

MIGRAÇÃO E TRABALHO NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

UMA EXPERIÊNCIA ACERCA DA MIGRAÇÃO DEKASSEGUI

Fábio Kazuo Ocada *

A pergunta que norteia o desenvolvimento deste estudo diz respeito às razões que levam o migrante *dekassegui* a migrar para o Japão, submetendo-se a condições de trabalho consideradas “suas, perigosas e pesadas”. A natureza desta indagação é intrínseca à própria condição social do pesquisador. Portanto, para a leitura deste trabalho é preciso ter em vista o fato de que o autor deste estudo é neto de imigrantes japoneses e vivenciou, a partir da década de 90, o momento em que o fenômeno da migração *dekassegui* adentrou seu círculo familiar, tornando-se uma realidade cotidiana efetiva.

Este antecedente condicionou a opção por este tema de investigação. Faltava, porém, o conhecimento empírico da realidade. Nesse sentido, o Japão se apresentava como um destino inevitável, um lugar que encerrava as “respostas” para os problemas materiais e existenciais. Todas as circunstâncias indicavam, ao pesquisador, que havia chegado a sua hora de partir. A estratégia individual empregada consistiu em converter esta situação, que se apresentava como algo “inevitável”, em uma rica experiência sociológica. Na condição de trabalhador *arubaito*, ou seja, mão-de-obra temporária, subcontratada durante os meses de maior demanda do mercado. A vivência desta rotina de trabalho foi decisiva para os rumos da pesquisa.

Entretanto, não havia uma problematização previamente elaborada

acerca da realidade que se esperava encontrar em campo. A problematização foi construída posteriormente, de modo lento e gradual, através da reflexão acerca do sentido da experiência vivenciada e do diálogo com a teoria. Por esta razão, o estudo que aqui se apresenta constitui a materialização deste desafio, que consistiu em construir o objeto de pesquisa a partir da experiência empírica e da fundamentação teórica, problematizando a realidade experimentada, de modo que tornasse viável a obtenção de um conhecimento sociológico objetivo.

Neste contexto, a observação participante do pesquisador foi empregada de modo particular, uma vez que a elaboração conceptual e a problematização do objeto foram posteriores ao trabalho de campo. A observação participante serviu de instrumento para a reconstituição da experiência vivenciada, através do ato mnemônico, ou seja, por meio de um processo essencialmente subjetivo. A análise da subjetividade exigiu, portanto, uma mediação entre dados subjetivos e explicações macro-estruturais. Na confluência dos estudos do trabalho e da migração a análise da subjetividade permitiu a inserção das percepções e representações destes personagens, permitindo compreender a historicidade do processo na perspectiva particular dos sujeitos, evitando a armadilha de uma análise apologetica, ou idealizada, da condição social do migrante *dekassegui*.

Experiências de Resistência ao Trabalho

Em meados da década de 60, na França, o sociólogo Robert Linhart (1986) empregou-se na linha de produção de automóveis da empresa Citroen, no intuito de levar ao chão de fábrica, a sua contribuição militante para o processo de luta do movimento operário, contra o avanço de um intenso processo de racionalização do trabalho. Sua nacionalidade francesa lhe assegurou, logo de início, uma inserção privilegiada na hierarquia da empresa, situando-o acima dos trabalhadores migrantes e evidenciando, desde então, a discriminação étnica/racial empregada pelo capital, como critério para selecionar e atribuir os postos de trabalho no interior das fábricas.

Na fábrica, Linhart (1986) se deparou com um momento histórico de intensa mobilização política do operariado fabril. Durante o período em que trabalhou na produção de automóveis, envolveu-se com a luta política dos trabalhadores e acabou participando de um amplo movimento grevista, com a adesão de trabalhadores de diversas nacionalidades. O engajamento na luta operária foi a razão pela qual, posteriormente, acabou sendo perseguido e demitido pela gerência da empresa. A partir desta experiência publicou seu livro - *Greve na Fábrica* - que serviu de norte para a orientação do estudo que aqui se apresenta.

Inspirado neste trabalho sociológico acreditava-se que a luta de classe, no Japão, pudesse ser identificada de modo caricatural. Entretanto, a realidade desmentiu esta noção idealizada da relação entre capital e trabalho e se mostrou muito mais complexa. A experiência de campo foi realizada na linha de montagem de automóveis da Suzuki, situada na cidade de Kosai (Japão).¹ Nesta fábrica, não havia uma luta política tal qual havia sido descrita por Linhart (1986). No discurso de muitos companheiros de trabalho a dominação se manifestava de um modo interiorizado, legitimando e consentindo a dominação no trabalho.

Esta forma de consciência cooptada pelos interesses da empresa decorre de uma estratégia racional de envolvimento e dominação. Em virtude desta tecnologia organizacional as relações sociais no trabalho são tensas, hierarquizadas e fragmentadas, de modo a inviabilizar uma eventual tomada de consciência coletiva e uma conseqüente mobilização política do coletivo operário. Neste contexto, a resistência acontece silenciosamente, nos poros da dominação do trabalho e se volta contra os próprios trabalhadores, na medida em que atua no sentido de perpetuar tais formas de exploração, tornando-as suportáveis até o limite da exaustão.

Um importante trabalho, ilustrativo do alto grau de subordinação dos trabalhadores no contexto do modelo japonês de gestão, foi o diário de campo de Satoshi Kamata (1982), acerca de sua experiência de trabalho integrado à linha de produção de automóveis da Toyota, no início da década de 70, no Japão. Na fábrica, Kamata (1982) se deparou com uma extrema exploração do trabalho e descreveu um momento histórico ainda mais dramático do ponto de vista da luta de classes, onde a desmobilização política dos trabalhadores foi racionalmente arquitetada em benefício de um amplo processo de flexibilização do aparato produtivo.

Por fim, o que era inicialmente uma tentativa difusa de compreender a

realidade, ganhou o contorno de uma prática de resistência, teoricamente fundamentada. A transmissão desta compreensão, por meio de um estudo objetivado, adquiriu então o sentido de uma práxis. Portanto, se a intenção da militância política não constituiu uma preocupação inicial para a investigação, a vivência da realidade mostrou a impossibilidade de um posicionamento imparcial diante do fenômeno investigado.

O Método para uma Abordagem Comprometida

Assim, para a análise das situações e das percepções experimentadas em campo, recorreu-se ao uso dos relatos orais (Queiroz, 1988) e da observação participante do pesquisador, enquanto método e técnica de pesquisa mais adequados para uma abordagem comprometida da realidade estudada. Tendo em vista a distância existente entre o debate no âmbito teórico e a realidade experimentada empiricamente, o conceito de “experiência” formulado por Thompson (1981) foi empregado para o entendimento das ações e das representações destes sujeitos, pois estabelece uma junção entre a estrutura conceptual e o processo histórico efetivo, restituindo a todos os homens e mulheres os papéis de sujeitos ativos na construção da História (Ocada, 2002).

As percepções, tanto do pesquisador quanto de seus entrevistados, revelam-se como produtos de experiências vivenciadas sob condições objetivas, legadas e transmitidas pelo passado. A cultura e o habitus têm um papel fundamental no desenvolvimento deste processo, atribuindo sentido causal às ações e representações individuais e coletivas. Percebe-se então que os sujeitos, ao participarem ativamente na construção da História, o fazem sob condições historicamente determinadas.

Assim, é possível estabelecer coerentemente a relação entre as vivências dos participantes desta pesquisa

e as condições objetivas que os cercam, tornando visível o processo dialético por meio do qual as condições objetivas determinam as ações dos indivíduos, ao mesmo tempo em que são determinadas pelos mesmos. Esta abordagem leva em consideração a importância dos elementos culturais e simbólicos, pois são estes elementos que, na perspectiva do migrante, atribuem sentido à migração (Ocada, 2002).

Portanto, de acordo com Thompson (1981), o aprofundamento da análise exige a introdução de um outro termo, também ausente no arcabouço conceitual da análise estrutural, qual seja: a “cultura”. Pois o modo como cada grupo, ou indivíduo, experimenta e representa uma determinada realidade, passa pelo tratamento complexo da cultura. Concebidos como sujeitos dotados de interesses, necessidades, antagonismos, cultura, valores e poder de representação, estes trabalhadores migrantes readquirem autonomia, na análise, mostrando-se capazes de interferir no processo que vivenciam, sob condições que são, ao mesmo tempo, estruturadas e estruturantes.

O *Gambarê* Face às Adversidades do “Destino”

Considerando a dimensão cultural e simbólica do fenômeno foi possível apreender, no universo da migração *dekassegui*, noções como o *gambarê*, este termo define um *ethos* tradicional da cultura japonesa que perpassa todo o conjunto das relações sociais, atribuindo um sentido causal às ações e comportamentos individuais e coletivos. *Gambarê*, segundo a definição de Sakurai (1993), significa um esforço para suportar com perseverança e resignação, todas as adversidades impostas pelo “destino”, a fim de que cada indivíduo possa dar a sua contribuição, visando atingir, coletivamente, um estado de “harmonia”. Desse modo, esta forma de consciência cumpre o papel de assegurar a permanência do indivíduo em meio à

realidade que o cerca.

Este princípio, baseado no confucionismo, ensina que o ser humano deve procurar estabelecer uma relação de harmonia (*wa*) com o universo. Neste sentido, a aceitação das adversidades, associada à vontade de vencer, é uma virtude que conduz à harmonia. Esta aceitação, para os japoneses, tem um significado positivo, pois representa um sinal de maturidade. Este caminho para a maturidade prevê o aprimoramento das virtudes pessoais. Esta noção, contida na idéia de *gambarê*, é essencial para a compreensão das motivações subjetivas dos imigrantes japoneses, no Brasil, pois foi sobre este espírito que se fundamentou a decisão de permanecer em terras brasileiras e lutar por melhores condições de vida. No contexto brasileiro, como mostra o estudo de Sakurai (1993), a noção de *gambarê* se traduziu pela necessidade de trabalhar ao máximo, economizar ao máximo e abrir mão de luxos considerados supérfluos.

Mesmo que as gerações mais jovens tenham assimilado elementos da cultura brasileira, o comportamento orientado segundo o princípio do *gambarê* insiste em sobreviver entre os descendentes dos imigrantes japoneses, que hoje retornam ao Japão. No atual contexto produtivo, as empresas japonesas instrumentalizam este espírito em favor do aumento da produtividade, silenciando o cansaço e legitimando o domínio do capital.

Trata-se de uma situação onde a cultura perpassa a experiência migratória, norteando, juntamente com uma série de outros fatores, as motivações subjetivas do consentimento e da legitimação. Desvenda-se, assim, o sentido causal da aceitação resignada destes postos de trabalho caracterizados pelo trinômio: “sujo, perigoso e pesado”. As adversidades decorrentes deste processo migratório também são percebidas como uma contingência do “destino”. Todo o sofrimento decorrente da migração e do trabalho não deixa de existir e nem chega a ser superado, ele simplesmente é suportado silenciosamente, e o ato de suportar calado é uma conduta orientada

pelos códigos da cultura. Neste contexto a moral confuciana molda-se perfeitamente às exigências do capitalismo contemporâneo.

Esta herança cultural revela, então, uma faceta ideológica, reinventada em favor dos interesses do capital. Portanto, o *gambarê* constitui simultaneamente uma ideologia e um valor cultural. Acerca desta coincidência, Thompson (1981) explica que os valores se constituem e são vivenciados dentro do mesmo vínculo com a vida material e as relações materiais em que se formam as idéias. Por essa razão, não estão fora do alcance da coloração da ideologia, pois a própria experiência encontra-se estruturada segundo a dominação de classe.

A Condição do Desenraizado e o “Retorno” às Origens

Em um estudo acerca da repercussão da migração e do trabalho sobre a saúde mental de trabalhadores nipo-brasileiros recém retornados do Japão, Catanio (2000) atentou para o fato de que a procura por ajuda psiquiátrica sempre foi pequena entre descendentes de povos asiáticos. Entretanto, este quadro passou a se reverter a partir do momento em que trabalhadores *dekasegui* começaram retornar ao Brasil. Seu objeto de estudo restringiu-se àqueles pacientes *nikkeis* que, excepcionalmente, tomaram a iniciativa de procurar auxílio psiquiátrico. Todos eles apresentavam um quadro de intenso desconforto emocional no momento em que procuraram ajuda de um profissional.

Em sua pesquisa, Catanio constatou que os “*nikkeis brasileiros... trabalham muito, conquistando a preferência dos empregadores, em relação aos imigrantes de outras etnias e nacionalidades*” (Catanio, 2000, p. 93). Entretanto, o pesquisador também constatou que estes mesmos trabalhadores não têm sido “obrigados” a migrar, têm ido porque “desejam”. Reconhece, então, a necessidade de compreender o que

antecede esta “vontade”. Sua conclusão reforça a constatação de que, além das motivações econômicas, existem evidências concretas de outras motivações, de caráter étnico e cultural. Estes migrantes, segundo o autor, buscam algo que se perdeu pelo caminho, seja de modo consciente ou inconsciente.

Mais do que uma simples venda da força de trabalho, este “retorno” é, para o migrante um retorno às origens, uma tentativa de retornar ao tempo inicial da migração. Entretanto, uma vez realizado este retorno, descobre-se que ele não encerra a solução para o impasse, frustrando as expectativas do migrante, ao revelar que não é a resposta que se desejava encontrar. Descobre-se, assim, que não existe verdadeiramente um “retorno”, e sim um “mito do retorno”. Este mito, segundo Sayad (2000), é parte constitutiva da condição social do migrante e revela que a migração dificilmente é uma opção escolhida espontaneamente pelo sujeito, mas sempre uma necessidade, uma imposição. Da mesma forma como não é possível voltar ao tempo inicial da partida, também não se pode reencontrar na mesma situação, as pessoas e os lugares que foram deixados para trás. Descobre-se, por meio de uma experiência prática, que o deslocamento decorrente da migração representou uma ruptura efetiva com o passado (Ocada, 2002).

De acordo com o estudo de Bosi (1994), estes deslocamentos constantes impostos pela vida moderna não permitem o enraizamento em um espaço determinado, em uma comunidade. A mobilidade extrema instaurada pela migração impossibilita a sedimentação do passado, apagando, segundo as palavras da autora, “*a crônica da família e do indivíduo em seu percurso errante*” (Bosi, 1994, p.443). O desenraizamento é uma condição desagregadora da memória e constitui uma ruptura com o passado. A sua causa é o predomínio das relações centradas no valor de troca sobre outros vínculos sociais. Contra estes efeitos desagregadores da modernidade capitalista o grupo resiste com todas as

forças de suas tradições. Essa resistência procura e tenta encontrar seu antigo equilíbrio sob novas condições.

Como mostra o estudo clássico de Halbwachs (1990), acerca da memória coletiva, o indivíduo se conduz com a ajuda da memória do grupo. Essa ajuda não implica na presença atual de um ou vários de seus membros. De um modo efetivo, o indivíduo continua a sofrer a influência de uma sociedade ainda que dela tenha se distanciado, basta que carregue em seu espírito tudo o que o capacite para se posicionar do ponto de vista de seus membros, de se envolver em seu meio e em seu próprio tempo, e de sentir-se no coração do grupo. Dessa forma, o espírito dos fundadores continua a sobreviver em outras sociedades.

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

Forçados pelas circunstâncias a permanecerem no Brasil, os imigrantes japoneses empreenderam com relativo êxito, um projeto de ascensão social baseado na máxima valorização do estudo e do trabalho. Entretanto, como mostrou o estudo de Toma (1996), apesar do grande esforço e de todas as conquistas, as gerações seguintes ocuparam posições intermediárias no mercado de trabalho. Por essa razão, atualmente, entre os *nikkeis* que migram para o Japão, na condição de *dekassegui*, comenta-se que não é aconselhável procurar os familiares

nativos da região, pois as condições sociais do “retorno” podem ser interpretadas como evidência do fracasso daqueles que partiram, causando vergonha e humilhação. Para evitar este constrangimento muitos migrantes nipo-brasileiros, orientados pelos códigos da cultura, optam por manter uma certa discricção durante sua passagem pela terra ancestral.

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

A Cultura e o Habitus Japonês

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

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

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

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

(Bourdieu, 1979).

Demartini (1999) chama atenção para o fato de que o habitus "oriental" incorporado, em muitas ocasiões, torna-se difícil de ser explicitado, pois pela tradição do povo japonês, não se aprende pelo que é verbalizado, mas sim pela imitação do outro, tornando difícil, portanto, explicar o que não se sabe ao certo o que é, sente-se, percebe-se, mas não se consegue traduzir por meio de palavras. Cabe lembrar que na cultura japonesa e na filosofia zen-budista que se disseminou e desenvolveu principalmente na China e no Japão, o silêncio possui uma certa eloquência e contém significados que transcendem a linguagem falada e o pensamento lógico predominante nas culturas ocidentais (Suzuki, 1969).

Considerações Finais

No Brasil, os imigrantes japoneses e seus descendentes, ao mesmo tempo em que assimilaram a língua portuguesa e interiorizaram elementos da cultura brasileira, também conservaram ao longo do tempo, o sentimento de pertencimento étnico em relação ao povo japonês. Ainda hoje, entre a comunidade nipo-brasileira, é comum o uso dos termos distintivos: "nihon-jin" e "gai-jin", para designar respectivamente o "eu" e o "outro". Na perspectiva do "outro", ou seja, do brasileiro, ou "gai-jin", os nipo-brasileiros também são considerados "japoneses" devido aos seus diferentes costumes e traços físicos. Desta forma, entre as definições endógenas e exógenas, levantam-se as chamadas "fronteiras étnicas" (Poutignat; Streiff-Fenart, 1997).

Há, entretanto, uma grande diferença entre um japonês e um nipo-brasileiro, esta diferença, nítida a ponto de tornar possível distingui-los pela simples observação da postura corporal, se torna ainda mais acentuada se contrastada à geração dos netos dos imigrantes japoneses, pois, de acordo com Velho (1978), a lógica da transformação das práticas toma formas diferentes segundo as situações nas quais ela se realiza. Nas

sociedades complexas, a divisão social do trabalho e a coexistência de grupos de origens étnicas e regionais variadas concorrem para a existência de tradições que podem apresentar forte especificidade, embora tenham pontos comuns.

Por fim, a análise do comportamento orientado segundo a cultura e o habitus constitui a chave explicativa para a compreensão das razões que levam o migrante *dekassegui* a percorrer o caminho inverso da migração inicial. Nesta perspectiva, a conclusão a que se chegou, durante o trabalho de mestrado (Ocada, 2002), foi que a aceitação dos postos de trabalho designados pelos 3Ks - *kitanai* (sujo), *kiken* (perigoso) e *kitsui* (pesado) - pode ser interpretada como uma evidência da persistência da cultura e não de sua dissolução.

A reinvenção da tradição, no contexto da migração e da guerra econômica travada pelo capital, continua a exigir que todos "suportem o insuportável". Este antigo ensinamento, gravado no aço da memória coletiva japonesa, persiste no interior de cada indivíduo e se estende ao longo do tempo como habitus, estruturado e estruturante da ação e da resistência dos sujeitos desta história. Esta abordagem da cultura rompe com o risco de um engessamento determinista da autonomia de ação dos sujeitos, deixando aberto caminhos para uma série de desdobramentos possíveis.

* *Fábio Kazuo Ocada é doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UNESP de Araraquara.*

NOTAS

1 - O período de trabalho temporário, na linha de montagem da empresa Suzuki, teve início no dia 21 de dezembro de 1996 e terminou no dia 27 de fevereiro de 1997.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOSI, E.

Memória e sociedade: lembranças de velhos. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. 484p.

BOURDIEU, P.

O desencantamento do mundo. São

Paulo: Perspectiva, 1979.

BOURDIEU, P.

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

CATANIO, P. A. G.

Dekassegui no yumê-ji (O caminho que o dekassegui sonhou): cultura e subjetividade no movimento dekassegui. São Paulo, 2000. 146p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais)-PUC/SP.

DEMARTINI, Z.

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

HALBWACHS, M.

A memória coletiva. São Paulo: Vértice, 1990, 189p.

KAMATA, S.

Japan in the passing lane. New York: Pantheon Books, 1982.

LINHART, R.

Greve na Fábrica. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986. 147p.

OCADA, F. K.

Nos subterrâneos do modelo japonês - Os 3 Ks: Kitanai (sujo), Kiken (perigoso) e Kitsui (pesado). São Paulo, 2002. 168p. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade Estadual Paulista / Araraquara.

POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J.

Teorias da Etnicidade. São Paulo: UNESP, 1997. 250 p.

QUEIROZ, M.

Relatos orais: do 'indizível' ao 'dizível'. In: SIMSON, O. de M. Von(org.). *Experimentos com histórias de vida*. São Paulo, Vértice, 1988. p.14-44.

SAKURAI, C.

Romanceiro da imigração japonesa. São Paulo: Sumaré, 1993. 112p.

SAYAD, A.

O retorno: elemento constitutivo da condição do imigrante. *Travessia revista do migrante*, número especial, janeiro/2000, 34p.

SUZUKI, D.

T. Introdução ao zen-budismo. São Paulo: Pensamento, 1969, 160p.

THOMPSON, E.

A miséria da teoria ou um planetário de erros: Uma crítica ao pensamento de Althusser. Rio de Janeiro: Zahar, 1981. 231p.

TOMA, C. Y.

A Experiência Feminina Dekassegui. Londrina, 1996. 90 p. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade Estadual de Londrina.

VELHO, G.; CASTRO, E.

O conceito de cultura e o estudo de sociedades complexas: uma perspectiva antropológica. (mimeo.), 1978, 21p.