada na divisão sexual do trabalho, é justificada pela ideologia de estado, vigente desde o período Meiji, que enaltece o papel produtor e provedor do homem na família. Este deve ter dedicação exclusiva à empresa, enquanto à mulher cabe o papel de reprodutora e “dona de casa profissional”, boa administradora dos afazeres domésticos e, ao mesmo tempo, tutora no desempenho das crianças na escola. O moto do Estado prega que o dever das mulheres é ser “boas esposas e mães sábias” (*Good wives, wise mothers*) (Hirao, 2001; Sekiguchi, 2010). Este modelo patriarcal está no cerne do crescimento econômico do Japão, no qual a unidade familiar se torna uma empresa produtiva.

No modelo patriarcal, a relação de gênero é assimétrica, apontando para uma diferenciação entre os sexos que delimita comportamentos e condutas nos quais a dominação masculina é produzida. Tal forma de agir é considerada adequada e inevitável, como se fosse a “ordem natural das coisas”, sendo baseada no *habitus* que rege a vida em sociedade. O *habitus*, segundo Bourdieu (1999), representa esquemas mentais e corporais de percepção, compreensão e ação que orientam um saber prático das leis implícitas de funcionamento social adquiridas pela socialização. Nesse sentido, há uma perpetuação da relação de dominação entre os gêneros, pois os agentes internalizam os códigos e valores sociais, ao mesmo tempo em que os externalizam em suas ações. Assim, o *habitus* tende a produzir práticas moldadas pelas estruturas sociais que as geraram, e estas são reproduzidas e legitimadas na ação dos atores sociais.

Como consequência deste modelo vigente desde o período Meiji (1868-1912), as mulheres japonesas são desencorajadas a seguirem uma carreira profissional após o casamento. Ao observar a taxa de participação das mulheres no mercado de trabalho japonês, verifica-se um movimento em forma de

M; o primeiro pico da curva se dá quando a mulher ingressa no mercado de trabalho, entre os 20 e 24 anos, período no qual aproximadamente setenta por cento da população feminina está empregada. A curva, entretanto, sofre uma queda abrupta na faixa dos 30 aos 35 anos, período no qual esta deve dedicar-se exclusivamente às tarefas domésticas. As mulheres que insistem em continuar trabalhando após a maternidade são discriminadas e estigmatizadas como mulheres divorciadas ou pertencentes a uma parcela menos favorecida da população. Na meia idade, a mulher tende a retornar ao mercado de trabalho quando a tarefa de educação dos filhos já foi cumprida. Entretanto, elas se tornam invariavelmente trabalhadoras temporárias não especializadas, não tendo os mesmos direitos trabalhistas que os homens (Shuto, 2009; Sekiguchi, 2010).

Por outro lado, como aponta Bourdieu (1999), as mulheres são dotadas de agência podendo interferir, resistir ou mudar a realidade em que vivem. Nesta perspectiva, na década de oitenta, mulheres ligadas ao movimento feminista se organizaram e se uniram à comunidade internacional, pressionando o governo para que medidas fossem tomadas no sentido de criar condições mais favoráveis às mulheres no trabalho. Como resultado do movimento, em 1985, houve a promulgação da lei de “Oportunidades Iguais de Emprego” (Yamanaka e Piper, 2005). No entanto, na prática as empresas continuam seguindo as regras do modelo tradicional do Estado baseada na desigualdade dos papéis sexuais.

Devido à ideologia patriarcal do Estado, o sistema educacional japonês oferece poucas opções de auxílio às mães; são escassas as creches para recém-nascido, de período integral, sendo que as constantes atividades e reuniões escolares do maternal ao primário requerem a sua participação semanal (Hirao, 2001). Adicionalmente, não há disponibilidade de empregadas domésticas ou babás que auxiliem as mães nos afazeres domésticos. As brasileiras que migram com crianças pequenas ou que deram a luz no Japão se deparam com este sistema, recebendo pouco ou nenhum apoio do Estado no cuidado de seus filhos. Para estas mães, o mercado de trabalho é escasso; algumas optaram por trabalho esporádico ou temporário em pequenas empresas, outras realizavam trabalhos informais no interior

da própria comunidade brasileira, seja cuidando de crianças de outras mães, seja vendendo marmitas.

Em 1999, a lei de Oportunidades Iguais de Emprego sofreu uma revisão. Entretanto, tal revisão não alterou questões relacionadas às desigualdades entre homens e mulheres no trabalho, mas simplesmente aboliu as medidas restritivas com relação às horas extras, trabalho noturno e em feriados para mulheres. Vale ressaltar que a remuneração nestes períodos é maior que nos dias e horários convencionais de trabalho (Yamamoto, 2006). Muitas brasileiras foram, então, atraídas para o mercado de trabalho em períodos condizentes com a rotina de mães e de donas de casa.

Apesar deste cenário pouco favorável às trabalhadoras brasileiras, nota-se que há um grande interesse por parte das empreiteiras e das pequenas indústrias japonesas em contratá-las. Aproximadamente oitenta e quatro por cento das trabalhadoras brasileiras no Japão são operárias das indústrias automobilísticas e de componentes eletrônicos (Yamamoto, 2006). Para os empregadores, a contratação destas mulheres é ideal, pois a maioria é relativamente jovem, motivada em trabalhar para complementar a renda familiar, dispostas a receber um salário inferior do que o dos homens e a realizarem serviços que são desprezados pela maioria das japonesas (Yamanaka e Piper, 2005). A situação de legalidade destas trabalhadoras gera uma disponibilidade ideal; o empregador poderá contar com o trabalho delas de forma constante, porém temporariamente nos períodos em que haja demanda. Isso isenta os empregadores das obrigações e direitos trabalhistas que seriam pagos a um nativo. A trabalhadora brasileira representa uma mão de obra descartável de baixo custo; mais barata que seus compatriotas masculinos, contribuindo, assim, para a preservação do modelo de produção que discrimina e explora as mulheres.

Esta situação pode exercer, ao longo do tempo, um efeito negativo na qualidade de vida destas mulheres, tornando-as vulneráveis a problemas de saúde variados. Estudos indicam que pelo menos três por cento dos migrantes são diagnosticados com problemas de depressão e distúrbios mentais (Tsuda, 2003; Miyasaka e col., 2007). E mesmo que busquem ajuda de um profissional, a dificuldade com a língua

japonesa os impediria de se expressar corretamente.

Como a mulher brasileira lida com a situação de impasse em que vive no Japão? Neste contexto, muitas delas encontram apoio e solidariedade entre seus pares: familiares, grupo de amigos e na comunidade brasileira em geral. Assim foram surgindo os “pequenos brasis” à margem da sociedade japonesa.

Metodologia

O estudo é de natureza etnográfica. A pesquisa de campo, observação participante das várias atividades e celebrações do grupo católico e entrevistas com mulheres, foi realizada sistematicamente no período de janeiro a junho de 2006, sendo complementado por coleta de dados em junho de 2008 na Diocese de Saitama. Esta diocese abrange as províncias de Saitama e de Gunma onde se localizam as cidades com grande concentração de brasileiros, Oizumi e Ota. Aproximadamente dez por cento da população de ambas as cidades é composta de brasileiros. E também inclui as províncias de Tochigi e Ibaraki, onde há pequenas e esparsas comunidades de brasileiros. Há cerca de doze igrejas que oferecem missa e ofícios religiosos em língua portuguesa, na região, na qual residem aproximadamente trinta mil católicos brasileiros (Statistics of Catholic Church in Japan, 2005).

As missas tinham uma participação média de cinquenta a sessenta pessoas, sendo a maioria mulheres. No total foram realizadas quinze entrevistas com as mulheres de vinte e cinco a cinquenta anos que frequentavam periodicamente as atividades e serviços em português oferecidos pelas paróquias no Japão. Com o intuito de entender as experiências, buscas e sentidos da prática e do envolvimento das mulheres no grupo, as entrevistas foram realizadas individualmente e em profundidade. Consideramos esta técnica dinâmica e flexível, sendo útil para apreensão de uma realidade tanto para tratar de questões relacionadas ao íntimo do entrevistado, como para descrição de processos complexos nos quais está envolvido.

As entrevistas foram organizadas e analisadas a partir da elaboração da narrativa das mulheres sobre os sentidos da religiosidade. Buscamos analisar a relação entre o indivíduo e a cultura, contribuindo

para o desenvolvimento ou a manutenção de atitudes de valores em contextos específicos e, por conseguinte, de significados. As narrativas não são simplesmente relatos de experiência; elas favorecem a experiência compartilhada e a organização do comportamento, reportando-se ao tempo e ao espaço essenciais à compreensão das experiências, sempre enfatizando a relação entre a pluralidade de fatos e seus significados para o sujeito (Bruner, 2004). As narrativas foram interpretadas à luz das concepções acerca da totalidade do fenômeno denominado perturbação “físico-moral” no campo da saúde/doença (Duarte, 1986, 1994, 2003) e das acepções acerca da identidade étnica (Oliveira, 2003, 2005).

Religião e saúde

Nas últimas décadas, tornou-se evidente o interesse pelas práticas religiosas e espirituais e sua relação com o processo saúde/doença. No Brasil, estudos examinaram a relação entre a espiritualidade e os aspectos da saúde mental, dos cuidados paliativos, e do apoio social (Duarte, 1986, 1994, 2003; Paiva, 2007; Valla, 2011). Tais estudos refletem uma concepção mais holística da saúde ao questionar a concepção cartesiana, considerando a importância da interconexão entre os chamados transtornos psíquicos e físicos e a ação das emoções tanto no cérebro como no corpo (Hacking, 2005).

Duarte (1994), na área da antropologia da saúde, critica o modelo dualista da biomedicina que separa corpo e mente. O autor utiliza o termo “perturbação físico-moral” ao propor uma mediação e a articulação entre esses dois planos que compõem a pessoa. A representação das perturbações nas classes populares brasileiras não obedece aos princípios da racionalidade individualizante da biomedicina. Pois esta dissolve a totalidade da experiência e singularidade dos eventos de saúde/doença presente no relato pessoal (Duarte, 2003).

A qualidade de “físico-moral”, por sua vez, traz a necessária e entranhada imbricação entre o nível físico, corporal e relacional da experiência humana e tudo aquilo que, de outra parte, se lhe opõe, relacionado ao antigo espiritual e o recente psíquico. Nesse sentido, Duarte (2003) aponta para uma confluência sobre os aspectos da saúde/doença e o

contexto social e religioso. Essas duas dimensões da vida social mantêm íntimos entrelaçamentos, tanto pelo lado das estruturas cosmológicas e de crença, quanto pela integração prática em sistemas de cura e ou trajetórias terapêuticas, em que fatos religiosos vividos se misturam com fatos classificados como médicos ou psiquiátricos. Assim sendo, para a compreensão de fenômenos humanos, é imprescindível que se considere a totalidade imbricada no termo “físico-moral”, pois as perturbações dessa natureza refletem as condições fundamentalmente simbólicas e culturais da experiência humana.

Nessa perspectiva, a compreensão do fenômeno saúde/doença demanda o entendimento da integralidade da identidade pessoal, apontando as conexões possíveis entre a dimensão física e moral e das ações e reações mobilizadoras de sentido. A religiosidade oferece elementos de conexão entre as duas dimensões e os significados dos princípios de ação. Assim, o poder terapêutico da religião pode ser exercido pela mobilização direta de sentido, influenciando nas emoções, no comportamento e na cognição das pessoas envolvidas. A crença em algo divino e a visão de mundo baseada na doutrina e na fé dão mais sentido e coerência à vida, e, sobretudo, dá suporte emocional para o enfrentamento e interpretação de situações críticas (Valla, 2011).

Adicionalmente, a religião mobiliza o sentido de identidade e pertencimento a um grupo. O anseio de ter reconhecido os seus direitos, e dentre esses direitos está o de possuir uma identidade, é uma realidade que se impõe no mundo social como algo primordial e vital. Entretanto, o desprezo e o desrespeito se configuram como ferimento ou ofensa moral e, por conseguinte, como uma negação de reconhecimento da identidade (Oliveira, 2005). Desse modo, a identidade social e ou cultural enfatiza valores que instauram e fazem perseverar e que também, eventualmente, fazem conformar-se ou rebelar-se dependendo das circunstâncias de inserção do grupo no contexto social.

Os grupos religiosos podem oferecer suporte moral para a manutenção de valores e de identidade cultural e religiosa, orientando na educação dos filhos e ações de cuidado e de prevenção; relacionados às crises e conflitos pessoais, familiares e sociais (delinquência juvenil, violência, etc.) (Maton e Wells,

1995). Desta forma, é indubitável que a afiliação religiosa pode promover o bem-estar do grupo ao mobilizar recursos humanos e institucionais a favor do reconhecimento de valores culturais e religiosos alternativos, favorecendo o seu empoderamento.

Como veremos a seguir, o grupo religioso é o mobilizador de sentido, exerce um papel importante na vida das brasileiras no Japão, é o local por excelência de socialização, participação comunitária e de mobilização de sentidos para os migrantes. Contudo, não podemos deixar de mencionar que por trás das atividades religiosas de orientação e apoio, seja espiritual, seja material, existe toda uma estrutura eclesial que exerce um poder e que, indiretamente, controla a conduta pessoal e moral dos membros (Miller e Rose, 1990). Há, por parte dos grupos religiosos, uma ação regulatória das ações e capacidades do sujeito dentro de um *ethos* e uma visão de mundo. Este *ethos* é legitimado pelo grupo e fornece as bases a partir da qual os sujeitos dão sentido às suas vidas e reconstróem suas identidades. O grupo, por sua vez, reivindica certo controle das ações dos indivíduos, mobilizando os membros para que defendam e difundam tais valores e ideias (Matsue, 2012).

Discussão dos resultados

Até o final dos anos oitenta, o número de católicos no Japão era pequeno, representando menos de um por cento da população do país. Contudo, com a chegada de estrangeiros de países católicos nos últimos anos, o número de católicos no Japão dobrou (Matsue, 2006). A Igreja Católica tem visto nos migrantes uma possibilidade de crescimento inimaginável há algumas décadas. Pois, com a vinda de muitos migrantes de países católicos tais como Brasil, Peru e Filipinas, houve também um aumento na demanda por assistência e serviços nas paróquias locais das igrejas católicas do Japão.

Entretanto, para a população local, a participação de grupos de estrangeiros em suas paróquias é tida como uma “invasão” (Nelson, 2002; Matsue, 2006). Desta forma, apesar de os migrantes estarem ocupando os assentos vazios nas igrejas que geralmente possuem poucos fiéis e têm dificuldade de atrair jovens ou novos integrantes japoneses, eles

são menosprezados e tratados como “visitantes” pela comunidade local. Assim, a participação de estrangeiros nas paróquias locais é ainda precária. Devido à própria história de proibição e perseguição sofrida pelo catolicismo no passado, aliada à mentalidade de grupo, dificuldade em aceitar o “diferente”, as comunidades católicas no Japão são fechadas em si mesmas e avessas à abertura e mudanças.

A situação peculiar de contato interétnico entre brasileiros e japoneses nas paróquias revela um contexto de fricção interétnica; conjuntura na qual os dois grupos étnicos são irreversivelmente vinculados um ao outro, a despeito de contradições expressas através de conflitos manifestos ou tensões latentes existentes entre si (Oliveira, 2003). Assim sendo, devido às diferenças culturais e linguísticas, os migrantes brasileiros são marginalizados e se constituem um grupo à parte da sociedade japonesa. Tendo em vista este cenário, as brasileiras preferiam reunir-se somente com membros brasileiros, evitando contato com a comunidade local.

Nós brasileiros admiramos a forma disciplinada em que os japoneses realizam a missa deles. Não há crianças fazendo barulho, as músicas são tocadas em órgão, tudo muito organizado. Porém, a gente não se sente à vontade, pois sabemos que os japoneses se incomodam com nossa bagunça... (membro da comunidade de Tsuchiura, fevereiro/2006).

Em cidades com grande concentração de brasileiros no Japão, esta situação conflitante levou à criação de comunidades distintas e separadas nas igrejas católicas locais. As missas mensais em português e serviços litúrgicos tais como batismo, cursos de catecismo, primeira comunhão e crisma para crianças e adultos se tornaram acontecimentos só para brasileiros, realizados à parte. Paralelamente, a igreja católica representou o local de socialização, redes de contato, assistência social e aconselhamento que as brasileiras não encontram nos órgãos oficiais de migração.

Quando eu cheguei aqui foi um choque grande, pois tudo é muito diferente e para piorar eu ficava trancada dentro de casa. Eu não tinha contato nenhum com o Japão até o meu casamento, meu marido entende e fala japonês. E logo que cheguei eu não pude trabalhar por dois anos por causa das minhas

duas filhas que eram pequenas. Eu ficava dentro de casa o tempo todo. Foi um período muito triste da minha vida; eu não aguentei e entrei em depressão... Foi daí que procurei a igreja para poder socializar um pouco e pedir ajuda ao padre brasileiro, foi minha salvação, pois me senti acolhida e comecei a melhorar, a partir de então comecei a participar das missas, nas atividades da comunidade (membro da comunidade de Tsuchiura, fevereiro/2006).

Logo após chegar aqui no Japão, eu comecei a trabalhar como horista em uma fábrica de comida congelada. Mas logo em seguida eu engravidei, eu tentei esconder minha gravidez por algum tempo, pois eu sabia que se meu chefe descobrisse que eu estava grávida ele me dispensaria do serviço. E foi o que aconteceu, quando eu entrei no meu sexto mês ele percebeu que eu estava mais lenta e não conseguia carregar as caixas grandes com os pacotes que embalávamos. Eu entrei em pânico, o que eu iria fazer dentro de casa sozinha, meu marido trabalhava até tarde da noite... O único lugar que eu conseguia encontrar um pouco de consolo foi na igreja e no grupo de amigos que fizemos lá. Eu consegui encontrar um local onde eu me sentia em casa... (membro da comunidade de Tomobe, março/2006).

Nos relatos acima, percebe-se que a “perturbação” levou as mulheres a reagirem em busca de ações mobilizadoras de sentido. A situação de crise e ou a experiência da perturbação nervosa representa uma ruptura das formas e funções regulares da pessoa e implica, necessariamente, no sofrimento, quer se o entenda no sentido físico mais restrito, quer se o entenda no sentido moral mais abrangente. Assim sendo, o qualitativo físico-moral procura reconstituir o caráter de vínculo nas relações entre a corporalidade e todas as demais dimensões da vida social, inclusive a espiritual ou transcendental (Duarte, 2003). A afiliação religiosa representou uma forma específica de as mulheres reagirem diante da situação de alienação e sofrimento e um modo de resgate do sentido para suas vidas. Assim sendo, o grupo religioso representou uma maneira de reconstituição do padrão social e de relações sociais dos migrantes brasileiros na sociedade receptora.

A experiência da migração interconecta valores, subjetividades e um determinado padrão cultural que se manifesta a partir da identidade étnica.

Nesse sentido, os migrantes utilizam o espaço da igreja como local para recriação de sua cultura e identidade. Neste espaço os migrantes reconstruem fisicamente as representações visuais e objetos de adoração, incorporando cerimoniais, rituais e celebrações de dias santos próprios de seu contexto religioso. Vale ressaltar que o catolicismo, apesar de estar presente em vários países, possui diversas variações e práticas (Ebaugh e Chafetz, 2000). Ao replicar suas formas próprias de adoração e rituais de celebração, os migrantes reforçam a continuidade cultural e étnica na geração dos filhos. Assim sendo, a busca das brasileiras pelas práticas e valores católicos refletiam uma preocupação com a orientação religiosa dos filhos que estão sendo educados no Japão.

A minha família no Brasil é muito católica, minha mãe é praticante fervorosa. Quando eu cheguei aqui eu comecei a ficar preocupada com a educação dos meus filhos. Eu fui buscar ajuda e encontrei logo um grupo de brasileiras na igreja que se reuniam na igreja aos domingos para o catecismo das crianças. Lá elas me ajudavam muito, orientando as minhas crianças, pois elas precisam aprender os valores católicos: o que é certo e errado, a respeitar o próximo e ter solidariedade uns com os outros. Eu não consigo imaginar minha vida sem a minha fé. Deus me livre se meus filhos crescessem como os japoneses, sem religião! Os meus filhos cresceram no Japão, mas sabem que são brasileiros e eu quero manter a tradição (membro da comunidade de Tsuchiura, junho/2006).

Eu fui criada no seio da Igreja Católica, todos os domingos nós íamos à missa e sempre participávamos de todas as atividades da igreja. Então a vida em família e na igreja sempre foi muito importante para mim. Eu vim para o Japão atrás de um sonho, mas percebi que aqui a vida é muito solitária. No início era tudo novidade e eu achei legal, mas com o passar dos anos foi ficando difícil. Eu tive minha filha aqui e não pude mais trabalhar. Logo que minha filha ingressou na escola japonesa eu tive vários problemas; ela não quis mais falar português em casa e tinha vergonha quando eu aparecia na escola. Eu tive que ser firme com ela, sempre enfatizando que apesar de morar no Japão, nós somos brasileiras. No grupo de catecismo ela começou a

fazer amizades com as outras crianças brasileiras e agora ela fala em português quando está entre brasileiros. Para mim é importante manter nossa identidade como brasileiras (membro da comunidade de Tsuchiura, junho/2006).

O caráter contrastivo da identidade étnica implica o confronto com outra identidade e se realiza a partir de um sistema de representações de conteúdo ideológico e/ou religioso (Oliveira, 2003). Nos relatos acima, a religiosidade está associada à identidade étnica do grupo; aqui a identidade contrastiva parece se constituir na essência da identidade étnica, ou seja, na base da qual esta se define. A etnicidade brasileira é afirmada sobre a negação da identidade japonesa visualizada etnocentricamente pelos brasileiros. O catolicismo representa então a base sobre a qual as brasileiras constroem a diferença entre “ser brasileiro” em contraste com o “ser japonês” na geração dos filhos. Para muitas mulheres, “ser católico é sinônimo de ser brasileiro”, representando um forte instrumento de diferenciação, identidade, sentido e, ao mesmo tempo, de orientação moral e cultural.

A afiliação religiosa dá sentido e orientação às vidas das mulheres e as diferenciam dos japoneses. Assim, as crianças são incentivadas a seguir uma orientação católica em que as aulas de catecismo e de primeira comunhão são ministradas em português. Ressaltamos que esta é a reação das mães brasileiras em oposição ao modelo que se impõe; devido à pressão assimilacionista do sistema educacional japonês, a maioria das crianças brasileiras educadas no Japão já não possui fluência na língua portuguesa (Riordan, 2005).

As brasileiras reconstróem, a partir das atividades e práticas do grupo religioso, uma série de pressupostos, modelos explicativos, valores e padrões de comportamento que constituem os componentes essenciais da sua vida cotidiana no Japão. É através destas práticas e atividades que as brasileiras estabelecem campos de significação e um senso de sua própria identidade. Nesse sentido, a identidade é profundamente ligada e sustentada pela manutenção do cotidiano (Hita, 1998). Entretanto, no caso das brasileiras no Japão, o cotidiano está sempre ameaçado e em crise, pois o ambiente externo é hostil ao desenvolvimento de perspectivas para o futuro.

Eu e meu marido viemos jovens para o Japão, quando nós nos casamos eu tinha 21 anos, tranquei a faculdade de administração de empresas. A gente pensava em trabalhar, ganhar dinheiro e voltar logo, mas fomos ficando... Tivemos duas filhas, e nunca conseguimos economizar para voltar realmente. Já faz 16 anos que estamos aqui, eu não me arrependo, acho que aqui temos mais segurança do que no Brasil, mas às vezes eu penso em voltar, mas fazer o que lá? Por enquanto a gente vai ficando... (membro da comunidade de Tomobe, junho/2008).

Eu gostaria de dar uma vida melhor para minha filha, não gostaria que ela tivesse o mesmo destino que eu; ter que se sujeitar a um trabalho pesado na fábrica. Mas fico preocupada, penso em voltar para o Brasil e lá ela poderia fazer faculdade, pois aqui no Japão é muito caro. Mas o problema é que se nós voltarmos será difícil arrumar um bom emprego. Nossa como eu me arrependo de ter vindo pra cá, que burrice, largar a faculdade por isto aqui, se eu pudesse voltar no tempo seria diferente... Mas pelo menos temos este espaço da igreja para fazer nossas reuniões, trocar ideias e desabafar nos finais de semana (membro da comunidade de Tsuchiura, junho/2008).

A perspectiva para o futuro das brasileiras e de seus familiares é sombria, essa situação de “desterritorialização” (Appadurai, 1991) causa perturbações de nível moral e físico. Por um lado, as brasileiras se encontram encurraladas em uma situação de trabalho precário que não oferece nenhuma possibilidade de ascensão profissional ou crescimento pessoal. Por outro lado, estando elas afastadas geograficamente por longos anos, a perspectiva de volta e empregabilidade no Brasil se torna difícil, caracterizando uma situação de dupla alienação social e econômica.

Considerações finais

As brasileiras se tornaram uma minoria vulnerável no Japão, pois além de serem marginalizadas socialmente, são expostas a condições desfavoráveis de trabalho. A situação de vulnerabilidade pode levar ao aparecimento das “perturbações físico-morais”. Esta concepção considera os reflexos das emoções na saúde, pois o início de uma doença pode estar re-

lacionado a uma reação emocional desequilibrada do homem, causada frequentemente pelo que se chama genericamente de estresse por se sentir ameaçado em seu ambiente. Nesta perspectiva, o contato com pessoas fora da família, manutenção da identidade e religiosidade contribuem para a manutenção dos eixos de organização do cotidiano, são elementos primordiais ao bem-estar físico e mental do ser humano, sendo que a ameaça a qualquer um destes eixos representa sérias ameaças à sua saúde e bem-estar.

Neste artigo buscamos refletir sobre o papel da religiosidade na vida das mulheres brasileiras e suas famílias no Japão. A situação de exclusão social impele estas mulheres a buscarem ajuda nos grupos religiosos. As práticas religiosas aliadas ao poder de coesão do grupo representam formas solidárias e criativas de lidar com as dificuldades do dia a dia. A certeza de poder contar com o apoio do grupo gera conforto para os migrantes que vivem em um ambiente incerto na sociedade receptora. Assim, a busca da religiosidade pelos migrantes denota três imperativos: busca por apoio social material e/ou emocional, orientação na educação dos filhos e a necessidade de afirmação da identidade.

Referências

APPADURAI, A. Global ethnoscapes: notes and queries for a transnational anthropology. In: FOX, R. G. (Ed.). *Recapturing anthropology: working in the present*. Santa Fe: School of American Research, 1991. p. 191-210.

BEFU, H. *Hegemony of homogeneity: an anthropological analysis of Nihonjinron*. Melbourne: Trans Pacific, 2001.

BOURDIEU, P. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

BRUNER, J. *Acts of meaning*. Cambridge: Harvard University, 2004.

DUARTE, L. F. D. *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

DUARTE, L. F. D. A outra saúde: mental, psicossocial, físico-moral? In: ALVES, P. C.; MINAYO, M. C. S. (Ed.). *Saúde e doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1994. p. 83-100.

DUARTE, L. F. D. Indivíduo e pessoa na experiência de saúde e da doença. *Ciência e Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 173-183, 2003.

DURKHEIM, E. *O suicídio*. São Paulo: Martin Claret, 2005.

EBAUGH, H. R.; CHAFETZ, J. S. *Religions and migrants: continuities and adaptations in immigrant congregation*. Boston: Altamira, 2000.

HACKING, I. The cartesian vision fulfilled: analogue bodies and digital minds. *Interdisciplinary Science Review*, London, v. 30, n. 2, p. 153-166, 2005.

HALL, S. Cultural identity and diaspora. In: RUTHERFORD, J. (Ed.). *Identity: community, culture and difference*. London: Lawrence & Wishart, 2005. p. 222-237.

HIRAO, K. Mothers as the best teachers: Japanese motherhood and early childhood education. In: BRINTON, M. (Ed.). *Women's working lives in East Asia*. Stanford: Stanford University, 2001. p. 180-203.

HITA, M. G. Identidade feminina e nervoso: crises e trajetórias. In: ALVES, P. C.; RABELO, C. M. (Ed.). *Antropologia da saúde: traçando identidade e explorando fronteiras*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1998. p. 179-213.

LESSER, J. *Searching for home abroad: Japanese Brazilians and transnationalism*. Durham: Duke University, 2003.

LIE, J. *Multiethnic Japan*. Boston: Harvard University, 2004.

MAGALHÃES, N. Desemprego interrompe sonho decasségui. *Revista Veja*. São Paulo, 25 fev. 2009. Disponível em: <http://veja.abril.com.br/250209/p_062.shtml>. Acesso em: 12 dez. 2011.

MARTINS, R. Taxa de desemprego do Japão sobe a 4,7% em julho. *Revista Veja*. São Paulo, 29 ago. 2011. Disponível em: <<http://veja.abril.com.br/noticia/economia/taxa-de-desemprego-do-japao-sobe-a-4-7-em-julho>>. Acesso em: 9 set. 2011.

MATON, K.; WELLS, E. Religion as a community resource for well-being: prevention, healing, and empowerment pathways. *Journal of Social Issues*, Malden, v. 51, n. 2, p. 177-193, 1995.

- MATSUE, R. Y. The religious activities among Japanese-Brazilian dual diaspora in Japan. In: PRATAP, K. (Ed.). *Religious pluralism in the diaspora*. Leiden: Brill, 2006. p. 121-146.
- MATSUE, R. Y. Sentir-se em casa longe de casa: vulnerabilidade, religiosidade e apoio social entre os migrantes brasileiros no Japão. *Ciência e Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 5, p. 1135-1142, 2012.
- MILLER, P.; ROSE, N. Governing economic life. *Economy and Society*, London, v. 19, n. 1, p. 1-31, 1990.
- MIYASAKA, L. et al. Migration and mental health: Japanese Brazilians in Japan and in Brazil. *Jornal Brasileiro de Psiquiatria*, Rio de Janeiro, v. 56, n. 1, p. 48-52, 2007.
- NELSON, J. Myths, missions, and mistrust: the fate of christianity in 16th and 17th century in Japan. *History and Anthropology*, Durham, v. 13, n. 1, p. 93-111, 2002.
- OLIVEIRA, R. C. Identidade étnica, identificação e manipulação. *Sociedade e Cultura*, Goiânia, v. 6, n. 2, p. 117-131, 2003.
- OLIVEIRA, R. C. Identidade étnica, reconhecimento e o mundo moral. *Revista Antropológicas*, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 9-40, 2005.
- PAIVA, J. Religião, enfrentamento e cura: perspectivas psicológicas. *Estudos Psicológicos*, Campinas, v. 24, n. 1, p. 104-114, 2007.
- RIORDAN, B. Language policy for linguistic minority students in Japanese public schools and prospects for bilingualism: the Nikkei Brazilian case, *IULC Working Papers*, Bloomington, v. 5, n. 5, 2005. Disponível em: < <https://www.indiana.edu/~iulcwp/contents.cgi?which=5>>. Acesso em: 10 set. 2011.
- ROTH, J. *Brokered homeland: Japanese Brazilian migrants in Japan*. New York: Cornell University, 2002.
- SEKIGUCHI, S. Confucian morals and the making of a 'good wife and wise mother': from 'between husband and wife there is distinction' to as 'husbands and wives be harmonious'. *Social Science Japan Journal*, Oxford, v. 13, n. 1, p. 95-113, 2010.
- SHUTO, W. Occupational sex segregation and the Japanese employment model: case studies of the railway and automobile industries. *Japan Labor Review*, Tokyo, v. 6, n. 1, p. 21-35, 2009.
- STATISTICS OF THE CATHOLIC CHURCH IN JAPAN. Catholic Bishops' Conference of Japan. Tokyo, 2005 [online]. Disponível em: <<http://www.cbcj.catholic.jp/jpn/data/sto5/statistics2005.pdf>>. Acesso em: 14 fev. 2010.
- TSUDA, T. *Local citizenship in recent countries of immigration*. New York: Lexington, 2006.
- VALLA, V. Vida religiosa como estratégia das classes populares na América Latina de superação da situação do impasse que marca suas vidas. In: VASCONCELOS, E. (Org.). *A espiritualidade no trabalho em saúde*. São Paulo: Hucitec, 2011. p. 265-295.
- YAMANAKA, K.; PIPER, N. *Feminized migration in East and Southeast Asia: policies, actions and empowerment*. Geneva: United Nations Research Institute for Social Development, 2005.
- YAMAMOTO, L. Desqualificação profissional: nikkeis brasileiras no Japão. *Revista do Departamento de Geografia*, São Paulo, v. 18, n. 1, p. 16-27, 2006.

Recebido em: 01/06/2012

Reapresentado em: 19/02/2013

Aprovado em: 19/03/2013