

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

INSTITUTO DE ARTE E COMUNICAÇÃO SOCIAL

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CULTURA E TERRITORIALIDADES

LARISSA MAYUMI OKADA BERNARDI

ENCRUZILHADAS CULTURAIS:

ENTRE-LUGARES IDENTITÁRIOS NA DIÁSPORA LESTE-ASIÁTICA

UNIVERSIDADE
FEDERAL
FLUMINENSE

Niterói

2024

LARISSA MAYUMI OKADA BERNARDI

ENCRUZILHADAS CULTURAIS:

ENTRE-LUGARES IDENTITÁRIOS NA DIÁSPORA LESTE-ASIÁTICA

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Territorialidades, da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Cultura e Territorialidades.

Orientador: Prof. Daniel Bitter

Niterói
2024

*Para Minako, Lyoji, Thais
e todos e todas que vieram antes de nós*

AGRADECIMENTOS

XX
XX
XX
XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX.

Xxx
XX
XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX.

RESUMO

Este trabalho pretende investigar a construção de identidades de pessoas leste-asiáticas, seus descendentes e pessoas inter-raciais amarelas no Brasil, com ênfase nos desafios de pertencimento e nas complexas negociações identitárias. A partir de uma abordagem teórica decolonial e etnográfica, o estudo explora a Diáspora leste-asiática - de japoneses, chineses, coreanos e taiwaneses - e seu papel na construção identitária brasileira. O estudo também discute as dinâmicas culturais, raciais e sociais que moldam a subjetividade principalmente de indivíduos inter-raciais, levando em consideração fatores como fenótipo, conexão cultural e experiências de racismo. Utiliza-se o conceito de "encruzilhada" como uma metáfora central para a experiência de indivíduos inter-raciais no Brasil, propondo não se tratar de um espaço de incerteza e não-lugar, mas de múltiplos caminhos onde identidades se encontram, se transformam e se redefinem. Com base em narrativas coletadas e em referências teóricas, busca-se ampliar o debate sobre a complexidade das identidades fronteiriças.

Palavras-chave: Identidade racial; Interracialidade; Diáspora leste-asiática; Decolonialidade; Encruzilhada.

ABSTRACT

This work aims to investigate the construction of identities of East Asian individuals, their descendants, and interracial yellow people in Brazil, with an emphasis on challenges of belonging and complex identity negotiations. Through a decolonial and ethnographic theoretical approach, the study explores the East Asian diaspora — comprising Japanese, Chinese, Korean, and Taiwanese communities — and its role in shaping Brazilian identity. The study also discusses the cultural, racial, and social dynamics that shape the subjectivity of primarily interracial individuals, taking into account factors such as phenotype, cultural connection, and experiences of racism. The concept of the "crossroads" is used as a central metaphor for the experience of interracial individuals in Brazil, suggesting that it is not a space of uncertainty or non-belonging, but one of multiple paths where identities meet, transform, and redefine themselves. Based on collected narratives and theoretical references, the study seeks to broaden the debate on the complexity of borderland identities.

Keywords: Racial identity; Interraciality; East Asian diaspora; Decoloniality; Crossroads.

LISTA DE FIGURAS

- Figura 1** “Minorias devem se unir” / “Silêncio de pessoas asiáticas = Consentimento de pessoas asiáticas”. USC Equity Research Institute (ERI).
- Figura 2** Os “chins” como transição entre o negro e branco. Revista Ilustrada/Google.
- Figura 3** “*Preto e Amarelo: duas raças tão feias!*” Revista Ilustrada/Google.
- Figura 4** Samba meio baiano, meio chinês. Revista Ilustrada/Google.
- Figura 5** Propaganda anti-asiática nos Estados Unidos. *Printscreen* do site History Collection.
- Figura 6** “*Japoneses, continuem andando. Este é um bairro de homem branco*”. Site Outra Coluna.
- Figura 7** Os “Súditos do Eixo” nos campos de concentração brasileiros (1942-1945). *Printscreen* do Grupo de Facebook Belém Antigo.
- Figura 8** Quadro obrigatoriamente exposto em casas comerciais, repartições públicas, clubes, ou em locais de aglomeração pública, atendendo à legislação da Ditadura Vargas quanto à proibição de se falar línguas estrangeiras em público, em especial dos países do Eixo, em 1938. *Printscreen* de página do Facebook.
- Figura 9** 10ª sessão da Comissão de Anistia, em 25/07/2024. O Globo, Notícia “Ministério dos Direitos Humanos pede perdão aos japoneses perseguidos no Brasil durante Segunda Guerra Mundial”.
- Figura 9** Estereótipos e fetichização de mulheres asiáticas. Coletivo Lótus PWR.
- Figura 10** Scarlett Johansson em filme “Ghost in the Shell”. Revista Claudia.
- Figura 11** Termos mais procurados em site de pornografia. *Printscreen* do site Pornhub.
- Figura 12** “Um exemplo a ser seguido”. Google.
- Figura 13** Solidariedade antirracista. Google.
- Figura 14** “Imigrantes são a escória do mundo”. Instagram.
- Figura 15** *Printscreen* da pesquisa no Google “Asian beauty”. Google.
- Figura 16** Tenista Naomi Osaka, filha de pai haitiano e mãe japonesa, que conquistou o *US Open 2020* representando o Japão e militando pelo Black Lives Matter. Revista Cláudia.
- Figura 17** Página de instagram com divulgação do livro “Negramarela”, escrito e ilustrado por Rebecca Nitta, com consultoria acadêmica da antropóloga Yuri Ifuku. Instagram.
- Figura 18** Projeto Hafu2Hafu. Site do Projeto Hafu2Hafu.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
Algumas considerações iniciais	14
O Amarelo, o Asiático, o Oriental	18
CAPÍTULO 1 - RAÇA, ETNIA, IDENTIDADE E RACISMO	22
1.1. As dinâmicas de poder na formação de identidades pós-coloniais.....	26
1.2. A experiência diaspórica sob a lente da racialização.....	29
1.3. A re-narração e a resistência cultural das comunidades leste-asiáticas	32
1.4. Sempre serão inassimiláveis: o discurso eugenista anti-asiático	36
CAPÍTULO 2 - A VIVÊNCIA DIASPÓRICA E A NEGOCIAÇÃO CULTURAL: IDENTIDADES EM TRÂNSITO:	49
2.1. Minha pele, sempre confundida com lar: estrangeiros no próprio país	54
2.2. Para além do anime: corpos reais, fetiches imaginários	65
2.3. O mito da minoria modelo e a estagnação crítica	68
2.4. Hierarquias e dinâmicas de poder entre comunidades leste-asiáticas.....	72
CAPÍTULO 3 - NARRATIVAS INTER-RACIAIS: IDENTIDADES NA ENCRUZILHADA	77
3.1. Entre Tons e Raças: um diálogo com o colorismo na inter-racialidade leste-asiática	78
3.2. A identidade em movimento: o fenótipo e o racismo situacional.....	81
3.3. Afetividades como afirmadores de identidade.....	88
3.4. A complexidade da autoidentificação e a busca por pertencer	91
3.5. A emergência de novas identidades e a encruzilhada como caminho	101
4. CONCLUSÃO	108
5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	113

INTRODUÇÃO

*Hay tantísimas fronteras
que dividen a la gente,
pero por cada frontera
existe también un puente
(Gina Valdéz).*

O início dessa pesquisa se deu por uma curiosidade sobre minha família e sobre mim mesma. Meu avô é escritor e sempre nos contou histórias da sua vida. São tantas que eu não sabia mais diferenciar qual bisavô ou bisavó chegou ao Brasil primeiro, para onde foram, como chegamos a morar onde moramos hoje, como chegamos a ser quem somos hoje. Ao começar a pesquisar, fui percebendo que o mergulho era sempre mais fundo, e fui descobrindo as tessituras da minha linhagem japonesa, das linhagens como linhas, que vão contando uma história conforme são costuradas entre si até mostrar o que existe hoje. A semelhança com o tecido não é casual: a palavra *texto* vem do latim *textum*, que significa *entrelaçamento, tecido*, e ao longo do tempo adquiriu os sentidos de tecelagem e construção de escrita. As palavras, seja oral ou escrita, enredam-se em uma trama de narrativas ou histórias. O gesto de repetição que cria um tecido me remete, também, a um caminho de mão dupla de compreensão e construção, da mesma forma que tem sido essa pesquisa: ao mesmo tempo me entendo, enxergo a história - minha e dos outros -, compreendo a teoria, num vai e volta não tão linear, e uso dessa imagem para explicar já, aqui, que ao decorrer do trabalho o teor torna-se cada vez mais pessoal.

Assim, o que começou como uma “mera” pesquisa acadêmica, se transformou em uma nova rota para investigar minhas identidades dentro de um não-lugar criado pela norma ocidental, ao perceber, por meio dos relatos coletados, que pessoas amarelas com ascendência leste-asiática, inter-raciais ou não, compartilham vivências, dores e indagações semelhantes sobre identidade e pertença, construídas a partir de lembranças de infância, sociabilidades, racismos e dificuldades de entender ou falar em voz alta sua racialidade. Para essas pessoas, as respostas para questões de identidade podem ser ambíguas, a depender de como navegam entre as culturas brasileira e asiática, uma vez que muitos vivem comunidades predominantemente brancas ou embranquecidas e foram ensinadas a aspirar e negociar este lugar para caber na lógica hegemônica. Este trabalho se propõe a uma abordagem decolonial, e por isso trago com constância os modos como as comunidades asiáticas tiveram que redescobrir a expressar suas identidades através de práticas culturais e representações como forma de manutenção, resistência, reabilitação ou assimilação, tanto resgatando o que a experiência colonial

escondeu, como produzindo identidade através da “re-narração” do passado de seus imigrantes, pais, avós e bisavós. Acredito ser o que eu acabo fazendo nessa dissertação, ao buscar afirmar uma identidade racial para legitimá-la “por referência a um suposto e autêntico passado - possivelmente um passado glorioso, mas de qualquer forma, um passado que parece 'real' - que poderia validar a identidade que reivindicamos” (Woodward apud Hall, 2000).

A partir dessas considerações, me apresento, como autora dessa dissertação, implicada no tema em estudo: sou mulher amarela inter-racial, brasileira descendente de leste-asiáticos e brancos europeus, e componho a escrita desse texto etnográfico a partir das observações, formulário, entrevistas, conversas e literatura, considerando também as minhas próprias experiências pessoais, sem reivindicar, com isso, uma abordagem “autoetnográfica” para a pesquisa. Proponho o uso e a influência do conceito de “escrevivências”, de autoria da escritora Conceição Evaristo (2014), como método de investigação e produção de conhecimento, e lido com o desafio de manter o rigor científico-acadêmico em um contexto onde a “brancura e teoria política” frequentemente são percebidas como neutras e objetivas, enquanto as questões de cor são vistas como essencialistas e fundamentalistas (Mignolo, 2008). Ao utilizar este conceito almejo não apenas enriquecer minhas análises com perspectivas pessoais, mas também promover uma compreensão mais abrangente e inclusiva do tema em estudo, reconhecendo, sempre, a importância de dar escuta a vozes ativas desses grupos e visibilidade às experiências de outros grupos étnico-raciais não-brancos, como a história dos negros e indígena, não como tokens de um debate individualista, mas na perspectiva da compreensão de que, para debater raça e racialidades dentro do contexto brasileiro, é essencial que se reconheça a construção destas à partir de grupos minorizados historicamente explorados, que, em sua exploração, construíram o que chamamos hoje de identidade nacional (Medrado, 2024).

O uso desse e outros conceitos neste trabalho também é uma crítica às epistemologias hegemônicas, colonialistas e brancas, que se apresentam como universalistas, a fim de descentralizar essas formas de conhecimento e promover outras perspectivas. Reconheço, contudo, que isso demanda cautela e atenção, pois transcende a simples substituição de termos, implicando na reconstrução de paradigmas e na reelaboração de diversas esferas da existência. A urgência em descentralizar essas epistemologias é ainda mais evidente ao se considerar o papel central da juventude na concepção da noção de “amarelitude” (Horoïwa, 2019) e na produção de novos saberes, como será visto mais adiante.

Quando pessoas amarelas aceitam, mesmo que sem reflexão ou por conformismo, a chamada “branquitude honorária” e os privilégios que ela oferece, acabam contribuindo para o racismo ao cumprir o papel de “minorias modelo”, o mito de que pessoas asiáticas-brasileiras

são modelos a serem seguidos, exemplo de sucesso em relação a outros grupos, e que reforça a ideia de que, no Brasil, a meritocracia é válida (Horoiwa, 2022). A comunidade asiática muitas vezes é usada como evidência para sustentar esse discurso, negando a existência do racismo por meio de comparações ilusórias e promovendo uma imagem de obediência e disciplina. Essa narrativa leva muitos indivíduos a buscarem aproximação com a branquitude em troca de aceitação em uma estrutura que lhes concede privilégios de maneira seletiva, mas que, ao mesmo tempo, fortalece a hierarquia racial e a supremacia branca. O que veremos mais para frente é que essas minorias correm o risco de serem tanto *justificadas* quanto *objetificadas* pela supremacia branca capitalista, enfraquecendo a própria luta por questões como reparação histórica, visibilidade e representatividade, além de dificultar a verdadeira solução para a desigualdade racial: a solidariedade antirracista entre grupos não-brancos, que é o maior temor da supremacia branca (Shimabuko, 2017).

Para pessoas inter-raciais (“mestiças”) adicionalmente, pode existir a sensação de não pertencimento a nenhuma cultura em particular, levando a um sentimento de deslocamento e incompreensão da própria racialidade, dado que a classificação racial no Brasil é amplamente baseada em características fenotípicas, como a cor da pele, a textura do cabelo e os traços faciais, e atravessada por fatores históricos, sociais e culturais (Schwarcz, 2012). Essa abordagem contrasta com países como os Estados Unidos, onde a classificação racial historicamente seguiu a regra de uma gota (*one drop rule*), significando que qualquer ancestralidade define uma pessoa como desta racialidade, quase independentemente de sua aparência física (Rodrigues, 2023). Assim, o fenótipo de pessoas inter-raciais muitas vezes resulta na negação tanto pela comunidade branca quanto pela comunidade amarela, sendo frequentemente excluídas ou impedidas de ocupar espaços de representação de descendentes leste-asiáticos. Em virtude disso, é preciso questionar qual local a pessoa interracial ocupa no Brasil e como se constitui seu pertencimento racial, uma vez que o indivíduo só é considerado mestiço quando há fenótipo não-branco, conforme leciona Geni Nuñez¹: “o mestiço é sempre racializado no Brasil. Por exemplo, se a família da sua mãe é polonesa e a família do seu pai é sueca, aí você não é mestiço, você é branco. A mestiçagem não se dá quando há vários povos em uma família, e sim quando há um povo não branco”.

Embora a discussão sobre miscigenação, embranquecimento e “democracia racial” no Brasil seja vasta e haja um crescimento do debate e discussão política por descendentes cujas

¹ Entrevista com a psicóloga Geni Daniela Núñez Longhini é doutoranda no Programa de pós-graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da UFSC. Disponível em <https://www.geledes.org.br/as-nao-brancas-identidade-racial-e-colorismo-no-brasil/>

famílias saíram do leste-asiático para nosso país, não encontrei um amplo debate específico sobre a inter-racialidade amarela. Assim, este trabalho busca abarcar o tema e investigar como os descendentes de asiáticos inter-raciais constroem suas identidades dentro de um cenário racial que historicamente divide a população entre brancos e não-brancos, em uma tríade racial branca, negra e indígena. Proponho, ainda, que em vez de ocupar um "meio termo" ou ser visto como pertencente a um "não lugar", essas identidades podem reivindicar um espaço próprio na complexa estrutura racial brasileira.

Nesse caminho configuro outro conceito central desta dissertação, invocando o termo "encruzilhada" como abordagem teórico-conceitual, inspirado pela *Pedagogia das Encruzilhadas* de Luiz Rufino (2017), que versa sobre as diversas possibilidades de caminhos existentes em qualquer história ou trajetória. Luiz Antonio Simas, historiador e escritor brasileiro, ensina², ainda:

O senso comum vê a encruzilhada como um lugar de dúvida, de indefinição. Eu não a vejo como labirinto, porque tento entender a encruzilhada como um lugar de encontro e de exercício de alteridade (...). A encruzilhada te apresenta caminhos, te coloca diante da necessidade de rasurar-se, porque não há pureza, não há essência na encruzilhada. O próprio corpo encruzilhado é aquele que se permite a afetações, que se dispõe ao transe, não o transe no sentido religioso, mas no sentido de transitar, ir para outra dimensão.

Sob essa perspectiva, a análise das encruzilhadas permite uma compreensão mais profunda das dinâmicas culturais e sociais, bem como das formas de resistência e adaptação que emergem em contextos marcados pela diversidade e pluralidade. Ao explorar esses espaços de convergência e divergência, é possível desvelar as múltiplas camadas de significado e as relações de poder que permeiam a construção e transformação da cultura brasileira. Assim, o conceito de encruzilhada se revela para mim como uma ferramenta teórica para a compreensão da complexidade e fluidez das identidades culturais em contextos de contato e intercâmbio cultural de identidade inter-raciais. Em vez de serem identidades fragmentadas, podemos enxergá-las como identidades múltiplas, fluidas, que contém uma riqueza cultural própria.

Da minha parte, nasci em uma família inter-racial, de mãe amarela filha de japoneses e de pai branco neto de italianos, em um limbo cultural que dificultou a compreensão de fatores importantes da minha subjetividade e o desenvolvimento da minha identidade racial. Ao longo da minha infância, morando no interior de São Paulo em uma cidade onde pouco se via asiáticos e rodeada de amigos e primos descendentes de europeus, loiros de olhos claros, cresci com lembretes de como meu rosto e minhas experiências me marcavam como diferente: meu

² Entrevista disponível em <<https://revistacm.memoriadaeletricidade.com.br/post?id=120>>

fenótipo predominantemente asiático me colocava em destaque, encaixada em estereótipos culturais que, ainda pequena, faziam com que eu sentisse o desrespeito manifesto quando me nomeavam de países leste-asiáticos, na conhecida generalização e atribuição de valor que denota o racismo recreativo e os lugares de poder simbólico que você não ocupa. A metade caucasiana da minha genética também não me salvava dos olhares curiosos, pois decidiu-se que eu não era branca o suficiente.

Sem compreender o motivo na época, sempre fui mais próxima à família japonesa e cultivei hábitos e costumes dessa cultura, tanto nas práticas cotidianas como na personalidade, coisas que passei a disfarçar socialmente na adolescência quando percebi que não eram bem vistas. Tentava parecer “mais brasileira”, não tendo bagagem teórica ou maturidade para compreender o papel que cumpria a branquitude e a racialização. Ao mudar para o Rio de Janeiro, o choque foi maior ao me perceber alvo de exotificação e mais diferenciação, e a falta de conexão com uma comunidade, e por conseguinte, de sentimento de pertença, me afastou por anos de qualquer construção de identidade racial e reflexão sobre a questão. Este, inclusive, é um ponto importante a ser dito: minha experiência, minha visão e construção identitária racial são diretamente influenciadas por um viés localizado, partindo da minha vivência em duas cidades onde não haviam comunidades para me referenciar. Dessa forma, muitas reflexões aqui colocadas partem não só da percepção de que isso afetou minha trajetória de construção como pessoa amarela, como também de que a observação de grupos de outros territórios foram centrais no desenvolvimento deste trabalho.

Enquanto em São Paulo os movimentos e coletivos de pessoas asiáticas vêm sendo construídos de forma mais organizada desde meados de 2014 para discutir questões como identidade, discriminação e xenofobia por meio de iniciativas como o grupo Estudos Asiático-Brasileiros (no Facebook), o canal Yo Ban Boo (no YouTube) e coletivos como a Plataforma Lótus PWR, Perigo Amarelo e Asiáticos pela Diversidade, no Rio de Janeiro seguem não havendo muitos espaços de debate em 2024, influenciando, inclusive, meu senso de identidade coletiva com pessoas dessa comunidade. A partir desse lugar, percebo que também a dificuldade de pessoas amarelas inter-raciais em se entender racializadas, o que afeta de forma direta não só a leitura individual de experiências subjetivas como também a noção e construção de uma identidade coletiva.

Com isso, podemos apresentar como o trabalho está organizado: o primeiro capítulo é de natureza teórica e tem como objetivo fundamentar a discussão central a partir de conceitos-chave, como raça, etnia, identidade e racialização. Nele são apresentados os principais autores e teorias que embasam a análise sobre a construção social das identidades raciais, abordando

também a intersecção entre cultura e poder, e prepara o terreno para as discussões mais empíricas e específicas que virão nos capítulos subsequentes, permitindo um diálogo crítico com o que já foi produzido sobre o tema. O segundo capítulo foca na experiência diaspórica pessoas asiáticas-brasileiras de modo amplo, abordando os desafios de vivências entre duas culturas, como a diferenciação etno-cultural, a negação ou negociação da identidade dentro do contexto brasileiro, bem como apresenta o recorte de gênero e discussões sobre hierarquização étnica. Neste capítulo trago, ainda, narrativas e gráficos gerados a partir de formulário realizado.

No terceiro capítulo, por fim, desemboca a discussão específica sobre pessoas interracialis leste-asiáticas, e sobre como se dá a construção de suas identidades e do senso de pertença. É composto majoritariamente das narrativas de pessoas inter-raciais de diversas ascendência e lugares para tentar compreender os espaços comuns e de diferença, e refletir que, a encruzilhada, comumente vista como lugar de indefinição, é na verdade um lugar de encontro e de exercício da alteridade, que é fim mas também é começo.

Como ensina Simas com toda a sua poesia,

“a encruzilhada para mim é o destino, a gente tem que chegar na encruzilhada. Em certa ocasião, eu li um texto dizendo que o Brasil estava numa encruzilhada, e respondi dizendo que infelizmente não estava. O Brasil precisa tentar chegar a uma encruzilhada. A encruzilhada te apresenta caminhos, te coloca diante da necessidade de rasurar-se, porque não há pureza, não há essência na encruzilhada. O próprio corpo encruzilhado é aquele que se permite a afetações, que se dispõe ao transe, não o transe no sentido religioso, mas no sentido de transitar, ir para outra dimensão.”

Algumas considerações iniciais

Diante do que foi exposto, compreendemos que a identidade é um constructo que reflete um processo em constante transformação, cujas mudanças são determinadas por sua participação em certos processos *provocadores de impacto existencial* (Schucman, 2018). Já Kobena Mercer (1990) afirma que “A identidade somente se torna uma questão quando está em crise, quando algo que se supõe como fixo, coerente e estável é deslocado pela experiência da dúvida e da incerteza”. Entendemos que na Antropologia, por exemplo, o tema das identidades não é abordado com o objetivo de fornecer respostas definitivas, mas, em vez disso, propõe debates e questionamentos. Isso porque, em vez de serem essenciais, as identidades são inerentemente situacionais, relativas e sujeitas a mudanças - se manifestam em contraposição a outros elementos em jogo e raramente existem de forma isolada. Isso me faz pensar o motivo de a identidade ser tão central em nossas vidas.

Na obra "Identidade", Bauman afirma que as identidades tornam-se voláteis, algumas por escolha própria e outras impostas por terceiros e entidades. Segundo ele, o enfoque na identidade surge da crise de pertencimento, caracterizada pela lacuna entre o "deve" e o "é". A pergunta "*quem você é*" só faz sentido ao se acreditar que é possível "*ser outra coisa além de você mesmo*" e, dessa forma, a identidade emerge da crise de pertencimento (Bauman, 2005). Compreendi que eu, assim como muitas pessoas amarelas na Diáspora podem estar sendo levadas a refletir sobre seu lugar no mundo por conta destes "provocadores de impacto existencial", questionando seu pertencimento e começando, aos poucos, a se verem como pessoas racializadas passíveis de sofrerem os preconceitos sistêmicos construídos desde as imigrações e, ao mesmo tempo, de reproduzir o racismo à grupos minorizados e contribuir para a manutenção da branquitude. Contudo, mesmo reconhecendo as violências raciais à própria subjetividade, não se sentem autorizadas a pautar a racialização e o racismo, uma vez que o Brasil é um país construído sobre às custas da exploração do povo negro e indígena.

Meu impacto existencial foi provocado pela identificação do meu desconforto e deslocamento dentro do meu círculo social predominantemente composto por muitas pessoas brancas, poucas pessoas negras e nenhuma amarela, e pela percepção do meu medo em falar sobre racialidade. Em uma autorreflexão percebi que, ao contrário de pessoas brancas, eu era lida por elas como racializada, querendo ou não. Talvez não saberiam identificar qual raça, mas branca não seria. Ao mesmo tempo, sei que ocupo lugares de poder, de classe e de raça, e por vezes também compactuo com o racismo e suas dinâmicas. Assim fui atrás de referências teóricas que explicassem o porquê e de que forma eu me subjetivo à branquitude tão profundamente.

Ademais, é importante reconhecer a condição do branco como aquele que é visto como não racializado (Schucman, 2014), enquanto os demais são não-brancos, muitas vezes sem nomeação, como muitos inter-raciais. Em um país onde a identidade nacional é construída com base no mito das três raças, em que essas se teriam se misturado de forma harmoniosa formando o ideal da miscigenação, cria-se a ilusão e a falácia da igualdade racial. Promove-se, então, a noção de Democracia Racial (Hall, 1992), que sustenta a ideia de que a discriminação racial e o racismo são inexistentes na sociedade, e é usada para encobrir os problemas reais de racismo que existem no país desde o seu início, para sustentar a supremacia de um povo dominante. Em outras palavras, apesar da retórica de igualdade racial e harmonia, o racismo persiste e é minimizado ou negado, e, ao não questionar a própria racialidade, contribui-se para a sustentação e manutenção da tal democracia racial. Ao não reconhecer a racialização da

comunidade amarela, contribuimos e compactuamos com o pacto da branquitude que encobre a realidade da discriminação no país.

Sueli Carneiro (2018) discute a "conspiração de silêncio" que cerca o tema do racismo em nossa sociedade, destacando a cumplicidade coletiva que mantemos em relação ao mito da democracia racial e as verdades que ele esconde. Vejamos:

“Devemos compreender ‘democracia racial’ como significando a metáfora perfeita para designar o racismo estilo brasileiro: não tão óbvio como o racismo dos Estados Unidos e nem legalizado qual o apartheid da África do Sul, mas eficazmente institucionalizado nos níveis oficiais de governo, assim como difuso no tecido social, psicológico, econômico, político e cultural da sociedade do país. Da classificação grosseira dos negros como selvagens e inferiores, ao enaltecimento das virtudes da mistura de sangue como tentativa de erradicação da ‘mancha negra’; da operatividade do ‘sincretismo’ religioso; à abolição legal da questão negra através da Lei de Segurança Nacional e da omissão censitária – manipulando todos esses métodos e recursos – a história não oficial do Brasil registra o longo e antigo genocídio que vem se perpetrando contra o afro-brasileiro. Monstruosa máquina ironicamente designada ‘democracia racial’ que só concede aos negros um único ‘privilégio’: aquele de se tornarem brancos, por dentro e por fora [...]” (Nascimento, A., 2016)”

Ao mesmo tempo, é crucial usar o termo racismo com cuidado por pessoas não negras no Brasil. O “racismo estrutural” (Almeida, 2019) permeia todas as esferas da sociedade, beneficiando alguns grupos e prejudicando outros por meio de leis, políticas públicas, representações, práticas e normas sociais e pessoas não negras, mesmo racializadas, devem reconhecer seu privilégio ao discutir racismo, pois reivindicar as mesmas experiências pode ser desonesto. No entanto, o racismo contra asiáticos é real e significativo e a luta contra o racismo requer solidariedade informada e apoio dos mais privilegiados, garantindo que as vozes dos grupos minorizados e afetados estruturalmente sejam ouvidas.

Pautando a problematização do sujeito subalterno pelo conceito de hibridismo, Homi Bhabha (2013) propõe a utilização de uma "camuflagem discursiva" dentro do discurso dominante, o que permite uma apropriação consciente desse discurso, resistindo e questionando, dissimuladamente, a autoridade e o poder hegemônico. O entre-lugar (ou espaço intersticial), conforme proposto pelo autor, emerge desse jogo dialético entre identidades assimétricas, onde novas identidades podem ser formadas, que surgem na articulação das diferenças culturais, criando possibilidades inovadoras para colaboração e contestação. Ele nos ensina que, nesses espaços, a rigidez das identidades culturais se desfaz, dando origem a novos significados e formas de interação que desafiam as estruturas de poder tradicionais. Em suma, o conceito de entre-lugar é crucial para entender como o hibridismo pode ser uma estratégia de resistência e reconfiguração da identidade, permitindo ao sujeito subalterno encontrar formas de subverter o poder dominante através da negociação e rearticulação das diferenças culturais.

Compreendo, não obstante, que estas reflexões não se esgotam em si mesmas, uma vez que é paradoxal a construção do sujeito na pós-modernidade no mundo globalizado. A sociedade existente hoje tenta afastar a ideia de sujeitos integrados e propõe que existem identidades novas a partir do distanciamento da identidade em relação à cultura e aos aspectos vivenciados por determinadas comunidades (Woodward, 2000), uma vez que "a migração produz identidades plurais, mas também identidades contestadas, em um processo que é caracterizado por grandes desigualdades" (apud HALL, 2000). Nesse cenário, o chamado multiculturalismo é um fenômeno que, à primeira vista, parece levantar essa bandeira contra as posições homogeneizadoras que tendem a tratar todas as culturas a partir de um padrão universal, reivindicando, portanto, a pluralidade (Costa, 2003); porém, não podemos esquecer que o diálogo cultural é um campo de disputa, e a ideia de uma sociedade multicultural, apesar de emergir como um pilar de sociedades plurais e propor a convivência harmoniosa entre diferentes racialidades e culturas, pode ser cooptado pelos campos conservadores ao tentar mascarar a realidade racista e xenófoba de um país (McLaren, 1997).

Isso porque as culturas nacionais são compostas não apenas por instituições culturais, como também por símbolos e representações, sendo um *discurso*, um modo de construir sentidos que influencia e organiza a concepção de nós mesmos e de nossas ações. Ao produzir esses sentidos com os quais as pessoas podem se identificar - por meio de histórias, memórias, imaginação - a cultura nacional constrói identidades (Hall, 1992) e, a partir disso, devemos questionar como é imaginada a nação moderna e quais as estratégias representacionais são utilizadas para construir nosso senso comum sobre o pertencimento ou sobre uma identidade nacional que se pretende una.

Partindo do pressuposto de que certos traços que internalizamos como nossas próprias experiências particulares originam-se de estruturas sistêmicas mais amplas, devemos seguir reivindicando nossa voz e história como importantes e parte essencial da contribuição para o diálogo ao nomear nossas realidades raciais. Dessa forma o principal objetivo deste trabalho, portanto, é investigar a construção da subjetividade de pessoas de ascendência asiática inter-raciais e a construção de identidades na encruzilhada. Por meio da coleta de experiências, percepções e opiniões, almejo contribuir para um entendimento da complexa dinâmica cultural em nossa sociedade em relação a esse grupo específico. Argumento que as atuais gerações de asiático-brasileiros estão moldando novas identidades fronteiriças, me inspirando também em Anzaldúa (2012), que destaca as fronteiras culturais como fundamentais para a compreensão das complexas dinâmicas envolvendo novos territórios, linhas, línguas e novas formas de autoconhecimento.

E como afirma Stuart Hall (2006), “caso este [trabalho] pareça ocupar-se excessivamente da experiência da diáspora e suas narrativas de deslocação, valerá a pena recordar que todo o discurso é "localizado" e que o coração tem as suas razões”.

O Amarelo, o Asiático, o Oriental

Acredito ser necessária uma breve explicação do uso do termo “amarelo” para se referir a pessoas que se declaram de origem asiática-brasileira. Não se trata de um termo estabilizado e consensual, porém, no contexto da pesquisa, acredito abarcar o grupo pretendido, pessoas leste-asiáticas e seus descendentes, termos também utilizados. Utilizar a denominação “asiático”, como é comumente feito, me parece insuficiente para abarcar as experiências específicas deste grupo, por dois motivos: (i) reforça a ideia de que são pessoas estrangeiras e (ii) remete à Ásia geográfica que, no imaginário brasileiro, tende a se restringir à poucos países (como Japão, China, Coreia e Taiwan), correndo o risco de ignorar identidades vindas de pessoas de e descendentes de outras regiões, como do sul e do sudoeste asiático. Além disso, o termo pode não captar plenamente as nuances culturais e as complexidades que envolvem as vivências diaspóricas e inter-raciais dos diversos grupos no Brasil, criando uma homogeneização e achatamento de suas diferenças e desigualdades.

Meu posicionamento caminha no sentido de entender ser importante que descendentes de asiáticos se autodeclarem amarelos e não brancos³, uma vez que o reconhecimento da identidade racial é um ato de afirmação que combate as invisibilidades, estereótipos e discursos anti-asiáticos que historicamente foram impostos sobre a população asiática no Brasil, desde as imigrações. A invisibilidade pode ser observada se pensarmos que a contribuição da população asiática não é considerada quando pensa-se na construção de uma nação brasileira, para além da tríade branca, negra e indígena, e é vista, até hoje, como estrangeira e exótica. A negação dessa identidade, seja por falta de (re)conhecimento ou por pressão social, alimenta a ideia de que pessoas amarelas devem "branquear-se" para serem aceitas na sociedade, ignorando suas origens, culturas e as especificidades das experiências que vivenciam enquanto uma minoria racial, e dificultam que este grupo se entenda racializado⁴. Transcrevo um excerto

³ Se não foram inter-raciais, ou se forem inter-raciais com um dos pais brancos.

⁴ Remeto à citação de Schucman (2014) sobre a condição do branco como aquele que é visto como não racializado enquanto os demais são não-brancos.

do episódio da série Raça e Etnia⁵, onde a atriz e criadora de conteúdo Cláudia Okuno conta sobre perceber sua racialidade:

"Eu lembro que, uns anos atrás, fiz uma conta numa rede social que perguntava etnia, e eu coloquei 'caucasiana'. 'Caucasiana' é um termo que faz referência direta à Europa. Por que eu coloquei caucasiana? Porque a informação sobre ser 'amarela' nunca chegou até mim. Isso nunca me foi ensinado. As pessoas não falam sobre isso. Existe uma invisibilização, tanto na mídia quanto na educação. Portanto, a autodeclaração como 'amarela' não é apenas uma forma de resistência, mas também uma luta contra o apagamento da nossa existência na sociedade brasileira."

Sobre a autodeclaração, sabemos que a classificação da cor da pele no Brasil é uma construção social e pode variar de acordo com a região e o contexto, porém, é uma categoria racial constante no Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) para a pesquisa da cor ou raça da população brasileira. De acordo com o Censo Demográfico de 2022, a população que se declara amarela no Brasil diminuiu 59,2% em relação a 2010, passando de 2.084.288 para 850.130, o que representa uma proporção de 0,4% da população brasileira⁶. Isso não significa, necessariamente, que pessoas amarelas se deslocaram do país, mas, sim, que ocorreu uma mudança metodológica que “suprimiu” mais da metade da presença amarela na composição da população nacional: caso o entrevistado se declarasse de cor ou raça amarela, o recenseador faria uma pergunta adicional padrão: “*considera-se como cor ou raça amarela a pessoa de origem oriental: japonesa, chinesa, coreana. Você confirma sua escolha?*”⁷, e o/a entrevistado/a teria a possibilidade de alterar sua resposta.

É uma informação relevante para refletirmos sobre como as pessoas elaboram as categorias do IBGE em sua autodeclaração e o que entendem pelo termo “amarelo”. Acredito, por relatos, entrevistas e por experiência própria, que não é um termo amplamente conhecido ou acredita-se ser pejorativo, por conta da uma construção do discurso anti-asiático e do “perigo amarelo”, como veremos à frente. Ou, ainda, que parte da população negra de pele clara pode, em alguns casos, se identificar com essa categoria por não reconhecerem sua negritude em uma sociedade que oferece muitas classificações intermediárias, como "pardo" ou "moreno", e a falta de clareza sobre o que significa "ser amarelo" pode gerar confusão - e é o que parece ser

⁵ Episódio “*Afinal, o que é ser amarelo?*” da série disponibilizada no *Youtube* da Defensoria Pública de Goiás. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=kLoR7NIZvCM>>

⁶ <https://exame.com/brasil/censo-2022-populacao-que-se-declara-amarela-diminui-60-em-uma-decada/>

⁷ “Em 2022, cerca de 92,1 milhões de pessoas se declararam pardas, o equivalente a 45,3% da população do país. Outras 20,6 milhões se declaram pretas (10,2%), enquanto 1,7 milhões se declararam indígenas (0,8%) e 850,1 mil se declaram amarelas (0,4%)” <<https://agenciagov.ebc.com.br/noticias/202312/censo-2022-mostra-que-45-da-populacao-brasileira-e-pardos-e-43-5-branca.>>

o caso da diminuição drástica da porcentagem de pessoas amarelas. Ademais, há a situação de pessoas de ascendência leste-asiáticas se considerarem brancas, como relatado acima.

Ao se tratar da interracialidade e de pessoas inter-raciais, fruto de pais de racialidades diferentes, opto por utilizar este termo ao invés de “birraciais”, miscigenadas ou mestiças. Entendo a mestiçagem e a miscigenação como termos homogeneizadores, e que remetem à uma valorização da pureza racial e hierarquização empregada para denominar grupos inferiores aos brancos. Birracialidade, por sua vez, pressupõe a binariedade, que pode ser uma simplificação da realidade e complexidade da identidade pessoal. Reconheço, entretanto, as limitações do termo “inter-racial”, por poder ser interpretada como uma ênfase excessiva na questão racial, ignorando outras dimensões importantes como cultura, etnia e nacionalidade. Não obstante, acredito que seja o mais adequado no contexto da discussão proposta, por ser mais abrangente e não estar diretamente vinculado à noções de pureza racial ou hierarquizações, e permitir um diálogo mais aberto sobre as múltiplas experiências identitárias que surgem do cruzamento entre diferentes grupos raciais. E, como explicado acima, o trabalho caminha para compreender a construção de identidades híbridas e fluidas, talvez abrindo-se mão de termos limitantes.

Ainda, acredito que o racismo deve ser nomeado pelo que é. A experiência de racismo vivida pela população negra e indígena no Brasil é extremamente brutal e tem raízes profundas no sistema escravocrata e na estrutura da sociedade após a abolição. As pessoas amarelas têm uma história de migração específica, com suas próprias dinâmicas de exclusão e preconceito, e a opressão que enfrentam não deve ser vista como equivalente às lutas históricas de populações marginalizadas. No entanto, o racismo contra pessoas amarelas existe, e a falta de visibilidade e discussão sobre pode fazer com que a população não reconheça ou compreenda plenamente as discriminações enfrentadas por este grupo. Quando as pessoas amarelas se veem como brancas, elas se afastam das lutas e da solidariedade antirracista que poderia fortalecer a visibilidade e os direitos de sua comunidade e de grupos minorizados. De forma sintética, não acredito ser benéfico, dentro das possibilidades, se colocar do lado de uma branquitude que nos apaga.

O termo "oriental" será evitado, uma vez que remete ao conceito de "orientalismo" (como será visto no primeiro capítulo), a ideia de que o “oriente” é uma construção discursiva do Ocidente, que cria o imaginário do que seriam os países asiáticos: exóticos, atrasados e incivilizados, como ensina Edward Said no livro “Orientalismo – O Oriente como invenção do Ocidente”. Essa visão não se limita apenas ao "extremo Oriente", como Japão, China, Coréia e Taiwan, mas também abrange países como Índia, Síria, Arábia, Iraque, Líbano, entre outros, e

contribuí para a perpetuação da dominação e do controle, tanto material quanto simbólico, sobre esses territórios, justificando guerras, xenofobia, desconfiança e práticas racistas. O conceito surgiu na época das expansões territoriais do século XVIII e XIX com a colonização europeia, porém podemos observar como o imperialismo estadunidense cresce por meio da imposição cultural de forma globalizada, colocando os “orientais” como um ‘objeto’ de estudo, que é passivo, não participante e não soberano em relação a si mesmo (Abdel Malek, 1963).

Por fim, deixo aqui o poema de Nellie Wong, constante no livro organizado por Glória Anzaldúa e Cherrie Moraga, “*Esta Puente, Mi Espalda: Voces de Mujeres Tercermundistas*” que me inspirou a escrever este trabalho.

CUANDO CRECÍA

Yo sé ahora que una vez deseaba ser blanca.
¿Cómo? preguntas tú.
Déjame contarte las maneras.

cuando crecía, la gente me decía
que era oscura, y yo creía en mi misma
oscuridad
en el espejo, en mi alma, en mi propia visión
estrecha

cuando crecía, mis hermanas
de piel blanca eran exaltadas por su belleza, y
en la oscuridad
me caía más, abrumada entre paredes altas

cuando crecía, leía revistas
y veía películas, estrellas rubias del cine, piel
blanca,
labios apasionados y para ser elevada, para ser
una mujer,
una mujer deseada, empecé a usar piel blanca
imaginaria.

cuando crecía, estaba orgullosa
de mi inglés, mi gramática, mi deletreo
de pertenecer, caber en el grupo de niñas
inteligentes
inteligentes niñas chinas, de pertenecer, de ser
parte, de estar en fila

cuando crecía y fui a la secundaria descubrí a
las muchachas blancas ricas,
unas pocas muchachas amarillas,
con sus vestidos de algodón importados,
con sus suéteres de casimir,
con su cabello rizado y pensé que yo también
debería tener
lo que estas muchachas afortunadas tenían

cuando crecía y un hombre blanco quería
salir conmigo, yo pensaba que yo era especial,
una gardenia exótica, ansiosa de pertenecer
al estereotipo de una chica oriental

cuando crecía, me sentía avergonzada
de ciertos hombres amarillos, sus huesos finos,
sus cuerpos frágiles, su escupir por la calle, su
tos,
acostados en cuartos sin sol,
inyectándose los brazos.

cuando crecía, la gente preguntaba
si era filipina, polinesia, portuguesa
nombraban todos los colores menos el blanco,
la cáscara
de mi alma, pero no de mi tosca piel oscura
cuando crecía me sentía sucia.
Creía que dios
hizo a la gente blanca limpia
y no importaba cuanto me bañara no podía
cambiar,
no podía mudar mi piel en el agua gris

cuando crecía juré
que me iba a escapar a las montañas púrpuras,
casas al lado del mar sin nada sobre mi cabeza,
con espacio para respirar,
no congestionada por la gente amarilla del área
llamada el Pueblochino, en un área
que después aprendí era un barrio pobre,
uno de muchos corazones
de la asía-américa

Yo sé ahora que alguna vez deseé ser blanca.
¿Cuántas maneras más?, preguntas tú.
¿Qué no te he dicho suficiente?

CAPÍTULO 1 - RAÇA, ETNIA, IDENTIDADE E RACISMO

Os termos *raça* e *etnicidade* são frequentemente usados com significados correspondentes, o que pode levar a confusões, especialmente porque adquiriram interpretações populares que podem distorcer ou complicar análises. No senso comum, "raça" tende a se referir a características físicas, fenotípicas específicas de pessoas e grupos, enquanto "etnicidade" geralmente se relaciona a processos de diferenciações culturais.

Entretanto, para fins de análise, esses conceitos são muito mais complexos. O conceito utilizado nesta pesquisa é o de raça como uma construção social e não biológica, cujo significado é moldado e transformado ao longo do tempo, permitindo a criação e transformação de identidades raciais. Embora tenha uma dimensão morfo-biológica, a raça é essencialmente um produto de narrativas e discursos sociais sobre a origem e transmissão de características ao longo das gerações. Esses discursos, por sua vez, formam as identidades sociais, incluindo as identidades raciais (Guimarães, 1999), sendo uma abordagem importante para compreender as raças como fenômenos culturais e simbólicos que são moldados por contextos históricos, sociais e políticos. Isso é fundamental para analisar de forma crítica esses discursos e compreender como eles afetam a percepção e a vivência das diferenças raciais na sociedade.

A *etnia*, por sua vez, é um conceito sociocultural que se refere aos vínculos ancestrais compartilhados por um grupo de indivíduos, geralmente relacionados a uma cultura, visão de mundo, religião, língua e território geográfico comuns (Munganga, 2004 apud Ueno, 2020). A identidade étnica não é uma característica fixa ou essencial, mas sim uma construção social que é moldada e negociada em interações sociais, e por isso seguimos aqui o conceito relacional de etnicidade (Barth, 2000), enfatizando que a identidade étnica resulta da transação entre a autopercepção e a percepção pelos outros, ou seja, a identidade étnica pode ser auto atribuída pelos membros do grupo e/ou atribuída por outros, e pode ser expressa por meio de símbolos, práticas culturais e rituais.

A identidade étnica, por este viés, constroi-se na diferença, por uma atração entre aqueles que se sentem pertencentes a um mesmo grupo, sendo dinâmica, moldada na interação de grupos sociais através de processos de exclusão e inclusão que estabelecem limites entre tais grupos (Barth, 2000). Os grupos étnicos compartilham valores culturais fundamentais, identificando-se e sendo identificados por outros como tal, não necessitando de fronteiras físicas ou estando restritas a elas. Por essa lógica, os grupos étnicos, embora se diferenciem culturalmente entre si, compartilham de similaridades que, na diáspora, criam laços de afetação que constroem identidades por consciência do grupo.

Nesse sentido, a identidade não é atemporal e imutável em seus conteúdos culturais, mas resulta da ação e reação entre grupos étnicos que escolhem, ativamente, os elementos que serão mantidos e esquecidos (Schwarcz, 2012a). Quando raça e etnia se encontram, sempre há uma confusão conceitual, uma vez que ambas emergem nas interações das pessoas e podem ser usadas para diversos propósitos, incluindo discriminação, identidade e coesão -, sendo que a raça surge nas interações das pessoas quando elas percebem afinidade física, enquanto a etnicidade surge nas relações onde as pessoas experimentam semelhanças culturais ou históricas, que são adquiridas por meio do nascimento e da criação, incluindo idioma, valores culturais e memórias históricas (Eriksen, 1993).

Neste contexto, outro conceito importante nessa teia é o de “cultura”, também em constante debate e disputa. Stuart Hall conceitua cultura por vários vieses interessantes que são relevantes para esta pesquisa. Em uma de suas abordagens, ele enfatiza a cultura como um processo dinâmico de produção de significados, no qual os indivíduos atribuem sentido ao mundo ao seu redor por meio de símbolos, práticas e narrativas. Esse entendimento destaca a natureza fluida e em constante transformação da cultura, moldada pelas interações complexas entre diferentes grupos sociais, sempre em negociação. Além disso, Hall concebe a cultura como um campo de luta por poder, onde diferentes grupos sociais disputam a definição e a representação de identidades e valores. Dessa forma, a cultura não é apenas um reflexo da sociedade, mas também um espaço onde ideologias dominantes são contestadas e negociadas por meio das práticas culturais (Hall, 1980).

Hall vê a cultura como parte integrante da construção das identidades individuais e coletivas, influenciando não apenas como os indivíduos se veem, mas também como são vistos pelos outros e como se posicionam dentro de suas comunidades e sociedades (Hall, 1990). A partir disto ele define que as identidades culturais não são tão óbvias de serem estudadas como gostaríamos de imaginar, e que, mais do que a identidade como um *fato*, talvez devêssemos pensar na identidade como produção, fluida, em constante construção (Hall, 2006). Existem basicamente duas formas de pensar a identidade cultural: a essencialista e a processualista. A primeira é entendida como uma cultura compartilhada, um modo de ser coletivo em que as pessoas partilham uma história em comum criando uma unidade, um “quadro de referências e de sentido” que oferece estabilidade e continuidade (Hall, 2006):

Em sociedades pós-coloniais, a redescoberta desta identidade é muitas vezes objecto daquilo que Frantz Fanon descreveu como uma « [...] investigação apaixonada ... motivada pela secreta esperança de descobrir, para lá da infelicidade de hoje, para lá do desprezo pelo que nos é próprio, da resignação e da retratação, uma era bela e

esplendorosa cuja existência nos reabilitaria, tanto perante nós próprios como perante os outros».

A identidade seria uma “essência de um povo” (conceito de Identidade Essencialista), que se mantém como uma “história oculta” em sociedades pós-coloniais, sendo imutável e contínua, subjacente às divisões e mudanças superficiais da história concreta. Longe de ser uma interpretação negativa do conceito, o autor afirma que isso desempenhou um papel central nas lutas pós-coloniais, por dar à povos na diáspora uma coerência imaginária para redescobrir suas próprias identidades:

As fotografias que Francis tirou aos povos do Triângulo Negro, recolhidas em África, nas Caraíbas, nos EUA e no Reino Unido, tentam reconstruir, em termos visuais, a «unidade fundamental dos povos negros que a colonização e a escravatura se encarregaram de espalhar por toda a diáspora africana». O texto do fotógrafo é um acto de reunificação imaginária. Crucial é o facto de estas imagens constituírem um modo de impor uma coerência imaginária à experiência da dispersão e da fragmentação que é a história de todas as diásporas forçadas, conseguindo-o ao representar ou "prefigurar" África como a mãe destas diferentes civilizações

Isto posto, redescobrir e expressar essa identidade essencial através de práticas culturais e representações visuais é uma forma de resistência e reabilitação. Sua redescoberta não seria apenas investigar o que a experiência colonial escondeu, mas, também, a produção da identidade através da “re-narração” do passado.

Quanto à abordagem processualista de identidade cultural, o autor afirma, esta seria focada não nos pontos de semelhança, mas nos pontos críticos de *diferença* (conceito de Identidade Processual) que constituem "aquilo que somos realmente", ou melhor, "aquilo em que nos tornamos" ao longo do tempo. Seria um processo contínuo de "tornar-se" que envolve tanto o futuro quanto o passado, sujeita a transformações constantes, influenciadas pelo jogo contínuo da história, cultura e poder. As identidades não são recuperações fixas do passado, mas são construídas e reconstruídas através das narrativas e posicionamentos históricos e culturais:

Nesta segunda acepção, identidade cultural é um "torna-se" e não apenas um "ser". Pertence tanto ao futuro como ao passado. Não é algo que já existe e transcende lugar, tempo, história e cultura. As identidades culturais vêm de algures, têm histórias. Porém, tal como acontece com tudo o que é histórico, também elas sofrem transformações constantes. Longe de se fixarem eternamente num qualquer passado essencializado, estão sujeitas ao contínuo "jogo" da história, da cultura e do poder. Longe de se fundarem numa mera "recuperação" do passado, que está à espera de ser descoberto e que, uma vez encontrado, assegurará para todo o sempre a estabilidade do nosso sentido de nós próprios, as identidades são os nomes que damos às diferentes formas como somos posicionados pelas narrativas do passado e como nos posicionamos dentro delas.

Nesse sentido, é basilar compreender como as dimensões de raça e cultura se entrelaçam na formação das identidades individuais e coletivas. É importante compreender, também, como a experiência diaspórica e o racismo moldam a identidade cultural, uma vez que ambos são intrinsecamente ligados à história colonial. Kobena Mercer afirma, nesse caminho, que “a identidade somente se torna uma questão quando está em crise, quando algo que se supõe como fixo, coerente e estável é deslocado pela experiência da dúvida e da incerteza” (Mercer, 1990).

Na Antropologia, o tema das identidades não é abordado com o objetivo de fornecer respostas definitivas, mas, em vez disso, gera debates e questionamentos. Isso ocorre porque, em vez de serem absolutas, as identidades são inerentemente circunstanciais, relativas e sujeitas a mudanças (Bauman, 2005), se manifestam em contraposição a outros elementos em jogo e raramente existem de forma isolada. Ou seja, construir uma identificação representa um processo de classificação e reclassificação dos grupos em categorias socialmente construídas a partir de certos elementos culturais, tomados como referência pelo grupo em relação a outro(s) grupo(s), tais como língua, religião, rito, etnia, nação, símbolos, etc. Portanto, podemos afirmar que o conceito de identidade pressupõe, mesmo que inconscientemente, a ideia de alteridade, pois essa só se constrói a partir daquela. E se há um "eu" e um "outro", há a possibilidade de conflito ou disputa de poder. Nesse sentido, não haveria razão para os grupos se identificarem a partir de certos elementos culturais próprios e diferenciados se não houvesse um conjunto de "outros" em contraposição. Identificar-se como grupo é diferenciar-se em relação a outros grupos, sendo dinâmico e socialmente construído e negociado em resposta às necessidades dos grupos em um determinado contexto histórico.

A dinâmica de poder e imaginação que construiu as raças também perpetua a hierarquia racial e a manutenção do status quo: o desejo de ser branco e o apagamento de outras identidades são reflexos da internalização dessas estruturas de poder, onde o padrão de beleza, sucesso e humanidade é muitas vezes associado à branquitude, e essa construção tem raízes profundas no colonialismo, consubstanciado na escravidão, onde o controle e a subordinação foram legitimados através da desumanização dos povos colonizados. A racialização dos corpos não brancos nessa construção opressora serviu para manter as divisões sociais, econômicas e o acesso desses corpos a espaços físicos e simbólicos, e essa discriminação sistemática em todas as áreas sociais - mercado de trabalho, educação, habitação, saúde - reforça a segregação e estabelece o “valor” daquele grupo - uns mais “merecedores” que outros - limitando as oportunidades de mobilidade social para racializados. Nesse contexto, o racismo estrutural se torna fundamental para entender a política de perpetuação do “ser-outro” e seu lugar no mundo atual.

Nesse contexto, o colonialismo foi um pontapé para a institucionalização do racismo, constituindo o princípio do corpo político no qual a relação entre terra-população-território associa a raça à burocracia e ao comércio. Nesse sentido, Mbembe afirma que “*a raça permite classificar os seres humanos em categorias distintas supostamente dotadas de características físicas e mentais específicas*”, e, no colonialismo, isso opera com a burocracia e a lei sendo dispositivos de dominação e expressão do poder (Mbembe, 2014). O autor explica que a visão eurocêntrica foi fundamental para justificar a escravização e a exploração de territórios e povos fora da Europa, dada a existência da crença de que a Europa e os brancos eram portadores da civilização, do direito e da ordem, enquanto os “outros” existiam em um “estado de natureza”, bárbarico, sem leis e selvagem, o que legitimava a expansão de território e influência através da conquista dessas terras distantes - terras “sem fronteiras definidas”, e, portanto, violáveis. Nesse sentido, as populações asiáticas foram vistas como “outros” em um “estado de natureza” e, portanto, alvos legítimos para a expansão europeia. Essa categorização racial e a subsequente dominação burocrática e legal reforçaram a marginalização dos asiáticos, perpetuando estereótipos negativos e legitimando sua exploração econômica e social.

1.1. As dinâmicas de poder na formação de identidades pós-coloniais

Dentro da Teoria pós-colonial, Bourdieu argumentou que o colonialismo implicava uma segregação racial que transformava a sociedade colonial em uma entidade “maniqueísta na forma” (Bourdieu, 1961), e que o racismo servia apenas como uma legitimação do colonialismo: “*a função do racismo não é outra senão oferecer uma racionalização do estado existente de coisas, de modo a fazer com que ele pareça ser uma ordem instituída legalmente*” (ibid). Teorizou, também, o sistema de dominação racial como fundado na coerção, e a dominação colonial materializada principalmente pela força bruta, afirmando que esta é “*a verdadeira base da ordem colonial: a relação, sustentada pela força, que permite à casta dominante manter a casta dominada em uma posição de inferioridade*”. Ou seja, o colonialismo seria um sistema de dominação racializada enraizada na força, que molda as interações sociais, os significados e a identidade.

Estes eventos resultam de uma significativa migração de povos, que durante este período ocorreu de quatro maneiras distintas. Primeiramente, houve o extermínio de populações inteiras, especialmente nas Américas. Em segundo lugar, a deportação de milhões em condições desumanas, onde um sistema econômico baseado na escravidão desempenhou um papel crucial na acumulação primitiva de capital, tornando-se transnacional, e na formação

das diásporas negras. Em terceiro lugar, a conquista, anexação e ocupação de vastas terras até então desconhecidas pela Europa, submetendo seus habitantes à lei estrangeira, onde anteriormente eram governados de maneiras muito diversas. A quarta forma refere-se à formação de estados racistas e às lógicas de "autoctenização" dos colonos - o processo pelo qual os colonizadores se estabelecem e reivindicam a identidade e a legitimidade como habitantes nativos da terra que colonizaram (Mbembe, 2014).

Em "Peles Negras, Máscaras Brancas", Fanon expõe como a colonização e o racismo deformam e alienam a identidade dos colonizados, impondo-lhes uma identidade que reflete a dominação cultural e racial (Fanon, 1952). O autor afirma que o racismo e a colonização criam um sentimento de alienação nos negros, internalizando um senso de inferioridade, que leva ao esforço para se adaptarem aos padrões e valores da cultura branca - um processo de assimilação que resulta na perda da identidade e autoalienação. São vários os instrumentos de dominação cultural, como a língua do colonizador, posições de destaque e relações interpessoais que podem se passar por ascensão social, mas também reforçam a subordinação e a dinâmica de desejo de reconhecimento pelo colonizado, que se enraíza tão profundamente a ponto de não ser mais percebida pelos próprios negros.

Nesse sentido, ele afirma a necessidade da descolonização não só física, mas mental, uma vez que no mundo contemporâneo existe um inconsciente racial - por exemplo - da política negra, que coloca este indivíduo como "sombra e matéria" da própria África, um confundindo-se com o outro em uma alteridade complexa e sutil: pelo ideal colonialista, o negro seria um "ser-outro", símbolo de inferioridade, e a África, um "não-lugar", símbolo de atras de civilização (Mbembe, 2014). Essa dinâmica de poder e imaginação construiu as raças, e, quanto ao branco, a categoria racial foi construída no cruzamento "entre o direito e os regimes que praticam a extorsão da força de trabalho", que foi, com muito esforço ocidental, naturalizada e universalizada, e tornada objeto de desejo e fascínio.

Edward Said, em sua obra *Orientalismo*, complementa essa análise ao demonstrar como a construção do "outro" pelo Ocidente foi fundamental para justificar e perpetuar práticas coloniais e racistas. Ele explica que esse fenômeno surge a partir de interesses, disputas e negociações que apresentam o Oriente como um "lugar de episódios romanescos, seres exóticos, lembranças e paisagens encantadas, lugar de experiências extraordinárias" (SAID, 2007). A partir disso, podemos compreender que o Oriente ajudou a definir a Europa, enquanto esta forjou sua identidade como ocidental, civilizada e branca, em contraste com o oriental, selvagem. Isso nos ajuda a entender a ideia de superioridade cultural e o uso de construções sociais, como o conceito de orientalismo, para justificar a colonização de povos não-ocidentais:

há uma relação hierárquica entre a Europa e os povos brancos sobre o resto do mundo, onde o Oriente foi uma criação discursiva do Ocidente para, através do colonialismo, perpetuar a dominação e o controle dessas colônias (ibid).

Cria-se, portanto, o imaginário de um Ocidente dinâmico e universalista, contra um Oriente estático, distante. Toda essa região geograficamente imaginada, construída a partir de concepções ideológicas, expressa a hegemonia não apenas como um fato político, mas cultural, moral, de concepção de mundo, sendo uma relação, sobretudo, pedagógica (GRUPPI, 1978). O vínculo da cultura com a política pode ser entendido a partir dos mecanismos de representação que refletem poder e pressupostos imperialistas, onde o poder condiz com uma dimensão discursiva de produção e elaboração de condutas e pensamento, em vez de ser configurada apenas como algum tipo de negação. Vemos a cultura, aqui, como campo em disputa, não neutro ou isento de conflitos: é necessária toda uma estrutura para que a “verdade” seja definida como tal, ao que Said resalta a importância dos intelectuais na manutenção de sistema de repressão - e também de movimentos de resistência (rememorando aqui o papel de Frantz Fanon na organização do movimento negro). O autor explicita, porém, que a cultura não está necessariamente ligada ao Estado, uma vez que este é uma instituição inserida em relações de poder que existiam antes dele e continuam a influenciá-lo. A cultura, assim, dispõe de certa autonomia, que permite que ela tenha o poder de construir narrativas e impedir que novas narrativas surjam, moldando as percepções que influenciam como as pessoas veem o mundo, e assim temos a manutenção de certas ideologias e estruturas de poder, ao mesmo tempo a supressão e marginalização de narrativas alternativas que poderiam desafiar o status quo.

O imperialismo no mundo contemporâneo se mantém mesmo que a condição colonial seja extinta, sendo um poder baseado, sobretudo, em práticas representativas, que se expressam em formações ideológicas e definições binárias que reproduzem a contraposição nós/eles, assim como nacional/estrangeiro, interno/externo, superior/inferior, progresso/atraso, gerando a aceitação da ideia de que certos povos precisam da dominação e controle, sendo que essa dialética se estende inclusive na reflexão sobre as resistências ao imperialismo no processo político fundamentado nas representações (Said, 1995). Apresentando a contrariedade e complexidade da questão, o autor observa que a tragédia da resistência está (ou pode estar) nas tentativas de recuperar formas estabelecidas ou influenciadas pela própria política imperialista, tornando-se ainda mais problemáticas quando envolvem reivindicações locais ou nacionalistas que acabam reproduzindo antigas classificações binárias e práticas imperialistas. Ele destaca que essas lutas podem tanto legitimar guerras e regimes autoritários quanto servir como

modelos libertários e criativos de resistência cultural anticolonial, tendo potencialidades emancipatórias ou homogeneizadoras e redutoras.

Considerando essas nuances, vemos como as resistências ao imperialismo contemporâneo podem simultaneamente desafiar e, concomitantemente, reforçar as estruturas e ideologias que buscam combater, e termos em mente o papel do homem branco como símbolo e a agente histórico dessa dinâmica, perpetuando a supremacia cultural e econômica sobre os povos considerados inferiores.

1.2. A experiência diaspórica sob a lente da racialização

Para entender a complexidade das identidades sociais e raciais, é crucial considerar o processo de racialização, que seria um processo de construção e diferenciação dos indivíduos, com o propósito específico de utilizar a raça como marca que reflete as relações hierárquicas de poder existentes em uma determinada sociedade (Moreira, 2019). Assim, acrescentamos ao conceito de raça o entendimento de que este é carregado de ideologia, pois pressupõe relações de poder e de dominação que persistem no imaginário coletivo hierarquizando grupos com base em características fenotípicas como cor da pele e outras características morfológicas (Munanga, 2004).

Uma vez que a noção de raça emerge de relações desiguais de poder entre pessoas e grupos pode-se afirmar que esta é diretamente conectada à ideologia do racismo, pois busca legitimar *projetos de dominação* fundamentados na hierarquização de grupos com características físicas diferentes. Ao retratar as minorias raciais como possuidoras de traços morais específicos, os membros do grupo racial dominante podem justificar um sistema de dominação que visa manter o controle das oportunidades sociais em suas mãos (Moreira, 2019). No mesmo sentido figura a primeira declaração sobre raça dada pela UNESCO, que dispõe que o preconceito racial e a discriminação no mundo de hoje surgem de fenômenos históricos e sociais que falsamente reivindicam a sanção da ciência, uma vez que não há comprovação científica da diferenciação dos seres humanos por raças. Munanga (ibid) leciona que o difícil é aniquilar as raças fictícias que rondam em nossas representações e imaginários coletivos:

Enquanto o racismo clássico se alimenta na noção de raça, o racismo novo se alimenta na noção de etnia definida como um grupo cultural, categoria que constitui um lexical mais aceitável que a raça (falar politicamente correto).

Então, não seria melhor não falar em raça, se é uma ficção socialmente construída? Anthony Appiah, acadêmico anglo-ganês, sugere que falar sobre raça apenas permite a reinscrição de generalizações racistas sobre as pessoas. Ele escreve que "[M]anter a terminologia da diferença é possibilitar a continuação do racismo, que geralmente foi a base

para tratar as pessoas pior do que poderíamos, para dar a elas menos do que sua humanidade lhes garante" (Appiah, 1994). Com efeito, reconhecer a raça é deixar aberta a certeza de que esse reconhecimento será utilizado em prol do racismo. Independentemente do que se diga sobre o assunto da raça, o racismo profundamente enraizado garante sua rápida incorporação às hierarquias racistas. Porém, por óbvio a desigualdade racial persiste apesar do reconhecimento de sua origem sociológica e política: as características de nosso cabelo e traços faciais ainda influenciam se somos figurativamente livres ou escravizados.

A raça domina nossas vidas pessoais e determina nossas perspectivas econômicas. O mercado consciente da raça nos seleciona para empregos manuais e carreiras profissionais. A raça permeia nossa política, altera os limites eleitorais, molda a distribuição de fundos locais, estaduais e federais, alimenta a criação e colapso de alianças políticas, e distorce a conduta da aplicação da lei (López, 1994). Em suma, a raça medeia todos os aspectos de nossas vidas.

Não só a racialidade permite o senso de comunidade para perceber opressões sociais, dado que a raça determina nossa diferença na sociedade - classes sociais, aceitação, etc. - como também é uma das formas que as pessoas organizam subjetivamente quem são. Vejo isso como um "provocador de impacto existencial": a identidade racial torna-se um dos fatores a partir dos quais o indivíduo se localiza - e é localizado - no mundo e é constituído como sujeito. A raça e a racialidade, portanto, pertencem ao mundo simbólico, expressando sentidos que são criados com o propósito específico de dominação, e o pertencimento a grupos raciais pode mudar ao longo do tempo, dependendo dos interesses dos grupos dominantes (Moreira, 2019). Assim, o processo de racialização é um exercício de poder que proporciona os instrumentos para a dominação de certas populações, ao mesmo tempo que pode ser uma estratégia de construção de comunidade para lutar contra injustiças raciais e sistemas de opressão, e de utilizar a racialidade como manifestação da própria identidade.

É relevante examinar como essas categorias se manifestam no contexto atual de globalização, no ponto que, ao mesmo tempo que facilitam-se a interconexão entre diferentes culturas, também intensificam as desigualdades e tensões entre grupos sociais, muitas vezes exacerbando as opressões baseadas em raça e identidade, o que pode se tornar ainda mais complexo no cenário da diáspora. Stuart Hall, ao abordar a diáspora caribenha, enfatiza que a experiência diaspórica envolve tanto a continuidade quanto a transformação das identidades culturais, existindo um processo contínuo de "tradução cultural" onde as identidades são constantemente recriadas através das interações com outras culturas e pela memória coletiva de suas origens (Hall, 1990), destacando, assim, a importância da memória e da narrativa na construção das identidades.

A importância dos autores negros na construção do campo teórico da racialidade é fundamental, uma vez que foram pioneiros em dar voz às experiências de opressão e resistência que moldam as identidades raciais, principalmente se contextualizarmos no âmbito do nosso país. Pensadores como Frantz Fanon, bell hooks, Angela Davis e Stuart Hall trouxeram à tona as complexidades das identidades negras, revelando como a raça é um construto social que influencia profundamente as relações de poder e a dinâmica social. O legado teórico, unido às experiências e lutas das negras e negros, não apenas enriqueceu o entendimento das desigualdades raciais, mas também forneceu ferramentas conceituais valiosas para que outras racialidades possam articular suas próprias identidades. Esses autores permitem que grupos marginalizados encontrem ressonância em suas experiências e se apropriem dos conceitos para reivindicar espaço e reconhecimento na sociedade globalizada e, assim como a diáspora africana e caribenha, a asiática também envolve processos de negociação e reconstrução constante das identidades culturais. Por exemplo, as comunidades chinesas, coreanas e japonesas na diáspora mantêm laços culturais com suas terras de origem, enquanto se adaptam e se integram às novas realidades socioculturais dos países onde residem, criando a dualidade entre preservar tradições e adaptar-se a novas culturas, o que resulta em uma identidade multifacetada e em contínua evolução.

A partir disso, podemos observar e analisar que a diáspora asiática também apresenta uma dinâmica complexa de construção de identidade: as comunidades asiáticas espalhadas pelo mundo enfrentam desafios únicos e, ao mesmo tempo, compartilham experiências comuns, uma vez que foram moldadas por fatores históricos, como a colonização, a migração forçada e voluntária, e as políticas de exclusão e inclusão nos países de acolhimento; e as formas específicas de racialização e discriminação influenciam a forma como suas identidades são percebidas e construídas.

1.3. A re-narração e a resistência cultural das comunidades leste-asiáticas

Como já mencionado, Hall ensina que a cultura não é apenas um reflexo da sociedade, mas também um espaço onde ideologias dominantes são contestadas e negociadas por meio das práticas culturais. As culturas leste-asiáticas na diáspora ao encontrarem este ambiente com culturas dominantes já estabelecidas tendem a se fechar em suas próprias comunidades, muitas delas chamadas até hoje de “colônias”, como minha avó, por exemplo, chama o grupo organizado de imigrantes japoneses e nipo-brasileiros no Rio de Janeiro, como “colônia japonesa”. A própria nomenclatura expõe não só como estes grupos se fecham - seja para

manter a cultura e tradição, para se proteger ou por com laços de identificação - como também como a cultura hegemônica os puseram à parte.

As comunidades asiáticas tiveram que redescobrir e expressar sua identidade através de práticas culturais e representações como forma de resistência e reabilitação, não apenas resgatando o que a experiência colonial escondeu, mas também produzindo identidade no Brasil através da “re-narração” do passado de seus imigrantes, pais, avós e bisavós. Mais do que simples recuperações fixas do passado, essas comunidades constroem sua identidade por meio de narrativas, inclusive em contextos históricos marcados pelo racismo e xenofobia. Seguindo as ideias de Bauman, a identidade emerge da crise de pertencimento, quando “quem você é” só faz sentido se é possível “ser outra coisa além de você mesmo”, e, portanto, podemos afirmar que o conceito de identidade pressupõe, mesmo que inconscientemente, a ideia de alteridade, pois essa só se constroi a partir daquela. E se há um "eu" e um "outro", há a possibilidade de conflito ou disputa de poder.

Nesse sentido, não haveria razão para os grupos se identificarem a partir de certos elementos culturais próprios e diferenciados se não houvesse um conjunto de "outros" em contraposição. Identificar-se como grupo é diferenciar-se em relação a outros grupos, sendo dinâmico e socialmente construído e negociado em resposta às necessidades dos grupos em um determinado contexto histórico. Vimos acima que o desejo por embranquecimento da população é um projeto de país/nação, e que nos séculos passados foi escancaradamente posto em prática para miscigenar seu povo. Giralda Seyferth (1993) afirma que as imigrações asiáticas e negras foram condenadas pelo que poderiam representar atraso ou comprometimento do processo de branqueamento, e este movimento tinha como pressupostos a crença na desigualdade das raças, na superioridade dos brancos, na inferioridade de negros e amarelos em geral, além da inferioridade da grande maioria dos mestiços. Como explica, a aceitação da tese do branqueamento desencadeou no apoio a uma política imigratória visando introduzir no Brasil apenas imigrantes brancos:

Dito em outras palavras, o ideário do branqueamento afirmava a inferioridade irremediável de grande parte da população nacional (negros, índios e mestiços de todos os matizes), mas imaginava que esta mesma população poderia transformar em brasileiros/latinos todos aqueles brancos "superiores" encarregados de fazê-la "desaparecer" fenotipicamente. (Racismo e Identidade Social", 45a Reunião Anual da SBPC, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 11a 16-7-93.)

Beatriz, por meio do relato abaixo transcrito, revela o apagamento das identidades amarelas pela falta de conhecimento ou pelo cinismo alheio, e mostra que não é difícil entender

por que é tão comum que pessoas amarelas alcancem a questão racial tardiamente, ou não alcancem em momento algum.

Quando fui tomar a primeira vacina de covid, o enfermeiro perguntou minha “raça” eu respondi “amarela”, ele disse que não existe “raça amarela” e sem me perguntar mais nada vi ele marcar no documento “branca”, é um caso que me marcou muito, me senti apagada. Sinto que todos me identificam como leste-asiática, mas apesar disso minha identidade já foi quase totalmente tomada pela cultura branca.

As referências culturais do país de origem dos pais, avós ou antepassados, como prática alimentares, linguísticas, festivas ou religiosas, podem ser rituais importantes na manutenção da cultura para pessoas asiáticas, por possuírem elementos que são transmitidos e influenciam a construção da identidade em uma família estabelecida no Brasil. A desvinculação com os rituais simbólicos pode levar a um embranquecimento, por conta do distanciamento com a cultura asiática. Não obstante, a identificação fenotípica externa, marca inevitavelmente sua racialidade, e mais que isso: o estereótipo e o preconceito que o acompanha a relembram constantemente que sua cor é outra que não branca.

Fanon ressalta as complexidades da experiência da diáspora asiática, destacando os efeitos contínuos da dominação cultural e racial. Assim como ele descreve a internalização de um sentimento de inferioridade nos negros, a diáspora asiática frequentemente absorve estereótipos negativos, o que leva à adaptação aos padrões ocidentais e à alienação de suas próprias identidades culturais. O processo de assimilação, a perda de identidade e a imposição de instrumentos de dominação cultural, como a língua do colonizador e a necessidade de adequação às normas da cultura dominante para ascender socialmente, perpetuam a subordinação. O desejo de reconhecimento pela cultura dominante pode levar à rejeição das heranças culturais, reforçando a autoalienação e o racismo, o que resulta em uma sensação de não pertencimento e perpetua o ciclo de alienação descrito por Fanon.

No entanto, é imprescindível pontuar a necessidade de se ter cuidado com o uso do conceito de racismo por pessoas não negras no Brasil, enxergando os pontos que explicitam as dinâmicas de privilégio e opressão em contextos raciais, ao mesmo tempo que reconhecem a existência do racismo contra grupos específicos, incluindo asiáticos. No nosso país o racismo contém a associação de classe e raça, o que hierarquiza de forma diferente os grupos e cumpre seu papel na desqualificação social. Isso porque o racismo estrutural é um sistema de opressão que permeia todas as esferas da sociedade - e não só o marcador racial biológico - beneficiando certos grupos raciais enquanto prejudica outros, por meio de leis, políticas públicas (e a falta delas), práticas e normas sociais de uma sociedade, que permeia todas as esferas da sociedade, incluindo educação, saúde, emprego, justiça criminal, habitação, e mais. Por exemplo, no

mercado de trabalho, pode se manifestar na forma de discriminação na contratação, nas promoções e nos salários; no sistema de justiça criminal, pode resultar em taxas desproporcionais de encarceramento para pessoas negras.

O reconhecimento deste sistema por pessoas não negras, mesmo que “racializadas” é indiscutível, uma vez que reivindicar esta mesma experiência de racismo sendo alguém que é, mesmo que em outra escala, privilegiado por esse mesmo sistema, pode ser visto como uma forma de desonestidade política, ao ignorar a complexidade e a profundidade das opressões vividas pelos verdadeiros alvos do racismo estrutural. No entanto, é segue sendo igualmente importante reconhecer que o racismo contra asiáticos é uma forma real e significativa de discriminação, pois as comunidades asiáticas em diversas partes do mundo enfrentam preconceito, estereótipos e violência racial. A luta contra o racismo requer solidariedade e apoio dos mais privilegiados, solidariedade esta que deve ser construída com base na compreensão do contexto racial de cada país, para não enfraquecer movimentos de justiça social, ao mesmo tempo em que devemos reconhecer e combater o racismo contra outros grupos não-brancos, assegurando que suas vozes e experiências sejam ouvidas e validadas na luta contra todas as formas de discriminação racial.

Figura 1: “Minorias devem se unir”/“Silêncio de pessoas asiáticas = Consentimento de pessoas asiáticas”



Fonte: USC Equity Research Institute (ERI)⁸

⁸ Artigo “*Drawing Boundaries Around Who Counts as Asian American*”. Disponível em <<https://dornsife.usc.edu/eri/2017/05/30/drawing-boundaries-around-who-counts-as-asian-american/>>

Em um país onde a identidade nacional é construída com base no mito das três raças - branca, negra e indígena -, no qual estas teriam se misturado de forma harmoniosa criando o ideal da miscigenação, cria-se a ilusão e a falácia da igualdade racial. Promove-se a noção de democracia racial como uma estratégia de criação de um pertencimento nacional (HALL, 1992) que sustenta a ideia da “vivência harmonizada” das três raças que constituíram o Brasil, sem enfatizar as formas de exploração/opressão/violência e invisibilizando situações coloniais (FREYRE, 2019). Nesse sentido, Lélia Gonzalez (2020) ensina que o racismo, como tática de opressão, assume duas faces nas Américas: o *racismo por segregação*, praticado em sociedades anglo-saxônicas, onde vale a regra do "one-drop rule" (regra de uma gota de sangue), em que uma pessoa é considerada negra se possuir sangue negro nas veias.

A miscigenação é impensável porque existe a ideia da superioridade branca, que se baseia na pureza do sangue, sendo o Apartheid seu produto final; e o *racismo por denegação*, em que prevalece a ideia da assimilação e branqueamento, negando a raça e cultura negra (Ibid.). A autora, portanto, propõe-se a refletir criticamente sobre como a ideia de nação brasileira está centrada em processos de segregação, discriminação e invisibilização da população negra.

Isto posto, para compreender a formação da identidade nacional brasileira é preciso levar em consideração as estratégias de criação de um pertencimento nacional, assim como os processos pelos quais as fronteiras culturais e linguísticas são estabelecidas. Para isso, é importante pensar o processo de formação da identidade nacional do Brasil enquanto nação formada a partir dos processos coloniais. Não obstante, importante o lecionado por Laura Satoe Ueno (2024), que afirma que pessoas brancas, amarelas e negras não ocupam o mesmo lugar nas relações sociais de poder e que, pessoas amarelas, por mais que sejam racializadas, não ocupam a base nessa equação social, sendo lidas como “menos inferiores” por um lado, e “menos assimiláveis” pelo outro.

1.4. Sempre serão inassimiláveis: o discurso eugenista anti-asiático

Sobre o “mito das três raças”, Horoiwa (2022) afirma que a raça amarela é reprimida e suprimida quando se trata de considerá-la na construção da identidade do país, “forjando a identidade nacional-ocidental-branca, como signo emergente que “(re)aparece” no contexto das lutas anticoloniais do século 20, na defesa do princípio fundante, não somente do Estado

brasileiro moderno, mas do sistema-mundo, ou seja, seu caráter colonial”. É também o que pontua Isis:

Sinto que ainda estamos engatinhando no quesito de representatividade e pertencimento, visto que o imaginário das pessoas ainda orbita no fato de pessoas asiáticas-amarelas serem estrangeiras, imigrantes. Ao mesmo tempo, existe uma aura tradicionalista em alguns grupos (grupos nikkei, os quais tive mais contato) que nega o lugar de preconceito e, pior que isso, o reproduz. Muita coisa precisa mudar e estudos como esse são importantes para mapear e trazer à tona, como parte também da formação cultural brasileira, que tão orgulhosamente se diz "multi", a perspectiva para além do mito das três raças.

Não surpreende a escolha de estar entre outros descendentes. Ana explica a dificuldade, muitas vezes sutil, de ser lida como “exótica” e, portanto, não nativa, não originária do país que nasceu e cresceu. Conforme o Dicionário Priberam da Língua Portuguesa, a palavra refere-se a algo proveniente de um país ou clima distinto daquele em que está situado ou utilizado, algo estrangeiro, importado. Em uma pesquisa no Google, observei que a palavra também pode ser associada a características como "esquisito", "excêntrico" e "extravagante". O termo tem sua origem no grego "*exotikós*", que significa "de fora" ou "que não pertence ao local". Isto é, o conceito indica o diferente, sendo que a diferença sempre necessita de um referencial que assinala a regra.

Chamo atenção, também, para a origem do termo "amarelo", muitas vezes utilizada para se referir aos asiáticos. Essa designação tem raízes em uma classificação racial proposta pelo botânico Carl Linnaeus, considerado o pai da taxonomia moderna, em que este classificava seres humanos por cores, que incluíam branco, preto, vermelho e "luridus" (que significa "amarelo pálido")⁹. Curiosamente, o termo "luridus" também era utilizado por Linnaeus para descrever plantas insalubres e tóxicas.

Em questão de estatística populacional, o termo é parte de uma categorização demográfica criada pelo IBGE sendo fundamentalmente uma categoria analítica. É importante observar que o termo "amarelo" não é uma denominação comumente utilizada pelos brasileiros em seu dia a dia, mas quando são, geralmente são utilizadas para identificar pessoas leste-asiáticas, região geográfica que compreende China, Coreia do Sul, Coreia do Norte, Japão, Mongólia, a ilha de Taiwan e os territórios de Hong Kong e Macau. Negando o termo “oriental”, o termo “amarelo” tem sido retomado e ressignificado para ser uma categoria de

⁹ Europaeus albus: (...) engenhoso, inventivo(...) branco, sanguíneo(...) É governado por leis. Americanus rubescens: contente com sua sorte, amante da liberdade(...) moreno irascível (...) É governado pelos costumes. (...) Asiaticus luridus: (...)orgulhoso, avaro (...) amarelado, melancólico (...) É governado pela opinião. (...) Afer niger: (...) astuto, preguiçoso, negligente (...) negro, fleumático (...) É governado pela vontade arbitrária de seus senhores ."

autodesignação e identidade, principalmente após a pandemia de Covid-19 pelo qual o mundo passou. Vimos que as dimensões racistas se tornaram novamente latentes com o ocorrido: a reação social ao vírus, que começou a ser propagado da forma conhecida na cidade de Wuhan, na China, categorizou os corpos asiáticos como “hospedeiros” ou até mesmo culpados pelas consequências e reverberações do caos pandêmico, gerando uma onda de ódio e ataques às pessoas asiáticas e seus descendentes.

Porém, a associação do termo "amarelo" aos asiáticos remonta ao período em que antropólogos europeus começaram a utilizá-lo, ganhando notoriedade com a concepção do "perigo amarelo”, conceito que surgiu como uma estratégia para justificar a manutenção do domínio das nações ocidentais e impedir que as nações asiáticas conquistassem independência e soberania. A cultura asiática, sob essa perspectiva, era frequentemente retratada como uma ameaça aos valores ocidentais, incluindo o cristianismo, a culinária e o liberalismo individualista. Esse viés contribuiu para a percepção de que as nações asiáticas representavam uma ameaça à civilização ocidental (MATSUDA, 2020). O conceito do "perigo amarelo" foi explorado por diversas nações ocidentais como um meio de construir representações que enfatizam o terror, o perigo, o mistério e o exotismo em relação às nações do leste asiático, porém focando principalmente no povo nipônico, que demonstram poder econômico, militar e cultural, desafiando a supremacia branca euro-americana, particularmente a partir do século XVIII em diante (Idem, p. 13).

A "questão amarela" no Brasil começou a se desenrolar com o fim do tráfico de escravos em 1850. Esse marco, junto ao movimento abolicionista e imigrantista, além do boom da cafeicultura em São Paulo, impulsionou debates em assembleias, congressos e no Senado sobre quem deveria substituir a escravidão negra. Baseadas em argumentos históricos, preconceituosos e racistas, as oligarquias agrárias decidiram descartar a mão-de-obra negra, vista como sinônimo de atraso, e o trabalhador nacional, considerado preguiçoso, e optaram por trazer imigrantes chineses, ou "chins" ou “coolies” - designação pejorativa que demarca racial e socialmente o lugar do chinês na sociedade brasileira - vistos pelos fazendeiros como uma alternativa mais barata e dócil, servindo como um elemento *transitório* até que o país estivesse pronto para receber os imigrantes europeus (DEZEM, 2005).

De maneira geral, imagens pejorativas contra os chineses proliferavam na imprensa e nos bastidores da política, classificando-os como "fracos, indolentes, depravados, narcotizados pelo ópio" (ibid.). Grupos nacionalistas declaravam abertamente que os chineses eram biologicamente degenerados; abolicionistas acreditavam que os chineses formariam uma nova classe de escravizados, enquanto determinados proprietários de terras estavam convencidos de

que apenas os negros eram adequados para o árduo trabalho nas lavouras (LESSER, 2001). Num contexto mundial, essa visão também estava ligada a uma rede de tráfico de trabalhadores asiáticos, onde muitos dos chineses eram recrutados de forma violenta nos portos de Hong Kong, Amoy, Cantão e Macau, onde grupos de chineses eram amontoados em barracos, quase sem roupas, com uma placa pendurada no pescoço indicando seu destino, que poderia ser C (Califórnia), P (Peru), H (Havana) ou S (Ilhas Sandwich) (Ibid.).

O autor observa que aos amarelos cabia o lugar de *intermediário* entre o branco e o negro, superiores ao último, mas incapazes de atingir o mesmo grau de civilidade dos primeiros. A construção da nação estava intimamente ligada à preocupação com o caráter racial da população e buscava-se um Brasil de maioria branca, mas a realidade, porém, era uma população de maioria negra, indígena e mestiça. Logo, a entrada de imigrantes no país não poderia ser discutida sem considerar o “tipo” racial desse imigrante, pois a sua presença levaria ao sucesso ou fracasso da nação.

Figura 2: Os “chins” como transição entre o negro e branco



Fonte: Revista Ilustrada/Google

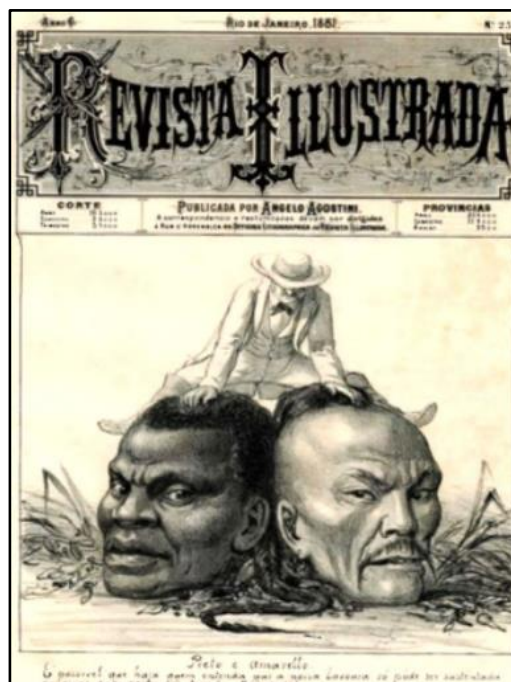
Entre os defensores da vinda dos imigrantes chineses, encontrava-se Moreira de Barros, Ministro dos Negócios Estrangeiros que afirmou:

Pode-se chamar os chins de raça inferior, mas onde eles se estabelecerem não de multiplicar-se, crescer, espalhar-se por toda parte, e ainda que a raça superior os domine, os escravize, os governe, qualquer que seja o futuro da raça branca no mundo,

onde eles obtiverem uma pátria, hão de fatalmente ocupar o país. Para isso basta-lhes viver, o que eles conseguem nas piores condições” (Ibid.).

Na Revista Ilustrada, periódico semanal editado e publicado por Angelo Agostini no Rio de Janeiro entre os anos 1876 e 1898, a opinião anti-amarela era comum. O desenhista, estabelecido pela história como um famoso abolicionista, escreveu coisas como “*Preto e Amarelo. É possível que haja quem entenda que a nossa lavoura só pode ser sustentada por essas duas raças tão feias! Mau gosto!*”, e seus desenhos irônicos apresentam o chinês de forma pejorativa, como um sujeito sem higiene, física e moralmente fraco, avesso ao progresso e à civilização, feio e repugnante.

Figura 3: *Preto e Amarelo: duas raças tão feias!*



Fonte: Revista Ilustrada/Google

A revista colocava esses estereótipos dentro do contexto brasileiro também preocupada com o que via como o perigo da mistura entre chineses e negros, ambos considerados racialmente inferiores, o que pode ser visto na representação da figura 4. Nela, chineses e negros são mostrados de maneira caricatural e estereotipada, participando de uma festa onde interagem e se misturam, originando um "samba meio baiano, meio chinês". A referência pejorativa ao samba, que é uma expressão sociocultural da população negra, serve para criticar a miscigenação entre esses dois grupos. A revista ironizava a possível mistura entre as culturas

negra e chinesa e os supostos resultados desastrosos que isso poderia ter, sugerindo que tal miscigenação poderia impedir o progresso do país.

A obra *Ensaio sobre a Desigualdade das Raças Humanas* (1883-1885), do francês Arthur de Gobineau¹⁰, é um interessante marco para entender essa visão (SILVEIRA, 1999), pois, na classificação do autor, os brancos europeus aparecem como representantes da superioridade racial, responsáveis pela arte, ciência e civilização conhecidas pela humanidade e, no extremo oposto estão os negros africanos e afrodescendentes, bem como os povos amarelos, a quem era atribuída a barbárie e a impossibilidade de crescerem moralmente e enquanto sociedade. “*Como se os pretos já não fossem o bastante, [agora] teremos os amarelos!*” eram os dizeres da Revista Ilustrada a respeito da importação de mão de obra chinesa como substituta à do trabalhador negro.

Figura 4: Samba meio baiano, meio chinês



Fonte: Revista Ilustrada/Google

Pouco mais de três mil chineses aportaram no Brasil ao longo do século XIX e o fato de não ter se efetivado a imigração de trabalhadores chineses em número significativo para o

¹⁰ GOBINEAU, Arthur de. *Ensaio sobre a Desigualdade das Raças Humanas*. Curitiba: Antonio Fontoura, 2021. Com a premissa de que as diferenças raciais são o motor da história, esta obra introduziu o conceito de Arianos e as justificativas para a suposta superioridade natural da raça branca, bem como o destino de inferioridade atribuído às outras raças

Brasil deu ensejo para que, a partir de meados da década de 1890, a palavra *chin* praticamente desaparecesse dos discursos imigratórios, sendo substituída pela palavra *japonês*. Com a assinatura do Tratado de Amizade, Comércio e Navegação em novembro de 1895, as relações entre o Brasil e o Japão foram formalizadas e a imigração japonesa para o Brasil começou a se concretizar, com o primeiro navio tendo chegado ao porto de Santos em 1908 (DEZEM, 2005).

Antes de sua chegada, a imprensa retratava-os de maneira exótica, maravilhosa e interessante, alimentando uma idealização na opinião pública - o que, como veremos mais adiante, antecipa a diferenciação social, e portanto o preconceito, feita com diferentes etnias leste-asiáticas. Quando os japoneses desembarcaram no Brasil, isso causou um certo "estranhamento", pois ao confrontar o "real", a imprensa ilustrada passou a representar os japoneses de forma estereotipada, e os estereótipos anteriormente aplicados aos chineses foram recuperados e adaptados para os japoneses nesse novo contexto (Ibid.). A ideia de "perigo amarelo", que até então vinha sendo debatida e combatida em países como os Estados Unidos, tornava-se uma possível realidade no Brasil, pois deixava de ser uma figura "imaginada" pelos intelectuais, políticos e periodistas nacionais para se apresentar como partícipe do cotidiano nacional.

Figura 5: Propaganda anti-asiática nos Estados Unidos





Fonte: *Site History America*¹¹

A partir de 1914, mais especificamente devido à estratégia expansionista-político-militar japonesa, quando o país asiático entrou na Primeira Guerra Mundial junto à Tríplice Entente, ganhou mais força o discurso antinipônico com o elemento do “perigo amarelo”, que traduzia a possibilidade de que as conquistas militares permitissem o domínio da raça amarela sobre a raça branca, não só alavancado por questões raciais, como também, por conta da concorrência econômica e militar do Extremo Oriente (UENO, 2019).

Figura 6: “*Japoneses, continuem andando. Este é um bairro de homem branco.*”



Fonte: *Site Outra Coluna*¹²

¹¹ Disponível em <<https://historycollection.com/10-anti-japanese-propaganda-films-from-wwii-filled-with-racist-messages/>>

¹² Disponível em <https://outracoluna.wordpress.com/2017/03/26/a-origem-do-perigo-amarelo-orientalismo-colonialismo-e-a-hegemonia-euro-americana/>

Dessa forma, durante a década de 1920 houve um aumento do discurso anti-amarelo, com campanhas mais públicas, agora focadas na imigração japonesa. O deputado estadual Fidélis Reis discursou no Congresso Legislativo de Minas Gerais sobre a imigração japonesa, afirmando que a mistura entre japoneses e brasileiros seria um mal irremediável. Em 1921, ele apresentou uma proposta para limitar a entrada de asiáticos, alegando que eles eram inassimiláveis pelo sangue, língua, costumes e religião, deixando claro que a ideia de assimilação no Brasil referia-se não apenas aos aspectos culturais, mas também às características biológicas (UENO, 2019).

Na década de 1930, deputados da Subcomissão do Anteprojeto da Constituinte defendiam que a União deveria limitar ou proibir a entrada de “elementos considerados nocivos; selecionando, limitando ou favorecendo a entrada de correntes imigratórias que forem julgadas úteis ou nocivas ao aperfeiçoamento da raça ou a outros interesses da nação” (AZEVEDO, 2009), contexto no qual o deputado Xavier de Oliveira propôs a Emenda Constitucional nº 1.164, que proibia, para efeito de residência, a entrada de elementos “das raças negra e amarela, *de qualquer procedência*”. Em 1924 e 1925, o presidente da Academia Nacional de Medicina, Miguel Couto, publicou editoriais afirmando que a imigração japonesa fazia parte de um plano expansionista japonês, encabeçando a Campanha Antinipônica e, com argumentos eugenistas, procurou demonstrar que os imigrantes amarelos não poderiam contribuir para o desejado embranquecimento da população (LUIZETTO, 1975). Estes dois constituintes citados atraíam a imprensa e as classes médias misturando o antiimperialismo com a ideia de que o “perigo amarelo” impediria o Brasil de se tornar uma potência, discurso este incentivado por representantes dos Estados Unidos (LESSER, 1999).

Todas as decisões acerca da imigração japonesa vinham com termos retirados da linguagem da eugenia (Ibid.). O pensamento é bem retratado pelo parecer de Oliveira Vianna, que comparou a inassimilação¹³ dos japoneses à insolubilidade do enxofre, afirmando que o “*japonez é como o enxofre: insolúvel. É este justamente o ponto mais delicado do seu problema migratorio, aqui como em qualquer outro ponto do globo*”¹⁴ (UENO, 2019). Durante o governo de Vargas o discurso antinipônico foi se tornando cada vez mais institucionalizado. Com a Revolução de 1930 e, posteriormente, o Estado Novo (1937-1945) houve uma centralização do poder e uma política de nacionalização, afetando severamente a comunidade nipônica, sendo impostas várias restrições aos imigrantes no país (Ibid.) e, através do Decreto-

¹³ O termo “inassimilável” significava não somente a assimilação cultural, mas, sobretudo, a “insolência étnica”.

¹⁴ Trecho do livro *Raça e assimilação* 4. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1959, de Oliveira Vianna.

Lei nº4166 de 1942¹⁵, o governo congelou os bens de imigrantes japoneses, alemães e italianos como garantia ao pagamento de indenizações devidas pelos atos de agressão praticados pela Alemanha, Japão ou Itália, responsabilizando indivíduos e grupos de imigrantes por possíveis atos de guerra de seus Estados de origem.

Durante este período, o governo brasileiro adotou uma série de medidas repressoras contra a comunidade japonesa no país. A proibição do ensino e uso da língua japonesa, incluindo os dialetos uchinanchu (de Okinawa)¹⁶ e Ainu¹⁷, dificultou a comunicação dos imigrantes que só falavam japonês, complicando sua integração e vida diária; jornais publicados em japonês foram fechados, privando os imigrantes de uma importante fonte de informação sobre os acontecimentos em sua terra natal e a situação de seus familiares; as escolas e associações japonesas, que ofereciam não apenas educação formal e ensino da língua, mas também funcionavam como centros de socialização e apoio comunitário, foram fechadas, eliminando espaços cruciais de convivência e suporte emocional. O governo também confiscou propriedades e bens dos imigrantes, frequentemente representando toda a poupança dessas famílias, deixando-as em situação de vulnerabilidade. Essas medidas foram acompanhadas pelo cerceamento do direito de ir e vir, com os imigrantes necessitando de salvo-condutos para se deslocar de um distrito a outro¹⁸, e pelos despejos e deslocamentos forçados, como ocorreu nos litorais de Santos e Paraná e no bairro da Liberdade em São Paulo, muitas vezes com prazos extremamente curtos. Meu *ditchan*¹⁹, Lyoji Okada, em seu livro de reminiscências²⁰, relata essa experiência vivida quando criança, durante o período da guerra, convivendo com certo medo do estado:

“Meus anos de infância ocorreram durante a Segunda Guerra Mundial. Para mim, brasileiro nascido naquela época, tudo parecia confuso. Como soube depois, havia dúvidas por parte do governo brasileiro sobre o que fazer, nas circunstâncias daquele tempo, com os japoneses ou suas famílias. (...) Passou a existir um "salvo-conduto" –

¹⁵ “Art. 1º Os bens e direitos dos súditos alemães, japoneses e italianos, pessoas físicas ou jurídicas, respondem pelo prejuízo que, para, os bens e direitos do Estado Brasileiro, e para a vida, os bens e os direitos das pessoas físicas ou jurídicas brasileiras, domiciliadas ou residentes no Brasil, resultaram, ou resultarem, de atos de agressão praticados pela Alemanha, pelo Japão ou pela Itália”.

¹⁶ Ilha japonesa no extremo sul do país, já tendo sido uma nação independente chamada Reino de Ryukyu. Foi formalmente incorporada ao território japonês em 1879, e possui bases militares norte-americanas até os dias atuais. Possui cultura, língua e tradições próprias, que por um longo período foram proibidas de serem expressadas. Há um histórico de discriminação social e marginalização da população, havendo uma das piores taxas de pobreza e de incidência de políticas públicas no país.

¹⁷ Povo indígena do Japão que habita principalmente a ilha de Hokkaido, no nordeste do país. Também estão presentes nas ilhas Kuriles e Sacalina, na Rússia. Foram sistematicamente assimilados e suas terras colonizadas pelo império japonês, sendo atualmente considerados uma minoria étnica.

¹⁸ Em Julho de 1943, aproximadamente 6500 imigrantes japoneses foram removidos da cidade de Santos, separados de suas comunidades e famílias estabelecidas, e alocados na Hospedaria do Imigrante, na região do Brás, como política de segurança nacional do Estado brasileiro, que buscava garantir a soberania da faixa litorânea do país. A imigração, desde então, consolidou-se como uma questão de segurança nacional.

¹⁹ Palavra na língua japonesa correspondente à “avô”.

²⁰ Livro “Pelos Caminhos da Existência”, de Lyoji Okada, Rio de Janeiro, 2001.

uma espécie de permissão para que japoneses, alemães e italianos se identificassem ao se deslocarem dentro do Brasil, permitindo algum tipo de controle sobre suas atividades no país. Foi nesse contexto que, em 1942, quando eu tinha seis anos, tomamos um trem em São Paulo e nos mudamos para o interior de Marília.”

Além disso, imigrantes foram presos e levados a campos de concentração, como em Tomé-Açú no Pará, Granja do Canguiri e Escolas Agrícolas Militares no Paraná e na Ilha Anchieta em Ubatuba, São Paulo, onde foram submetidos a trabalhos agrícolas forçados, conforme denunciado por Mario Jun Okuhara à Comissão da Verdade em 2013²¹. A figura 7 ilustra um dos campos, localizado na bacia do rio Acará, em Tomé Açú. O que era um antigo núcleo de imigração japonesa de 1929 se transformou pelo governo em campo de concentração para os imigrantes japoneses que lá residiam, acomodando também dezenas de japoneses de outras regiões do Estado²².

Figura 7: Os “Súditos do Eixo” nos campos de concentração brasileiros (1942-1945).



Fonte: Grupo Belém Antigo/Facebook

²¹ Em dezembro de 2015, o ativista Mario Jun Okuhara, autor do documentário “Yami no Ichinichi – O Crime que abalou a Colônia Japonesa no Brasil” (2012) e idealizador do Projeto Abrangências protocolou uma solicitação ao Ministério da Justiça “para que o Estado brasileiro, formalmente, reconheça a perseguição política que seus agentes realizaram contra a coletividade de imigrantes japoneses e seus descendentes, por conta de abusos autoritários do Estado de Exceção do governo do presidente Getúlio Dornelles Vargas (1937 – 1945) e do período constitucional do presidente Eurico Gaspar Dutra (1946 – 1951), por meio de um pedido oficial de desculpas.

²² Prisioneiros de Guerra – Os “Súditos do Eixo” nos campos de concentração brasileiros (1942-1945) – Editora Humanitas – São Paulo – 2010. Disponível em <<http://migre.me/hofvw>>

Figura 8: Quadro obrigatoriamente exposto em casas comerciais, repartições públicas, clubes, ou em locais de aglomeração pública, atendendo à legislação da Ditadura Vargas quanto à proibição de se falar línguas estrangeiras em público, em especial dos países do Eixo, em 1938.



Fonte: Facebook

Essas ações e perseguições sofridas por imigrantes japoneses e seus familiares durante a Primeira e Segunda Guerra Mundial foram parte de uma política discriminatória que visava suprimir a influência japonesa no Brasil, que só nos dias atuais foi reconhecida pelo Estado Brasileiro, por meio da Comissão de Anistia do Ministério de Direitos Humanos e Cidadania, por meio de uma sessão de retratação.

Figura 9: 10ª sessão da Comissão de Anistia, em 25/07/2024



Fonte: O Globo

“O reconhecimento desses erros do passado não é apenas um ato de justiça às vítimas e seus familiares, mas a honrar a memória desse triste episódio”, afirmou Silvio de Almeida na abertura da 10ª sessão da Comissão de Anistia, em 25/07/2024, em histórica sessão de julgamento coletivo a imigrantes japoneses. Na imagem XX, Eneá de Stutz pede desculpas em nome do país aos descendentes dos imigrantes japoneses: “Quero pedir desculpas em nome do Estado Brasileiro pela perseguição que os antepassados dos senhores e das senhoras sofreram, por todas as atrocidades e crueldades, o preconceito, a xenofobia, o racismo. Que essas histórias sejam contadas para que isso nunca mais se repita”. O ato é essencial para a história de descendentes de imigrantes japoneses, mas cabe lembrar que outras ondas migratórias leste-asiáticas que receberam tratamento semelhante, nunca tiveram o mesmo reconhecimento.

No caso da Coreia, os conflitos ditaram este processo, principalmente após a Guerra da Coreia e a colonização japonesa (1910-1945), onde, sob diversas perseguições, o povo coreano deixou seu país e parte para a Rússia, Manchúria, Japão, e alguns para os Estados Unidos (CHOI,1991; INBOM, 2003). Já para o Brasil, a imigração começou oficialmente em 1962, como parte de um plano de emigração sul-coreano que tinha como objetivo enviar 100.000 coreanos para diferentes partes do mundo dentro de cinco anos. As negociações entre os governos brasileiro e coreano começaram em 1961, motivadas pelo interesse de algumas famílias coreanas em se estabelecerem no Brasil (Ibid.). Todo este contexto demonstra que apesar dos desafios e da discriminação, os asiáticos desempenharam um papel indiscutível na construção da identidade nacional brasileira e expõe a importância de reconhecer a contribuição dos imigrantes amarelos e seus descendentes no enriquecimento da cultura, economia e diversidade do país, através de lutas, adaptações e preservação cultural.

CAPÍTULO 2 - A VIVÊNCIA DIASPÓRICA E A NEGOCIAÇÃO CULTURAL: IDENTIDADES EM TRÂNSITO

As diásporas, de modo geral, são marcadas por uma forte capacidade de adaptação. Estudar as diásporas abre portas para compreender não só suas realizações, mas também seus desafios e, ao analisar esses deslocamentos, podemos entender melhor movimentos como o “Perigo Amarelo”, o “Mito da Minoria Modelo” e a construção das identidades e preconceitos contra as pessoas amarelas, especialmente os descendentes de imigrantes nos dias atuais. Este debate é fundamental para entender a vivência paradoxal desses indivíduos, que são simultaneamente privilegiados e discriminados racialmente. A compreensão da identidade na diáspora é intrinsecamente ligada à dinâmica de poder exercida pela branquitude sobre os corpos não-brancos. Levando em consideração as noções discutidas anteriormente, a análise das experiências diásporas no Brasil pode nos oferecer uma compreensão de como os descendentes pensam sobre sua identidade étnica-racial e como isso se imbrica nas relações e experiências na sociedade.

Essa capacidade de adaptação e resistência cultural, discutida na teoria das diásporas, é vividamente exemplificada na história dos meus bisavós, imigrantes japoneses, que lutaram para preservar suas tradições enquanto enfrentavam um ambiente hostil no Brasil, moldando uma identidade baseada na esperança de um futuro melhor para a família ou no sonho de retornar à terra natal. Como relembra Célia Sakurai (1999), a primeira fase da imigração japonesa foi marcada por incerteza e insegurança, onde os trabalhadores enfrentaram uma realidade muito diferente daquela que lhes havia sido prometida, resultando na desilusão de retornar ao Japão. Muitos, como meus bisavós, sofreram com as condições degradantes de trabalho nas fazendas de café, que impossibilitaram o acúmulo de recursos para voltar ao país de origem. Eles foram enviados para fazendas no Paraná e de Santos, sem nenhum conhecimento em agricultura, e enfrentaram a exploração e a desilusão ao serem forçados a aprender a trabalhar nos cafezais e em fábricas de laticínios para tentar quitar as dívidas acumuladas em um país desconhecido, sem falar a língua ou compreender a cultura local. Retornaram ao Japão apenas aos 80 anos para rever os poucos parentes vivos de sua época, e este retorno, proporcionado pelos meus avós, foi tão emocionante quanto triste, marcando uma vida de estrangeirismo e muito esforço para que os filhos assimilassem a cultura brasileira.

Meu avô, contando a história de sua família, compartilhou comigo que a adaptação dizia respeito não só ao ambiente e tipo de trabalho, mas, também, à comida, clima, solidão, dentre outros fatores que faziam com que a experiência fosse extremamente difícil:

“O que plantar, como capinar, o que fazer? Tudo era um mistério. Além disso, quanto à alimentação, no Japão, não se comia feijão com carne seca ou fubá com linguiça. Foi um choque tudo aquilo para minha mãe. Mas havia comida, no início. Os fazendeiros tinham aberto um crédito para os imigrantes japoneses. Retiravam o que precisavam da cooperativa, embora tudo depois entrasse no cômputo dos custos. Assim, depois de algum tempo, verificando que a capinagem não prosperava, em grande parte porque os japoneses não sabiam executar bem tal labor, os fazendeiros colocavam camaradas brasileiros para realizar depressa esse trabalho. Toda a conta paga a estes aparecia depois na conta dos imigrantes.

A fazenda era relativamente boa, pois tinha uma casa para morar. No entanto, como não havia nada dentro dela para servir de móveis, tiveram de se adaptar às circunstâncias. Além disso, não havia luz, então aprenderam a acender lampiões de querosene. Acordavam cedo, e todos tinham de ir para a roça, passando sempre por um portão onde ficava um administrador observando se todos passavam, para depois trancá-lo. Trabalhavam o dia inteiro e só retornavam quando a noite chegava (...) Aquela era a vida que teriam de levar.

Pensar em fugir daquela vida era quase impossível, pois as terras estavam cercadas. Ninguém conseguiria fugir, face aos riscos que oferecia. Depois de algum tempo naquele lugar, chegaram à conclusão de que não haveria outra alternativa senão a fuga para melhorar a situação. Mas, como eles poderiam progredir sem falar a língua portuguesa e sem saber outro ofício que não a agricultura? Ademais, o trabalho naqueles cafezais não era fácil. Plantava-se em meio às pedras que existiam no local. Tudo ali era muito problemático.

A experiência de minha família exemplifica a luta pela preservação cultural mencionada por Sakurai, onde os imigrantes enfrentaram desafios que vão além da adaptação econômica. Além da perseguição estatal brasileira, tinham que lidar com a perseguição da organização ultranacionalista Shindo Renmei²³, formada por imigrantes japoneses que se recusavam a acreditar na derrota do Japão na Segunda Guerra Mundial, e que surgiu justamente neste contexto de descontentamento decorrente das condições de vida no Brasil. Viam na notícia da derrota do Japão uma tentativa de enganá-los, e a família do meu bisavô teve de fugir pois estava na lista de “derrotistas”.

Relembrar todo aquele tempo e as coisas que aconteceram nos anos seguintes era algo que minha mãe relutava em fazer. Foram vários anos de sofrimento, tão duros que as pessoas preferiam esquecer, pois quase nada havia para comer, vestir ou, pior ainda, nem mesmo um lugar para dormir.

Finalmente, tiveram de sair daquele sítio, sem rumo certo, para viver por conta própria. Nem lugar para morar tinham. Tiveram de dividir uma casa meio abandonada, que por sorte encontraram, com outra família. Não havia nada para comer, nem condições de comprar querosene para o lampião, razão pela qual inventaram a ideia de colocar um pouco de barbante numa xícara com um pouco de óleo vegetal para acendê-lo dentro da casa. (...)

²³ Após o fim da Segunda Guerra, este grupo extremista de imigrantes japoneses começou a espalhar o boato de que o Japão não havia perdido a guerra. Segundo eles, as notícias da rendição do imperador japonês em 1945 eram mentiras espalhadas pelos Aliados para minar o moral. A crença dos membros do grupo nacionalista, em sua própria versão da realidade eram tão fortes que eles assassinavam quem dissesse a verdade. As vítimas eram outros imigrantes que aceitavam o fato de que o Japão tinha perdido a guerra. Os extremistas os chamavam de "corações sujos" e acreditavam que eles deveriam ser eliminados em prol do amor à pátria. “*Shindo Renmei: a misteriosa organização que matava japoneses no Brasil após a Segunda Guerra*”. Disponível em <<https://www.bbc.com/portuguese/internacional-46321448>>.

Foram anos de muita luta depois que veio ao Brasil. Seus pais, com o passar dos anos, morreram, o que representou muito sofrimento para ela. A ideia de retornar ao Japão era constante, embora impossível, pois não havia dinheiro para isso naquela época. Posteriormente, com a eclosão da Segunda Guerra Mundial, mais tragédias ocorreram.

Meus avós, que eram filhos de imigrantes, cresceram em uma encruzilhada cultural: eram crianças quando a repressão da Era Vargas se iniciou, e serviram como mediadores entre a cultura de seus pais e a cultura brasileira. Essa geração enfrentou a necessidade de assimilação ao mesmo tempo em que preservava suas raízes e sofria com a violência estatal e social, o que posso exemplificar ao lembrar que minha batchan²⁴, registrada como Minako Ando, escolheu o “nome social” Luiza para melhor transitar na sociedade, conseguir emprego e ouvir menos comentários xenofóbicos. A educação formal e a socialização fora de casa não eram fáceis, e levaram à internalização de valores e normas brasileiras enquanto ainda enfrentavam discriminação e preconceito racial. Meu avô conta que se lembra da sua infância na década de 1940, durante a Segunda Guerra Mundial, relatando que com constância os garotos da rua caçoavam dele e de seus irmãos, “falando mal dos japoneses, chamando-[os] de “quinta coluna”²⁵, coisa que nem [sabiam] o que era, mas [os] fazia sentir mal”.

De forma semelhante, outro relato coletado diz respeito à experiência de Iana Chan, de 35 anos, filha de imigrantes Chineses e Cantonenses, e sua vivência como jovem atualmente, trazendo elementos que traduzem o fenômeno da assimilação cultural à sociedade pela tentativa bem-intencionada dos pais em blindar os filhos de maiores estereótipos sociais:

Meu pai era de Cantão e minha mãe é de Hong Kong, né? E eles vieram, cada um seguindo sua família adolescente, chegaram no Brasil. Meu pai em 64, minha mãe em 73. Enfim, se conheceram aqui, casaram aqui, tiveram eu e meus dois irmãos.

Eu lembro que em casa a gente falava cantonês quando a gente era bem criancinha, assim. Então, a troca dentro de casa era em cantonês. Que eu lembro, assim, quando você chegava em casa, você tinha que falar "Mãe, cheguei em casa" ou "Mãe, tô saindo de casa.". Só que em dado momento, meus pais pararam de falar cantonês comigo e começaram a falar só português. E é o motivo pelo qual eu não falo cantonês, né?

E aí eu lembro que foi uma pergunta que sempre me perseguiu, né? Quando eu olhava pra minha cara e falavam: "Ah, você é brasileiro? Você é japonês ou chinês?" Eu respondia: "Ah, meus pais são chineses." "Ah, mas você fala chinês?" E a resposta era "não," e era um "não" meio dolorido, assim. E aí eu lembro, só que eu não conseguia nomear muito bem, né? Era mais meio que uma falta, assim.

²⁴ Palavra “avó” na língua japonesa.

²⁵ “Quinta-coluna” é uma expressão usada para referir-se a grupos clandestinos que atuam dentro de um país ou região prestes a entrar em guerra (ou já em guerra) com outro, ajudando o inimigo, espionando e fazendo propaganda subversiva ou, no caso de uma guerra civil, atuando em prol da facção rival. Por extensão, o termo é usado para designar todo aquele que atua dentro de um grupo, praticando ação subversiva ou traiçoeira, em favor de um grupo rival. Sendo assim, o “quinta-colunismo” não se dá no plano puramente militar, mas também por meio da sabotagem ou da difusão de boatos, “atacando de dentro” ou procurando desmobilizar uma eventual reação à agressão externa.

Aí eu lembro de quando a gente falava sobre isso, meus pais, minha mãe e meu pai falavam que eu tenho uma prima mais velha, a Sandra. E a mesma coisa, a família dela só falava cantonês com ela, e quando ela começou a ir pra escola, foi muito sofrido, porque ela não falava português, ela não entendia nada. Então, ela era diferente, muito provavelmente deve ter sofrido, né? Com o bullying das crianças, etc. Então meus pais decidiram que eles não iam mais falar cantonês nem comigo, nem com meus irmãos. E iam começar a falar português pra que a nossa língua materna fosse o português.

Hoje eu vejo essa escolha, né? Que foi uma escolha baseada no amor que meus pais tinham por mim. E pelos meus irmãos, né? Tipo, "não quero que meus filhos sofram." E falar chinês aqui nesse país é ser alvo, né? É sofrer. Só que ao mesmo tempo, é uma violência muito grande, né? Imagina você decidir que seus filhos não vão ter a mesma língua materna que a sua. Isso cria um abismo muito grande, assim. Porque... Bom, eu não sei como é estar num país, né? No caso, quando meus irmãos nasceram, eles já estavam, sei lá, uns 12, 15 anos no Brasil. Não sei quanto eles já se sentiam brasileiros. Acho que muito pouco, na verdade. Porque meu pai fez faculdade, né? Então, ele falava bem português. Conseguia expressar bem em português. Minha mãe, bem menos, assim.

Mas eu fico pensando nesse abismo que se cria. Conseguir se comunicar com seus filhos na língua materna, né? Na sua língua materna. E... é uma ferida, né? Porque a partir disso também você deixa de acessar. Eu deixei de acessar, né? Muita coisa da cultura. Porque a língua é cultura também. De entender uma série de coisas. Então... Acho que esse... É muito violento. E não é à toa, né, que depois, mais velha, eu fui buscar estudar chinês como uma forma de me reaproximar e de me apropriar disso. E aí eu acabei estudando mandarim, porque era o que tinha mais fácil e tinha, de alguma forma, essa utilidade, assim. É... mas, enfim. Acho que é uma história de migração que... é bastante... sintomática, né?

A decisão dos pais de determinar que o português seria a língua materna dos filhos veio a partir da observação do que a sobrinha havia sofrido por ser socializada em cantonês, e, ao que parece, tomada pelo viés do cuidado na esperança de que seus filhos não passassem pelas mesmas dificuldades, seja pela exclusão, estereotipagem e subestimação de habilidades. No entanto, essa escolha teve o custo violento de dificultar a comunicação plena entre os pais e sua própria família, criando um "abismo" entre a relação, como menciona Iana: "*Imagina você decidir que seus filhos não vão ter a mesma língua materna que a sua*". Essa constatação diz muito sobre isolamento, uma vez que a língua representa um universo simbólico que articula os sentidos da vida, revelando valores e princípios das sociedades a que pertencem e representam. Constituem o modo de ser, estar, agir, perceber, se organizar, se relacionar e constroem categorias fundamentais do psiquismo humano: consciência, atividade, afetividade e identidade. É a própria cultura, pois contorna aspectos das experiências vividas pelas pessoas através de suas práticas e expressões, cotidianas e rituais, e transmitem a cada geração *seu modo de representar a realidade através de suas relações*²⁶. Quando se fala em manter uma língua viva, fala-se sobre o direito à identidade de um povo e a defesa dos seus modos de sentir

²⁶ A língua como patrimônio cultural, disponível em <<https://museudasculturasindigenas.org.br/boletim-acervo/a-lingua-como-patrimonio-cultural/>>

o mundo, permitindo compreender realidades e articular percepções. Ao perder o laço linguístico, perde-se também algo essencial sobre compartilhar uma visão de vida e de mundo.

Pessoas que não viveram um histórico de deslocamento migratório experimentam a família e as instituições socioculturais do seu país como lugares de transmissão e preservação de tradições, o que, diferentemente, não ocorre em famílias de imigrantes e seus descendentes (Lunardi, 2005). Nesse segundo caso, a família passa a ser a unidade representativa das particularidades sociais e das tradições de *outro* país, podendo ser o único espaço de transmissão cultural, e, assim, o movimento de retroalimentação entre o sistema familiar e sociocultural não ocorre, uma vez que as regras e rituais são diferentes (Daure, Reveyard-Coulon, 2009):

A relação entre pais imigrantes e filhos nascidos no país de adoção se desenvolve em contexto particular, no qual cada geração se inscreve em um universo cultural que a outra não domina: os pais são representantes da cultura do país de origem e os filhos, da cultura do novo país.

Guerraoui e Troadec (2000) explicam que a assimilação “necessita uma desculturação, ou seja, um ‘esquecimento’ de seus próprios traços culturais originais, ‘anulação’ de todas as diferenças com relação ao outro para alcançar uma grande semelhança desejada ou imposta”, sendo necessário que a família imigrante adote estratégias dolorosas face ao impasse de referências multiculturais a que são expostos. Quanto a isso, Woodward leciona que

(...) todas as práticas de significação que produzem significados envolvem relações de poder, incluindo o poder para definir quem é incluído e quem é excluído. A cultura molda a identidade ao dar sentido à experiência e ao tornar possível optar entre as várias identidades possíveis, por um modo específico de subjetividade

Com efeito, a norma linguística e as representações ocidentais de raça tem o poder de marginalizar grupos raciais, atribuindo símbolos negativos e forçando, como estratégia de colonização e homogeneização cultural, à assimilação gerações pós-imigração (Silva, 2000). O mesmo autor elucidava que “é também por meio da representação que a identidade e a diferença se ligam a sistemas de poder. Quem tem o poder de representar tem o poder de definir e determinar a identidade”. Assim, quando questionamos a identidade e diferença, cabe também o questionamento quanto aos sistemas de representação que lhe dão suporte. Este processo de diferenciação no sistema hegemônico sugere representações homogeneizadas dentro da própria diferença, ao perceber discursos de que, por exemplo, todos os negros experienciam sua negritude da mesma maneira, todos os indígenas vivem sua cultura da mesma maneira, todos os asiáticos tem processos semelhantes de racialização sem considerar as diversas etnias

(Lunardi, 2005). Como argumenta Hall (2000), a identidade é sempre uma construção em processo, formada por práticas discursivas específicas, em vez de algo fixo e unificado.

Portanto, em um nível discursivo, a identidade e a diferença possuem uma relação dialética, de co-dependência: quando afirmo algo, também nego algo (Lunardi, 2005); quando digo que sou brasileira, pode-se interpretar que não sou argentina, por exemplo; é uma afirmação que só faz sentido pela existência de outros indivíduos que não são brasileiros. Da mesma maneira, quando afirmam que “ela é chinesa”, a cadeia de negação diz “ela não é brasileira”, ou seja, ela não é o que eu sou. A estratégia de negociação dos pais de Iana, ao abrirem mão de um laço específico com os filhos em prol da não-negação da identidade deles dentro do contexto específico de poder no país de morada, é uma tentativa de diminuir o espaço de diferenciação de sua identidade. Embora isso possa ser verdade, também o é o fato de que a diferenciação surge para os dois lados.

E, apesar das relações discursivas, essas diferenças são reforçadas por instituições e estruturas econômicas que frequentemente servem para disfarçar desigualdades econômicas e de classe, usadas como ferramentas ideológicas para dividir a sociedade, impedindo uma solidariedade e reconhecimento entre grupos étnico-raciais. Por este viés materialista, as identidades não são apenas questões de percepção e negociação simbólica, mas também de posicionamento real em estruturas de poder e economia. A tentativa de "diminuir o espaço de diferenciação" não pode ser separada das condições sociais mais amplas que determinam quais identidades são marginalizadas ou privilegiadas, e essas condições são, em grande parte, moldadas por relações de classe e pelo poder econômico.

2.1. Minha pele, sempre confundida com lar: estrangeiros no próprio país

Retomando o relato de Iana, ao falar sobre ter deixado de acessar muito da cultura de seus pais pela perda linguística, afirma a violência simbólica dessa realidade, uma ferida que não se limita à fala ou à escrita; envolve uma desconexão com o entendimento mais profundo de uma série de elementos culturais, tradições e valores. O esforço de reaproximação com o mandarim pode representar uma tentativa de reconexão não só com a família, como com a ancestralidade, e/ou uma forma de reivindicar um espaço de si que foi silenciado ou desvalorizado pela sociedade. Na prática, traduz um cálculo complexo da negociação, e me faz lembrar um artigo lido recentemente, intitulado “*I can't say my own name': The pain of*

language loss in families” de Mithu Sanyal²⁷, onde a autora se pergunta: “What kind of child doesn't learn their father's language?”²⁸:

Ao mesmo tempo, e de maneira bastante paradoxal, para aqueles que herdaram a aparência e os nomes de nossos antepassados, há muitas vezes uma expectativa social mais ampla de que falemos a língua deles. Quando isso não acontece, a reação pode ser severa. (tradução livre)

A autora, ainda, cita o poema "8 Confessions of My Tongue", do poeta Noel Quiñones²⁹, filho de pais porto-riquenhos nascido nos Estados Unidos, que traduz de forma muito simples a experiência dessa dualidade: “*My skin, always mistaken for home. My last name, an invitation to strangers who say, “Your parents should have taught you.”*” O trecho transmite a experiência de ser percebido como estrangeiro com base na aparência ou no nome, mesmo quando a pessoa não se identifica plenamente com a cultura que esses aspectos parecem representar.

A frase "*Minha pele, sempre confundida com lar*" sugere que a aparência física leva os outros a fazerem suposições sobre sua identidade cultural ou nacional. Há uma tensão entre as percepções externas e a realidade vivida pelo falante — ele é visto como pertencente a certo lugar ou identidade, mesmo que não sinta essa conexão. A segunda parte, "*Meu sobrenome, um convite para estranhos que dizem, 'Seus pais deveriam ter te ensinado'*" mostra a expectativa colocada sobre a pessoa de ser fluente na cultura ou língua associada à sua etnia ou herança, refletindo a pressão para a conformidade com as normas culturais que os outros presumem que ela deveria conhecer. Ainda, o comentário sobre os pais sugere uma sensação de falha ou deficiência, como se o conhecimento cultural/linguístico fosse algo que *deveria ter sido* transmitido, mas não foi, gerando sentimentos de culpa ou inadequação por não atender a essas expectativas externas.

A “marcação” de pessoas não incluídas na norma racial afeta o senso de pertencimento e autoestima do indivíduo, em maior ou menor escala, dependendo de sua etnicidade, geolocalização e da naturalização de sua ascendência nos espaços. Por meio da análise dessa discussão aqui colocada podemos insinuar que a fixação por outrem do indivíduo como estrangeiro pode ter dois efeitos mais facilmente identificados: o afastamento da cultura de

²⁷“Não consigo dizer meu próprio nome: A dor da perda da língua materna” (tradução livre). Disponível em <<https://www.bbc.com/future/article/20230608-what-happens-when-you-cant-speak-your-parents-native-language>>

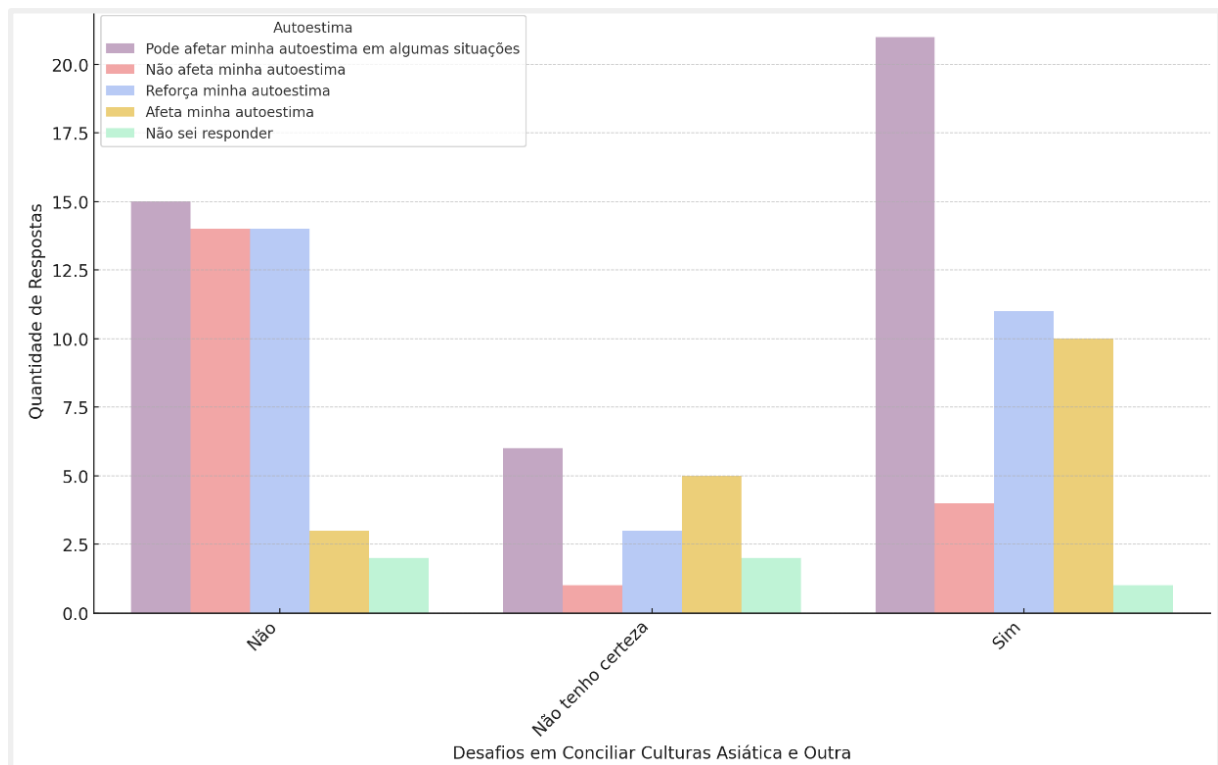
²⁸ “Que tipo de criança não aprende a língua do próprio pai?” (tradução livre)

²⁹“8 Confessions of My Tongue”, Tradução: “Minha pele, sempre confundida com lar. Meu sobrenome, um convite para estranhos que dizem: “Seus pais deveriam ter te ensinado.”. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=Ff2aBdowY1E>>

origem dos pais/avó/bisavós e a tentativa de se desvincular e negar os elementos que o diferenciam; ou a politização de sua subjetividade (Hall, 2000), buscando alguma forma de autenticação política da identidade. Sobre o último caso, Woodward (apud Hall, 2000) expõe que ao afirmar uma determinada identidade “podemos buscar legitimá-la por referência a um suposto e autêntico passado - possivelmente um passado glorioso, mas de qualquer forma, um passado que parece 'real' - que poderia validar a identidade que reivindicamos”. Entre estes dois movimentos, existe a exclusão e o não pertencimento.

Abaixo vemos a relação entre pessoas que sentem ou não desafios para conciliar as duas culturas e como isso afeta sua autoestima:

Desafios em conciliar culturas asiática e outra



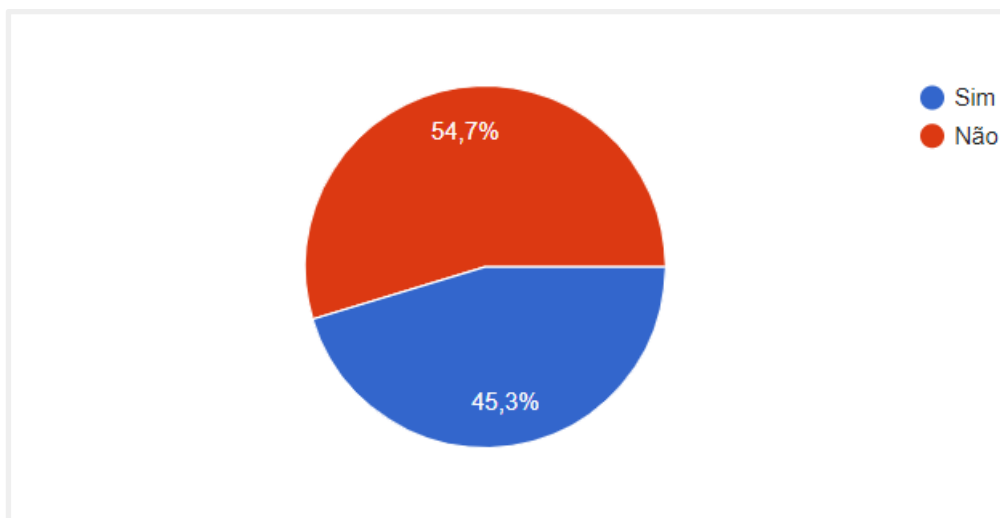
Fonte: Elaboração própria

O gráfico mostra que os desafios em conciliar as culturas têm uma relação direta com a maneira como a identidade cultural influencia a autoestima: aqueles que lidam bem com a integração de ambas as culturas parecem experimentar um fortalecimento da autoestima, enquanto os que encontram dificuldades moderadas (“não tenho certeza”) e significativas (“sim”) tendem a relatar efeitos negativos ou flutuantes na autoestima. O impacto varia

bastante, sugerindo que a habilidade de conciliar identidades culturais é uma dimensão crucial para o bem-estar psicológico.

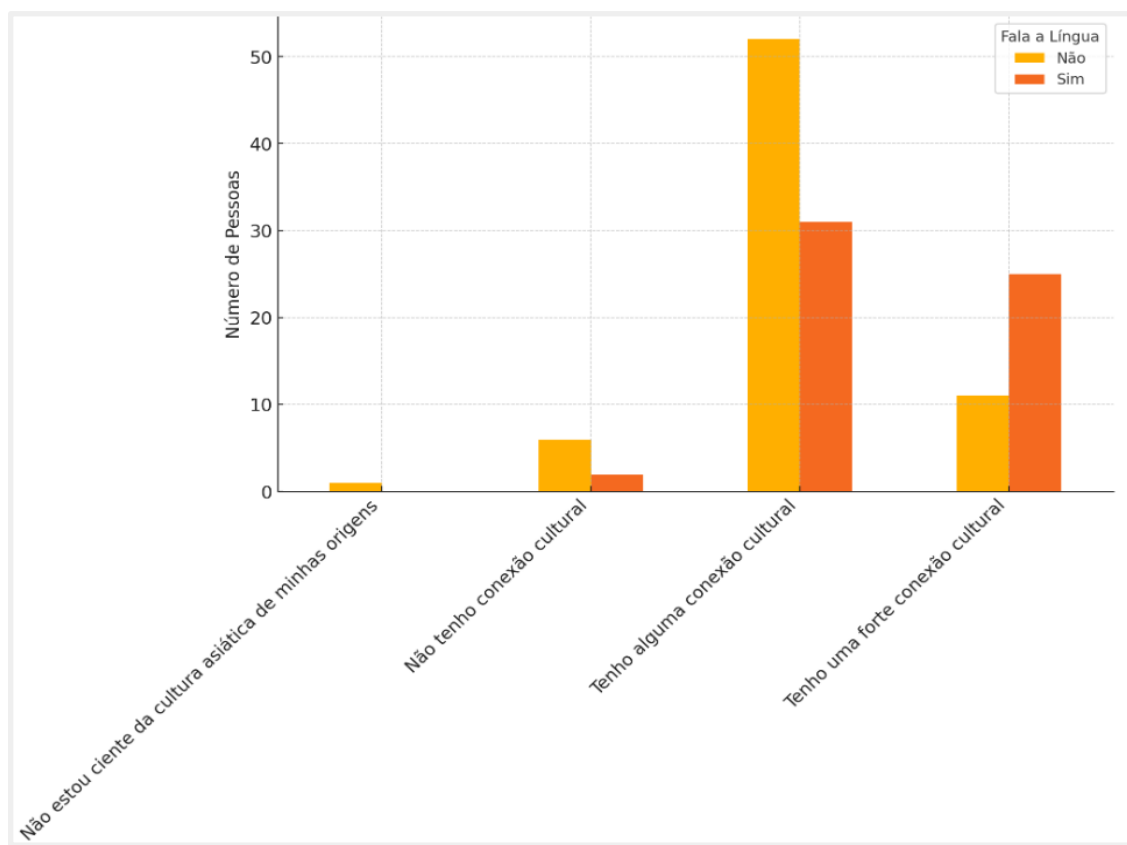
Outras perguntas realizadas por meio do formulário podem apresentar possíveis respostas, ou ao menos uma leitura, sobre a relação entre identidade, engajamento cultural e os desafios enfrentados pelas pessoas que tentam conciliar suas raízes culturais, tendo como indicadores de assimilação o uso da língua dominante e o afastamento da língua asiática, por exemplo. Outros indicadores, como participação em instituições culturais locais e padrões de comportamento que se alinham com a cultura predominante também foram investigados no formulário, porém, abaixo, apresento um gráfico que ilustra a relação especificamente entre o domínio da língua de ascendência e o senso de conexão cultural, reforçando a importância da língua como um fator de preservação identitária.

Você fala a língua da sua ascendência asiática?



Fonte: Elaboração própria

Relação com a cultura e a fala da língua de ascendência



Fonte: Elaboração própria

O gráfico mostra que 25 pessoas com “forte conexão cultural” e 31 pessoas com “alguma conexão cultural” falam o idioma da sua ascendência, sugerindo que o domínio da língua pode estar intimamente relacionado a um vínculo mais profundo com a cultura. Entre as que não falam o idioma, 11 afirmam ter “forte conexão cultural” e 52 pessoas afirmam ter “alguma conexão cultural”, o que pode sugerir que, mesmo sem a língua, outras formas de transmissão cultural (como tradições familiares ou práticas culturais) continuam desempenhando um papel relevante. Há 7 pessoas que não têm conexão cultural e não falam a língua, ou não tem ciência da cultura asiática de origem, o que sugere a perda cultural mencionada na discussão sobre assimilação. Abaixo vemos três relatos feitos por pessoas não inter-raciais, falantes da língua de sua ascendência, com ambos os pais asiáticos, que responderam ter “alguma conexão cultural”, e que, mesmo assim, demonstram a falta de senso de pertencimento com ambas as culturas, sugerindo que a marcação de uma identidade externa/estrangeira pode cumprir um papel mais forte no descolamento tanto da cultura majoritária quanto da cultura de sua ancestralidade:

“Não me sinto pertencente nem a uma nem a outra. Em alguns casos, na comunidade brasileira, me sinto olhada com estranheza e julgamento, e na comunidade asiática, de que não tenho conhecimento o suficiente sobre a cultura e a história.”

“Eu sinto as vezes que não sou como os brasileiros não amarelos ao mesmo tempo que também não me identifico totalmente com a comunidade asiática.”

“Me sinto não pertencente e não compreendida nas duas comunidades japonesa e brasileira, mas tento ver as qualidades nas duas culturas tão diferentes e me apropriar a minha maneira”

No mesmo sentido, Fabiana afirma a volatilidade dessa percepção ao longo dos anos, ao ir criando mais consciência do que fez e faz parte da construção da sua identidade, contando que houveram, na juventude, fases de afastamento e tentativa de ignorar aspectos da origem étnica-cultural para que a sociabilidade fosse mais fácil, na tentativa de afastar um desconforto pela diferenciação feita pelo outro, inclusive, escondendo “certos comportamentos” que poderiam ser vistos como “asiáticos demais”.

Meu senso de pertencimento foi mudando ao longo dos anos. Minhas respostas refletem meu momento de agora. Na juventude já teve vezes que queria ignorar muitos aspectos de origem asiática mas hoje enxergo com outros olhos. Tenho vontade de conhecer mais minha história e origem e tenho uma consciência muito forte de como certos comportamentos são totalmente moldados pelo pertencimento à cultura japonesa.

Vemos que com o tempo, a percepção muda para uma visão mais positiva e consciente em relação à sua história e origem, havendo uma revalorização da identidade e um retorno ao fortalecimento da identidade cultural. Em minha experiência pessoal, passei por um processo semelhante de afastamento da cultura asiática e de elementos que remetesse ela à minha imagem, e eu mesma fazia piadas à minha etnia como forma de me antecipar aos comentários que eu já sabia que fariam, como forma de me sentir mais pertencente aos grupos. De certa maneira eu internalizava os estereótipos e usava o “humor” como mecanismo de defesa, e por vezes até achava que certos estereótipos me valorizavam, como quando me chamavam de exótica. Sem perceber, isso foi afetando minha autoestima e aumentando meu sentimento de inadequação e isolamento, uma vez que a piada pejorativas com etnias possuem o objetivo de rebaixá-las e diferenciá-las. Buscar dar sentido à identidade a partir do entendimento dessas questões que antes nos pareciam individuais e foram depois percebidas como coletivas/em comum, me remete à ideia da busca de legitimação da identidade por meio da politização da subjetividade, e pude observar no formulário algumas respostas que vão ao encontro à isso, quando, ao questionar “*Qual é o principal significado que você vê em manter uma conexão com sua cultura de ascendência asiática?*”, foram mencionados três coisas interessantes que me dizem sobre politização:

- “Resistência perante hegemonia branco-europeia”
- “Entendimento de relações, análise estrutural da sociedade brasileira, melhor compreensão de aspectos subjetivos”
- “Me colocar como parte de uma história que não começa em mim e nem terminará em mim. Entender o verdadeiro lugar que ocupo no tempo e espaço histórico vivo”
- Minha existência - eu SOU asiático”

Efetivamente, mesmo com a consciência étnico-cultural, a maior parte das pessoas responderam que sente desafios em conciliar as culturas. Abaixo cruzei os dados da pergunta “Você sente que há desafios em conciliar ambas as culturas (asiática e outra) em sua vida?” e “Qual é o principal significado em manter a conexão com a cultura de ascendência asiática?”

	Fortalecimento da identidade pessoal	Importância da construção da identidade pessoal	Total	Mantendo conexões familiares/comunitárias	Total
Sim (56)	8	7	36	1	4

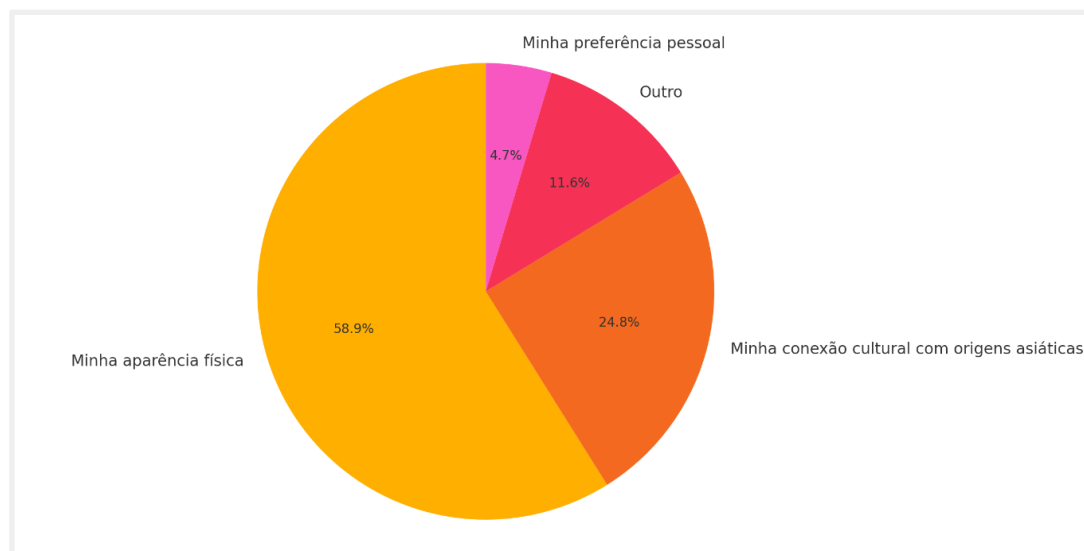
Fonte: Elaboração própria

Entre as pessoas que sentem desafios em conciliar (“sim”), a maior parte desse grupo afirma que o principal significado em manter a conexão com a cultura de ascendência é o fortalecimento da identidade pessoal (36 pessoas), o que pode nos sugerir que o padrão mais forte entre quem sente desafios é a importância (e talvez a dificuldade) da construção da identidade pessoal, o que me remete à aos “provocadores de impacto existencial”, e que as pessoas estão sendo levadas a refletir sobre seu lugar no mundo. Entre os que não sentem desafios em conciliar as culturas, 19 pessoas veem o fortalecimento da identidade pessoal como o principal significado, e um número significativo também vê essa conexão como uma forma de manter conexões familiares ou comunitárias. Como já discorrido, a conexão familiar e o aspecto comunitário são pilares importantes na vida social, sendo as primeiras fontes de aprendizado cultural e, quando essas conexões são fortes e/ou sem conflitos, o indivíduo pode sentir mais facilidade em transitar entre culturas, sem precisar escolher uma em detrimento de

outra, diminuindo a força da assimilação social e da “lealdade cultural”. Quando a tensão existe, muitas vezes levam à dificuldade de manter um senso de identidade coeso, especialmente se a cultura for marginalizada ou desvalorizada. À minha análise, os resultados reforçam a ideia de que, para a maioria, a dificuldade de conciliar culturas se traduz em uma busca por auto definição e fortalecimento da identidade.

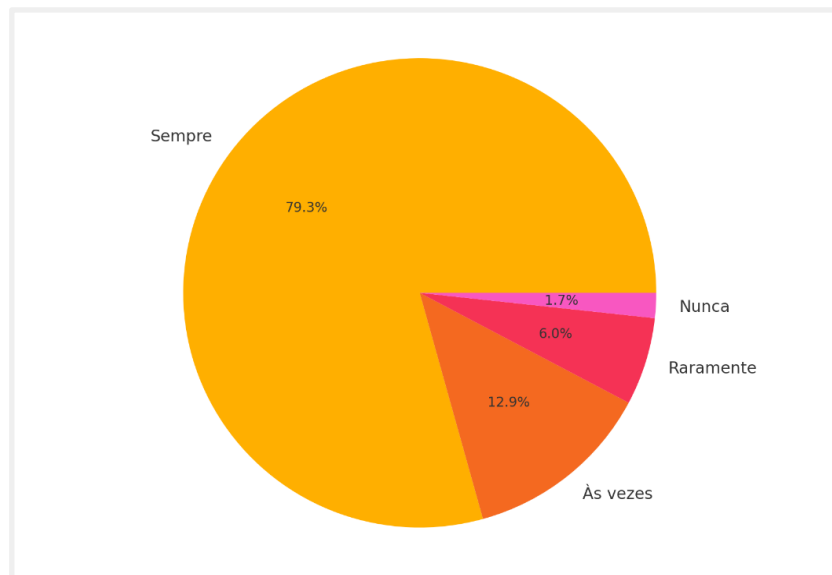
Conforme já teorizado no primeiro capítulo, Edward Said nos ensina como a construção do “outro” pelo ocidente é uma forma de justificar e perpetuar práticas coloniais e racistas (Said, 2007), por meio do estabelecimento de uma superioridade cultural. A percepção externa de uma pessoa como asiática reflete a imposição de um "outro" pela sociedade, apenas com base em características físicas (fenotípicas) que são categorizadas superficialmente. Essa categorização é parte do processo de "orientalização" teorizado pelo autor, onde o Ocidente cria estereótipos baseados em aspectos visíveis para simplificar e dominar o grupo "amarelo" ou asiático. Para obter uma compreensão mais profunda nesse sentido recorri aos dados obtidos para captar percepções mais específicas para a análise subsequente. Dito isso, entre as 130 respostas obtidas por meio da pesquisa quantitativa, vemos abaixo os fatores que influenciam a decisão de se identificar ou não como pessoa amarela:

Qual foi/é o principal fator que influencia sua decisão de se identificar ou não como pessoa amarela?



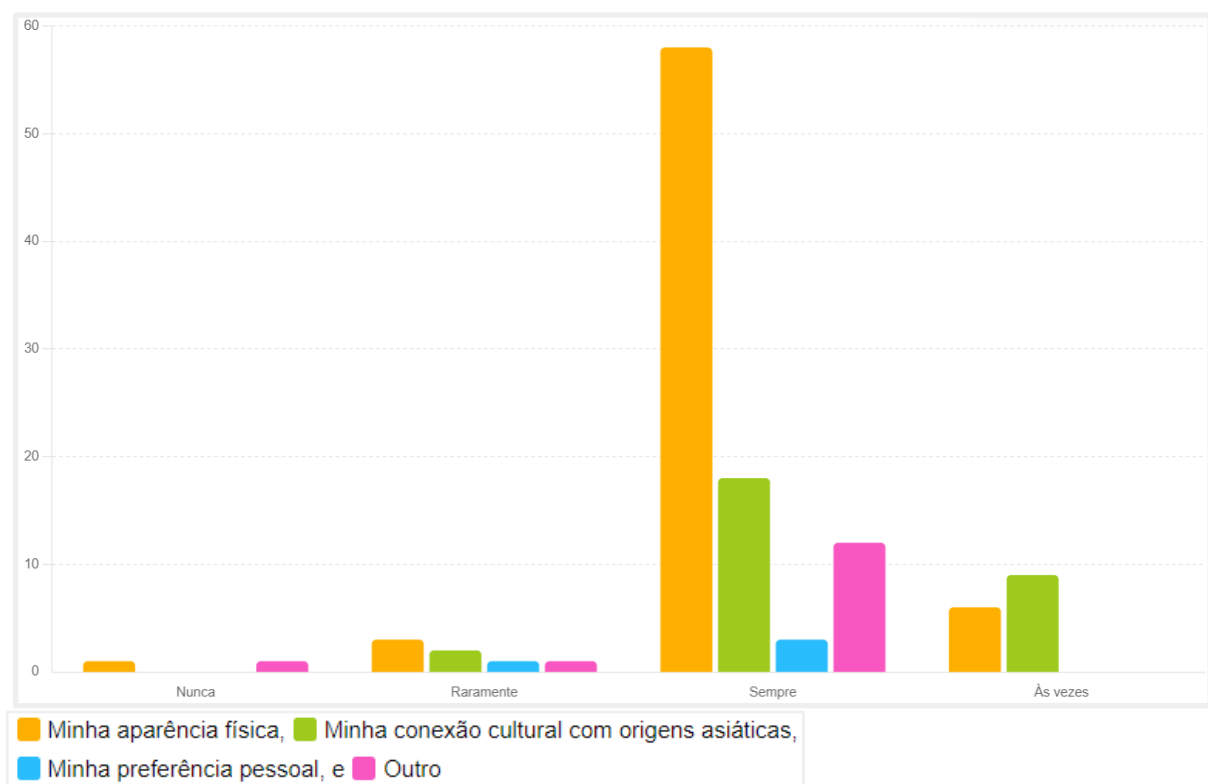
Fonte: Elaboração própria

Fenotipicamente, com que frequência você costuma ser identificado por outras pessoas como asiático?



Fonte: Elaboração própria

Relação entre a frequência de ser identificado fenotipicamente como asiático e os principais fatores que influenciam a decisão de se identificar como pessoa asiática



Dentre as pessoas que indicaram ser a *aparência física* o principal fator para se identificarem asiáticas, a maioria afirmou que são *sempre* identificadas por terceiros como tal, sugerindo que o fator fenotípico - e/ou a imposição externa - desempenha um papel importante na sua autoidentificação. Isso se alinha com a ideia de Said de que o “outro” não é apenas uma identidade passiva, mas uma construção ativa que molda a experiência das pessoas racializadas. Entre as pessoas que citaram a *conexão cultural* como o principal motivo para se identificarem, 09 afirmaram que são *às vezes* identificadas dessa maneira, e 02 *raramente*, o que pode indicar que, para essas pessoas, a percepção externa pode variar dependendo do contexto ou da interação, já que a conexão cultural não é um fator visual. Nesses casos, a identidade parece ir além da aparência física e está enraizada em fatores culturais. Isso não significa que estas pessoas não são, independentemente disso, identificadas por outrem como asiáticas.

A ideia de estranheza surge sempre da dicotomia do normal/exótico, colocando os povos negros, amarelos e indígenas à margem do que seria a *brasilidade*, e a estereotipagem cria reduz a pessoa à sua racialidade. Sayuri, nesse sentido, fala sobre a percepção de estar fora da norma daquilo que “é”:

Sinto o tempo todo que sou estrangeira no meu próprio país. Sou lida o tempo todo como japonesa. Pessoas que não conheço se aproximam para falar palavras japonesas ou chinesas ou inventam uma língua que acreditam que seja japonesa. Sempre sou alvo de pessoas que rimam no metrô. Sempre sou a piada "abre o olho japonesa", "pastel de flango" e outras microagressões.

O estrangeirismo - a ideia de que certas culturas ou identidades são tratadas como "estrangeiras" mesmo dentro de um país onde essas pessoas são cidadãos - é relatado por muitos descendentes de imigrantes é um dos elementos escancarados na diferenciação, como podemos ver no relato de Bia, inter-racial, sobre uma situação que viveu no Rio de Janeiro, onde vive, quando estava acompanhada de uma prima branca:

Eu estava andando na praia de Copacabana, aproximadamente às 06:30 da manhã, acompanhada pela minha prima (branca, da mesma idade, 18 anos na época), quando um homem bêbado com uma garrafa de vodka vazia em uma das mãos da curtição carnavalesca da noite anterior começou a gritar com a gente. Inicialmente eu achei que ele estava falando coisas sem sentido, e tentei acalmá-lo, pedindo desculpas por qualquer incômodo. Virei de costas rapidamente para tentar acompanhar minha prima que já estava mais a frente que eu, fugir do homem. Quando me viro de costas sinto um soco muito forte no lado esquerdo da parte superior das minhas costas. Eu entrei em pânico e tentei o mais rápido me afastar dele. Eu só entendi o que ele estava falando depois disso “Mete o pé! Vai embora! Aqui não é seu lugar! Vai para casa!”. Era final da pandemia, não sei se seriam esses os motivos dele. Só sei que toda a minha família branca e até meu pai acharam que não tinham razões racistas envolvidas nesse incidente, apenas machismo. Mas eu tenho certeza que aquele homem me bateu e não bateu na minha prima porque quem queria que “voltasse de onde veio” era eu.

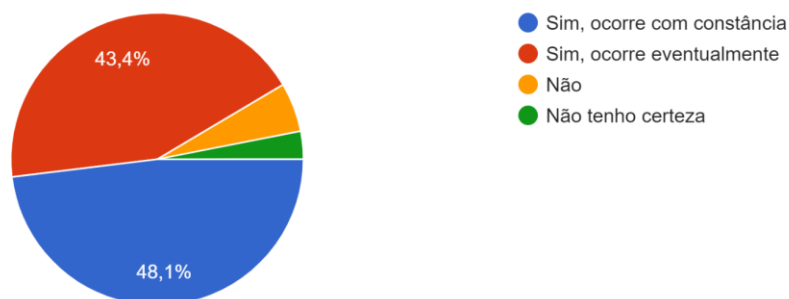
Dois pontos chamam atenção no relato acima. Primeiro, a violência física e verbal com que Bia foi tratada por um homem branco, desferindo um soco em suas costas, e gritando “*Mete o pé! Vai embora! Aqui não é seu lugar!*”, que a coloca em um limbo pátrio e cultural, pois, afinal, para onde deveria voltar, se aqui nasceu? No processo de transitar entre culturas e não ser visto como pertencente a nenhuma de forma completa, os descendentes são empurrados para o não-lugar, escancarando o racismo e a xenofobia da sociedade brasileira para com o fenótipo leste-asiático. Bia foi lembrada que é uma estrangeira em sua própria terra, nunca completamente aceita pela branquitude. Em segundo lugar, o fato de ela estar com uma prima de racialidade branca, que não sofreu a violência, e seus pais não acharem que a situação foi atravessada por racismo, mesmo com o homem tendo mandado que ela “voltasse de onde veio”. Quando pessoas asiáticas não sentem sua identidade validada, incorporam a mensagem de que estão em segundo lugar, cuja experiência de racismo, seja ela qual for, é automaticamente transferida para o plano das coisas que não valem a pena falar; e a não nomeação da violência racial sofrida tem efeitos no psicológico, onde a pessoa não se sente legítima a falar sobre.

O relato foi coletado por meio de formulário e me chamou atenção, tendo eu entrado em contato com Bia para uma entrevista por vídeo ou presencialmente. Ela recusou, afirmando que não se sente à vontade para falar sobre racialidade, imagino que parte por ser inter-racial (pai amarelo, mãe branca). Fiquei surpresa e triste por achar grave o silenciamento sentido por ela. Talvez ainda mais grave seja pensar que o debate, tal qual tem sido conduzido, reforce esse tipo de medo. Parece direcionar para um discurso de que, antes de falar sobre as marcas do racismo na sua experiência, ela deve considerar vários elementos e admitir privilégios. O que nos permite tratar a experiência de uma pessoa violentada fisicamente como um “respingo” do racismo? E como isso afasta a pessoa de pensar sua racialidade?

A experiência de racismo e xenofobia de Bia não é isolada. Em relação à pergunta “Você já experimentou estereótipos ou preconceitos com base na sua identidade étnica-racial, em relação à sua ascendência asiática?”, vemos que a maioria respondeu “Sim, ocorre com constância” (61) e “Sim, ocorre eventualmente” (56), ao passo que “Não” e “Não tenho certeza” somam 11 pessoas.

Você já experimentou estereótipos ou preconceitos com base na sua identidade étnica-racial, em relação à sua ascendência asiática?

129 respostas



Fonte: Elaboração própria

2.2. Para além do anime: corpos reais, fetiches imaginários

Das 130 pessoas que responderam o formulário, 91 foram mulheres. Como dado, isso me diz que perguntas sobre identidade podem ressoar mais fortemente com mulheres devido à experiência de interseccionalidade — onde as mulheres não apenas enfrentam discriminação racial, mas também de gênero, o que pode motivá-las a compartilhar suas experiências em espaços que abordam essas questões. Hoje em dia o debate interseccional de raça e gênero sobre a questão tem sido levantado com mais frequência, questionando a exotização de asiáticas, a erotização dos corpos, a infantilização de mulheres e a representação na mídia. O feminismo de mulheres asiáticas lida com problemas específicos, como a fetichização, a imposição de estereótipos que hiperssexualizam a mulher em torno da ideia de que ela é exótica e submissa, e assim, o racismo se soma ao machismo na agressão às mulheres não-brancas. Abaixo vemos relatos de mulheres que sentem que o machismo sofrido é relacionado diretamente ao fato de serem mulheres *e* asiáticas:

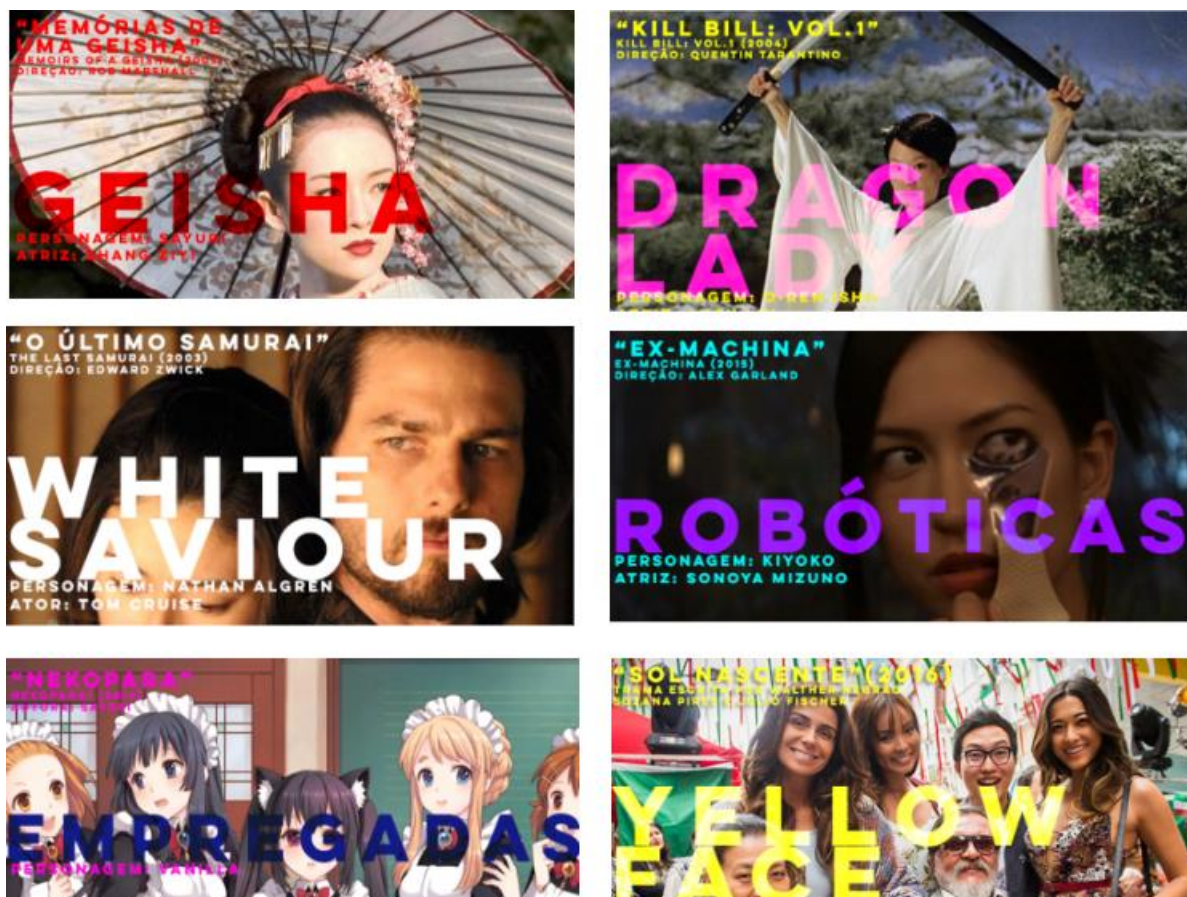
“O preconceito do dia a dia, a ser resumida pelo que acham que é a minha raça. Em momentos de lazer, festa, os caras chegarem “Nossa, nunca fiquei com uma japa antes...”, achando que estão arrasando e que isso me atrairia...”

“Às vezes acho cansativo ter que explicar minhas origem étnica sem contexto nenhum (com frequência me perguntam isso antes de perguntarem meu nome!) e tenho a impressão de ser mais assediada, objetificada e exotificada por ser uma mulher amarela.”

Comentários como “sempre quis namorar uma japonesa”, “gosto de asiáticas”, são comuns, principalmente por homens brancos, e coloca corpos asiáticos como objeto de

consumo, subservientes. Não à toa a representação feminina em quadrinhos e animações japonesas³⁰, por exemplo, é de mulheres dóceis, tímidas e submissas, ao mesmo tempo representadas em corpos sexualizados e até desproporcionais. Carolina Ricca Lee³¹, artista visual idealizadora do coletivo Lótus PWR, coletivo feminista que busca desconstruir estereótipos e fetiches da mulher de ascendência asiática no Brasil, fala sobre os estereótipos nas representações da mulher asiática na cultura pop, como a gueixa e a china doll, arquétipos de mulheres servis e hipersexualizadas que alimentam a dita *yellow fever* – o fetiche de homens brancos por mulheres asiáticas.

Figura 9: Estereótipos e fetichização de mulheres asiáticas



Fonte: Coletivo Lótus PWR

³⁰ O Brasil é 3º maior mercado de desenhos japoneses fora do Japão e da China, e tiveram o primeiro “boom” anos 1990 e entraram no segundo durante a pandemia., e desenvolveu-se uma cultura *otaku* que permanece atuante até os dias atuais . O Japão impulsionou, por meio do *Soft Power*, a entrada de produtos culturais da indústria criativa, com o objetivo de fomentar boas relações diplomáticas, atrair investimentos, turistas, etc. Disponível em <<https://g1.globo.com/pop-arte/noticia/2024/05/07/brasil-e-3o-mercado-de-animes-fora-do-japao-e-da-china-por-que-eles-sao-mais-populares-do-que-nunca.html>>

³¹“Elas, Amarelas”. Disponível em <<https://revistatrip.uol.com.br/tpm/lotus-pwr-coletivo-feminista-estereotipos-fetiches-mulher-de-ascendencia-asiatica-brasil>>

Acima vemos, inclusive, o *yellow face*, que caminha junto ao *asian whitewashing*, que é a ação sistemática de pessoas brancas representando pessoas asiáticas em filmes, séries e novelas, ao invés de, efetivamente, contratar pessoas asiáticas. É um privilégio da branquitude pressupor que uma pessoa branca é mais capaz de representar uma pessoa asiática do que a própria pessoa asiática.

Figura 10: Scarlett Johansson como asiática no filme “Ghost in the Shell”.

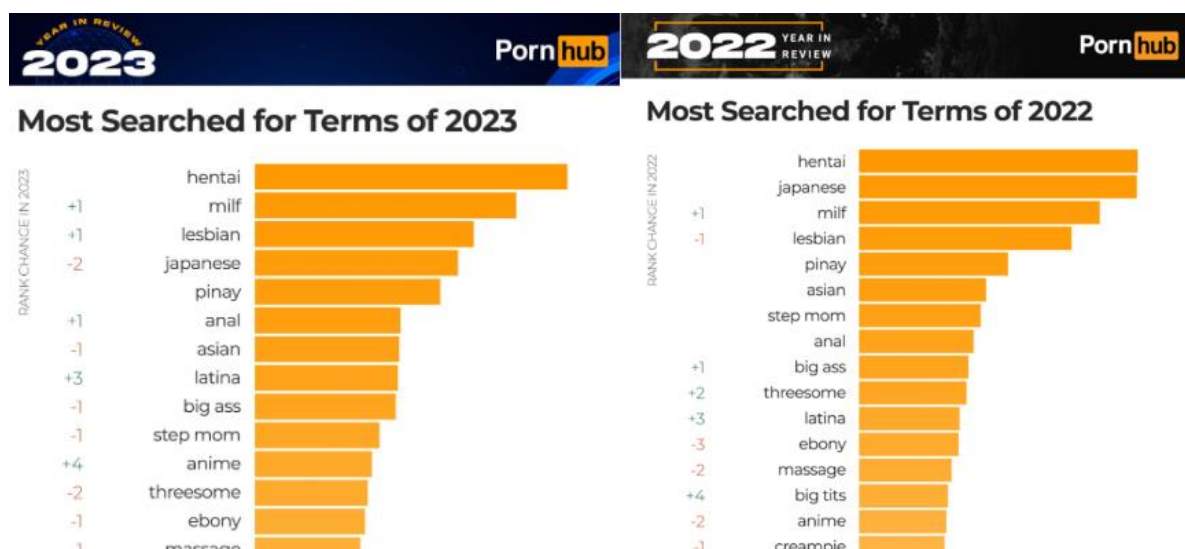


Fonte: Revista Claudia

Para as organizadoras da Coletiva Lótus, a criação de discursos é necessária para pensar a coletividade de maneira diversa: “o que a Lótus busca, não é homogeneizar as vivências de mulheres asiáticas brasileiras, mas sim criar espaços de direito de voz e principalmente direito de a uma identidade, que é uma identidade que possa acolher tudo que a gente seja”.

O fetichismo, sendo externalizado pela curiosidade/atração por algo específico, e o estereótipo alimentado há décadas pela cultura ocidental, é facilmente percebido na indústria pornográfica, onde as mulheres asiáticas são retratadas conforme as características aqui citadas. O imaginário sexual alimenta a tendência de consumo desse tipo de conteúdo, e os termos *japanese*, *anime*, *hentai*, e *asian* estão sempre em alta nas estatísticas dos sites de pornografia.

Figura 11: Termos mais procurados em site de pornografia em 2022 e 2023



Fonte: Pornhub

Diante disso, é importante o recorte e a reflexão do racismo e xenofobia que atravessam o que muitos chamam de “atração”, quando esta está diretamente relacionada à ancestralidade étnico-racial da pessoa. Independentemente do recorte, é importante ressaltar que homens asiáticos também sofrem com os impactos do estereótipo, sendo frequentemente retratados (ou pensados como) corpos não viris e pouco atraentes, ou conectados à *yellow fever* crescente decorrente da cultura pop coreana, com o *K-pop* e *K-dramas*.

2.3. O mito da minoria modelo e a estagnação crítica

A minoria modelo é um mito dialético do Perigo Amarelo, onde um não existe sem o outro (Shimabuko, 2017)³². A transição do "perigo amarelo" para a "minoria modelo" não significa que os asiáticos deixaram de ser racializados por outrem, mas sim que essa racialização assumiu uma forma diferente, e, em ambos os casos, a racialidade asiática é instrumentalizada: no "perigo amarelo", para justificar a exclusão e a segregação; na "minoria modelo", para sustentar a narrativa de que as desigualdades raciais podem ser superadas apenas com esforço individual, desconsiderando os impactos históricos e sistêmicos do racismo. Ou seja, os dois são construções que emergem da necessidade de controlar e moldar a percepção pública sobre os asiáticos, de maneiras que sirvam aos interesses das elites dominantes;

³²“A solidariedade antirracista é o maior medo da supremacia branca”. Disponível em <<https://www.cartacapital.com.br/sociedade/201ca-solidariedade-antirracista-e-o-maior-medo-da-supremacia-branca201d/>>

enquanto um conceito se apoia no medo e na exclusão, o outro usa o elogio e a aceitação seletiva para reforçar a hierarquia racial existente, mas ambos compartilham a raiz comum da racialização e do controle social.

O termo, como explica Ellen Wu (2015), surgiu nos Estados Unidos após a Segunda Guerra Mundial e ganhou força a partir dos anos 1960, sendo aplicado à grupos que, ao se adaptarem aos valores e estruturas da sociedade americana (especialmente o foco no trabalho duro, educação e obediência às normas estabelecidas), são exaltados por sua capacidade de adaptação ao sucesso econômico e social em uma sociedade com determinada cultura dominante, sendo vistos como exemplos de sucesso que outras minorias deveriam seguir. Assim, os leste-asiáticos já foram rotulados como “brancos honorários” ou “europeus honorários” durante o período do apartheid na África do Sul (Kawasaki, 2001), e de “brancos honorários” na América do Norte, se des-racializando e re-afirmando tal mito.

Figura 12: “Um exemplo a ser seguido”



Fonte: Google

O sucesso do grupo minoritário é baseado na sua capacidade de se assimilar e cumprir as expectativas da sociedade majoritária, sugerindo que outras minorias que não atingiram o mesmo nível de sucesso o fizeram por falta de esforço, em vez de reconhecer as barreiras sistêmicas que enfrentam. Essa adaptação às normas dominantes reforça a hegemonia cultural, mantendo intactas as fronteiras simbólicas e estruturais que separam o grupo dominante dos dominados - a minoria modelo inclusa. De tal modo, essas comunidades são frequentemente instrumentalizadas como um "modelo" em comparações com outras minorias étnico-raciais, o que, por um lado, disfarça sua racialidade "amarela" ao aproximá-la dos ideais de raça e classe brancas consideradas civilizadas e evoluídas, e, por outro, inferioriza e estigmatiza outros grupos, especialmente da população negra, indígena e latina. Como exemplificado por Gabriela Shimabuko (2022), ao comparar a ascensão social dos leste-asiáticos e seus descendentes, em poucas gerações, à realidade da maioria da população negra, a intenção é questionar a capacidade das pessoas negras em diversos âmbitos da sociedade e a eficácia de políticas públicas, como as cotas raciais nas universidades, sem considerar o contexto histórico e as consequências sistemáticas do racismo e da escravidão no Brasil.

Quando a pessoa amarela aceita - mesmo que inconscientemente, por inércia ou falta de reflexão - a branquitude honorária e os privilégios que ela concede, torna-se cúmplice do racismo e da xenofobia. Assume-se o papel de uma "minorias de estimação" (Horoiwa, 2022), aquela que deu certo porque é vista como superior às outras. Isso porque no Brasil, a meritocracia precisa de um suporte para sustentar sua falácia, e os asiáticos muitas vezes são usados como prova de que esse discurso liberal é válido, negando o racismo através de falsas simetrias e apresentando um modelo de conduta dócil, disciplinada e domesticada. Essa construção alimenta a vontade de parte dos indivíduos amarelos de se aproximarem da branquitude, buscando aceitação em uma estrutura que os privilegia de forma seletiva, mas que, ao mesmo tempo, reforça a hierarquia racial e a supremacia branca.

Dessa forma, essas minorias correm o risco de se tornarem tanto o *argumento* quanto o *fetich* da supremacia branca capitalista, e isso, além de enfraquecer a própria luta – seja por reparação histórica, visibilidade, representatividade ou pelas consequências enfrentadas em nível individual –, impede a única solução verdadeira para a desigualdade racial, e que representa o maior temor da supremacia branca: a solidariedade antirracista (Shimabuko, 2017). E, conforme afirmado por Lais Miwa Higa, “*é difícil falar que é racismo quando as pessoas ainda não nos percebem como racializadas*” (Higa, 2021 apud. Medrado, 2024).

Figura13: Solidariedade antirracista



Fonte: Google

Assim, a recusa à descolonizar-se e a recusa em descolonizar grupos leva ao afastamento da postura crítica e do reconhecimento das desigualdades. Medrado (2024) pontua que diante da impossibilidade de existirem grupos realmente homogêneos, a branquitude tenta construir pontes que conectam diferentes experiências de vida, mas impõe pedágios para atravessá-las, e o custo desse pedágio é o esforço necessário para imitar o modo de ser e viver que ela determina e delimita³³. Sobre isso, Patrícia Miho relata um exemplo desse esforço para negociar o modo de ser branco, em práticas cotidianas que muitas vezes nos passam despercebidas:

Tive uma infância com bastante contato com a cultura japonesa, e me identifico bastante com alguns aspectos da cultura japonesa. Houve fases e ainda hoje, em alguns momentos, sinto uma pressão em ser mais "brasileira", do jeito expansivo, para não ser lida como a "japonesa quietinha", isso muitas vezes me pesou bastante. Por outro lado, carregamos o estereótipo da minoria modelo, que nos dá "certos privilégios" na sociedade, mas que só contribui para a falácia da meritocracia e pro racismo estrutural brasileiro.

Essa história parece alimentar a ideia de que existe um jeito certo de ser brasileiro, sem a qual a pessoa é estrangeira, e como isso afeta Patricia em sua autopercepção, à deixando em um certo estado de autoconsciência/atenção à como agir em relação ao outro à depender do

³³ A Psicologia da "PALMITAGEM": O Racismo, As Relações Interraciais & a Descolonização dos Afetos – Devaneios Filosóficos. Disponível em <devaneiosfilosoficos.com>

sujeito e ambiente. Nos parece um mecanismo de peso-e-contrapeso das próprias atitudes com o intuito de evitar a marginalização da, e pela, norma branca.

Isso porque a Branquitude, conforme leciona Lia Vainer Schuman (2014), refere-se a uma posição na qual os indivíduos brancos são consistentemente privilegiados no acesso a recursos *materiais* e *simbólicos* originados pelo colonialismo e imperialismo, e isso mostra os diversos mecanismos que atuam no processo que coloca o branco como desejável, ao passo que o não-branco é o evitável. Nesse sentido, o "privilégio amarelo" não é intrinsecamente benéfico, mas sim um subproduto da estrutura de poder da branquitude e que, longe de ser absoluto, serve para legitimar e perpetuar a hierarquia racial, conferindo vantagens socioeconômicas e simbólicas às pessoas amarelas ao mesmo tempo em que não as exime das experiências de racialização e microagressões impostas pela sociedade (Horoíwa, 2022). Por mais que tudo perpassa pelo âmbito subjetivo e individual, ao moldar como as pessoas se enxergam e negociam, mesmo que inconscientemente, seu lugar na sociedade, essa dinâmica afeta, principalmente a estrutura social - como pelo acesso ao capital financeiro, simbólico e intelectual, não só pensando em leste-asiáticos e outros grupos, sejam eles brancos, negros, indígenas, como também dentro da própria comunidade leste-asiática. A partir disso podemos nos perguntar sobre qual minoria a visão do “modelo” se aplica.

2.4. Hierarquias e dinâmicas de poder entre comunidades leste-asiáticas

Essencialmente, podemos afirmar aqui que o neoliberalismo afeta a sociedade especialmente em relação a como o racismo, a identidade racial e as condições socioeconômicas se entrelaçam no contexto contemporâneo, uma vez que enfatiza a meritocracia e a responsabilidade individual inviabilizando a luta coletiva de grupos minorizados, como das próprias comunidades leste-asiáticas de diferentes ascendências. A aparente valorização da cultura asiática, por meio da comercialização de elementos culturais destas culturas – como a moda, a comida, e até estéticas – pode ter um caráter despolitizante, transformando identidades em mercadorias vendáveis em vez de reconhecer as complexidades da vivência asiática, o que, por sua vez, esvazia as pautas asiáticas de sua carga política, diluindo a luta por visibilidade em favor de uma integração econômica superficial.

Dentro desse quadro, podemos observar uma estratificação onde a própria comunidade nipo-brasileira incorpora certos conceitos dominantes e passa a construir e alimentar os estereótipos positivados e a noção de minoria modelo. Parece, assim, existir uma separatividade entre as diferentes etnias asiáticas, onde a comunidade nipo-brasileira se adapta mais

facilmente a estereótipos, perpetuando sutilmente divisões internas. Considerando que um dos efeitos aparentes da adequação à norma branca é o da incorporação do racismo, podemos refletir sobre o espelhamento dessa “identidade branca ilusória” dentro dos grupos asiáticos, mimetizando a opressão para com outros grupos étnicos (chineses, coreanos, entre outros) e criando uma falsa dicotomia entre eles. Sobre isso, Medrado e Manghirmalani (2024)³⁴ ensinam que

“Um povo que não conhece sua história de espalhamento político e territorial, um povo que não tem contato com o discurso – que inclusive constrói a própria noção de “povo e comunidade” –, tende a repetir as dinâmicas e os discursos, mesmo quando se posiciona contra eles.”

Dissertando sobre a separatividade racial e suas consequências práticas na diáspora, os autores chamam atenção para o histórico imperialista japonês³⁵ e a perspectiva de a construção da racialização amarela ser “nipo-centrada” e não inclusiva com outras etnias, o que replicaria a dinâmica normativa e hegemônica. Exemplificam como isso ficou à mostra durante o surgimento do SarsCov-2 e da narrativa do “vírus chinês”, utilizada politicamente primeiro por Donald Trump nos Estados Unidos³⁶, e, no Brasil, pelos membros da família Bolsonaro³⁷. As representações discriminatórias também remontam ao “perigo amarelo”, à suposta condição de não-civilizado dos chineses e à associação direta entre povos asiáticos e o surgimento de doenças e agentes infecciosos.

Isso pode evocar um sentimento quiçá inconsciente simultaneamente de pertencimento e de separatividade: partindo do significativo “amarelo” como um formador de grupo, surge a pergunta “somos todos chineses?”. A partir do estigma contra pessoas chinesas, reforçado e amplificado no contexto da Pandemia, essa associação poderia trazer, mesmo que não no plano voluntário e/ou consciente, a necessidade de uma separação simbólica: “Somos pessoas amarelas, mas não chinesas!”

³⁴ MEDRADO, Andreone Teles; MANGHIRMALANI, Juily (Orgs.). *Neoliberalismo e Encantamento Amarelo: um Manifesto Antirracista*. Participação de Alex Tso, Ing Lee, Ivo Lopes Yonamine, Kemi Shimabuko, Lais Miwa Higa, Laura Satoe Ueno, Liana Nakamura, Tami Tahira, Rodrigo Ken Kawassaki. São Paulo, 13 de agosto de 2024

³⁵ O Japão começou a se afirmar como uma potência militar regional com a vitória na Guerra Sino-Japonesa (1894-1895), que resultou na anexação de Taiwan. Durante essa guerra, o exército japonês foi responsável por atrocidades massivas, como o Massacre de Nanquim, em que centenas de milhares de civis chineses foram mortos; e na Guerra Russo-Japonesa (1904-1905), onde derrotou uma grande potência europeia e consolidou sua influência na Manchúria e na Península Coreana - A invasão foi justificada por interesses econômicos e estratégicos, mas gerou condenação internacional, inclusive da Liga das Nações. Colonizou a Coreia em 1910, transformando-a em um protetorado e depois em uma colônia, impondo políticas de assimilação cultural e exploração econômica, visando integrar a Coreia ao império japonês. Além disso, cabe lembrar que, em 1879, após a Restauração Meiji, o Japão anexou formalmente o Reino de Ryukyu, transformando-o na província de Okinawa, retirando a autonomia política e cultural do povo Uchinanchu.

³⁶ Artigo. “Trump Defends Using ‘Chinese Virus’ Label, Ignoring Growing Criticism”. Disponível em <<https://www.nytimes.com/2020/03/18/us/politics/china-virus.html>>

³⁷ Artigo. “Fala de Bolsonaro sobre China causa polêmica em reunião da CRE com chanceler”. A declaração dada nesta pelo ex-presidente Jair Bolsonaro insinua que a pandemia de coronavírus seria parte de uma “guerra biológica” chinesa e que “os militares sabem disso”. Disponível em <<https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2021/05/06/fala-de-bolsonaro-sobre-china-causa-polemica-em-reuniao-da-cre-com-chanceler>>

Muito provavelmente, enquanto o leitor acompanha este trabalho tem em mente a cultura japonesa, porque é esta que constitui um referencial imaginário e o “padrão asiático” no Brasil - seja por maior dominância cultural, quantidade populacional ou representação na mídia.

Figura 14: “Imigrantes são a escória do mundo”



Fonte: Instagram

Diante disso, replico o questionamento dos autores para a instigação desse debate: “*Quem ocupa as cadeiras de representatividade de toda uma diversidade racial?*”, e porque? Um dos relatos coletados pode nos dar uma visão do sentimento de falta de referências e de interação com outros membros da própria cultura, o que demonstra de forma simples a maior presença da cultura japonesa em contextos de convívio social:

A parte, fora a minha família, o meu convívio no dia a dia com chinesxs é quase nula. Eu tenho até mais convívio com descendentes de japoneses.

No Brasil, onde a cultura japonesa tem essa maior dominância, é comum que outros grupos étnicos se vejam mais próximos de descendentes de japoneses, o que pode aumentar o sentimento de desconexão cultural ou isolamento, dificultando o fortalecimento de laços com pessoas que compartilham a mesma herança cultural. Em consonância, outro relato reflete a diferenciação e o sentimento de sofrer um preconceito específico à uma ideia ligada à sua identidade étnica-cultural:

Não me sinto representada, frequentemente fazem piadas de eu ser da Shopee e de como os produtos chineses são imitações. Frequentemente associada aos pastéis e aos ambientes sujos. Busco sempre alcançar padrões ocidentais e negar as orientais.

O relato, vindo de uma pessoa de ascendência taiwanesa, menciona piadas e estereótipos sobre "produtos da Shopee" e "pastéis", onde há uma desumanização implícita, refletindo um preconceito que vai além da questão racial: aqui, o preconceito é vinculado diretamente à sua ancestralidade chinesa. Embora o fenótipo "amarelo" a coloque dentro da categoria racial asiática, o preconceito que ela enfrenta está relacionado a estereótipos culturais e econômicos específicos da China, como a ideia de que produtos chineses são de baixa qualidade ou falsificados. Se pensarmos estruturalmente, a associação de grupos asiáticos com práticas comerciais ou estilos de vida percebidos como inferiores é um reflexo da forma como a xenofobia e o racismo podem se entrelaçar, reforçando a exclusão e a marginalização. É comum, por exemplo, a ideia de que chineses estão dispostos a trabalhar por baixos salários e em condições precárias, o que pode levar à exploração laboral. E dentro dessa vivência de pessoas chinesas, temos que nos questionar se essas pessoas são, de fato, consideradas dentro dos grupos asiáticos, em suas especificidades e vozes.

Vemos, também, que pessoas inter-raciais enfrentam desafios semelhante complexos, pois são colocadas em uma posição ambígua dentro dessas "hierarquias internas". A subdivisão hierarquizada acaba reforçando uma exclusão sutil das pessoas de origem mista, cuja identidade é frequentemente questionada ou invisibilizada, revelando uma reprodução da lógica da branquitude onde a inter-racialidade é negligenciada e suas identidades não são consideradas em debates dentro dos próprios grupos étnico-raciais. Assim, para essas pessoas, o pertencimento não é algo facilmente definido, uma vez que elas não se encaixam plenamente nas categorias - por vezes rígidas - que a comunidade asiática constroi. Isso pode ser visto na fala de Letícia, que relata sempre ter se sentido embranquecida e invisibilizada dentro de grupos dentro de comunidades amarelas:

Em muitos momentos da minha trajetória, sempre fui muito embranquecida. Por mais que frequentasse ambientes repletos de pessoas amarelas, fui me entender dessa forma recentemente. Em muitos momentos, a relação é movida por uma nostalgia, fetichismo e até mesmo busca do self. **Em outros, as comunidades se apresentam como lugares hostis de briga de ego sobre quem é mais ou menos amarelo e/ou pertencente.** No geral, assumo um papel mais passivo nessa construção, mas sempre tentando ocupar espaços.

No mesmo sentido, Ana, interacial com ascendência chinesa, relata a experiência de lhe ser negada, pelo organizador de um curso sobre racialização amarela, a possibilidade de participação por ela ser branca,

Foi recentemente que eu me dei conta de que a minha ascendência chinesa, em algumas situações, altera a forma como algumas pessoas interagem comigo. (...) Houve diversas situações, durante a vida toda, em que eu fui lida como uma pessoa amarela, mas que eu acreditava que era um lapso da pessoa que eu conversava, e não que a miscigenação aparecia mais para uns do que para outros e isso alterava a relação com os em volta. **Para essa última situação, eu cito como um exemplo mais recente o próprio encontro da amarelitude (SP) em que, no mesmo evento, um rapaz de ascendência japonesa, diante do meu interesse sobre os cursos ministrados, me disse que eu não poderia fazer alguns dos cursos porque eu seria branca, mas quando eu citei a minha ascendência, ele disse que eu poderia, mesmo sem ter vivência ou me ver como amarela; minutos depois, eu fui confirmar a informação, junto a um dos organizadores, se eu poderia fazer ou não os cursos, e uma moça também de ascendência japonesa, me perguntou porque eu me considero branca, quando sou evidentemente seria amarela.** São pequenos problemas diários que me fazem querer saber mais sobre uma ascendência que, na infância, simplesmente eu não tive acesso. Gostaria de entender melhor a jornada da família e porque sou como sou hoje, e por isso me dedico com certa frequência a ler sobre a história da China, sua diversidade cultural e etc.

Olhando para minha própria história no decorrer do processo de pesquisa de campo para este trabalho, fui percebendo, ao me movimentar entre grupos de pessoas asiáticas principalmente na cidade de São Paulo, que eu não sentia completamente à vontade nos espaços de debate de racialidade amarela e de socialização entre os “pares”, em sua maioria filhos de ambos os pais asiáticos. Meu fenótipo me deixou atenta a essas situações, e, em alguns momentos, meus próprios colegas comentavam como eu era uma das únicas interracialis no local. Essa marcação é tão interessante quanto intimidadora, tendo percebido que não me senti legitimada o suficiente para falar sobre racialidade nestes lugares aparentemente acolhedores. Com isso, passamos no próximo capítulo a explorar a inter-racialidade por meio das narrativas de pessoas que passam pela experiência de viver com diversos referenciais raciais e étnico-culturais.

CAPÍTULO 3 - NARRATIVAS INTER-RACIAIS: IDENTIDADES NA ENCRUZILHADA

Conforme apresentado na Introdução, a pesquisa foi feita com base em pesquisa bibliográfica realizada com o intuito de colaborar teoricamente com as interpretações do texto e objeto de pesquisa, bem como em dados obtidos por meio de formulário e entrevistas por vídeo realizadas com pessoas inter-raciais, sendo duas do Rio de Janeiro e duas de São Paulo, além de conversas pelo *whatsapp*. A ênfase neste último capítulo, que dá o nó final na costura dessa escrita, é desmembrar as questões específicas de pessoas fruto de uniões inter-raciais, e analisá-las a partir das falas dos e das entrevistados e entrevistadas, colocando em perspectiva com a vivência diaspórica de pessoas sem a mistura étnica, e reconhecendo as diferenças e especificidade deste grupo específico. Aqui, minha preocupação será pontuar de forma clara a criação de novas identidades híbridas, e assim configuro outro conceito central desta dissertação, a "encruzilhada" como abordagem teórico-conceitual.

A questão da identidade de pessoas inter-raciais no Brasil se insere em um contexto mais amplo de como as diferentes racialidades e suas vivências são percebidas e representadas socialmente. Além dos desafios de lidar com estereótipos impostos pela sociedade mais ampla, essas pessoas também enfrentam pressões internas de sua própria comunidade para corresponder a expectativas de pureza cultural e racial, o que revela tensões entre tradição e modernidade, assim como o impacto da colonialidade e do racismo, que muitas vezes marginalizam aqueles que não se encaixam em categorias raciais "puras". A pessoa não-branca cuja identidade racial foi negada pode passar a vida em um limbo, um não-lugar, uma não-voz. Ou pode também reivindicar sua raça e etnia através de um movimento ativo.

A partir de relatos de pessoas que nasceram de uniões inter-raciais pretendo expor como as narrativas evidenciam o dilema de se adaptar sem perder a autenticidade, e entender sua própria identidade de forma que não seja algo fragmentado, mas um lugar com várias possibilidades de *ser*. Como foi trabalhado nesta pesquisa, o desejo por entender a identidade é uma busca para entender onde e com quem flui o próprio senso de pertencimento, navegando entre múltiplos referenciais culturais e sociais. É um processo de introspecção que tende a ser solitário, dada a falta dos tais referenciais, ainda mais se considerarmos não ser um tema amplamente debatido em determinados grupos, e, portanto, não haver uma percepção clara sobre vivência compartilhada. Refletir sobre a própria identidade permite identificar como diferentes aspectos de si mesmo – como raça, gênero, classe social – interagem e moldam as experiências diárias, facilitando uma compreensão mais completa das opressões e privilégios

que uma pessoa pode experimentar. Ao meu ver, a importância central - para mim, pessoa inter-racial - é a abertura da possibilidade de construir e reivindicar as próprias narrativas, concretas, não invisibilizadas, que não existem em não-lugares e sim em entre-lugares. É uma forma de criar consciência das próprias raízes, clareza interna e senso crítico e político frente às normas hegemônicas sutis (ou não tão sutis) de dominação cultural que enquadram as pessoas em poucas possibilidades de *existir*.

Conforme exposto no capítulo anterior, a existência da estratificação na sociedade - e que pode ocorrer também dentro da comunidade leste-asiática -, faz com que certas raças/etnias sejam ser percebidas de forma mais positiva que outras, principalmente por características fenotípicas, e isso afeta a forma como os indivíduos são tratados, percebem a si mesmos e lidam com as pressões da assimilação e marginalização. Em se tratando de pessoas inter-raciais, isso pode cumprir um papel no sentimento de não pertencer, e aqui me proponho a ouvir as vozes dessas pessoas.

3.1. Entre Tons e Raças: um diálogo com o colorismo na inter-racialidade leste-asiática

Em “A cor púrpura” (1982), Alice Walker utiliza e cunha o termo “colorismo” em seu ensaio “If the present looks like the past, what does the future look like?”³⁸. Apesar da nomeação moderna, o conceito também conhecido como “pigmentocracia” é uma categoria histórica que repercute até os tempos atuais por meio da discriminação e hierarquização de pessoas especificamente por seus tons de pele. No livro Colorismo (2021) a pesquisadora Alessandra Duvelsky expõe³⁹ que o colorismo e o racismo são “práticas, ideologias, que foram criadas para facilitar e para legitimar o processo de dominação dos povos”, e que uma das práticas de dominação nos séculos passados foi a miscigenação para o embranquecimento do povo brasileiro, e que se deu por meio do apoio à políticas migratórias.

Como vimos, os estereótipos desempenham um papel significativo na construção e manutenção de percepções sobre grupos raciais e étnicos. Nas discussões sobre identidade racial, trazendo aqui um paralelo com pessoas negras de pele clara, os estereótipos emergem como ferramentas que podem enfraquecer as bases de pertencimento e identidade desses indivíduos, e surgem novas formas de categorizar e rotular essas pessoas, sugerindo uma ambiguidade em sua identidade racial (Seyferth, 1995 apud. Bacelar, 2021). Essas

³⁸ Tradução livre: “Se o presente se parece com o passado, como será o futuro?”

³⁹ <https://www.cartacapital.com.br/entrevistas/o-colorismo-e-o-braco-articulado-do-racismo/>

classificações tendem a questionar a legitimidade de seu pertencimento à comunidade negra, implicando que, devido à sua aparência mais clara, essas pessoas poderiam se aliar a diferentes grupos conforme as conveniências. Essa problemática revela como os estereótipos não apenas reforçam preconceitos, mas também impactam diretamente a maneira como as identidades raciais são negociadas e vivenciadas.

Se a cor da pele e o tipo de cabelo são os sinais diacríticos mais óbvios na construção de categorias de raça, exatamente por sua visibilidade, os ditos jocosos, as anedotas, os termos pejorativos, enfim, os estereótipos em geral associados à mestiçagem e a pressupostos de inferioridade biológica não são menos eficazes como elementos da discriminação, porque, evocados no âmbito das relações sociais concretas não pertencem ao domínio puro e simples do folclore e nem são meras sobrevivências culturais, como querem alguns estudiosos das relações raciais no Brasil. (Bacelar, 2021).

Importante deixar claro que, ao fazer um paralelo com o debate do colorismo na questão negra, quero chamar atenção para a estratificação feita dentro de comunidades raciais, e não ignoro que esta hierarquização é profundamente sentida por racialidades estruturalmente marginalizadas no Brasil, principalmente se pensarmos em questão de classe onde a população negra ocupa a base da pirâmide social no Brasil. Apesar de basilar, é importante frisar que a história colonial brasileira deixa um rastro de violência estatal, a qual a população asiática não é afetada nas mesmas condições. Juily Manghirmalani⁴⁰, ativista indo-manaura, ao abordar a questão, elucida que mesmo que as migrações asiáticas ao Brasil sejam marcadas por histórias de assimilação e discriminação, foi (e ainda é) ofertado à esses grupos oportunidades de mobilidade social, resultando na maioria de seus integrantes hoje estarem em situações que os permitem usufruir de privilégios econômicos. Como relembra Bacelar (2020):

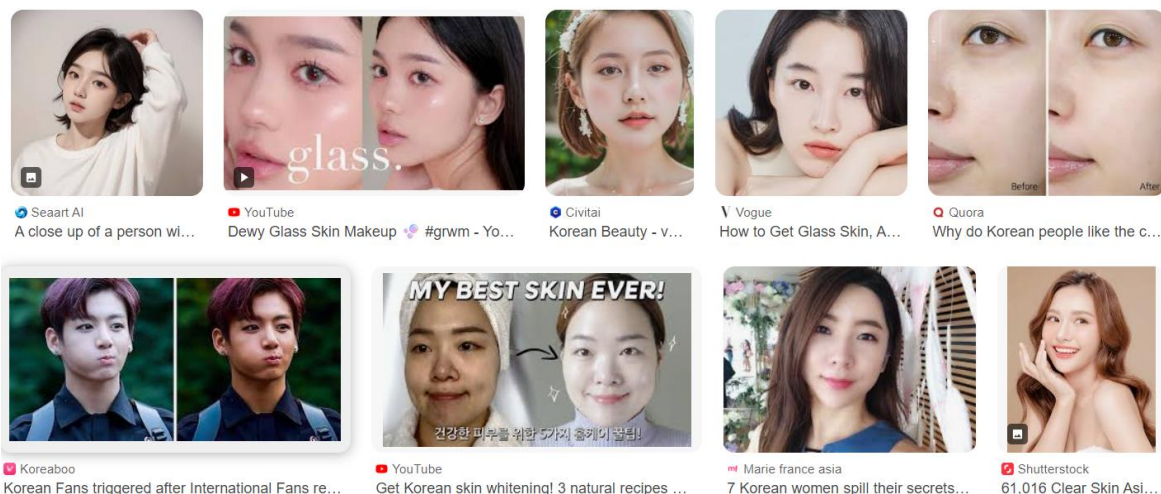
Segundo o IBGE (2010) a taxa de desempregados no Brasil é de 8,85% para pardos, 8,93% para pretos e 6% para brancos. No mesmo período o Instituto registra que 45,47% dos pardos formam a população de baixa renda – definida como àquela que possui uma renda menor que a metade de um salário mínimo, os pretos são 41,10% dessa população e os brancos 23,53%. A taxa de analfabetismo de pretos é 14%, 12,6% para pardos e 5,7% para brancos. Entre 2007 e 2017 o Sistema de Informações sobre Mortalidade registrou que dos homicídios que vitimizaram homens, 64,6% eram de homens pardos (BACELAR, G.,2020)

Não obstante, a discriminação baseada na cor e fenótipo é um problema global: no leste-asiático, por exemplo, a preferência por pessoas de pele mais clara e traços “finos” é comum em muitas culturas e diz sobre como as dinâmicas internas de estratificação racial afetam suas comunidades. De acordo com o autor Hiroshi Wagatsuma em seu livro “The Social Perception

⁴⁰https://elle.com.br/beleza/beleza-asiatica-e-a-cultura-do-embranquecimento?srsltid=AfmBOoq38bzk-W1IC_b_5CdF_P2usnqsJGy73FKR96J1iBmVVGiA4fMPPM

of Skin Color in Japan” (1967), muito antes dos primeiros contatos com os europeus ou com os povos africanos, a cor da pele no Japão já estava associada ao padrão de beleza instituído na sociedade nipônica. No período Nara (710 d.C. a 793 d.C.), quanto mais clara uma pessoa fosse (em especial as mulheres), mais atraente ela seria e, assim, teriam uma maior aceitação social. Já a pele escura era vista como com menos prestígio. Ainda segundo o autor, a percepção do que era a pele “branca” começou a se alterar a partir do contato com os europeus e, conseqüentemente, com a racialização dos povos asiáticos como “amarelos”, o que abalou de certa forma essas concepções. A pele escura, todavia, para além de “feia”, tornou-se um símbolo do primitivismo, conceitos esses ligados à classificação europeia das raças e que também exerceu influência no Japão.

Figura 15: *Printscreen* da pesquisa no Google “asian beauty”



Fonte: Google

Hunter (2007) expõe como o colorismo age em comunidades asiáticas, chamando atenção não só à cor, como também ao fenótipo, ao mencionar o *double eyelid*, a dobra do olho, que é uma das cirurgias mais realizadas na Coreia, por exemplo:

Although many people believe that colorism is strictly a ‘black or Latino problem’, colorism is actually practiced by whites and people of color alike. Colorism for Asian Americans seems to have a more varied history. For Asian Americans with a European colonial history, like Indians, Vietnamese, or Filipinos, light skin tone is valued because of the European values enforced by the colonial regime (Karnow 1989; Rafael 2000). Europeans themselves were regarded as high status, as were white skin, Anglo facial features, and the English, French, and Spanish languages, respectively. For other Asian American groups with an indirect relationship to Western culture, light skin tone was associated with the leisure class (Jones 2004; Rondilla and Spickard 2007). Only poor or working people would be dark because they had to work outside as manual laborers. Dark skin tone is therefore associated with poverty and ‘backwardness’ for many Asian immigrants and Asian Americans (Rondilla and Spickard 2007). (...)

South Korea, Japan and China, double eyelid surgery is a way of life. In fact, because so many people in South Korea have undergone eyelid surgery, the country has the highest percentage of people with plastic surgery in the world' (King and Yun 2005)

O que quero dizer com isso é: o fenótipo distinto das pessoas inter-raciais muitas vezes resulta em sua negação pela comunidade leste-asiática por não se encaixarem completamente na categoria racial 'amarela'. Essas pessoas acabam sendo vistas como ambíguas em suas identidades raciais, e, além da dificuldade de reconhecimento no 'mundo branco', elas também são frequentemente excluídas ou impedidas de ocupar espaços de representação de descendentes leste-asiáticos. Aqui, retomo a ideia da pureza racial e do discurso neoliberal, que cooptam o identitarismo ao não aceitarem pessoas inter-raciais como membros legítimos dessa comunidade.

Ademais, como discutido anteriormente, a inexistência de raças humanas do ponto de vista biológico faz com que os critérios usados para definir as categorias raciais sejam essencialmente sociais. Essas definições têm um caráter estratégico, onde a relação entre similaridade e alteridade é pensada de forma política, e essa relação nos enuncia como sujeitos culturais (Silva, 2008)⁴¹. Sendo política, precisam também de um *reconhecimento* por parte dos outros grupos - sem o qual essa relação é marcada pela exclusão - nos vários ambientes que o indivíduo convive, desde a família, os amigos, a escola etc., e que desempenham papéis fundamentais na formação do sujeito. Essa necessidade de reconhecimento político e social é particularmente importante no caso de pessoas inter-raciais, que muitas vezes enfrentam a situação de "liminaridade" e limbo étnico-cultural.

Nossa próxima interlocutora, Gabriela, morando de São Paulo, também fala sobre sua relação tardia com a cultura japonesa, uma vez que seus pais se distanciaram desta após a morte dos avós. Ela é filha de pai japonês e mãe alemã, e sempre se identificou como amarela nas pesquisas de cor e raça, apesar de nunca ter muita certeza disso.

Gabriela: Eu me vejo como uma pessoa inter-racial. Quando preencho formulários, eu sempre preenchi como amarela, entendendo bem as pesquisas de identificação de cor e raça, mas isso é só um pedaço. Eu nunca tive muita certeza sobre isso. Minha família diretamente, não temos tantas raízes brasileiras, por assim dizer. Meu pai é de família japonesa, minha mãe é de família alemã. Mas meus pais não têm uma super conexão com a cultura japonesa. Acho que meu pai rompeu isso na fase adulta, porque ele era muito ativo na igreja messiânica, mas muito por conta da minha avó. Quando minha avó faleceu, e com o tempo meus pais se afastaram das tradições japonesas.

⁴¹ “A identidade não é fixa, estável, coerente, unificada, permanente. A identidade tão pouco é homogênea, definitiva, acabada, idêntica, transcendental. A identidade é uma construção, um efeito, um processo de produção, uma relação, um ato performativo. A identidade é instável, contraditória, fragmentada, inconsistente, inacabada”.

Gabriela menciona que se aproximou da cultura nos últimos anos, por iniciativa própria, e sente que perdeu muita coisa por não ter tido esse interesse mais cedo, uma vez que sua avó era professora de Ikebana e tinha muitos elementos dessa tradição que nossa interlocutora hoje aprecia. Não vemos nessa narrativa uma grande conexão com a cultura de origem asiática, e, enquanto conversávamos, questionei se ela diria que sofre racismo, ao que ela me respondeu que não classificaria dessa forma, uma vez que seria um “racismo positivo”, por ser considerada minoria modelo e a beneficiar, de certa forma, principalmente no âmbito do trabalho. Achei interessante, e segui escutando e percebendo uma certa elaboração enquanto ela falava. Após quatro falas em momentos diferente, ela parece ter concluído por conta própria sofrer o racismo.

"Eu não sinto que sofro racismo diretamente. Não vejo isso como racismo em mim. Eu senti benefícios em relação a isso, principalmente no âmbito do trabalho. (...)

Mas também sinto que existe uma exigência muito grande, uma sobrecarga, principalmente em relação à excelência acadêmica e profissional. (...)

Embora não seja algo que eu tenha sentido diretamente, percebo que questões raciais apareceram mais em conversas terapêuticas, onde comecei a perceber esse peso. (...)

Muitas dessas questões vieram de convivência com minha parceira, que sentia o racismo de uma forma mais direta. Eu, por ser mestiça, não fui tão excluída quanto ela, mas me dei conta dessas coisas mais tarde."

O reconhecimento de questões raciais através de conversas terapêuticas e vivências com uma amiga asiática-brasileira não inter-racial. Isso é significativo, pois demonstra que, embora o racismo possa não ser percebido imediatamente, seus efeitos estão internalizados e podem emergir em momentos de reflexão. Também me remete ao impacto silencioso do racismo na vida de pessoas inter-raciais, quando não passam por agressões mais “óbvias” ou hostis, sendo internalizados como algo normal ou parte da expectativa social. Ela menciona que estudou em escolas onde não haviam outros iguais, mas que tinha receio em se dizer amarela por medo de ser considerado apropriação, uma vez que não sofria igual a outros asiáticos e nunca era “a mais japa” em alguns espaços – mesmo que fosse “muito japa” em outros:

Quando convivi com grupos de amigos asiáticos, como da minha amiga Paty, eu me senti um pouco deslocada. Eu sempre fui mais misturada, então, nunca vivi a experiência de ser vista totalmente como japonesa. Havia sempre alguém mais ‘japa’ do que eu. Depende muito do grupo. Em grupos asiáticos, eu me sinto deslocada, talvez porque nunca fui inserida totalmente nessa comunidade. E é engraçado, porque algumas pessoas nem identificam que eu tenho ascendência asiática, e em outros sou “muito”."

Quando ela fala sobre isso, aponta uma escala de pertencimento que muitos inter-raciais podem sofrer dentro da comunidade asiática, como mencionado no segundo capítulo. A ideia

de "não ser suficientemente asiática" é reforçada por comparações com outras pessoas do grupo, cujas características físicas podem ser vistas como mais representativas da identidade asiática, conforme uma expectativa rígida de racialidade. Isso também nos leva a refletir sobre "graus de autenticidade" que são, consciente ou inconscientemente, determinados pela conformidade ao fenótipo ou ao comportamento esperado de determinada identidade. E o interessante, no entanto, é que em grupos brancos ela diz ser asiática demais, deixando claro que a identidade inter-racial é fluida e situacional. Seguindo na conversa, ela me conta sobre seu companheiro, que é negro de pele clara, e faz uma conexão com o colorismo:

Há uma espécie de 'escala' de pertencimento, parecida com o colorismo. No caso do meu companheiro, por exemplo, ele é negro de pele clara e com olhos claros. Ele nunca sofreu racismo de código, mas ainda assim há uma 'guerra' interna.

Ambos são inter-raciais. A menção ao companheiro negro de pele clara ilustra a dinâmica do racismo estrutural e o escalonamento do racismo entre pessoas negras de pele retinta. Mesmo sendo racializado, o companheiro "escapa" de certas formas mais explícitas de racismo devido à sua aparência mais próxima do ideal branco e a ambiguidade do fenótipo afeta seu senso de pertencimento racial.

3.2. A identidade em movimento: narrativas em pauta

A partir desse limbo identitário, emerge a necessidade de relatar suas experiências. No caso da comunidade asiática no Brasil parece haver uma tendência de homogeneização das identidades asiáticas, invisibilizando as experiências de pessoas inter-raciais. Esses indivíduos podem se sentir excluídos tanto de movimentos sociais asiáticos que privilegiam narrativas mais homogêneas, quanto das políticas de reconhecimento racial mais amplas que categorizam os indivíduos de maneira binária, sem espaço para a fluidez das identidades *mestiças* - como será discutido à frente. Junto a isso, há uma vivência em comum entre muitos interlocutores que diz respeito à descoberta de que eram diferentes na infância, e como se deu o processo de autocompreensão. A seguir vamos observar três relatos onde, a depender do ambiente, os interlocutores se dizem amarelos, brancos, ou não sabem.

Daniel, que é filho de mãe branca e pai descendente de japoneses, me conta que sempre se entendeu amarelo, porém não sabia que era "diferente" até que os colegas da escola começaram a chamá-lo por nomes e apelidos - *japa, japonês* -, o que se seguiu pelo ensino médio e faculdade, onde o chamavam de *Kawasaki*, e que geralmente era o único, ou um dos únicos, descendentes de leste-asiático nos espaços que frequentava. Ele segue relatando que sempre se considerou amarelo por ter visto essa informação na sua certidão de nascimento

quando era criança, e gravou isso em sua mente, não sendo uma questão. Achei interessante, principalmente porque, na maioria dos relatos coletados, os entrevistados não sabiam que poderiam ser incluídos na categoria *amarelo* até a adolescência/juventude (assim como eu).

Daniel: Acho que o que mais me diferenciava realmente era que para as pessoas eu era uma pessoa exótica. Então, eu sempre fui muito zoadado, isso na infância, adolescência, sempre teve essa questão de as pessoas zoarem por serem asiáticos e tal. Na faculdade, isso diminuiu e hoje em dia, raramente, só às vezes uma pessoa ou outra quer fazer gracinha, mas, no geral, não vejo hoje em dia tanta diferença em relação ao quanto antigamente. Principalmente, acho que popularizou mais também a cultura. Hoje em dia, acho que está um pouco mais difundido, então, questão de desenho, de anime, cultura culinária.

Sobre isso, perguntei se ele entendia isso como racismo, e ele me disse que sente que sofre racismo e xenofobia pelas coisas que ouve por ser descendente de japoneses, principalmente quando era mais novo e não compreendia que aquilo era *bullying* com sua racialidade. E que sempre que querem ofendê-lo, “vão para o lado de [ele] ser diferente”, e o ser considerado exótico é uma característica negativa. Segui perguntando sobre ele falar a língua japonesa, sobre cultura asiática em casa, sobre contato com a comunidade, para entender o tipo de conexão que ele tem com a cultura.

Daniel: Eu fui muito mais criado com a parte de mãe do que com a família de parte de pai. Eu sempre tive muito contato com meus primos por parte de mãe, né?

Meus avós por parte de pai, são japoneses. Minha avó veio para cá bebê. Meu avô já veio um pouco maior, tinha uns seis anos. Só que minha avó, quando veio, ela veio para a Amazônia. E meu avô, se não me engano, veio para São Paulo. E aí, eu não sei como que rolou essa história. Depois vieram para o Rio, e ficaram um bom tempo em Macaé. Então, meu pai sempre teve muito hábito de fazer tempurá, yakisoba, missoshiro. E minha avó tinha muito hábito de comprar aqueles biscoitinhos sembei, aqueles biscoitinhos de arroz.

No geral meu pai era uma pessoa mais reservada. Conversava pouco, então, eu já tentei uma vez, na época, tentar aprender o japonês, mas tava tentando fazer sozinho. Ele até tinha me dado um livro que ele tinha, pra aprender. Mas, até questão, às vezes, de pronúncia, às vezes, era ruim de entender. E o livro também tava em japonês. Aí fica difícil de você seguir alguma coisa. Só que tinha as anotações dele, as traduções que ele fez.

Apesar de o pai ser descendente de japoneses, era uma pessoa reservada e transmitia poucos elementos da cultura japonesa, o que fez com que ele não recebesse muitos referenciais étnico-culturais diretamente dentro de casa. O pai, embora soubesse falar japonês e tivesse contato com a culinária tradicional, não transmitiu esses conhecimentos, sendo mais fortemente presente com outros parentes (tia, avó). Me parece que grande parte dos seus referenciais culturais em relação à sua ascendência veio através de uma busca pessoal, em vez de ser algo cultivado na dinâmica familiar.

Daniel: Eu já tinha ido pra São Paulo algumas vezes, mas eu nunca tinha conhecido São Paulo. Eu fui uma vez, quando eu era mais novo, pra ir no Hopi Hari e outras vezes eu fui porque eu tinha um tio meu com parte de mãe, que morava lá. Então, quando tinha aniversário das minhas primas, a gente ia pra lá, mas era um bate-e-volta, a gente voltava. E aí fui essa vez pra conhecer, então aí fui na Liberdade, fui aproveitei pra ir na Liberdade, fui em Holambra. Fui em outro lugar, mas que aí era um que eu fui ver bonsai, na verdade.

A ida a São Paulo não o remete à comunidade asiática, e seu interesse pelo bonsai, (que, por mais que seja relacionado, no imaginário, à cultural japonesa, na realidade tem origem na China), não veio da sua família nem da cultura da comunidade, mas por conta própria. Seu interesse por aspectos culturais como a língua e a culinária também foram elementos que ele explorou mais tarde. Ele menciona que se sente mais próximo da família materna, branca, que tem costumes brasileiros, e isso mostra como, em famílias inter-raciais, a herança cultural dominante pode ser aquela mais presente ou ativa no ambiente familiar, seja por proximidade física ou emocional.

Carlos Takashi, outro interlocutor, apesar de crescer imerso na cultura asiática e ser mais próximo de sua família japonesa, ressalta que se identificava como branco ou pardo, e apenas aos 20 e poucos anos passou a se identificar como amarelo, reconhecendo que sua aparência e experiências o colocam nessa categoria. Descreveu como se sentia em relação ao racismo que sofria.

Carlos: Um estereótipo é do japonês que, por um lado, ser nerd, né? De “ah, é nerd”. “Ah, é inteligente”. “Ah, vai passar na faculdade e vai conseguir emprego”. Mas aí também junto com essa visão tem essa coisa de que se é nerd, também é meio bobo, meio ingênuo. De que, então, não é esperto. Tipo, é inteligente, mas não é esperto, no sentido do trato social, da interação, da sociabilidade. Acho que tinha muito isso, assim. Desde criança. E também no campo da relação afetiva e sexual, de ser alguém que é menos. Sempre falavam “ah, tem pinto pequeno”, ficavam falando essas coisas. **A primeira coisa que eu era visto era japonês. Então, as pessoas nem sabiam se realmente eu era descendente de japonês e já me chamavam de japonês. E no início, quando eu era criança, me sentia muito mal.** Então, acho que até uns 12 anos, eu ficava bravo. Eu lembro de criança quando ficavam falando: “*ah, japonês, japonês*” e eu falava “*eu não sou japonês, eu sou filho de japonês*”. Eu falava, “*Eu nasci aqui, eu nasci no Brasil, eu nasci em Campinas*”. Aí eu ficava bravo. Eu batia, sabe? Eu queria bater nelas. Então, tinha muito isso de quando eu era criança, de me sentir mal.

Aí, depois, eu meio que incorporei isso. Tipo, quando eu comecei a ficar pré-adolescente, entrei uma galera, molecada e comecei a usar essa coisa de “ah, eu sou japa” como se fosse uma autoafirmação. E aí as pessoas passavam a me conhecer como japa, me chamar de japa, né? E aí, eu tinha uma galera que me chamava de crazy japa. Tipo, japa maluco. Então, eu comecei a meio cultivar essa identidade de “ah, eu sou, então, um japa maluco”. E aí, foi assim, assim até mais ou menos época de vestibular.

No relato dele podemos identificar vários elementos trabalhados nessa pesquisa, como a estereotipação do asiático como ingênuo e sem tato social, a estereotipação dos genitais do homem asiático, o “racismo positivado” quando pontuam que ele é *nerd*, inteligente - o que

também cria uma pressão na pessoa em alcançar este ideal -, o estrangeirismo, quando ele sente a necessidade de afirmar que nasceu neste país, que não é japonês, e sim brasileiro. Com a vivência de ser reiteradamente marcado como diferente, é comum que a pessoa tente “tirar o melhor da situação”, como vemos que o interlocutor fez ao adotar para si mesmo o termo "japa". Me faz refletir que ele pode estar utilizando uma estratégia de defesa ao se apropriar do termo e transformá-lo em algo que ele considera legal: ele antecipa possíveis comentários depreciativos e assume o controle da sua narrativa, se protegendo emocionalmente. Porém, embora seja uma estratégia, ela pode reforçar e perpetuar a visão estigmatizante que outros têm das pessoas asiáticas, uma vez que a sociedade pode valorizar aspectos estéticos da cultura ou etnia asiática, como culinária ou entretenimento, enquanto continua a discriminar pessoas asiáticas em outras esferas, criando uma falsa sensação de inclusão, em que o reconhecimento vem apenas de aspectos "diferentes" e não de uma aceitação mais profunda de suas experiências ou cultura como legítimas e autênticas. Ainda sobre o racismo, porém mencionando como este é situacional, Carlos segue narrando:

Carlos: Eu acho que foi mudando ao longo do tempo. E mudando também conforme eu mudei de cidade também. Eu sou de Campinas, São Paulo. Lá em Campinas você tem bastante descendente de japonês. É uma cidade que era bem comum ter japonês, e você tinha um estereótipo (...).

Depois, eu vim para o Rio. E aí, no Rio, era muito diferente, né? Porque aqui não tinha muitos descendentes de japoneses, era muito raro. Então, as pessoas me viam aqui como 'chinês'. No início, me chamavam muito de 'China'. Pessoas na rua ou até na faculdade faziam isso. Acho que, por não ter tantos japoneses, eu era visto como algo exótico. Isso atraía olhares de uma forma que não acontecia em Campinas, São Paulo.

A relação com sua racialidade mudou conforme o tempo e o local onde morava, por ter nascido em Campinas, onde havia uma grande “colônia” japonesa, e ter se mudado para o Rio de Janeiro na adolescência, onde mal se viam descendentes asiáticos. Ele menciona em nossa conversa que em Campinas havia outros asiáticos e, portanto, ele não era uma figura destoante nos locais que frequentava, e, por isso, não refletia sobre sua questão racial. No Rio de Janeiro, ele se torna alvo de curiosidade e exotificação, sendo visto como diferente, mesmo sendo interracial. Ou seja, o local onde a pessoa vive afeta a leitura social que é feita do que é considerado o fenótipo asiático, precisando de um *contexto* para que seja analisado corretamente, conforme leciona Schwarcz (2012):

O dado mais notável não é a multiplicidade de termos, mas a subjetividade e a dependência contextual de sua aplicação. A identificação racial é quase uma questão relacional no Brasil: varia de indivíduo para indivíduo, depende do lugar, do tempo e do próprio observador.

Podemos dizer que a forma como as pessoas asiáticas vivem o racismo no Brasil depende dos lugares de onde partem, principalmente se pensarmos na inter-racialidade. Minha experiência de ser percebida como asiática e sofrer racismo é localizada em uma cidade onde pouco se vê outros asiáticos, aumentando o grau de diferenciação no trato social a partir da leitura que fazem de mim. Semelhante ao que Carlos mencionou, eu “chamo atenção” pelo meu fenótipo no Rio de Janeiro, e constantemente sou perguntada se nasci no Japão, se falo a língua, se como comida japonesa todos os dias, etc., diferentemente do que ocorre quando vou à São Paulo, onde há mais asiáticos, e posso ser lida como branca. É a mesma experiência que vemos que Júlia passa, inclusive na comparação com primos de São Paulo, que possuem os dois pais asiáticos:

Julia: Frequentemente, me sentia diferente tanto na minha família branca quanto na amarela. Por morar no Rio, sentia que era muito carioca e menos “japonesa” do que meus primos: filhos de pais nisseis por ambas as partes, paulistanos e mais inseridos na cultura asiática do que eu.

Se sentir “menos asiático” pode ser um sentimento confuso, e vemos que o processo de se entender racializado e ter essa “informação” para construir sua própria identidade pode ser atrasado ou nunca vivido. No caso de Carlos, a mudança de cidade permitiu que ele se visse de maneira diferente, forçando-o a confrontar sua racialidade de uma forma que antes não era necessária em Campinas, onde havia mais asiáticos. O observador muda, e com ele as reações mudam também. Estas experiências reforçam que a identidade inter-racial não é simplesmente uma fusão equilibrada de influências culturais, mas sim uma identidade que é negociada continuamente em função do lugar e do tempo.

Carlos: Foi um processo de construção. Demorou bastante tempo até eu entender e começar a me identificar corretamente. Acho que, talvez, a primeira vez que preenchi algo relacionado à cor ou raça foi na escola. Naquela época, eu coloquei 'branco'. E fiz isso porque não queria ser visto como japonês, não queria ser considerado 'amarelo'. Eu negava essa identidade, porque, para mim, isso era algo ruim. Como eu tinha nascido em Campinas, no Brasil, queria que as pessoas me vissem como brasileiro. No início, eu sempre colocava 'branco' ou, às vezes, nem marcava nenhuma opção. Depois, lembro de uma vez em que acabei marcando 'pardo'.

Perguntei à ele como ele é “lido” nos lugares que transita, e ele me conta como é interessante pensar sobre toda a “mistura” de ascendências e referências que ele tem na família - branca, negra e indígena andina - e como nada disso é visto quando olham seu fenótipo asiático, como se seu *background* fosse apagado:

Carlos: No meu caso, eu não sei se as pessoas me veem como branco. Acho que as pessoas me veem muito como oriental mesmo. Estou tentando pensar, assim, em alguma situação em que as pessoas me vejam como branco, sabe? Mas acho que ninguém me vê assim, nem como branco, nem como negro. Me veem muito como

oriental. Então, japonês, chinês, coreano. E meu pai... Depois, se quiser, posso até mostrar uma foto dele. Meu pai, sei lá, ele é meio... Ele é filho de uma branca com um negro, mas um negro de pele mais clara.

Sei lá, meu avô... Eu nem sei dizer exatamente o que ele era. É isso, uma grande mistura. Fica muito estranho, porque também eu descobri que, da família do meu avô, o pai dele era negro e a mãe dele era descendente de indígena, só que não indígena brasileiro. Era indígena tipo boliviano, sabe? Indígena tipo dos Andes. Então, assim, é uma bagunça, né? Tipo, você tem, sei lá, um negro, uma andina, aí você tem um branco, meio branco europeu português, e aí você tem a família da minha mãe, que é japonesa, e aí eu.

Com toda essa mistura, chega na minha mãe, e pronto: você é asiático. E tem toda essa outra parte da história que no meu fenótipo some, né?

Aqui estamos nos propondo a pensar em como a pessoa inter-racial se conecta com a cultura asiática, mas é importante olhar para a conexão com a cultura brasileira de origem, pois a identidade é atravessada por conexões afetivas com lugares e pessoas. Falando sobre isso, ele me contou que se sente “mais brasileiro que asiático” em sua personalidade, apesar de viver a cultura leste-asiática mais fortemente na sua família e tradições. Morando sozinho, ele diz ter se afastado um pouco desses elementos, falando que hoje o que o faz se identificar como amarelo é basicamente seu fenótipo.

Bia, outra interlocutora já mencionada no capítulo anterior, dá um relato importante sobre o apagamento da sua racialidade na cidade do Rio de Janeiro, a falta de pertencimento exacerbado pelo seu genótipo miscigenado (branco e amarelo), e o sentimento que a sociedade a vê como estrangeira, ao mesmo tempo que a embranquece.

Bia: Eu tenho pouco contato, até a geração do meu pai, apesar dos meus avós já serem nascidos brasileiros, não houve mistura étnica, a geração do meu pai foi a primeira a se relacionar com não-japoneses. Sou filha de mãe branca (ascendência italiana) e pai de fenótipo japonês (apesar de nascido no Rio de Janeiro). Eu sinto que se perdeu um pouco a cultura na geração do meu pai, eles não falam japonês. Todo o contato que eu tenho é através dos meus avós paternos. Minha avó é muito ligada na culinária japonesa e sempre cozinha para mim quando estou com ela. Ambos meus avós paternos falam japonês e já moraram no Japão.

Eu acabo me sentindo não pertencente a nenhum grupo, pois meu fenótipo é miscigenado, mas nunca me identifiquei como branca e também foi apenas uma vez que outrem me identificou (quando fui tomar a primeira vacina de covid, o enfermeiro perguntou minha “raça” eu respondi “amarela”, ele disse que não existe “raça amarela” e sem me perguntar mais nada vi ele marcar no documento “branca”, é um caso que me marcou muito, me senti apagada).

Sinto que todos me identificam como leste-asiática, mas apesar disso minha identidade já foi quase totalmente tomada pela cultura branca. Apesar disso, não pertencço à cultura branca e muito menos à cultura japonesa.

A fala é forte quando diz que “não [pertence] à cultura branca e muito menos à cultura japonesa”. A forma como ela foi classificada como “branca” sem consideração pela sua

autoidentificação ilustra um fenômeno comum: a imposição de categorias que não refletem a complexidade da identidade individual. Isso pode causar um sentimento de instabilidade e invisibilidade, onde suas experiências e heranças são minimizadas ou ignoradas.

Leyla: Tenho pouco ou quase nenhum contato com a cultura além da que meu pai (ascendente de japoneses) passou para mim que está muito mais ligada à alimentação. Como pratos típicos mais de uma vez por semana e quase sempre tenho alimentos da cultura japonesa inseridos na minha alimentação diária. Porém, não vou em festivais, ou celebro comemorações de origem japonesa e não tenho uma religião. Também não tenho quase nenhum contato com minha família por parte de pai, porque, para eles, não sou bem vista por ter outra ascendência (minha mãe tem ascendência portuguesa), sendo considerada assim "branca demais".

Vivian: Não me sinto parte da comunidade asiática. Meu avô asiático repudiava a miscigenação e só conheci minha família paterna após seu falecimento. Sou brasileira em tudo, carrego elementos de n culturas.

Bia é considerada branca pela sociedade branca, por racismo e ignorância da racialidade amarela em uma cidade com pouco debate sobre a questão. Já Leyla e Vivian são consideradas brancas pela própria família asiática, porém ambas informaram que *sempre* são identificadas como asiáticas por terceiros e sofrem com estereótipos e preconceitos baseados na aparência, e, por isso, se identificam amarelas, mas não possuem conexão com a cultura asiática pois cresceram com a família branca. O relato de Leyla destaca a complexidade de ser interracial por conta da exclusão por parte da família paterna devido à sua ascendência mista (“branca demais”), o que intensifica a sensação de não pertencimento à cultura e se vê distante dela. Vivian partilha uma vivência semelhante quando fala que não se sente nem um pouco conectada com a cultura asiática pelo repúdio do avô com a miscigenação, sendo considerada, também, branca demais para ser aceita. A dinâmica apresentada nos dois relatos podem gerar uma frustração e desejo de encontrar espaços onde sua identidade seja reconhecida e valorizada, considerando o peso que a família e os laços afetivos tem na construção do indivíduo.

3.3. Afetividades como afirmadores de identidade

Kabengele Munanga (2002) fala da condição de instabilidade dos mestiços ao tratar da dubiedade dos “mulatos” no campo da Psicologia Social, que acredito ressoar com a questão da inter-racialidade leste-asiática:

Aqui está o dilema da construção da identidade dos “Mulatos”. **Teoricamente, eles têm três opções: optar pela identidade de um dos pais (de um dos grupos); construir a sua identidade mestiça; ficar perdidos sem nenhuma opção.** Mas a prática social tem demonstrado que mesmo se o desejassem e o quisessem, os mestiços não seriam vistos totalmente como brancos ou como negros. Ou seja, a opção pela

identidade do “branco” não lhes é totalmente franqueada, pois a mestiçagem constitui uma ameaça à identidade daqueles que ainda acreditam na “pureza racial”. (grifo meu)

Kabengele Munanga (2002) fala da condição de instabilidade dos mestiços ao tratar da dubiedade dos “mulatos” no campo da Psicologia Social, que acredito ressoar com a questão da inter-racialidade leste-asiática, e essa ambivalência diz sobre as “opções” que pessoas inter-raciais tem ao se perceberem no não-lugar. A construção da “identidade mestiça”, no entanto, é complexa, quando consideramos que vários fatores atravessam este movimento subjetivo. Para uns, como Daniel, Leyla e Vivian, o fenótipo é o fator mais importante para sua identificação, e não possuem muita conexão cultural; para Carlos, a cultura e tradição familiar, visto que se considerava branco; para Bia, nenhum dos dois lhe contempla muito bem. Podemos refletir que em famílias inter-raciais, o indivíduo pode se identificar mais com a cultura com a qual têm mais afinidade (conexões familiares, comunitárias, etc.) e essa identificação étnico-cultural não condizer com a identificação racial (se dizer asiático e se identificar como branco, negro ou pardo), o que poderá ser visto nos gráficos apresentados mais à frente.

Paulo, que possui descendência japonesa, negra e indígena, traz a dificuldade de ser considerado “pertencente o suficiente” para se declarar de qualquer raça, mas também celebra a diversidade da mistura em vários aspectos da vida, que é atravessada por muitos referenciais afetivos.

Dentro delas não sou considerado pertencente suficiente pra me declarar cem por cento como asiático ou cem por cento negro. Meu fenótipo é notadamente não-branco: pele negra não retinta, cabelos encaracolados quase crespos e olhos levemente "puxados". Entretanto meu avô e meu pai moraram no Japão, (por dez anos e três anos respectivamente) tenho sobrenome e parentesco japonês, comia sashimi com shoyu e Coca-Cola desde os três anos de idade. Visitava os parentes nipônicos e nipo descendentes da segunda e terceira geração no interior em Miguelópolis quase chegando em Minas Gerais. Comia Gohan e manju, takenoko dentre outras coisas já misturadas com a culinária caipira.

Sobre minha asianidade tenho a memória do *butsudan* e dos velórios dos parentes com cheiro de *senko* e aquela tradição de ajudar com *cash* na despesa dos mortos. Sobre minha negritude lembro da macumba, dos santos da mãe do meu pai, do samba, um modo de viver diferente, mais intimista e dotado de proximidade física e “espontaneidade”. Assim como no lado da mãe da minha mãe que sem a pretensão metropolitana típica do paulista eram do Seridó, sertão nordestino. Então eu cresci no meio de tudo isso meio que sem saber como me comportar.

Ele nos dá um depoimento importante sobre os fatores que (i) o afasta da cultura brasileira (o sobrenome, o parentesco, a culinária japonesa, o *butsudan*, *senko* e a tradição do *koden*⁴²); (ii) o aproxima (a macumba, os santos da mãe, a culinária caipira, o samba, a

⁴² *Butsudan* (espécie de altar/santuário em formato de armário, comumente encontrado em templos e casas nas culturas budistas japonesas); *Senko* (incenso em forma de bastão, muito utilizado no Japão e em outras partes do oriente, em rituais religiosos e cerimônias budistas); *Koden* (envelope contendo dinheiro para ajudar a pagar os custos do funeral e missas).

espontaneidade); (iii) o diferencia de ambas (fenótipo não-branco, pele negra não retinta, cabelos encaracolados quase crespos e olhos levemente "puxados"). Pessoas que têm referências em duas racialidades não hegemônicas, inclusive, podem sofrer duplamente a exclusão, por um lado por ser asiático, por meio do racismo recreativo⁴³ (Moreira, 2019), e por outro, por ser negro de pele “não retinta”, como afirma, o que pode gerar a desqualificação da experiência do racismo e ilegitimidade no pertencimento negro.

Ainda, apesar de conhecer sua ascendência e nesta não constar pessoas brancas, Pedro utiliza a marcação de “pardo”, mesmo que comumente a categoria seja utilizada para pessoas filhas de pretos e brancos (Bacelar, 2020)⁴⁴. Podemos tentar compreender o sentido, pois, pragmaticamente, não sendo branco, tendo fenótipo negro, e a racialidade asiática não sendo considerado na equação racial brasileira pelo senso comum, a leitura externa pode ser feita nesse viés, assim como o racismo que ele sofre. Assim, “pardo”, aqui, pode ter um significado que denota a leitura racial de um fenótipo não-branco. Mesmo que dúvidas sobre autenticidade de pertencimento racial seja algo que observamos inclusive dentro da branquitude (Schuman, 2012), essa dinâmica, dentro de grupos marginalizados tem um impacto ainda maior, por estes indivíduos já estarem sujeitos ao racismo. O preconceito que Pedro sofre, portanto, está em que lugar, se nos propusermos a tentar encaixá-lo? É racismo contra negro, amarelo ou interracial? Não são perguntas fáceis de responder, ainda mais quando a racialidade amarela não é abarcada na equação racial brasileira e na tríade (branca, negra e indígena) que constitui a sociedade brasileira.

É importante considerar que as conexões com a cultura são atravessadas por essas questões afetivas, que, no caso de Paulo, o aproxima de todas as culturas sem rejeitar os elementos que o atravessam. Ele conta que busca abraçar as duas grandes referências na vida dele sem apagar seus traços e pertencimento negro, ao mesmo tempo que tem uma relação íntima com o Japão reconhecendo, em suas palavras, “que tiveram pessoas descendentes que ouviam os avós conversarem em japonês com frequência e tinham uma ligação mais direta, não exatamente mais forte que a minha”.

⁴³ Racismo recreativo designa um tipo específico de opressão racial que aparece na forma de humor, que perpetua preconceitos e estereótipos racistas contra grupos socialmente minoritários e oprimidos de pessoas não brancas. Disponível em <https://amarelitude.medium.com/racismo-por-tergiversa%C3%A7%C3%A3o-piadas-racistas-sobre-pessoas-amarelas-c4e2561bb4cf>.

⁴⁴ “Este último censo [de 1940] conceituava “pardos” como além daqueles filhos de pretos e brancos, incluindo “índios e os que se declaram mulatos, caboclos, cafuzos, etc.” (IBGE, 1956, p. xvii-xviii apud PIZA&ROSEMBERG). Esse termo, pardo, que aparece ao longo da história como um “saco de gatos”, para utilizar o termo de Schwarcz (2012), pretende abarcar àqueles que não correspondem ao desenho estático do que é o negro, nem as expectativas do grupo de prestígio, branco. Ou seja, pardos são aqueles que não são pretos, mas também não são brancos.

Atualmente estudo japonês no nível N4 e vou fazer a prova de proficiência no idioma e pretendo estudar lá, sou fã de diversos interesses específicos relacionados ao Japão principalmente a cultura, tanto a pop quanto a antiga. Cheguei a fazer mestrado em Antropologia e ler muitas coisas sobre o Japão com objetivo de saber quem eu era, de onde vieram meus bisavós. Achando assim respostas sobre minha identidade e acontecimentos da vida pessoal relacionados a preconceitos e desentendimentos por serem culturas diferentes que tiveram que conviver num mesmo ambiente, num mesmo lar. O fato do meu avô ser *chonon* e casar com uma mulher de fora da comunidade japonesa. Assim eu busco abraçar essas duas referências sem apagar meus traços negros e meu pertencimento negro tendo um grande apego pelas coisas do Japão sabendo que tenho uma relação íntima e ao mesmo tempo distante com essa cultura em minhas vivências. Assim reconhecendo que tiveram pessoas descendentes que ouviam os avós conversarem em japonês com frequência e tinham uma ligação mais direta, não exatamente mais forte que a minha

A opção pela construção de uma identidade interracional, como leciona o Munanga, é uma tarefa difícil, mas vemos que pode existir lugares de pertença também. Por fim, para concluir este tópico, vemos o relato de Jaqueline, que possui ascendência negra e chinesa,

Jaqueline: Então, em questão de cultura, o meu pai é muito fechado. Ele não gosta de falar muito da família porque não tem contato com ninguém. Ele perdeu os pais quando era muito novo. E ele não fala muito, e eu vejo que ele não tem nada muito cultural no dia a dia dele. Ele não segue, ele é ateu, não tem religião nenhuma também.

Em questão de pertencimento, eu nunca tive problema nenhum. Até gosto, porque vejo que meu rosto é diferente, já que minha mãe é carioca e meu pai é japonês. Aí, é bem diferente. Como eu tinha te falado sobre a situação de que, se eu for comprar alguma comida de rua e tem algum chinês, eles me olham, me encaram por um tempo e começam a cochichar um com o outro. Aí dá pra perceber, apesar de eu não entender nada do que eles falam, que estão falando de mim. Mas é rápido, é uma coisa breve.

Há pouco tempo, acho que em fevereiro do ano passado, eu trabalhei no metrô na área de fazer cartão de gratuidade para idosos, especiais e estudantes. Eram quatro guichês, e um guichê estava atendendo um idoso chinês. Aí ele começou a comentar sobre a vida dele. Ele falou: "Aquele ali é xinguilingue", falando de mim. Disse que eu era xinguilingue, como se eu não fosse pura. Eu nunca liguei para essas questões, mas naquele dia até me incomodou um pouco. A representante lá do espaço pediu para que ele respeitasse, que isso não era de bom tom, que ele tinha que respeitar as pessoas. E ficou por isso mesmo, né? Mas foi isso. De resto, eu vivo de boa. Não tenho nenhuma questão, não. Tenho até vontade de conhecer o restante da família. Deve ser um pouco difícil, porque eles são muito afastados do meu pai.

O relato de Jaqueline expõe que, embora ela tenha se mostrado resiliente e orgulhosa de suas características únicas, as experiências de preconceito ligadas a seu laço asiático revelam o quanto a mestiçagem ainda é vista como algo inferior ou impuro (“Disse que eu era xinguilingue, como se eu não fosse pura”). Ainda, a dificuldade do pai em transmitir as tradições culturais devido a perdas e afastamentos familiares também evidencia a importância dos laços afetivos na construção de uma identidade cultural sólida. À minha análise, o fenótipo “um pouco” marcado como asiático e a falta de conexão impacta Jaqueline, que cresceu sem muitas referências culturais asiáticas, o que é diferente de outras histórias onde os descendentes têm uma ligação direta com as tradições ou são sempre identificados como amarelos. Mesmo

assim, ela demonstra uma atitude positiva em relação à sua própria identidade e a possibilidade de reconectar com suas raízes, mostrando uma postura proativa e aberta para entender e celebrar suas diferenças.

3.4. A complexidade da autoidentificação e a busca por pertencer

Como dito, as referências culturais do país de origem dos pais, avós ou antepassados, como prática alimentares, linguísticas, festivas ou religiosas, podem ser rituais importantes na manutenção da cultura para indivíduos inter-raciais, por possuírem elementos que são transmitidos e influenciam a manutenção da escolha por manter os laços com os laços culturais. Falas como a de Leyla e Vivian demonstram como a desvinculação com os rituais simbólicos propicia o distanciamento com a cultura asiática, não obstante, a identificação fenotípica externa marca sua racialidade, e mais que isso: o estereótipo e o preconceito que o acompanha a relembram constantemente que sua cor é outra que não branca. A dualidade cultural cria um espaço único, muitas vezes desafiador e, ao mesmo tempo, enriquecedor, ao configurar uma fusão de culturas, tradições e línguas que coexistem na vida diária.

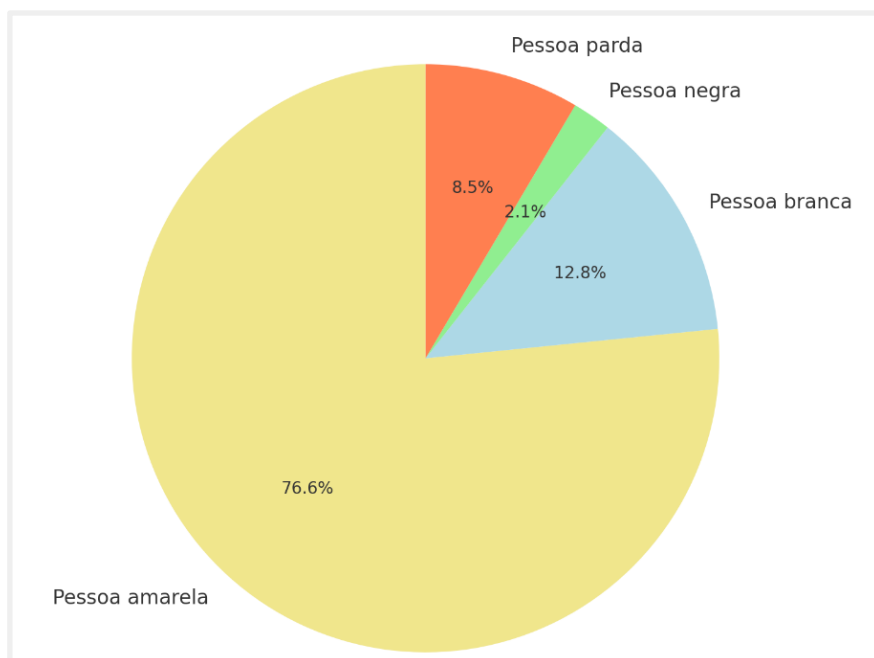
Vemos com certa constância o argumento da “passabilidade branca” de pessoas inter-raciais, o que me gera incômodo. Em uma situação onde eu estava com um colega inter-racial com a mesma ascendência étnico-racial que a minha (mãe asiática, pai descendente de europeus), uma amiga comentou que ele “*passa mais por branco*” do que eu, e na hora pensei que a racialidade dele foi invisibilizada - até porque, o fato de afirmar que ele *passa* já diz que ele não *é*. Conversando com este amigo, ele me contou que não se sente autorizado a se chamar de amarelo, e por isso, quando o perguntam, ele diz ser branco, justificando que não sofre as mesmas coisas que pessoas que possuem os dois pais asiáticos. Os motivos que impedem ele de se afirmar asiático/amarelo é a posição de consciência do “privilégio” e a solidariedade aos sujeitos mais prejudicados pelo racismo, sendo uma construção identitária política. Porém, o fato de ele me falar que não se sente autorizado a se identificar como amarelo, me diz sobre ele, intra-subjetivamente, se considerar como tal. Novamente me surgiram reflexões: o que significa dizer que a racialidade leste-asiática (especificamente a “meio branca”) não sofre necessariamente com racismo, quando a pessoa interracial afirma que em certos espaços (*diferentes observadores*), sofre com isso? Qual é o “limite” da autoidentificação?

Munanga, ao falar sobre colorismo, reflete que para pessoas “mestiças” a opção pela identidade do “branco” não lhes é totalmente franqueada, pois a mestiçagem constitui uma ameaça à identidade daqueles que ainda acreditam na “pureza racial”. Uma certeza é que muitas

pessoas inter-raciais se percebem rejeitadas pela cultura hegemônica, e talvez também irão se perceber, a partir dos ânimos alimentados pela estratificação, rejeitados pela comunidade amarela.

Isto posto, a racialidade é construída com diversos elementos, e não podemos desconsiderar o poder que o fenótipo tem na forma como a sociedade racializa a pessoa - e como isso constroi a auto-percepção. No formulário realizado, havia uma pergunta questionando se a pessoa era inter-racial, e, caso afirmativo, isso abria uma página específica de perguntas, filtrando a experiência desse grupo. Das 130 respostas que obtive, 48 pessoas afirmaram ser inter-raciais. Dessas, 36 se identificaram como pessoas amarelas, seis (06) se identificaram como pessoas brancas, quatro (04) como pardas e uma (01) como negra. Vale pontuar que o formulário tinha como título “*Representatividade social dos asiáticos no Brasil e as barreiras dos estereótipos étnicos*”, então podemos pressupor que a amostra de pessoas que responderam se consideram asiáticas, mesmo não vinculando a isso a categoria do IBGE.

Identificação étnico-racial conforme a classificação de raça e cor elaborada pelo IBGE



Fonte: Elaboração própria

Consideramos, ainda, as respostas sobre qual a ascendência dos pais. A partir disso, algumas informações relevantes podem corroborar com a afirmação sobre a ambivalência.

- Pessoas responderam ser amarelas (36 pessoas);
- Pessoas responderam ser brancas, pardas ou negras, mesmo o questionário sendo direcionado à pessoas asiáticas (11 pessoas);
- Pessoas responderam “não” à pergunta sobre ser inter-racial, ao mesmo tempo que informaram ter mais de uma ascendência (01 pessoa);
- Pessoas responderam “sim” sobre ser inter-racial, ao mesmo tempo que informaram ter apenas uma ascendência (17 pessoas);
- Pessoas responderam “sim” sobre ser inter-racial e se identificam como “pardas”, responderam ter apenas uma ascendência (“japonesa”), ou duas ascendências (“Italiana e Japonesa”), ou mais de duas ascendências (“Japonesa por parte de avô paterno e negra por parte da avó paterna, nordestina, indígena e negra pela parte da minha mãe”)

Volto à Munanga para lembrar as possíveis “opções” de posicionamento de pessoas miscigenadas: (i) escolher a identidade de um dos pais, (ii) construir a sua identidade mestiça ou (iii) ficar perdidos sem nenhuma opção. À minha análise, os dados refletem a complexidade da identidade inter-racial, especialmente em contextos onde diferentes aspectos de ascendência, fenótipo e autoidentificação estão em jogo. Embora o questionário seja direcionado a pessoas de ascendência leste-asiática, algumas se identificaram como brancas, pardas ou negras, o que pode indicar que essas pessoas, apesar de sua ascendência asiática, não se identificam predominantemente com essa herança, seja por sua aparência física ou pela sua experiência pessoal.

A maioria se identificou como pessoa amarela (36), o que sugere que, apesar de terem múltiplas vinculações raciais, essas pessoas se sentem mais conectadas ou são percebidas socialmente (fenótipo) como pertencentes ao grupo racial amarelo. As pessoas que se identificaram como brancas (06) podem ter traços físicos que se aproximam mais da aparência branca. A única pessoa (01) que se identificou como negra, da mesma forma, pode ter características físicas mais associadas à negritude, como o tom de pele ou os traços, o que influencia como ela se percebe e é percebida pela sociedade. Mesmo tendo heranças asiáticas, essa pessoa pode se sentir mais conectada à identidade negra, talvez por conta dessas interações

sociais (e racismo) que reforçam essa percepção. Nesses três casos, a aparência pode estar levando-as a *escolher* essa identidade.

Pessoas que disseram "sim" à inter-racialidade mas mencionaram apenas uma ascendência podem refletir uma confusão sobre o que significa "inter-racial" ou pode ser uma forma de escolha da racialidade mais marcante, talvez dependendo de como se veem ou de como vivem as culturas (se vivem muito as duas, ou se mais uma do que outra). Me parece uma análise correta, pois entre as 15 mencionam uma única ascendência (exemplo, "japonesa"), 07 dizem que o principal fator da identificação é a aparência física e 08, a conexão cultural com origens asiáticas. Ou, talvez, quiseram apenas informar apenas qual é a etnia asiática na equação da sua inter-racialidade.

A identificação com a brancura, quando o motivo não é a aparência física, pode estar ligada a contextos sociais, culturais ou familiares onde as características mais associadas às pessoas brancas são valorizadas ou mais predominantes. Ou, ainda, podem não entender o que significa a categoria "amarelo", que é o que parece em um dos casos abaixo, onde a pessoa é sempre identificada como asiática, quando adicionamos essa variante de análise ("*Com que frequência com que costuma ser identificado por outras pessoas como asiático?*") mas nunca soube que poderia ser amarela:

Como se identifica étnico-racialmente	Ascendência	Depoimento	Frequência com que costuma ser identificado por outras pessoas como asiático
Branca	Japonesa e europeia	Eu nunca soube se poderia me identificar como amarela	Sempre

Fonte: Elaboração própria

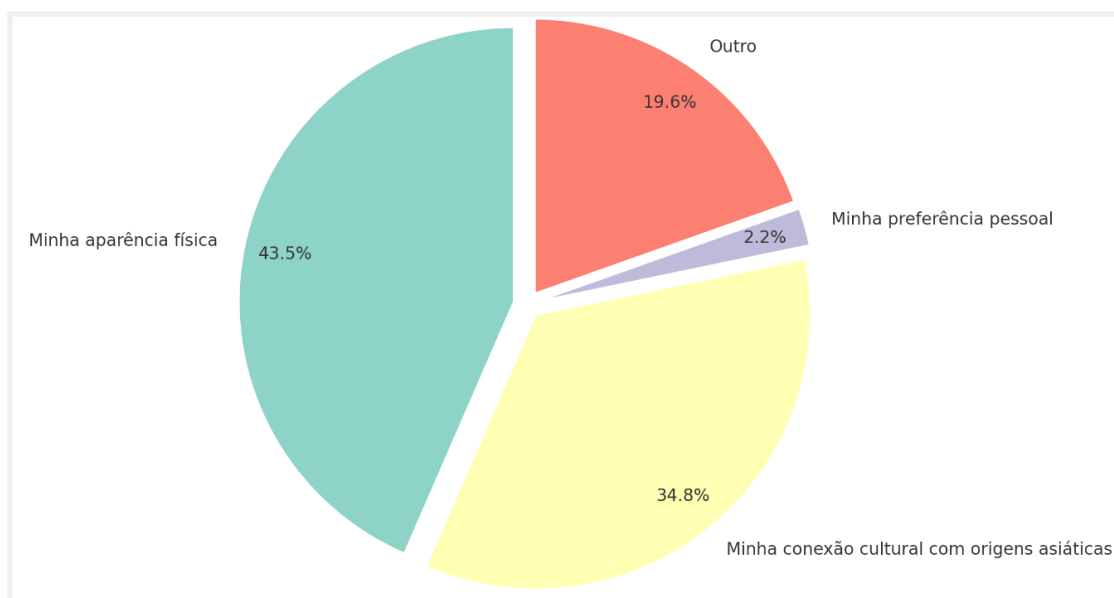
Outras duas pessoas relataram em seus depoimentos que o fenótipo é o motivo principal para a identificação como branca e negra, uma vez que não são vistas como amarelas ("raramente" e "nunca"), e isso afeta como se consideram (branca, negra). No primeiro caso há uma conexão cultural, no segundo não, parecendo ser mais uma busca eventual pela cultura.

Como se identifica étnico-racialmente	Ascendência	Depoimento	Frequência com que costuma ser identificado por outras pessoas como asiático
Branca	Japonês, italiano, libanês, "brasileiro"	Não me identifico como amarela pois fisicamente não aparento quase nada. Porém me identifico como descendente pois fui criada parcialmente entre japoneses e entre a cultura japonesa. Na minha região do Brasil (norte do Paraná), a cultura japonesa é bem presente e existem muitos festivais culturais. Na verdade, são os únicos festivais étnicos da região (não temos oktoberfest nem festivais italianos, nem libaneses ou outros)	Nunca
Negra	50% japonesa 25% negro 25% italiano	Apesar de pertencer 50% de minha ancestralidade de origem japonesa, fenotipicamente sou muito mais negra do que asiática. Minha família japonesa pouco segue com a cultura fazendo com que eu e meu irmão nos afastemos dessa ancestralidade e nos conectamos muito mais com África. Tanto faz nas vestimentas, cultura, estudos etc. Mas sempre que posso vou às festas e apresentações da cultura asiática.	Raramente

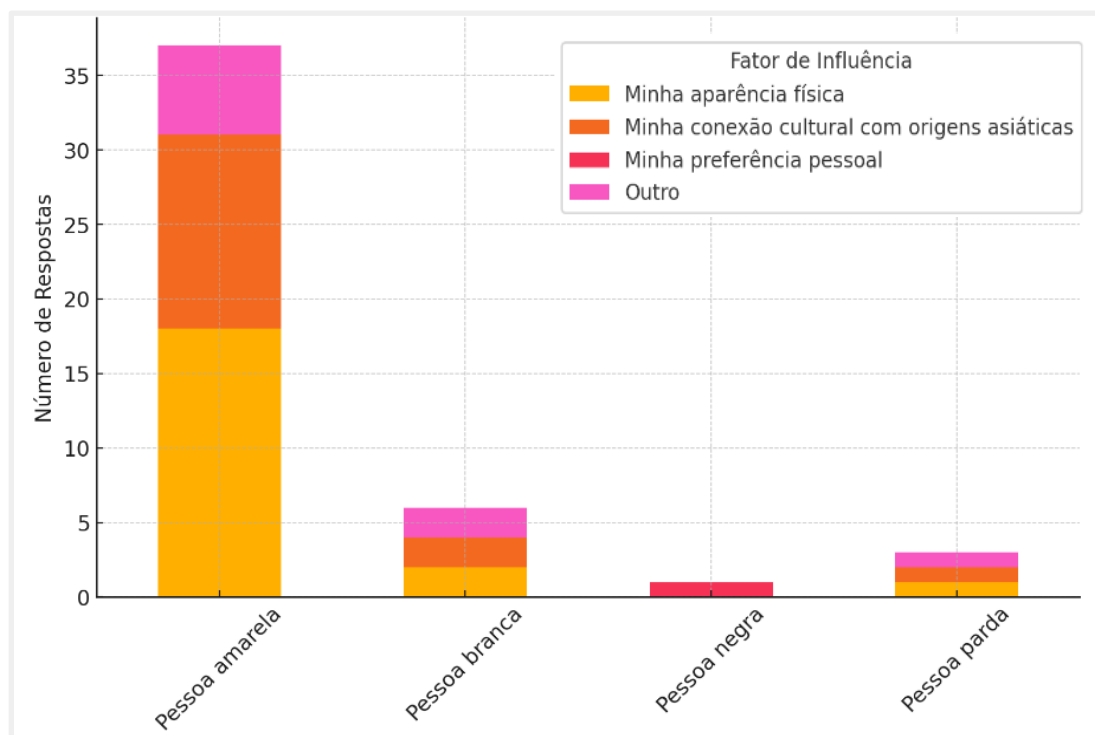
Fonte: Elaboração própria

Tendo em vista as respostas dadas acima e as possíveis análises realizadas, quero confirmar e compreender mais sobre qual o fator que mais influencia a pessoa se considerar ou não como asiática. Então, considere os dados da pergunta “Qual foi/é o principal fator que influencia sua decisão de se identificar ou não como pessoa asiática?” para analisar.

Principal fator que influencia a decisão de se identificar ou não como pessoa asiática

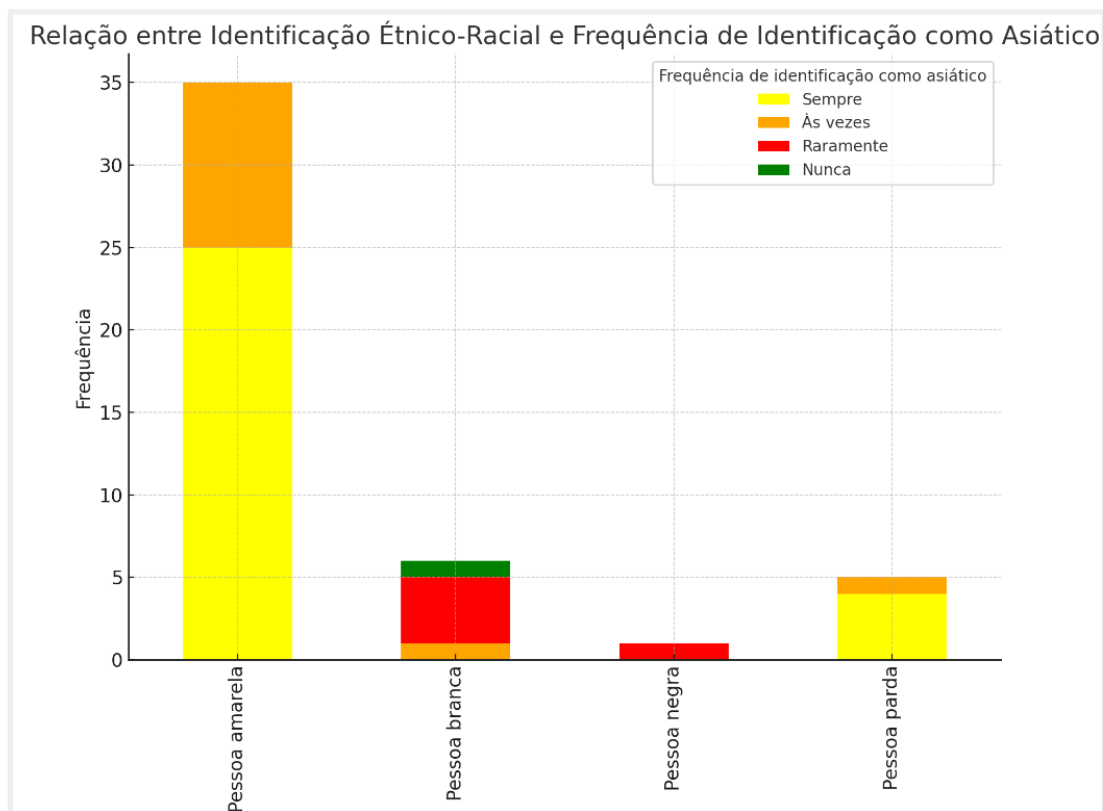


Seguindo com a análise e aprofundando ainda mais, cruzei as perguntas sobre como as pessoas se veem racialmente (pelo IBGE) e qual o fator principal de autoidentificação como asiática. Podemos observar que o grupo que mais respondeu “aparência física” foram pessoas autoidentificadas como amarelas e brancas, o que corrobora a ideia de que (1) a pessoa tende a escolher um lado ou outro, (2) parece haver mais frutos de casamentos inter-raciais de asiáticos com brancos; (3) a conexão cultural é também um dos principais fatores de pessoas que já identificam como amarelas, não sendo o fenótipo tão determinante nisso.



Fonte: Elaboração própria

Indo além, cruzei os dados de *como as pessoas se identificam* e com que frequência *são identificadas* como asiáticas:



Fonte: Elaboração própria

O fator "aparência física" é predominante entre aqueles que se identificam como pessoa amarelas e brancas, o que corrobora com os dados de que este fator desempenha um papel essencial na decisão de autoidentificação. Sendo a aparência física o mais importante, podemos refletir sobre, quanto menos traços asiáticos a pessoa tem, maior a dificuldade de aceitação de pessoas inter-raciais pela comunidade leste-asiática, que de maneira geral parecem desvalidar a identidade miscigenada pelas prerrogativas de privilégio e leitura social que esta teria. Nessa lógica, asiáticos “puros” seriam mais “eticamente autênticos”. Quanto a isso, chamo atenção para a seguinte citação:

“However, light skin may be viewed as a disadvantage with regard to ethnic legitimacy or authenticity. In many ethnic communities, people view darker skin tones as more ethnically authentic. For example, light-skinned and biracial people often report feeling left out or pushed out of co-ethnic groups. They report other people’s perceptions of their racial identity as a common source of conflict or discomfort (Brunsma and Rockquemore 2001). **The task of ‘proving’ oneself to be a legitimate or authentic member of an ethnic community is a significant burden for the light-skinned in Latino, African American, and Asian American communities.** For some people of color, authenticity is the vehicle through which darker-skinned people take back their power from lighter-skinned people (Hunter 2005 apud Bacelar, 2007).”⁴⁵ (grifo meu)

⁴⁵Tradução: “No entanto, a pele clara pode ser vista como uma desvantagem no que diz respeito à legitimidade ou autenticidade étnica. Em muitas comunidades étnicas, as pessoas consideram os tons de pele mais escuros como mais

As pessoas que se identificaram como pardas e sempre são identificadas como asiáticas podem se perceber como pertencentes a uma categoria intermediária, apesar de, pelo IBGE, a categoria “pardo” representa a mistura de duas ou mais opções de raça, incluindo branca, preta e indígena. Essa autoidentificação pode estar relacionada à mistura cultural ou à percepção de que suas características físicas não se enquadram nas normas de "branquitude" ou "amarelitude". É o que penso sobre o caso de Pedro, que não tem traços asiáticos, e possui ascendência asiática, branca e negra. Os dados me intrigaram por todas são sempre lidas como asiáticas e, na pergunta sobre quais as ascendências possuem, apenas uma citou ter ascendência negra. Parece haver para estas pessoas, então, um entendimento de que a categoria “pardo” não se resume à branco-negro, e reflete uma identificação complexa que escapa às definições convencionais.

IBGE	Ascendência	Frequência com que costuma ser identificado por outras pessoas como asiático
Pessoa parda	Japonesa	Sempre
Pessoa parda	Italiana e Japonesa	Sempre
Pessoa parda	Nisei ⁴⁶	Sempre
Pessoa parda	Japonesa por parte de avô paterno e negra por parte da avó paterna. Nordestina, indígena e negra pela parte da minha mãe	Às vezes

Fonte: Elaboração própria

Essas pessoas, ao se declararem pardas mas serem sempre lidas como amarelas mostram que há uma tensão entre a autoidentificação e a percepção dos outros, e talvez um

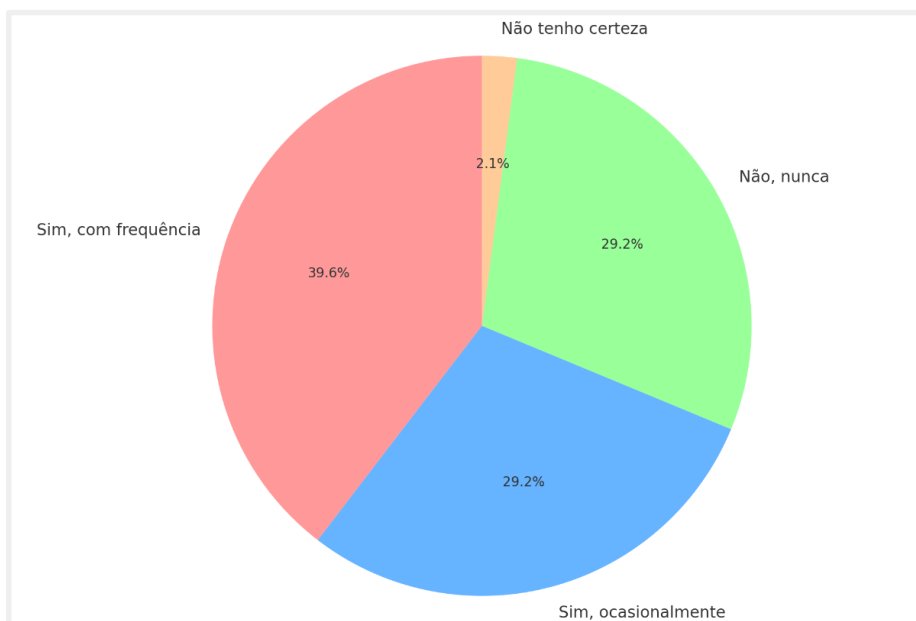
autênticos do ponto de vista étnico. Por exemplo, pessoas de pele clara e birraciais relatam frequentemente que se sentem excluídas ou expulsas de grupos co-étnicos. Eles relatam as percepções de outras pessoas sobre a sua identidade racial como uma fonte comum de conflito ou desconforto (Brunsma e Rockquemore 2001). A tarefa de provar que se é um membro legítimo ou autêntico de uma comunidade étnica é um fardo significativo para as pessoas de pele clara nas comunidades latinas, afro-americanas e asiático-americanas. Para algumas pessoas de cor, a autenticidade é o veículo através do qual as pessoas de pele mais escura recuperam o poder das pessoas de pele mais clara.”

⁴⁶ “Nisei” significa que a segunda geração de ascendência japonesa. Isso indica que ou a pessoa é filha de dois japoneses (não descendentes, sem miscigenação), ou um dos pais é japonês (não descendente, sem miscigenação).

sentimento da “impossibilidade de ser amarela”. Além disso, o sistema de classificação racial do IBGE muitas vezes não é capaz de abranger a complexidade identitária de pessoas mestiças, e a identificação como "pardo" abrange uma série de fatores culturais e fenotípicos que são altamente contextuais.

A necessidade pessoal e/ou imposta por legitimar seu lugar em uma comunidade pode gerar consequências, sejam subjetivas (sentimento de deslocamento) e objetivas (não compreensão da racialidade), e isso tem justamente o efeito desejado pela branquitude e reflete uma pressão social para a assimilação cultural. O resultado disso é o apagamento de culturas e o abafamento de identidades, que podemos perceber com os dados da pergunta “*Você tem a sensação de não pertencimento a nenhuma cultura em particular?*”. Por mais que a resposta já fosse esperada - foram 33 pessoas de 48 afirmando “sim, ocasionalmente” ou “sim, com frequência”, totalizando 68,8%, temos um dado importante para refletir o que há em comum entre as pessoas inter-raciais.

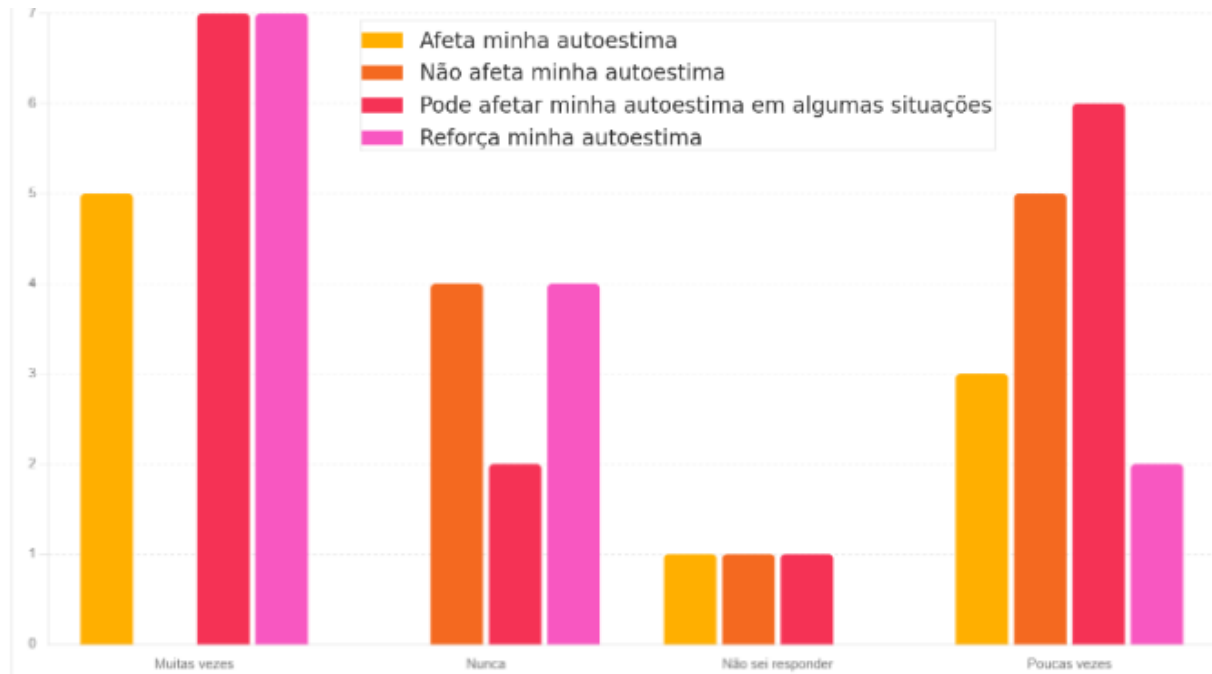
Você tem a sensação de não pertencimento a nenhuma cultura em particular?



Fonte: Elaboração própria

A experiência de viver entre dois mundos, "entre-lugares", é particularmente evidente na jornada de indivíduos com um dos pais de origem asiática. A dualidade cultural cria um espaço único de identidade, muitas vezes desafiador e, ao mesmo tempo, enriquecedor, ao configurar uma fusão de culturas, tradições e línguas que coexistem na vida diária. Uma pergunta relevante para cruzar com os dados sobre autoestima seria: "*Você já se sentiu*

excluído(a)(e) ou marginalizado(a)(e) em função de sua identidade inter-racial?”, para entender melhor como a experiência de exclusão ou marginalização pode influenciar a autoestima de pessoas inter-raciais.



Fonte: Elaboração própria

- Para aqueles que afirmam que sua identidade afeta a autoestima diretamente: 5 já se sentiram excluídos "muitas vezes" e 3 "poucas vezes".
- Aqueles cuja autoestima é afetada "em algumas situações": 7 já se sentiram excluídos "muitas vezes", enquanto 6 "poucas vezes" e 2 nunca.
- Para aqueles que dizem que a identidade não afeta a autoestima: 4 nunca se sentiram excluídos, enquanto 5 mencionaram "poucas vezes" e 1 "não sabe responder".
- Os que dizem que sua identidade reforça a autoestima: 7 mencionaram se sentir excluídos "muitas vezes", enquanto 4 nunca e 2 "poucas vezes".

Aqueles cuja autoestima não é afetada pela identidade inter-racial tendem a relatar menor frequência de exclusão. A maioria das respostas de "não afeta minha autoestima" está associada a sentir-se excluído "poucas vezes" ou "nunca", sugerindo que uma experiência positiva de aceitação social pode estar correlacionada a uma autoestima mais estável. E aqueles que afirmam que a identidade inter-racial afeta diretamente sua autoestima relatam níveis altos de exclusão ("muitas vezes"), sugerindo uma conexão entre a experiência de marginalização e o impacto negativo na autoestima.

3.5. A emergência de novas identidades e a encruzilhada como caminho

O que a experiência diaspórica, então, diz sobre as questões identitárias culturais de hoje em dia? Bhabha (1990) propõe o rompimento da ideia de homogeneização ao afirmar que a problematização da exclusão e inclusão deve levar em conta que a diferença e a diversidade são conceitos distintos.

Como podemos conceber ou imaginar a identidade, a diferença e o pertencimento, após a diáspora? Já que "a identidade cultural" carrega consigo tantos traços de unidade essencial, unicidade primordial, indivisibilidade e mesmice, **como devemos "pensar" as identidades inscritas nas relações de poder, construídas pela diferença, e disjuntura?** (grifo meu)

Silva (2008) sugere que a emergência de novas posições e de novas identidades produzidas em circunstâncias econômicas e sociais cambiantes se dá nas fronteiras e, embora surjam nós e cruzamentos, permanecem como fluxos. Para Glória Anzaldúa (2012) fronteira não é apenas um espaço geográfico, mas sobretudo um espaço de construção de identidades entre-culturas para pensar sua cor, sua sexualidade, seu lugar no mundo (ou seu não-lugar), considerando as relações existentes entre duas ou mais culturas e suas contradições. A autora não pensa no conceito apenas em termos de separação ou segregação, mas também como um local de ruptura, uma brecha onde a mistura encontra um local propício para criar novos elementos, e existe a possibilidade de transgredir as definições rígidas de cultura e nação.

Sobre o termo *hibridismo*, Daniela Kern (2004) discute que o conceito inicialmente foi utilizado no campo da biologia, especialmente com base nas teorias de Darwin, para defender que a mistura de espécies resultaria em organismos menos capazes, e foi transposto para o campo social para justificar teorias sociais eugenistas. Já nos estudos pós-coloniais, mesmo que ressignificado, autores como Burke e Zilá Bernd sugerem que o hibridismo se dá de forma ambivalente: ele pode ser um processo criativo e positivo, mas também pode resultar no apagamento de culturas locais pela assimilação. No segundo caso, Santos (2003) e Costa (2001), questionam a aplicabilidade para contexto brasileiro, argumentando que a colonização portuguesa usou a mestiçagem como uma ferramenta de dominação, tornando a experiência brasileira diferente das colônias anglo-saxãs. Santos (2003) observa que a "hibridez" entre colonizador e colonizado, longe de ser uma inovação pós-colonial, foi, portanto, uma prática constante do colonialismo português. Entendemos ser um conceito em disputa, uma vez que esse processo pode ser visto como uma zona de negociação e de criação de novas identidades, um "terceiro espaço", conforme definido por Homi Bhabha (1998), que rompe com as dicotomias e binariedades tradicionais.

Pessoas inter-raciais são acostumadas a navegar entre diferentes culturas e identidades raciais sem pertencer plenamente a nenhuma delas, carregando elementos contraditórios ao próprio olhar e da sociedade. O senso de “não ter país” e “não ter raça” cria o não-lugar, onde encontra-se identidades à deriva de significados. O relato de Juliana que ilustra a liminaridade revela como esse “entre-lugar” pode ser vivido de forma solitária:

Na maior parte das vezes, sinto que não pertencço a lugar algum. Sinto-me realmente sozinha e em uma identidade entre-lugares, sem muitas pessoas para me identificar, porque as experiências sempre são diferentes e diversificadas entre si.

É por este motivo que propõe-se nesta pesquisa uma *epistemologia das encruzilhadas*, conceito cunhado por Luiz Rufino (2019) e emprestado dos estudos afro-ameríndios, dos terreiros e de outros saberes populares, como uma experiência ambivalente que poderia ser pensada por pessoas inter-raciais de forma a produzir novos sentidos de ser, uma vez que a encruzilhada é o caminho enquanto possibilidade, inacabada e imprevisível, mas sempre de criação. O autor ensina que há séculos a colonização opera não apenas na presença de corpos, mas na escolarização das camadas de existência, estabelecendo contratualidades e padrões raciais, contratualidades estas que fundamentam uma dicotomia do humano-natureza. De tal forma, seria essencial que se exercesse formas de transgredir e confrontar esses limites, ampliando horizontes, o que só é possível com novas pedagogias que fundamentem uma relação de operar nos vazios, nas frestas dos buracos deixados por esse modelo⁴⁷:

“O mundo que nos foi ensinado a pouco mais de cinco séculos produziu a humanidade de uns em detrimento da desumanização de milhões de seres. Assim, inventou-se o outro, raça, racismo, o indígena, o ser etnocentrado. Nessa perspectiva, não basta matar, escravizar e humilhar, se o colonialismo é violência em estado bruto como nos falou Fanon (1968), é preciso ir além, é preciso aniquilar. Assim, o sofisticado sistema de dominação da era moderna caça a linguagem, captura, a aprisiona, investe no esquecimento e a destrói.

(...) Assim, os seres são, a partir do fenômeno educativo, a diversidade de possibilidades de existência e remetem a pluralidade de experiências sociais possíveis, aprendizagens e educações. Como questionaria Fanon (2008), ao enfrentar de forma radical os limites existenciais impostos pelo racismo/colonialismo no mundo moderno, o que são os seres se não um SIM vibrando com as harmonias cósmicas.”

Nesse sentido, abre-se a possibilidade de pessoas inter-raciais pensarem a emergência de *outras rotas* como parte de existencialidades e formação dos indivíduos, acreditando e fomentando identidades que transitem por outras possibilidades de ser que não sejam

⁴⁷ Entrevista para o podcast Eduquê Podcast, Eduquê #13 com Luiz Rufino. *A Pedagogia das Encruzilhadas para descolonizar*. Disponível em <<https://campanha.org.br/podcasts/eduque/luiz-rufino-a-pedagogia-das-encruzilhadas-para-descolonizar/>>

monológicas e confrontam o universalismo e o paradigma moderno-ocidental (ibid.), centro e periferia, tradição e modernidade (Anzaldúa, 2012). Trazer este repertório poético não diminui a seriedade da questão, uma vez que é uma proposta ao questionamento dos paradigmas epistemológicos hegemônicos. Trago aqui, por afinidade pessoal, a relação da ideia de encruzilhada com a Travessia conceituada por Guimarães Rosa, com o Liso do Sussuarão representando este entre-lugar⁴⁸:

A ideia da travessia no Grande Sertão do [Guimarães] Rosa dialoga muito com a ideia da encruzilhada, que é esperar o inesperado. O Liso do Sussuarão é uma encruzilhada. O Riobaldo não sabe se fez o pacto ou não. Quando ele vai dizer "diabo", só sai da boca dele "sertão", "ser tão". Ali o Riobaldo está na mais absoluta incompletude. Riobaldo é o rio que balda, o rio que você não sabe exatamente pra onde vai. Hermógenes é a hermenêutica. Diadorim é deusa do diabo. Grande Sertão é um profundo tratado sobre a encruzilhada. Viver na encruzilhada, como na sua pergunta, é um estado de disponibilidade.

No mesmo caminho, Gloria Anzaldúa, apresenta o termo *amasiamento* com o objetivo de questionar o binarismo cultural, estabelecendo outros conceitos para a *mestiza*, que operam como produto da transculturação, diáspora e deslocamento dos discursos sobre origens e essências:

"As a mestiza I have no country, my homeland cast me out; **yet all countries are mine** because I am every woman's sister or potential lover. (As a lesbian I have no race, my own people disclaim me; but I am all races because there is the queer of me in all races). I am cultureless because, as a feminist, I challenge the collective cultural/religious male-derived beliefs of Indo-Hispanics and Anglos; **yet I am cultured because I am participating in the creation of yet another culture, a new story to explain the world and our participation in it, a new value system with images and symbols that connect us to each other and to the planet.** Soy un amasamiento, I am an act of kneading, of uniting and joining that not only has produced both a creature of darkness and a creature of light, but also a creature that questions the definitions of light and dark and gives them new meanings⁴⁹. (grifo meu)

Como visto nos capítulos anteriores, a experiência inter-racial pode ser marcada tanto pelo privilégio de passar por pessoa branca (se for o caso da racialidade na equação), quanto pela alienação de ser vista como "não totalmente pertencente" a uma comunidade racial asiática. A inter-racialidade, assim, carrega consigo a multiplicidade de experiências que

⁴⁸Entrevista com Luiz Antonio Simas. Disponível em <<https://www.psico-logiahailtonyagiu.psc.br/materias/e-books/1544-por-uma-epistemologia-das-encruzilhadas>>.

⁴⁹ Tradução livre: "Como mestiça, não tenho país, minha terra natal me expulsou; mas todos os países são meus porque sou irmã de todas as mulheres ou potencial amante. (Como lésbica, não tenho raça, meu próprio povo me rejeita; mas sou todas as raças porque há o queer de mim em todas as raças). Não tenho cultura, porque, como feminista, desafio as crenças culturais/religiosas coletivas derivadas dos homens indo-hispânicos e anglos; mas sou culta porque estou participando da criação de mais uma cultura, uma nova história para explicar o mundo e nossa participação nele, um novo sistema de valores com imagens e símbolos que nos conectam uns aos outros e ao planeta. Sou um 'amasamento', sou um ato de amassar, de unir e juntar que não só produziu uma criatura de escuridão e uma criatura de luz, mas também uma criatura que questiona as definições de claro e escuro e lhes dá novos significados."

desafia qualquer categorização simples, e podem ser um lugar de encontro. É o que me parece lendo o relato de Julia, que conta se sentir única e um “misto” de culturas de um “jeito bom”, inclusive, reforçando sua autoestima e seu senso de comunidade. Isso me parece refletir o potencial da aceitação e orgulho das culturas e traços físicos que carrega:

Eu sinto que sou única. Sou um misto dos dois de um jeito bom, e não totalmente um ou outro. Mas sei que esse sentimento é raro entre amarelos e devo muito ao senso de orgulho que minha mãe chinesa me deu e que facilita muito flutuar entre os dois grupos e ser aceita num todo.

Já a percepção de ser lida como "branca" em uma família asiática, ou como "japinha" na família branca reflete as fraturas que ser inter-racial causa em Carol, que conta que tem que explicar repetidamente sua identidade para outras pessoas. Apesar dessas tensões, há também um movimento de conexão quando ela diz que sente que pertence junto a outros inter-raciais. É uma fala potente e que ilustra as possibilidades dessa identidade. Ainda, a consciência da importância do cultivo das raízes culturais de seu pai passa a ter um valor pessoal profundo, ajudando a moldar o novo senso identitário:

Só sinto que pertencem com outros inter-raciais. Na família do meu pai, asiática, sempre fui lida como branca; na família da minha mãe, sempre fui lida como "japinha". Na escola (até os 14 anos) era lida como asiática quando precisavam desvalorizar minhas conquistas, ou quando era hiper sexualizada. No ensino médio, numa escola predominantemente asiática, não era asiática o suficiente por ter crescido numa casa com cultura misturada.

Hoje me ligar com minha cultura asiática faz com que eu me sinta conectada com meu pai, já falecido, e é de extrema importância. Mesmo hoje aparentando ser branca, não cresci com essa experiência, e **toda minha história de vida foi construída em cima de ser biracial e não deixo ninguém apagar isso.** (grifo meu)

Ressalta-se também o poder do contato com outras pessoas de experiências semelhantes na formação de um senso de pertencimento. Larissa narra como, ao acompanhar discussões sobre afroasiáticos e conviver com mais pessoas interracializadas, começou a encontrar uma comunidade e a validar suas próprias vivências de identidade racial.

Atualmente tem sido mais tranquilo após ter contato com a discussão sobre afroasiáticos através do canal YoBanBoo finalmente entendi meus questionamentos sobre não-pertencimento. Passei a conviver com mais pessoas biraciais e acompanhar afroasiáticos nas redes sociais o que me trouxe pertencimento a esse grupo entendendo que não tô sozinha, mas volta e meia, no dia a dia, ainda bate a sensação de não pertencimento.

Não se espera, entretanto, que essa conexão seja uma tarefa fácil, e há uma admissão da interlocutora quanto à sensação de não pertencimento que bate volta-e-meia no dia a dia, até porque a convivência em espaços onde o racismo e a invisibilização ocorrem reforça a

complexidade e oscilação da auto-aceitação. E é por isso que é necessário que se coloque em evidência o debate racial e a questão da representatividade de pessoas inter-raciais.

Uma referência que tem chamado atenção da mídia nos últimos tempos após conquistar o *US Open 2020* representando o Japão é a tenista Naomi Osaka, de 22 anos. A atenção, na realidade, teve outros motivos para além da medalha: Osaka é filha de mãe japonesa e pai haitiano, criada nos Estados Unidos, e se considera afro-asiática, sendo militante de ambas as pautas. Em matéria ao *Washington Post*, afirma que por ser inter-racial sofre racismo e boicote tanto no país que representa quanto no país de morada⁵⁰.

Figura 16: “I’m Asian, I’m Black, and I’m female...”. Tenista Naomi Osaka, filha de pai haitiano e mãe japonesa e militante pelo Black Lives Matter.



Fonte: Revista Cláudia

É preciso que, cada vez mais, pessoas afro-asiáticas, branca-asiáticas e inter-raciais em geral utilizem cada vez mais suas vozes para reivindicar suas identidades, trazendo à tona debates sobre seu lugar racial na sociedade e vocalizando experiências diversas. Essas narrativas são essenciais para ampliar a compreensão das complexidades raciais e culturais e para combater a invisibilidade que muitas vezes permeia essas vivências. Abaixo, vemos um livro que conta a história de Júlia, uma criança racializada simultaneamente como negra e

⁵⁰ *Japanese tennis player Naomi Osaka speaks out for Black Lives Matter, faces backlash.* Disponível em <https://www.washingtonpost.com/world/asia_pacific/japanese-tennis-player-naomi-osaka-speaks-out-for-black-lives-matter-faces-backlash/2020/06/08/f8432ca0-a92f-11ea-a43b-be9f6494a87d_story.html>

amarela no Brasil e de cultura afro-brasileira e leste asiático-brasileira, onde a autora cunhou o termo “Negramarele (a/o)”, buscando educar e criar referências para crianças com essa bagagem cultural.

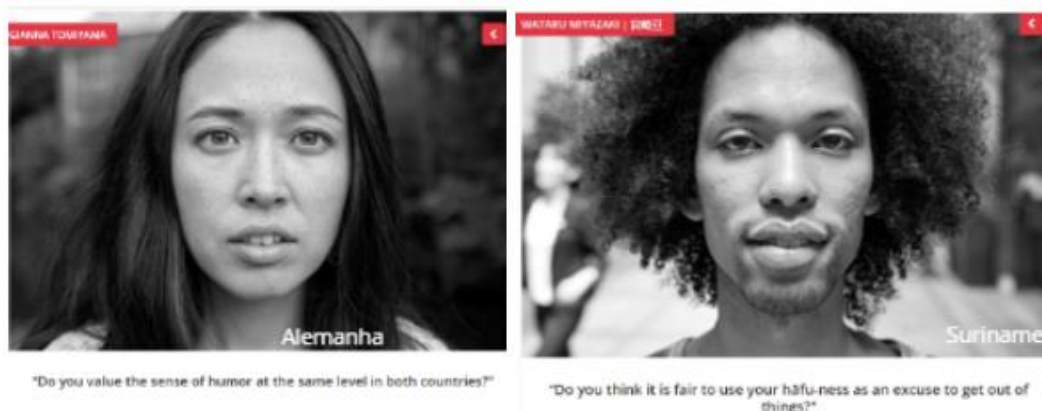
Figura 17: Página de instagram com divulgação do livro “Negramarela”, escrito e ilustrado por Rebecca Nitta, com consultoria acadêmica da antropóloga Yuri Ifuku.



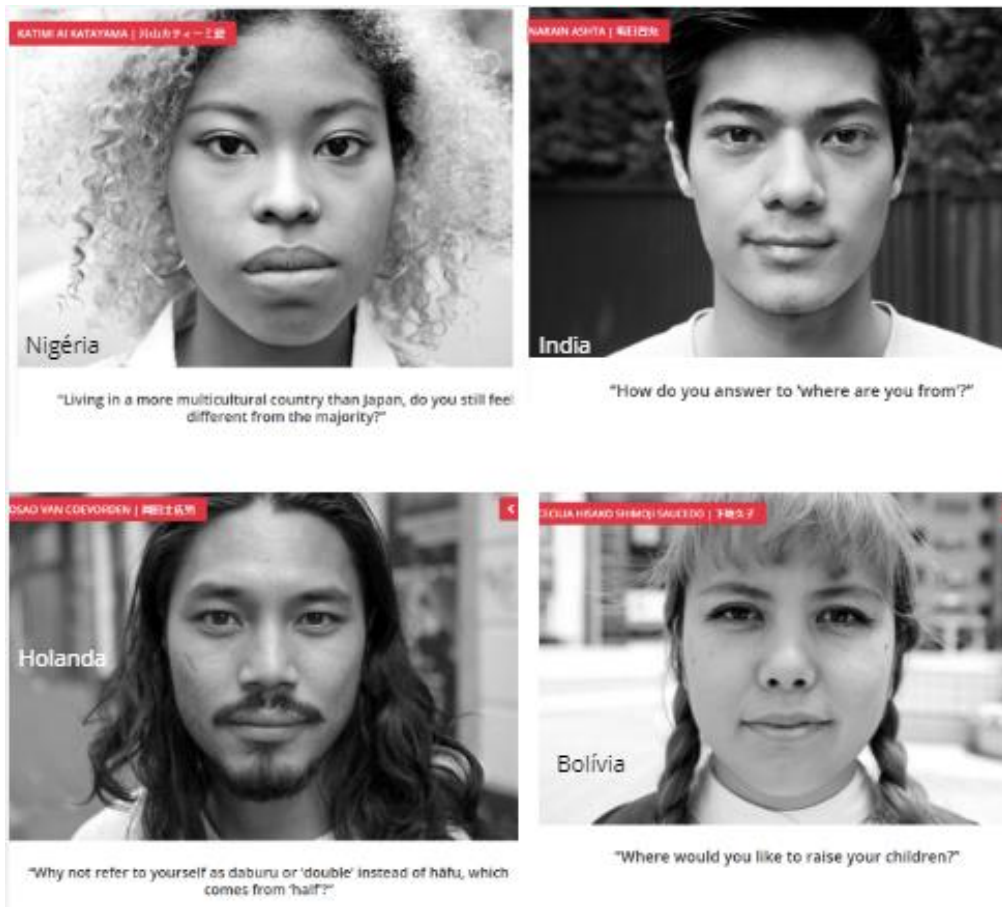
Fonte: Instagram/@benittad

O projeto Hāfu2Hāfu⁵¹ é outro exemplo de iniciativa que busca dar visibilidade a inter-raciais de todos os países do mundo, no caso com um dos pais japonês, e compartilha suas perguntas mais significativas sobre identidade, senso de pertencimento ou como é crescer com duas culturas diferentes.

Figura 18: Projeto Hafu2Hafu



⁵¹ Disponível em <<https://hafu2hafu.org/>>



Fonte: Site do Projeto

Considerando o debate e as informações trazidas ao longo desta pesquisa, é importante não cair nem na romantização dessa condição, nem na simplificação de que o indivíduo se aliena de suas bagagens raciais de sua ascendência, mas de desenvolver a consciência de negociar as diversas forças sociais, culturais e políticas que moldam a identidade. É ter a capacidade de aceitar as contradições e transformar a ambivalência em ação criativa, resistindo às classificações tradicionais, com narrativas que desafiam as definições fixas de raça e pertencimento. A inter-racialidade, portanto, não deve ser vista apenas como uma ideologia ou um dispositivo político, mas como um espaço dinâmico de criação, onde os sujeitos podem reivindicar suas identidades e construir suas próprias histórias, sem o medo de afirmar sua racialidade, optando por afirmar uma identidade que reflita mais integralmente sua experiência.

4. CONCLUSÃO

Ao longo desta dissertação, refletimos sobre os desafios e complexidades da construção das identidades de pessoas com ascendência leste-asiática no Brasil, a partir de um apanhado teórico para embasar o tema, focando, inicialmente, nas dinâmicas de identidade, pertencimento e negociação cultural entre duas ou mais culturas e tradições, de pessoas que imigraram para o país ou aqui nasceram, considerando a sociedade brasileira num contexto pós-colonial ainda dominado pela norma da branquitude. Assim, o primeiro capítulo buscou trazer os conceitos fundamentais de raça, etnia, mestiçagem e diáspora, a fim de construir a base teórica e histórica para entender as discussões posteriores sobre identidades raciais e interseccionais.

O segundo capítulo tratou de examinar a experiência diaspórica e os desafios de se viver entre-culturas, abordando desde a diferenciação étnico-cultural imposta pela norma branca até a negação ou negociação da própria identidade para se assimilar e evitar sofrimentos com confrontos no contexto brasileiro. Ao longo do texto, apresentei gráficos e depoimentos obtidos por meio de formulários e conversas, para entender, por meio dessas narrativas, como a teoria se encaixa na prática e tece as histórias que, de certo modo, se atravessam por uma vivência de racismo e xenofobia em comum. Por fim, buscou-se trazer à tona as dinâmicas de poder que operam dentro e fora das comunidades asiáticas, discutindo como certas etnias são hierarquizadas e vistas de forma mais positiva ou negativa dependendo de características fenotípicas e contextos culturais.

Busquei construir a pesquisa de forma que as ideias trazidas nos primeiros capítulos levassem o leitor a compreender melhor, e de forma mais generosa, a experiência específica de pessoas inter-raciais, sendo uma continuidade e aprofundamento das discussões levantadas nos capítulos anteriores, abordando como pessoas inter-raciais de ascendência leste-asiática constroem suas identidades em um contexto onde o debate racial tende a, tradicionalmente, se direcionar à brancos, negros e indígenas, e onde inter-raciais comumente tem dificuldade de elaborar sua identidade racial. As narrativas incluídas evidenciam o dilema de se adaptar sem perder a autenticidade e entender sua identidade não como fragmentada, mas como uma junção diversa e rica culturalmente. Os gráficos obtidos por meio do formulário foram realizados com a finalidade de obter leituras sobre como a heteroidentificação e a autodeclaração afetam a auto-percepção, a decisão de declarar, e a dificuldade de se legitimar e se autorizar a vocalizar a identidade racial. Cheguei a conclusão que a identidade inter-racial, especialmente em contextos onde diferentes aspectos de ascendência, fenótipo e afetividade estão em jogo, e que

é, ainda, atravessada pela leitura externa de uma sociedade com noções historicamente rígidas sobre a questão, é ambígua por natureza e não pode, e nem deve ser resumida à uma resposta. Vimos, como exemplo dessa constatação, as respostas de pessoas inter-raciais, sempre lidas como leste-asiáticas, se autodeclarando pardas, por motivos variados, dentre eles o desconhecimento que poderiam se autodeclarar amarelas.

A necessidade, tanto pessoal quanto socialmente imposta, de legitimar o próprio lugar em uma comunidade pode gerar consequências profundas, tanto no nível subjetivo quanto no objetivo, se manifestando como um sentimento de deslocamento ou alienação, em que o indivíduo sente que não pertence completamente a nenhuma comunidade racial ou cultural, ou como uma confusão sobre a própria identidade racial e uma dificuldade de compreender ou articular a própria racialidade.

Assim, ao longo do capítulo encontramos possíveis motivos que explicam o porquê de as pessoas inter-raciais com ascendência asiática se identificarem ou não como amarelas, e qual o significado disso significa para elas: (i) a aparência fenotípica muitas vezes desempenha um papel central ou muito importante, já que características físicas visíveis, como o formato dos olhos, o cabelo ou a estrutura facial fazem com que a sociedade as leia como tal, influenciando sua autodeclaração; (ii) a conexão cultural com práticas, valores e tradições asiáticas herdadas de pais ou avós, como no caso da interlocutora com fenótipo marcadamente asiático não possuir conexão alguma com a cultura, e se declarar branca; (iii) a experiência de discriminação racial, uma vez que o racismo e a xenofobia podem reforçar o desejo de abraçar essa identidade e visibilizar essa experiência - além de ser um elemento importante de marcação da diferença; (iv) sentimentos de rejeição ou não pertencimento em outras comunidades também desempenham um papel, já que, ao não serem totalmente aceitas pela comunidade branca, negra ou asiática, essas pessoas frequentemente adotam a identidade amarela como uma forma de afirmação pessoal, mesmo sem conexão cultural ou com poucos traços fenotípicos; (v) identificação política também surge como um posicionamento consciente, onde as pessoas decidem se distanciar dos privilégios da branquitude para reconhecer e validar suas origens (vi) por fim, a afirmação de uma identidade plena permite que pessoas inter-raciais honrem suas diferentes heranças, optando por se identificar como amarelas para refletir suas experiências e histórias familiares.

Outro ponto importante que busquei trazer foi a dificuldade de a pessoa inter-racial se dizer amarela, mesmo que subjetivamente se identifique com essa origem e tenha tido vivências semelhantes a de outros amarelos, por reconhecer o privilégio que lhes é atribuído por ter traços brancos. Essa situação levanta questões sobre os limites da autoidentificação, uma vez que a

construção da identidade não se trata apenas de como o indivíduo se enxerga, mas também de como é percebido e de como essa percepção influencia suas experiências de pertencimento e racismo. A consciência da política identitária, aqui, o coloca em um "entre-lugar" onde uma "passabilidade" branca o aproxima de certos privilégios, mas também o distancia da autenticidade racial plena na comunidade amarela. A questão da autoidentificação, portanto, não se resolve apenas na esfera pessoal, mas está profundamente conectada a dinâmicas sociais, políticas e históricas, onde os limites de se reivindicar uma identidade podem variar de acordo com contextos sociais e geográficos, vivências e lutas por reconhecimento racial.

Entendendo como essa complexidade de dinâmicas pode gerar uma fragmentação da identidade e a necessidade de negociar constantemente entre as diferentes dimensões de acordo com o público ou a situação, caminhamos para a proposição da encruzilhada como metáfora de espaços de encontro, criação de possibilidades e ressignificação de vivências, que não excluem as diversas inter-racialidades, pelo contrário, as amálgamam em um lugar de coexistência. Em vez de dividir-se em dois mundos, a pessoa inter-racial pode escolher habitar a encruzilhada como lugar de identidade, havendo um potencial criativo que desafia definições tradicionais de raça e pertencimento. Ao viver nessa fronteira, as pessoas inter-raciais podem questionar e subverter as expectativas impostas por diferentes observadores e contextos, usando essa complexidade para criar novas formas de se ver e de ser vistas no mundo. A encruzilhada, portanto, deixa de ser apenas um ponto de indefinição para se tornar um local de poder, onde a multiplicidade de experiências e identidades é não só aceita, mas reivindicada.

Por fim, como mencionado, embora a discussão sobre "mestiçagem" e miscigenação sejam amplas no contexto de estudos raciais, a particularidade de pessoas de descendência leste-asiática não foi, ainda, profundamente investigada, tornando essa tessitura um fazer laborioso. Por isso, me apoiei largamente nas narrativas dos meus interlocutores para "desenrolar" este fio. Longe de me propor a encontrar respostas definitivas no contexto da inter-racialidade e da amarelitude, busquei enriquecer o debate e criar novas perguntas e espaços de reflexão, a partir da instigação da curiosidade e interesse por um tema tão cheio de nuances.

O que começou com uma simples curiosidade e sentimento de não-lugar, tornou-se uma travessia na minha subjetividade e uma feliz abertura de diálogo com diversas pessoas, principalmente familiares, que acredito terem enxergado em mim e no meu interesse uma escuta de conforto e validação de experiências, por tanto tempo invisibilizadas. Nesse processo, ouvi diversas histórias nunca contadas pela minha *batchan* e *ditchan*, bem como tive conversas profundas com meus tios avós, minhas tias, minhas primas mais novas, já tão conscientes e

críticas em relação a essas questões, além de primos de São Paulo com quem eu não tinha contato. Ainda mais importante. Me conectei com minha mãe em novos lugares, não como filha ou mulher, mas como pessoa amarela que compartilha de experiências semelhantes e enxerga na outra mais um elo da nossa ancestralidade. Compreendi, ao final, que flutuar entre identidades múltiplas e ambíguas não é algo necessariamente negativo e estar, à deriva, pode se tornar oportunidade de exploração, criação e construção, ao invés de uma busca por ancoragem definitiva.

5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abdel Malek, Anwar. *Orientalism in crisis*. Macfie, A. L., *Orientalism: A Reader*. Edinburgh University Press, 2019

Almeida, S. *Racismo estrutural*. São Paulo: Pólen, 2019. 264 p. ISBN 978-85-98349-75-6.

Anzaldúa, Gloria. *Borderlands/La Frontera: the new mestiza*. 4º ed. San Francisco: Aunt Lute Books, 2012.

Azevedo, J. A. M. de. *Elaborando a Constituição Nacional: Atas da Subcomissão do anteprojeto 1932/1933*. Organização e índices: **Aguiar, P. R. M. de.** Brasília: Senado Federal - Subsecretaria de Edições Técnicas, 1993, p. XI-XII e p. 3-5.

Barth, Fredrik (ed.). "Problems in Conceptualizing Cultural Pluralism, with Illustrations from Somar, Oman". In: **Maybury-Lewis, D.** (ed.), *The Prospects for Plural Societies*. Washington, D.C.: The American Ethnological Society, 1984.

Bauman, Zygmunt. *Identidade: Entrevista a Benedetto Vecchi*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

Carneiro, Maria Luiza Tucci. *A Imagem do Imigrante Indesejável*. In: *Revista Seminários* N° 3 - Imigração, Repressão e Segurança Nacional. São Paulo: PROIN-USP, 2003, p. 2.

Costa, Claudia de Lima; Ávila, Eliana. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 13(3): 320, setembro-dezembro/2005, p. 694-695.

Costa, Marisa Vorraber. *Babel e uma conversa sobre diversidade e multiculturalismo*. Disponível em: <http://www.ufrgs.br/neccso>. Texto capturado em 2002.

Daroya, Emerich. *Potatoes and rice: exploring the racial politics of gay men's desires and desirability*. 2011. Tese de Doutorado. Carleton University.

Daure, Ivy; Reveyrand-Coulon, Odile. Transmissão cultural entre pais e filhos: uma das chaves do processo de imigração. *Psicologia Clínica*, Rio de Janeiro, vol. 21, n. 2, p. 415-429, 2009.

Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pc/a/bMkhtLHXnQ47sXWpMfKZCvc/?lang=pt&format=pdf>.

Eriksen, Thomas. *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. London: Pluto, 1993.

Freitas, Renita de Cássia dos Santos; D'affonseca, Sabrina Mazo. *O racismo enraizado nas famílias inter-raciais de São Paulo*. Psicologia: Ciência e Profissão, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1982-3703003244897>.

Freyre, Gilberto. *Casa-grande e senzala*. São Paulo: Global Editora, 2019.

GELEDÉS – INSTITUTO DA MULHER NEGRA. *Cotas raciais: a batalha por ações afirmativas para a população negra no Brasil*. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2022/04/Cotas-raciais.pdf>

Geraldo, Endrica. *A “Lei de Cotas” de 1934: Controle de Estrangeiros no Brasil*. 2009.

Gonzalez, Lélia. *Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa...* Diáspora Africana [São Paulo]: Filhos da África, 2018.

Guimarães, A. S. A. *Como trabalhar com raça em sociologia. Educação e Pesquisa*. vol. 29, n.º 1. São Paulo, 2003.

_____. *O insulto racial: as ofensas verbais registradas com queixas de discriminação*. Estudos Afro-Asiáticos, Rio de Janeiro, 2000.

_____. *Racismo e Anti-racismo no Brasil*. Novos Estudos CEBRAP n.º 43, novembro de 1995, pp. 26-44.

Hall, Stuart. *A questão da identidade cultural*. In: **Hall, Stuart; Held, David; McGrew, Tony.** *Modernidade e suas consequências*. 11ª ed. Cambridge: Politic Press/Open University Press, 1992.

_____. *Cultural Identity and Diaspora*. In: **Rutherford, Jonathan** (Ed.). *Identity: Community, Culture, Difference*. London: Lawrence & Wishart, 1990, p. 222-237.

_____. *Cultural Studies: Two Paradigms*. In: *Media, Culture and Society*. v. 2, n. 1, p. 57-72, 1980.

_____. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Trad. **RESENDE, Adelaine La Guardia [et al.]**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

_____. *Identidades Culturais na Pós-modernidade*. Trad. **SILVA, Tomaz Tadeu da; Louro, Guacira Lopes**. 10ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

Hannerz, Ulf. *Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional*. *Mana*, Rio de Janeiro, vol. 1, n. 3, p. 7-39, 1997.

Higa, Laís Miwa. *Umi Nu Kanata - do outro lado do mar: história e diferença na 'comunidade okinawana brasileira'*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2015. doi:10.11606/D.8.2016.tde-12012016-140524. Acesso em: 8 ago. 2024.

Horoiwa, Rodolfo. *A dívida histórica do privilégio amarelo: a desonestidade política da branquitude em nós*. Disponível em: <https://amarelitude.medium.com/a-d%C3%ADvida-hist%C3%B3rica-do-privil%C3%A9gio-amarelo-a-desonestidade-pol%C3%ADtica-da-branquitude-em-n%C3%B3s-57e8f9aaf4f6>.

Hunter, Margaret. *The Persistent Problem of Colorism: Skin Tone, Status, and Inequality*. Department of Sociology and Anthropology, Mills College. *Sociology Compass*, 2007.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. IBGE. *Resistência & integração: 100 anos de imigração japonesa no Brasil*. 2008.

Jones, Vanessa E. *Pride or prejudice? A formally taboo topic among Asian-Americans and Latinos comes out into the open as skin tone consciousness sparks a backlash*. *The Boston Globe*, 19 ago. 2004. Disponível em: [\[https://puertoricoherald.com/issues/2004/vol8n49/PridePreju.html\]](https://puertoricoherald.com/issues/2004/vol8n49/PridePreju.html).

Kawasaki, Seiro. *The Policy of Apartheid and the Japanese in the Republic of South Africa*.

Kern, Daniela. *O conceito de hibridismo ontem e hoje: ruptura e contato*. *MÉTIS: história & cultura* – v. 3, n. 6, p. 53-70, 2004.

Lambert, Kenji Lucas Uzumaki. *De Yellow Kid a Criança Amarela: o quadrinho independente no combate ao racismo asiático*. São Paulo: Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo. Disponível em: <https://repositorio.usp.br/directbitstream/4bdce5f5-9089-4d29-b3e4-36ff0f88730c/tc4740-Kenji-Lambert-Yellow.pdf>. Acesso em: 3 nov. 2023.

Leão Neto, Valdemar Carneiro. *A crise da imigração japonesa no Brasil: Contornos diplomáticos (1930-1934)*. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 1989.

Lee, Carolina Rica; Manghirlani, July; Higa, Laís Miwa. *Narrativas Asiáticas Brasileiras: identidade, raça e gênero*. In: LIMA, Emanuel Fonseca; SANTOS, Fernanda Fernandes dos; NAKASHIMA, Henry Albert Yukio; TEDESHI, Losandro Antonio. *Ensaio sobre racismo. Pensamento de fronteira*. São Paulo: Balão Editorial, 2019.

Lesser, Jeffrey. *A negociação da identidade nacional: imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil*. Trad. **Patrícia de Queiroz C. Zimbres**. São Paulo: Editora da UNESP, 2001.

Lunardi, Márcia Lise; Kraemer, Graciele Marjana. *Língua, cultura e identidade: 2º semestre*. Santa Maria: Universidade Federal de Santa Maria, 2005.

Luizetto, Flávio Venâncio. *Constituintes em Face da Imigração: estudo sobre o preconceito e a discriminação racial e étnica na constituinte de 1934*. Dissertação de Mestrado – FFLCH/USP, 1975.

MacLaren, Peter. *Multiculturalismo Crítico*. São Paulo: Ed. Cortez, 1997.

Mbembe, Achille. *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona, 2014.

Medrado, Andreone Teles; Manghirmalani, July (Orgs.). *Neoliberalismo e Encantamento Amarelo: um Manifesto Antirracista*. Participação de Alex Tso, Ing Lee, Ivo Lopes Yonamine, Kemi Shimabuko, Laís Miwa Higa, Laura Satoe Ueno, Liana Nakamura, Tami Tahira, Rodrigo Ken Kawassaki. São Paulo, 13 de agosto de 2024.

Mignolo, W. D. *Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política*. Tradução de Ângela Lopes Norte. *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade*, n. 34, 2008, p. 287-324.

Miyaji, Verônica Naomi; Medeiros, Mário Augusto. *Como Nascem as Flores de Lótus: A Experiência Localizada da Militância de Mulheres Asiáticas em São Paulo (2016 – 2021)*. Palavras-chave: Coletiva Lótus, Feminismo Asiático, Identidade. XXIX Congresso de Iniciação Científica da UNICAMP – 2021.

Moraga, Cherríe; Anzaldúa, Gloria (Eds.). *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color.* EUA: Persephone Press, 1981.

Moreira, Adilson. *Racismo Recreativo.* São Paulo: Editora Jandaíra, 2019.

Munanga, Kabengele. *As ambiguidades do racismo à brasileira: O racismo e o negro no Brasil: questões para a psicanálise.* Tradução. São Paulo: Perspectiva, 2020. Disponível em: https://biblio.fflch.usp.br/Munanga_K_3117175_AsAmbiguidadesDoRacismoABrasileira.pdf. Acesso em: 11 maio 2024.

_____. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil.* São Paulo: Editora Autêntica, 2004.

Okamura, Hyoue. *Journal of Ethnic and Migration Studies.* Volume 47, 2021 - Issue 4: Special Issue: Re-constructing Ways of Belonging: Cross-country Experiences of Multiethnic and Multiracial People.

Oliakov, Léon. *O mito ariano: Ensaio sobre as fontes do racismo e dos nacionalismos.* São Paulo: Perspectiva; Editora da Universidade de São Paulo, 1974.

Poutignat, Philippe; Streiff-Fenart, Jocelyne. *Teorias da etnicidade.* São Paulo: Ed. UNESP, 1997. 250 p.

Rocha, Hortênci Sousa; Ancântara, Ramon Luis de Santana. *O pardo em questão: a mestiçagem como dispositivo político e como processo de tensão de identidades.* *Kwanissa*, São Luís, v. 05, n. 12, p. 337-355, jan./jun. 2022.

Rodrigues, Gabriela Machado Bacelar. *(Contra)mestiçagem negra: pele clara, anti-colorismo e comissões de heteroidentificação racial.* 2021. Dissertação – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021.

Rodrigues, Yssyssay Divina. *Mulheres negras brasileiras migrantes e a racialização dos afetos.* In: XIV REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DO MERCOSUL, 01-04 ago. 2023, Niterói. Anais [...]. Niterói: [s.n.], 2023. Grupo de Trabalho 93: Migrações, deslocamentos e refúgio em perspectiva mundial e dialogada.

Ruben, G. R. *Teoria da Identidade: uma crítica.* *Anuário Antropológico* 86. Brasília/Rio de Janeiro: Bd. Univ. Brasília. Tempo Brasileiro, 1986.

Rufino, Luiz. *Pedagogia das Encruzilhadas*- Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

Rufino, Luiz. *IKINS E ENCRUZILHADAS: Orunmilá e Exu nos caminhos dos conhecimentos, educações e descolonização.* Revista Espaço do Currículo, [S. l.], v. 13, n. 3, p. 381–388, 2020. DOI: 10.22478/ufpb.1983-1579.2020v13n3.54228. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/rec/article/view/54228>. Acesso em: 10 out. 2024.

Said, Edward. *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente.* Companhia de Bolso, 2007, p. 41-83.

Sakurai, Célia. *Imigração Japonesa para o Brasil: um exemplo de Imigração Tutelada (1908-1941).* In: **Fausto, Boris** (org.). *Fazer a América.* São Paulo: EDUSP, 1999.

Santos, Caynnã de Camargo; Acevedo, Claudia Rosa. *A minoria modelo: uma análise das representações de indivíduos orientais em propagandas no Brasil.* *Psicologia Política*, 2013. Tradução. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rpp/v13n27/v13n27a06.pdf>. Acesso em: 3 nov. 2023.

Schucman, L. V. (2014). *Sim, nós somos racistas: estudo psicossocial da branquitude paulistana.* *Psicologia & Sociedade*, 26(1), 83-94.

_____. *Famílias inter-raciais: tensões entre cor e amor.* Salvador: EDUFBA, 2018.

Seyferth, G. *A invenção da raça e o poder discricionário dos estereótipos.* In: *Anuário Antropológico.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995, p. 175-203.

Takeuchi, Márcia Yumi. *O perigo amarelo: imagens do mito, realidade do preconceito (1920-1945).* 2004. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004. Acesso em: 31 jul. 2024.

Wagatsuma, Hiroshi. *The Social Perception of Skin Color in Japan.* *Daedalus*, Spring, 1967, Vol. 96, No. 2, Color and Race (Spring, 1967), pp. 407-443 Published by: The MIT Press on behalf of American Academy of Arts & Sciences. Disponível em <https://www.jstor.org/stable/pdf/20027045.pdf>

Wu, Ellen D. *The Color of Success: Asian Americans and the Origins of the Model Minority.* Princeton University Press, 2014.

Okhiro, Gary Y. *Margins and Mainstreams: Asians in American History and Culture.* University of Washington Press, 1994.

Williams Crenshaw, Kimberlé. Professora de Direito na Universidade da Califórnia, Los Angeles. B.A. Universidade de Cornell, 1981; J.D. Escola de Direito de Harvard, 1984; L.L.M. Universidade de Wisconsin, 1985.

Ueno, Laura Satoe. *Amores (des)racializados: um estudo psicossocial dos casamentos.* 2020. Tese (Doutorado em Psicologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.

Ueno, Laura Satoe. *Migrantes em trânsito entre Brasil e Japão: uma intervenção psicossocial no retorno.* 2008. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.