UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA

Laura Satoe Ueno

Amores (des)racializados: um estudo psicossocial dos casamentos de “amarelos” com negros e brancos em São Paulo

Versão corrigida

São Paulo
2020

Laura Satoe Ueno

Amores (des)racializados: um estudo psicossocial dos casamentos de “amarelos” com negros e brancos em São Paulo

Versão Corrigida

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo para obter o título de Doutora em Ciências

Área de Concentração: Psicologia Social

Orientador: Prof. Titular sênior Geraldo José de Paiva

São Paulo

2020

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catalogação na publicação
Biblioteca Dante Moreira Leite
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo
Dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Ueno, Laura Satoe
Amores (des)racializados: um estudo psicossocial dos casamentos de "amarelos" com negros e brancos em São Paulo / Laura Satoe Ueno; orientador Geraldo José de Paiva. -- São Paulo, 2020.
167 f.
Tese (Doutorado - Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social) -- Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2020.

1. casamentos inter-raciais. 2. asiáticos. 3. relações étnicas e raciais. 4. raça. 5. preconceito. I. Paiva, Geraldo José de , orient. II. Título.

Nome: Ueno, Laura Satoe

Título: Amores (des)racializados: um estudo psicossocial dos casamentos de “amarelos” com negros e brancos em São Paulo.

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo para obter o título de Doutora em Ciências. Programa: Psicologia Social

Aprovada em:

Banca Examinadora

Prof. Dr.: _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Prof. Dr.: _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Prof. Dr.: _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Prof. Dr.: _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Prof. Dr.: _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

AGRADECIMENTOS

Às pessoas que participaram da pesquisa compartilhando suas histórias.

Ao meu orientador Prof. Geraldo José de Paiva, pelo acompanhamento no percurso, sempre com disponibilidade e precioso incentivo.

À Profª Leny Sato e à Profª Sylvia Dantas pelas sugestões importantes no exame de qualificação.

Ao Prof. Alessandro de Oliveira dos Santos pela conversa e contribuições inspiradoras.

Aos queridos amigos e colegas pesquisadores Bruno Hayashi, Kajali Lima Vitório e Nassim Golshan pelas conversas, trocas e pelo feedback da leitura de partes do texto. À Caroline Ricca Lee, Cristina Sumita, Ivani Oliveira, Jdiane Cardoso, Karina Ishimori, Mônica Huang, Nelma Monteiro e Yasmim Yonekura pelas interlocuções e/ou indicações de entrevistados. À Yasmim, especialmente pela revisão sagaz do resumo em inglês.

Ao Grupo de estudos e de pesquisadores asiático-brasileiros recém reunido na USP por Laís Miwa Higa, cujas discussões contribuíram para este trabalho. Aos amigos que tenho encontrado/reencontrado no caminho e torceram pelo desenvolvimento desta pesquisa.

À Maria do Socorro Sales e Maria Helena Raimo Caldas de Oliveira, analistas que me acompanharam nesse percurso.

Ao Renato dos Santos pelo que me ensinou nos anos de convívio, entre tantas outras coisas, acerca de sua vivência cotidiana com raça.

À minha mãe Miti e mana Mika, mulheres extraordinárias de resistência e de espírito insistente, cujo apoio foi essencial para a minha vida acadêmica e conquistas.

À Nalva Gil e Rosângela Sigaki da Secretaria do PST, pela assistência a questões importantes ao longo da pós-graduação. À CAPES pela concessão de auxílio financeiro durante parte do período de doutorado.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenadoria de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de financiamento 001

Combinamos por fim de nos encontrar
na esquina das nossas ruas
que não se cruzam.
Ana Maria Marques

sou o resultado de uma reunião em que os ancestrais
decidiram que alguém precisava contar essas histórias
rupi kaur

Ueno, L.S. (2020) *Amores (des)racializados: um estudo psicossocial dos casamentos de "amarelos" com negros e brancos em São Paulo* (Tese de doutorado, Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, São Paulo).

RESUMO

Esta pesquisa teve por objetivo analisar as percepções acerca de raça-etnia em casamentos inter-raciais de amarelos com negros e com brancos em São Paulo. Procuramos compreender como as diferenças eram vividas pelos parceiros na interação com os familiares e em ambientes públicos. Na discussão das dinâmicas raciais - não binárias - entre os três grupos, articulamos a teoria da triangulação racial de asiáticos, do campo da Sociologia, às configurações triangulares, do campo psicológico. O método utilizado, dentro da abordagem construcionista, incluiu no campo pesquisado uma revisão de literatura acadêmica, a observação de relatos e de discussões sobre o assunto nas redes sociais e em episódios do cotidiano, conversas informais com dois sujeitos e com dois casais, além da realização de entrevistas em profundidade com quatro casais. Os significados de raça no relacionamento conjugal eram negados ou atenuados no discurso da maioria dos participantes. Contraditoriamente, as experiências narradas do convívio com a família e o meio social eram racializadas, em que traços biológicos e/ou culturais eram associados a características pessoais. Estereótipos e microagressões raciais faziam parte da vivência e da história dos parceiros não brancos e as identidades étnico-raciais mostraram-se salientes nas fronteiras entre os grupos. Brancos e amarelos não encontraram resistências da família dos parceiros ao casamento inter-racial, enquanto manifestações racistas com profundos impactos psicológicos foram experienciadas por cônjuges negros, não aceitos automaticamente nas famílias asiáticas. A branquitude como norma permeava não só a busca da brasilidade pelos amarelos casados com brancos, mas também o cotidiano das famílias afro-asiáticas. Percebeu-se existência de maior ansiedade social em relação aos casais amarelo e negro, e em torno do nascimento de seus filhos. Porém, estes casais adotavam estratégias de enfrentamento, contando com apoio mútuo e posicionando-se como unidade. Os que se conscientizaram das desigualdades de poder no contato com reflexões interseccionais sobre raça e gênero, passaram a afirmar de forma positiva as identidades não brancas e a considerar ativamente essas dimensões no processo de socialização dos filhos. Buscou-se com este estudo contribuir para preencher a lacuna notada quanto aos estudos étnicos e raciais envolvendo asiático-brasileiros, particularmente na esfera das relações afetivo-sexuais. Os resultados mostraram ser relevantes para uma compreensão do lugar complexo dos amarelos nas hierarquias raciais brasileiras, sendo pontuadas as implicações para o racismo e o antirracismo.

Palavras-chave: Casamento inter-racial. Asiáticos. Relações étnicas e raciais. Raça. Preconceito.

Ueno, L.S. (2020) *De)Racialized Loves: a Psychosocial Study of Interracial Marriage between "Yellow" and Black and White people in São Paulo* (Doctoral Thesis, Institute of Psychology, São Paulo University, São Paulo)

ABSTRACT

This research analyzes the perceptions of race and ethnicity in Yellow-Black and Yellow-White interracial marriages in São Paulo, Brazil. We tried to understand which differences were experienced by partners while interacting with extended family members and in public situations. While discussing the non-binary racial dynamic between these three groups - Yellows, Blacks and Whites – we were able to articulate the theory of racial triangulation of Asians – from the Sociology field – to the triangular configurations – from the psychological field. The constructionist approach-based method included reviewing academic literature on the subjects of race, society and interracial relations, gathering information from two individuals and two couples, as well as conducting in-depth interviews with other four couples and scrutinizing recorded commentaries and discussions about the subject in social media and also analyzing daily life episodes, and also informal conversations. The meaning of race in the marital relationship was denied or attenuated in most participants' discourses. Contradictorily, the experiences they narrated were racialized, especially while interacting with the families and with the social environment. In these moments, biological or cultural traits were associated with personal characteristics. Stereotypes and racial microaggressions were part of the experience and life histories of non-white spouses and ethnic/racial identities remained important boundaries between groups. Whites and Yellows found no resistance from the partner's family when it came to interracial marriage, while manifestations of racism and profound psychological impacts were experienced by Black spouses, not automatically accepted by Asian families. Whiteness was a norm that permeated not only the search for Brazilianness (a 'true' Brazilian identity) for Yellows married to Whites, but also the life of Afro-Asian families. There was greater social anxiety over Yellow-Black unions, and also concerning the birth of their children. However, these couples adopted coping strategies, relying on mutual support and positioning themselves as a unit. Those who became aware of the inequalities of power when having contact with intersectional reflections on race and gender began to positively affirm non-White identities and actively consider these dimensions in their children's socialization processes. This study aimed to fill the gap in ethnic and racial studies on Asian-Brazilians, particularly in the sphere of affective-sexual relations. The results proved to be relevant for a better understanding of the complex place of Yellows in Brazilian racial hierarchies, and the implications of racism and anti-racism were discussed.

Keywords: Interracial marriage. Asians. Ethnic and racial relations. Race. Prejudice.

SUMÁRIO

Apresentação 10

INTRODUÇÃO 13

1 RELAÇÕES RACIAIS E ÉTNICAS NO BRASIL 16

1.1 ALGUNS CONCEITOS PRINCIPAIS 16

1.2 AMARELOS COMO PARTE INTEGRANTE DA DINÂMICA ÉTNICO-RACIAL EM SÃO PAULO 24

1.3 TRIANGULAÇÃO RACIAL E TRIANGULAÇÕES DO RACISMO 48

1.4 COR/RAÇA-ETNIA, GÊNERO, SEXUALIDADE E CLASSE SOCIAL 57

2 CASAMENTOS E FAMÍLIAS 61

3 CASAMENTOS INTER-RACIAIS: REVISÃO DE ESTUDOS 63

4 REFERENCIAL TEÓRICO 73

5 MÉTODO 75

6 O CAMPO 80

6.1 PESQUISAR RELACIONAMENTOS INTER-RACIAIS DE AMARELOS: NARRANDO O PERCURSO 82

6.2 ENTREVISTAS 91

6.2.1 ***"O tema do meu trabalho de conclusão da graduação, da minha pesquisa de mestrado e meu próprio casamento com uma pessoa não descendente de asiático foram todas tentativas de elaboração de ser a asiática estrangeira."*** 91

6.2.2 ***"Com a maioria dos meus ex-namorados asiáticos, eu nem fui apresentada aos amigos, era a namorada pra passear no shopping"*** 93

6.2.3 ***"Meu marido é branco, e só começou a entender que era branco quando nossos filhos mestiços começaram a trazer questões da escola."*** 96

6.2.4 A família brasileira "*carinhosa, mas individualista*" e a família taiwanesa, "*onde o outro é central e o afeto se transmite pela comida*" 99

6.2.5 "*Os diferentes ficaram na minha casa*" Identidade nipo-brasileira, negritude e enigmas transgeracionais na família amarela e negra. 103

6.2.6 "*O que mais me incomoda é sair na rua e o povo ficar olhando. Ah lá, desceram os extraterrestres...*" Mulher negra, homem amarelo. 110

6.2.7 Família japonesa, família branca nordestina: diferenças e identificações. 119

6.2.8 "*Quando estava grávida, comecei a sentir isso. Meu filho tem traços de japonês... Então como que ele vê uma mãe loira com o olho diferente?*" Branquitude e triangulações do racismo. 124

7 DISCUSSÃO 130

7.1 OS CASAIS AMARELO E NEGRO 139

7.2 OS CASAIS AMARELO E BRANCO 144

7.3 SOBRE OS FILHOS DOS CASAIS INTER-RACIAIS 149

8 CONCLUSÃO: POR AFETOS ANTIRRACISTAS 154

9 CONSIDERAÇÕES FINAIS 160

REFERÊNCIAS 163

Apresentação

Para nós mulheres, escrever é uma maneira de falar sem sermos interrompidas. Isso faz mais sentido ainda para as mulheres amarelas. Na história das diásporas asiáticas, quase sempre contadas sob a ótica masculina, essas mulheres racializadas apagadas em sua atuação simplesmente vital, nunca aparecem como protagonistas, embora seja através de seus corpos e sentidos que se filtram os acontecimentos nelas interiorizados.

É a partir dessas heranças intergeracionais e de outras, expressivamente mais rebeldes, que procuro o tempo todo re-existir tanto no terreno da família quanto no mundo público do trabalho e da universidade.

No mestrado concluído em 2008, apresentei uma intervenção psicossocial realizada com brasileiros de ascendência japonesa, que como eu e minha família, tinham trabalhado temporariamente em serviços não-qualificados no Japão. Meu referencial teórico era a Psicologia Intercultural, o retorno desse grupo de migrantes ao Brasil era compreendido como processo psicológico resultante do contato entre culturas diferentes, tendo as relações étnico-raciais sido pouco problematizadas. As falas repetidas dos participantes sobre não pertencimento permaneceram como incógnitas em busca de novas compreensões.

Pouco depois, em 2010, atuando como psicóloga nas Políticas públicas de Assistência Social em Guarulhos, participei de espaços de formação em relações raciais, gênero e família, conduzidas por Edna Roland, Mabel Assis (in memoriam) e outras mulheres negras acadêmicas e atuantes na Coordenadoria de Igualdade Racial e de Gênero do município. A abordagem de estilo contundente e provocadora de afetos desses encontros causou impactos profundos em minha visão de mundo e na prática profissional com famílias.

Nessa ocasião, fui lembrada de minha condição racializada ao escutar que certas empresas preferiam nas entrelinhas não contratar asiáticos com o argumento de que não seria possível saber com clareza o que eles pensam. Algumas características psicológicas atribuídas aos amarelos pelo racismo científico há alguns séculos tinha sobrevivido até os dias atuais de maneira nem sempre tão sutil.

Ao me aproximar do campo das discussões raciais brasileiras, inclusive no campo da Psicologia, me dei conta que ser amarela era estar fora da díade branco/negro, sem um lugar

definido ou então equacionado à condição de branco, o que não traduzia a experiencia racializada, apesar dos privilégios estruturais inegáveis a que temos acesso. E desde essa posição complexa de ser um terceiro elemento, um corpo estranho, percebi que se podia ter uma visão interessante das relações entre brancos e negros.

Nesse percurso, compus durante seis anos casamento inter-racial com um companheiro negro, de família inter-racial. A realidade das diversas formas de racismo perverso que as pessoas negras vivem neste país e a indiferença de todos que se beneficiam se tornaram visíveis, parte do cotidiano familiar. O desafio que se colocava era enfrentar o preconceito dos outros e meus próprios vieses pessoais racistas numa sociedade em que todo o espanto, ódio e indignações sentidas gritavam, mas não podiam ser faladas livremente sem que fossem recusadas ou atenuadas pelo entorno, exceto em contextos bastante específicos.

Percebi ainda que minha família amarela e negra, que tinha concretude e era permeada por forte amorosidade, em meio a seus desvelamentos e conflitos, não tinha uma existência na literatura acerca de relacionamentos inter-raciais. Era necessário que alguém a construísse.

Ao mesmo tempo, na Universidade Federal do ABC trabalhava na área de Políticas afirmativas fazendo atendimentos psicossociais a estudantes de graduação cotistas e/ou bolsistas. Na época, as ações afirmativas na instituição eram compreendidas como ingresso mais democrático viabilizado pela reserva de vagas a estudantes oriundos de escola pública, incluindo-se certa porcentagem de negros e de indígenas. O não investimento sistemático nas ações de apoio à permanência dos alunos colocava especialmente estudantes negros sob uma espécie de teste de resiliência ao longo dos anos. A necessidade de superação constante provocava-lhes diversos impactos à saúde.

Ou seja, cor/raça era marcador de diferença que, ao lado de gênero e classe social, atravessava as relações institucionais, desde a construção das políticas pedagógicas, a resistência dos coletivos negros, os lugares de fala nas equipes, as diretrizes de nosso trabalho. Mas a decorrência psíquica dessas desigualdades violentas era confidenciada nos bastidores como uma espécie de segredo, e naturalizado como tal. Evidenciar isto e outros fatos imprescindíveis foi motivo para que eu e vários colegas nos tornássemos alvos de constantes abusos morais por parte da gestão branca da época.

Foi logo depois de pedir demissão e ingressar no doutorado em 2016, que entrei em contato com os grupos de militância asiático-brasileira que começavam a florescer entre jovens

de gerações mais recentes de asiático-brasileiros, incluindo suas vertentes feminista e LGBTQI+, propondo consciência quanto à identidade, o resgate da memória interditada das diásporas asiáticas, uma crítica ao mito da minoria modelo e às hierarquias raciais brasileiras, à falta de representatividade na mídia, aos processos de colonização da Ásia, pautada numa postura antirracista e no apoio às lutas dos grupos minorizados. Possibilitando identificação com um sentimento coletivo.

Nesse sentido, um ponto interessante é que o discurso sobre amarelos no Brasil é bastante centrado em "japoneses". Ter conversado e entrevistado nessa pesquisa pessoas amarelas, porém de outras origens étnicas, como a coreana e chinesa, fez com que eu percebesse diversidades grupais internas como a linguística, por exemplo, a nomear com outras palavras os mesmos alimentos leste-asiáticos que aprecio e que fazem parte de nossas infâncias. Outro ponto é que a não homogeneidade de classe social dentro do grupo asiático-brasileiro também ficou saliente, quando notei a familiaridade, mencionada por alguns participantes amarelos da pesquisa, com os bons colégios da capital em suas trajetórias de escolarização, mas que não era partilhada por mim e por outros amarelos.

As diversas trocas com amigos e pares com vivências racializadas ao longo do tempo, sustentadas em redes crescentes, têm se tornado a riqueza desse processo, não mais tão solitário.

Enfim, quero dizer com essas palavras que, não sendo possível dissociar a pesquisa de minha própria vida, entre sentimentos de potência e impotência que vão do ódio ao amor, minha subjetividade está presente na curiosidade e na persistência em investigar.

No percurso, vamos aprendendo que o antirracismo é um fazer processual contínuo, não um local a que se chega um dia e do qual não se sai mais. E que o desejo por essa prática não deve ser pronunciado desde a colonialidade, conforme as palavras da querida poeta e pesquisadora Tatiana Nascimento. Assim, entre meus tropeços diários com o racismo, falo, por meio desse estudo, de nossas relações inter-raciais delicadas, interditadas, mas algumas vezes bastante potentes.

INTRODUÇÃO

As relações inter-raciais no Brasil, permeadas pelo contexto colonial de dominação sistemática branca europeia sobre as populações nativas e negras de origem africana, são responsáveis por marcas profundas na subjetividade e no modo como interagimos. As assimetrias de poder permanecem e são continuamente reproduzidas nas relações cotidianas, nos hábitos culturais, nas escolhas linguísticas e amorosas, como se fossem parte natural da vida, apesar de dissimuladas no mundo público muitas vezes.

Nesse sentido, o estudo dos relacionamentos conjugais inter-raciais do ponto de vista da afetividade revela-se crucial no debate das relações étnico-raciais, trazendo à tona a negociação das diferenças raciais na esfera da intimidade (Moutinho, 2004; Pacheco, 2006; Ribeiro&Silva, 2009; Schucman, 2018).

Mais especificamente, este trabalho teve por objetivo compreender as experiências de pessoas que estão em casamentos heterossexuais compostos por amarelos e negros, e por amarelos e brancos na cidade de São Paulo, no que refere à percepção de raça, etnia e como elas interagem com as diferenças no cotidiano com familiares e meio social. A processualidade discursiva do tema foi considerado nosso campo da pesquisa. Por essa razão, utilizamos métodos menos e mais estruturados, incluindo formas de coleta espontâneas e entrevistas em profundidade. A abordagem teórica e metodológica adotada é a perspectiva construcionista, em diálogo com estudos étnico-raciais nacionais e internacionais.

As categorias classificatórias amarelo, negro e branco utilizadas nessa pesquisa são entendidas como denominações ideológicas herdadas da história colonial, ou seja, construções sociais por meio das quais sujeitos se comportam, pensam suas identidades e são interpelados na estrutura social. Raça não é trazida aqui enquanto um recorte, mas como dimensão fundante das relações sociais no modo de produção capitalista, a ser compreendida em intersecção com sexualidade, gênero e classe social. Mutuamente estes marcadores se constituem e se reforçam.

De acordo com Munanga (2008), embora raça seja uma categoria classificatória contestável, que se reveste de potencial autoritário, por outro lado, seu uso mostra-se capaz de inverter e subverter essa autoridade, quando acionado em determinados contextos e relações.

Ao se referirem ao pensamento psicológico brasileiro sobre relações étnico-raciais, que foi marcada por duas perspectivas anteriores, a biológico-determinista e a culturalista, Santos, Schucman e Martins (2012) afirmam: “Os estudos na área devem considerar que o momento atual sugere maior ênfase no aspecto relacional da construção das identidades. Seria conveniente, portanto, investigar as relações étnico-raciais entre negros, brancos, amarelos, indígenas, enfim, entre todas as raças-etnias do país. (p. 174)”

Sendo relevante a inclusão de brasileiros amarelos nessa discussão, ela ajudaria a entender a dinâmica dos processos racistas? O que os processos de inserção desse grupo na sociedade brasileira revelam sobre suas relações com a branquitude?

Se as fronteiras raciais no caso da população negra e indígena produzem sistematicamente, e através de diversos mecanismos, exclusão em relação aos direitos básicos de cidadania, no caso de amarelos, estas fronteiras atuam no não pertencimento simbólico em termos de nação, cujas consequências concretas não se referem à possibilidade de ascensão social, mas às relações interpessoais. Assim, buscou-se, com este estudo, um desafio: conferir substância a esta ausência em termos de discussão da alteridade, poder e intersubjetividade tendo como foco o universo privado familiar.

Na apresentação do trabalho, compartilhei como a ideia de pesquisar o tema emergiu de acumuladas experiências na vida pessoal e profissional nos últimos anos, sobre as quais coloco novos olhos. Nessas primeiras décadas do século XXI, ressurgem entre gerações recentes de asiático-brasileiros o feminismo asiático e outras discussões conscientes de que cor/raça-etnia, gênero e classe são dimensões estruturantes relacionadas à hegemonia branca e à antinegritude, opressões nas quais amarelos se encontram implicados. O movimento brasileiro e transnacional de mulheres negras, com todo o conhecimento e transformações produzidos, tem potencializado também a movimentação crescente de mulheres amarelas.

Descrevo a estrutura da tese. No **Capítulo 1**, são definidas algumas categorias conceituais importantes para a discussão das relações raciais e étnicas brasileiras; apresento uma construção sócio-histórica da complexa posição dos amarelos nas hierarquias raciais, buscando politizá-la em relação às categorias brancos e negros, e aos marcadores da diferença gênero e classe social. No **Capítulo 2,** caracterizo brevemente casamento na contemporaneidade e família como espaço de socialização, cuja estrutura é determinada pela história e pela cultura. No **Capítulo 3**, há uma revisão de literatura acerca da mestiçagem e dos relacionamentos amorosos inter-raciais no Brasil, incluindo os de asiáticos amarelos. O

Capítulo 4 é uma apresentação do referencial teórico do estudo. O **Capítulo 5**, da metodologia utilizada. No **Capítulo 6**, narro o percurso da pesquisa, a relação estabelecida com o campo-tema, o que foi apreendido dele e as entrevistas realizadas. No **Capítulo 7**, são discutidos os resultados. No **Capítulo 8**, teço conclusões sobre o processo de racialização do amarelo nos relacionamentos e as implicações para o racismo e o antirracismo. No **Capítulo 9**, nas Considerações finais, realizo uma síntese dos principais resultados e limitações deste estudo, com sugestões de aspectos que podem ser abordados em novos trabalhos.

A leitura que se segue é um convite a outras formas de olhar, que não demandam apenas recursos intelectuais, mas emocionais para desconstruir pressupostos. Ser atravessado pelo desconforto da consciência, sem sombra de dúvida, é um processo psicológico. Como afirmou Santos (2004), pensar o racismo, compreender suas dinâmicas e estratégias implica, não raras vezes, retirar uma máscara de Medusa que se petrificou na face.

1 RELAÇÕES RACIAIS E ÉTNICAS NO BRASIL

1.1 ALGUNS CONCEITOS PRINCIPAIS

O aprendizado de categorias conceituais que permitam uma análise psicológica das identidades étnico-raciais no Brasil e suas complexidades, compreendidas como produções subjetivas relacionadas a lugares sociopolíticos, é muito importante, conforme observaram Santos e Fernandes (2016).

Na classificação racial, as categorias sociológicas de etnia, cor, cultura e raça se entrecruzam, colam e descolam umas das outras, dependendo do país, região, história, interesses políticos e época investigados (Schucman, 2012). Particularmente os conceitos de raça e etnia, intimamente ligados, são muitas vezes confundidos.

Raça, que é um conceito morfobiológico, se refere à identificação social que se dá principalmente pelos aspectos físicos, como cor de pele e tipo de cabelo, consistindo em apenas um aspecto da etnia. Etnia, que é um conceito sociocultural, se refere aos laços ancestrais compartilhados, histórica ou mitologicamente, por um conjunto de indivíduos em torno de uma cultura, uma cosmovisão ou religião, uma língua e um território geográfico, implicando algum grau de consciência, coerência e solidariedade em torno desses elementos. Em relação aos grupos étnicos, que chegaram a constituir várias nações no passado, os processos de colonização e de divisões territoriais da modernidade que reconfiguraram territórios em Estado-nações foram dramaticamente disruptivos, de modo que há plurietnicidades em meio às tentativas de unificação em torno das identidades nacionais (Munanga, 2004).

Para Octavio Ianni, racialização é o processo através do qual a etnia se transfigura em raça e estigma. A história do mundo moderno consiste em uma história de racialização do mundo por meio de diferentes ciclos como mercantilismo, colonialismo, imperialismo e globalização. Nesse início do século XXI, um vasto processo de racialização está novamente em curso, enquanto, ao mesmo tempo, os estigmatizados têm elaborado suas contra-ideologias de indignação e de emancipação (Ianni, 2004b).

Assim, autores como Gans (2016) propõem que o conceito de racialização adquira centralidade, compreendendo-o como um processo histórico-temporal dinâmico

(Omi&Winant, 2014) que é sempre iniciado pelas elites brancas, apesar de grupos já racializados também racializarem outros.

O racismo é uma ideologia que adquiriu status científico no século XVIII e hierarquiza grupos pela relação intrínseca estabelecida entre características físicas e determinadas qualidades psicológicas, morais, intelectuais e estéticas, sendo os brancos decretados coletivamente superiores aos de raça amarela e negra (Munanga, 2004).

Buscando definir o racismo em nossa sociedade atual, o sociólogo Antônio Sérgio Guimarães afirma que qualquer forma de explicação e de justificativa para diferenças sociais, privilégios e desigualdades entre seres humanos baseada na ideia de raça ou de cultura constitui a dimensão ideológica do racismo, que gera preferências (hierarquização) e atitudes (discriminação). Salienta que se pode precisar melhor o conceito de racismo pelas suas consequências, ou seja, pelas desigualdades sociais e econômicas, que se mantém e se reproduzem - a despeito da deslegitimação da noção biológica de raça – através de mecanismos psicológicos, interpessoais, formais e burocráticos que constituem todo um sistema social (Guimaraes, 2009).

Cultura se relaciona a interpretações do mundo, crenças, significados e tradições compartilhadas por grupos diversos com histórias e experiências comuns. Em seu sentido moderno de “modo único de vida”, o conceito inicialmente foi aplicado a grupos considerados racialmente inferiores e não civilizados. Atualmente no contexto das migrações, globalização e hibridismos culturais, as identidades culturais tendem a ser fluidas e múltiplas. Porém, as relações entre culturas diferentes permanecem hierarquizadas, constituindo um componente do racismo, com brancos de diversas origens culturais no topo da pirâmide (Fernando, 2010).

Raça e cultura também não devem ser equacionadas, o que representa um processo de essencialização biológica própria do racismo que observamos com certa frequência. Pessoas de grupos racializados são vistas enquanto grupo estereotipado e não indivíduos singulares. Às pessoas racializadas, costuma ser associada equivocadamente a produção de uma cultura específica, como o pressuposto, por exemplo, de que negros produziriam sempre identidades e culturas negra, como explica Munanga (2004).

O campo em que nos encontramos, o da Psicologia social, território de fronteira, portanto de transição entre as relações intersubjetivas - concretas, que se estabelecem entre os

indivíduos - e as relações sociais - abstratas, no terreno estrutural - tem contribuído no estudo das relações raciais e étnicas com alguns conceitos cruciais.

O preconceito racial, que é a manifestação individual do racismo, refere-se de acordo com Santos e Fernandes (2016) às percepções, crenças e juízos pré-concebidos a respeito de pessoas ou grupos de determinada cor/raça e que não são modificáveis facilmente por apresentação de evidência contrária.

Estereótipos são generalizações construídas e compartilhadas socialmente que organizam a realidade em determinadas categorias, sem considerar sua complexidade, servindo defensivamente para se lidar com as diferenças grupais. As funções dos estereótipos são: culpabilizar os discriminados pelos problemas da sociedade e pelo próprio tratamento que recebem, elevar o autoconceito dos que discriminam, ocultando suas próprias deficiências e livrando-os de suas responsabilidades, garantindo-lhes as vantagens econômicas e sociais (Bento, 2001).

Outro conceito essencial é o de branquitude. A branquitude é uma construção sócio-histórica produzida pela ideia de superioridade racial branca, que resulta, nas sociedades estruturadas pelo racismo, em uma posição em que os sujeitos identificados como brancos adquirem privilégios simbólicos e materiais em relação aos não brancos. Os sujeitos que ocupam este lugar, estabelecido não só por questões genéticas, mas por outros elementos como origem étnica e status, foram sistematicamente privilegiados no que se diz respeito ao acesso a esses recursos, inicialmente pelo colonialismo e pelo imperialismo, o que se mantém na contemporaneidade (Schucman, 2012).

Segundo Sovik (2004), no Brasil, na prática ser branco exige pele clara, feições européias, cabelo liso; ser branco no Brasil é uma função social e implica desempenhar um papel que carrega em si uma certa autoridade ou respeito automático, permitindo trânsito, eliminando barreiras. Ser branco aqui não exclui ter sangue negro ou indígena.

Maria Aparecida Silva Bento, psicóloga pioneira nos estudos críticos da branquitude no Brasil, evidenciou um dos privilégios da identidade branca, que é de se perceber e de ser percebido como neutro em termos de cor e raça, projetando o problema do racismo como se fosse uma questão de responsabilidade exclusiva das pessoas negras (Bento, 2002).

Sobre a validade analítica da categoria raça utilizada neste estudo, contamos com a contribuição metodológica de Guimarães (2003), para quem os conceitos somente podem ser

entendidos e aplicados no seu contexto discursivo. Só fazem sentido dentro de uma teoria, que é o caso das categorias analíticas, ou então no mundo prático e efetivo das relações sociais, no caso das categorias chamadas de nativas, e sempre estão localizadas num momento histórico específico.

A categoria raça tem significados que mudaram ao longo do tempo: de ideia teológica a conceito biológico-científico na modernidade, e depois sociológico. Ela sobreviveu à desautorização de seu uso como categoria cientifica na segunda metade do século XX. Nos EUA, raça é conceito nativo efetivo, classificatório, central à sociedade e faz sentido imediato para os estadunidenses. No Brasil, o racialismo que marcou a sociedade colonial deu lugar em certo momento à ideia de cor, base fundamental de classificação social atual. Mas essa própria classificação por cor seguiu orientada pela ideia de raça.

A constituição simbólica de povo e de nação brasileira foi iniciada no império fundada em um antirracialismo, cristalizada mais tarde por Gilberto Freyre e pelo modernismo. Nessa ideia de comunidade de destino, altamente mobilizadora de afetos, "a cor é apenas um acidente" e "quem fala em raça é racista", imaginário que perdura até hoje.

Posteriormente, uma geração de autores equacionou raça à classe social, considerando o preconceito racial um caso isolado, uma orientação nutrida por uma pequena parcela da população, constituída principalmente por grupos de imigrantes que estariam pouco adaptados à vida nacional. Não podemos deixar de perceber que, com esse discurso, deslocava-se o problema do preconceito para fora, ao mesmo tempo em que se reforçava um discurso xenofóbico, pois "os outros", aqueles que são preconceituosos, seriam os imigrantes.

A Escola Paulista de Sociologia faz críticas a esse pensamento, mas é apenas a partir de 1978 que o Movimento Negro Unificado, silenciado por mais de uma década de ditadura militar, golpeia o discurso de democracia racial de maneira mais contundente. Reintroduz a ideia de raça no discurso da nacionalidade brasileira e reivindica a origem africana na identificação de negros:

> A ideia de raça passa a ser parte do discurso corrente, aceito e absorvido de certo modo pela sociedade brasileira, o que não se explica senão pelas mudanças que ocorreram também na cena internacional, que tornaram esse discurso bastante poderoso internacionalmente (Guimarães, 2003, p. 103)

Paralelamente, sociólogos como Nelson do Valle e Silva, autor do artigo "Distância social e casamento inter-racial no Brasil", de 1987, recuperam os debates anteriores, reforçando o discurso

dos movimentos negros, apontando as desigualdades econômicas e sociais entre brancos e negros resultantes das diferenças de oportunidades de vida e de formas de tratamento a esses grupos. O termo *negros* para significar afrodescendentes, que engloba pretos e pardos, ganhou maior credibilidade nas ciências sociais e nas discussões políticas, assim como o problema da desigualdade.

De acordo com Guimarães (2011), em 1991 o IBGE introduziu nos censos demográficos o termo *cor/raça* ao invés de simplesmente *cor*. O termo cor apenas não abarcava os elementos da teoria racista no Brasil, cuja classificação se refere não só à cor de pele, mas à textura do cabelo, formato do nariz e lábios. Uma pesquisa do IBGE de 2008, citada pelo autor, mostra que no país as pessoas definem a própria cor/raça pela cor da pele e por outras dimensões, entre outras, os traços físicos, a origem familiar, cultura, tradição e posição socioeconômica.

Guimarães destaca que há problemas em se suprimir o termo raça, utilizando o termo etnia como sinônimo, sem que o processo social de marcação de diferenças entre os grupos humanos tenha perdido seu caráter reducionista e naturalizador. Se a luta contra a discriminação exige que seja dada a ela uma realidade social, isto só é possível com a ideia de raça que, articulada verbalmente, lhe dá inteligibilidade.

Mas, conforme o autor, qualquer estudo sobre o racismo no Brasil deve começar por notar que até recentemente ele foi um tabu. E que lidar com isso ainda é mexer na fonte de orgulho nacional que lhe serve como prova do status de povo civilizado.

Observa-se que, quanto ao amarelo, a cor de pele clara não é suficiente para escapar à racialização, pois o traço formato dos olhos destoa das feições faciais europeias necessárias para a classificação como branco. Pesquisar amarelos em suas relações enquanto grupo racializado foi, nesse sentido, remexer num espaço interditado, despolitizado, negado quase que integralmente por ferir o mito instituído da minoria modelo asiática, evidenciar a branquitude, o teor discriminatório da história das imigrações leste asiáticas e a adoção da retórica racista antinegra pelos próprios amarelos[1].

Então, desde a elaboração do projeto, várias definições em termos de uma gramática e vocabulário racial para discutir o assunto se fizeram necessárias, sabendo que se trata de campo

[1] Ao se referir aos processos de racialização, Ianni observou que era necessário ampliar muito mais as pesquisas sobre grupos japoneses no Brasil (Ianni, 2004a).

dinâmico, em transformação, em que as elaborações são sempre provisórias e fazem sentido apenas num momento determinado.

Essa importância crucial do campo semântico se refere a um conceito que explicarei melhor a seguir: o de letramento racial.

> Letramento racial é um conjunto de práticas de leitura, uma forma de perceber e responder individualmente às tensões das hierarquias raciais da estrutura social, que inclui: (1) um reconhecimento do valor material e simbólico da branquitude; (2) a definição do racismo como um problema social atual, em vez de um legado histórico; (3) um entendimento de que as identidades raciais são aprendidas e um resultado de práticas sociais; (4) a posse de gramática e um vocabulário racial que facilita a discussão de raça, racismo e antirracismo; (5) a capacidade de interpretar e traduzir os códigos e práticas racializadas de nossa sociedade e (6) uma análise das formas em que o racismo é mediado por desigualdades de classe, hierarquias de gênero e heteronormatividade (Twine&Steinbugler, 2006; citado por Schucman, 2012).

Assim, a primeira dúvida que se impôs foi: casamento *inter-racial* ou *interétnico*? Havia a impressão de que interétnico era uma expressão mais abrangente e correta. Contudo, como destacou Mary Waters permanecer no discurso da identidade étnica tem implicações sutis e complicadas. Os sentidos da identidade étnica e os custos em assumi-la não são simétricos para todos, como propõe o discurso dos intercâmbios interétnicos. As pessoas não brancas têm suas vidas fortemente influenciadas pela raça ou pela origem nacional, de modo que lhes é imposta socialmente uma identidade racial em detrimento da identidade étnica. Deste modo, elas acabam tendo muito mais conhecimento e desenvolvendo habilidades interculturais no mundo dos brancos, ao passo que suas próprias realidades são constante alvo de curiosidade dos brancos (Waters, 1996).

A ideia corriqueira de que negros são raça, amarelos são etnia e brancos são neutros, evidenciava as hierarquias raciais presentes nos *casamentos inter-raciais*, termo que por isso foi escolhido.

Aliás, descrevo nesse parágrafo uma impressionante constatação. A busca da palavra-chave *interethnic marriage* nas bases de dados resultou, entre outros, em dois artigos em inglês relacionados ao contexto clínico escritos por duas importantes autoras da abordagem familiar sistêmica. O artigo intitulado “Ethnic Intermarriage”, de McGoldrick e Preto (1999) faz uma análise que se limita a casos envolvendo famílias de origem imigrante branca, latina e asiática. Famílias negras ficaram excluídas. Já no artigo “Cross-cultural marriages”, de Falicov (1995), se compreende que o casamento intercultural exige mútua aculturação psicológica e se discutem as condições em que as diferenças entre códigos culturais interagem com os processos

familiares. Num dos exemplos analisados, denominado como caso de família inter-racial, apenas a raça do cônjuge masculino afro-americano é nomeada, enquanto a da esposa branca não é citada, como se fosse neutra, observando-se somente que ela tinha nascido e crescido na Espanha. Os conflitos existentes na família são atribuídos a um problema de estereotipia cultural exercido pelo marido americano (negro) em relação à esposa de origem hispânica (branca), sem tomar em consideração as hierarquias raciais na família.

O segundo impasse, decorrente do primeiro, foi: por meio de que categoria deveria me referir ao grupo em questão: cor/raça, etnia ou ambos?

Conforme apontei, o antirracismo demanda uma percepção racializada de si mesmo e do outro, expressando as desigualdades raciais na sociedade (Guimarães, 2009).[2]

E no caso dos brasileiros amarelos cor/raça tem realidade social efetiva. É categoria imprescindível, visto que a identificação das pessoas associadas a esse grupo acontece com base nos traços fenotípicos sobretudo faciais, implicando a atribuição de estereótipos (Ishikawa&Santos, 2018).

Contudo, a referência à etnia faz sentido no caso dos amarelos porque, ao contrário da população negra, mesmo em meio às pressões assimilacionistas do contexto migratório, foi possível preservar a referência à origem nacional e aos seus marcadores culturais.

Ao mesmo tempo, utilizar somente etnia para definir esse grupo é insuficiente, pois sua ancestralidade tem origem em vários territórios e etnias diversas. Decidi, por isso, considerar os dois termos raça-etnia, conforme o que propuseram Santos e Fernandes (2016).

O terceiro ponto em termos de gramática racial foi como me referir ao grupo em questão na pesquisa: orientais, asiáticos ou amarelos?

A categoria nativa *orientais*, apesar de utilizada pelos brasileiros, tendo expressão no senso comum, vem sendo rejeitado recentemente no âmbito dos grupos militantes asiático-brasileiros, que tem usado os termos leste-asiáticos, asiáticos amarelos ou simplesmente amarelos. O motivo é que remete discursivamente à distinção binária estabelecida entre Ocidente e Oriente, na qual cabe à primeira parte, que se auto referiu como Ocidente, a tarefa de definir a outra.

[2] Nesta referência, o autor observou que, embora trate do racismo contra negros, acredita que a análise pode ser aplicada com certa ressalva aos povos indígenas e aos asiático-brasileiros.

O Orientalismo[3] (Said, 1978), discurso epistemológico e ontológico construído desde o século XVIII na Europa é um modo institucionalizado de produção de representações sobre um outro de determinada região do mundo, que se alimenta, se confirma e se atualiza por meio das próprias imagens e dos conhecimentos que (re)cria, legitimando a dominação e suposta superioridade ocidental. Permite a identificação de um *nós* em oposição ao *eles*, este adjacente colonizado representado como caricatura, estereótipo e uma síntese aglutinadora de especificidades de tudo aquilo que *ocidentais* não são e não desejam ser (Costa, 2006).

Nas discussões antirracistas asiático-brasileiras, por outro lado, o retorno do uso da categoria *asiáticos* englobando descendentes de leste-asiáticos, sudeste-asiáticos, povos árabes, iranianos, indianos e outros numa mesma perspectiva político identitária, bem como da categoria analítica *amarelo* para se referir a leste-asiáticos e sudeste-asiáticos, até então uma categoria analítica que faz parte da classificação institucionalizada pelo IBGE, parece ser uma construção política e cultural, como estratégia política de reivindicar inclusão, não de sujeitar à exclusão.

A metáfora da cor amarela marca apropriadamente no presente estudo a contraposição à brancura, à branquitude e ao aspecto relacional mantido com brancos e negros, remetendo a uma história de estereotipagem racial baseada no "Perigo amarelo[4]".

Até que ponto a categoria *amarelo* será expandida para além do universo das discussões da militância asiático-brasileira, se tornando uma categoria nativa, é incerto. É um termo, entre outros, que se encontra em disputa. Por isso escolhi utilizá-lo, mas ainda entre aspas no título desta tese.

Dito tudo isso, na presente pesquisa busca-se pensar a realidade racial criticamente, e não colada a uma ideologia nacional pautada por um ideal de harmonia atribuído à população brasileira, cega à realidade das experiências sociais que demonstram as desigualdades raciais.

[3] O livro "Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente", livro do crítico literário palestino Edward Said é considerado o manifesto de fundação do pós-colonialismo, que propõe a desconstrução de essencialismos e de fronteiras culturais que são legados dos processos de colonização. Stuart Hall (1992) entende que a polaridade ampliada Ocidente e o resto do mundo (West/Rest) encontra-se na base de constituição das Ciências Sociais.

[4] Kawai (2005) explica que a ideia do perigo amarelo é um estereótipo racial que tem sido construído no Ocidente. Acredita-se que o termo foi popularizado pelo Imperador Wilhelm II no século XIX, mas que tem suas raízes medievais na ameaça representada por Genghis Kan e pelas invasões mongóis à Europa. Entre o final do século XIX e início do século XX, a região do leste asiático com sua numerosa população, potencial econômico e militar surgem como ameaças à hegemonia branca; as imigrações asiáticas ao continente americano nessa mesma época são temidas dentro dessa ideia construída culturalmente.

Essa ideologia está profundamente impregnada inclusive nas parcelas que se julgam componentes críticos da intelectualidade brasileira nas ciências humanas. Encontra-se a serviço da dominação política, sendo usada para desmobilizar a comunidade negra e outros grupos minorizados, como observaram Munanga (2004) e Guimarães (2009). A desconstrução desse mito é exercício constante.

1.2 AMARELOS COMO PARTE INTEGRANTE DA DINÂMICA ÉTNICO-RACIAL EM SÃO PAULO

> *"Assim, temos raça como uma categoria que nos serve como pista para a busca das especificidades do racismo contra os japoneses no Brasil e para a compreensão da construção do silêncio sobre o tema nos meios acadêmicos"*
>
> Priscila Nucci

Se, como dissemos, o campo das relações raciais é posto em dúvida no país, pensar não só os grupos japoneses, mas os amarelos nas relações étnicas e raciais brasileiras atuais não foi tarefa simples nem fácil. É uma construção nova no horizonte das pesquisas em relações étnico-raciais que exige sagacidade para considerar múltiplos contornos e níveis de análise.

Importante dizer que meu estudo se concentrou na cidade de São Paulo[5], uma região em que as imigrações leste-asiáticas foram significativas, trazendo tensões perpetuadas como conflitos latentes por estarem fora do modelo culturalista do mito das três raças fundantes do país, notando-se aqui atitudes racistas antinegras do tipo mais diferencialistas que assimilacionistas, como pontuou Guimarães (2009).

Domingues (2004) mostra que no estado de São Paulo o racismo antinegro no pós-abolição tinha outra dinâmica: em vez de cordial, era hostil e segregacionista. Era traduzido pelos espaços urbanos delimitados, pelos costumes sociais praticados em diversas instituições,

[5] A população declarada de amarelos no Brasil representa 1,09% da população; no estado de São Paulo corresponde a 1,4% do total; na cidade de São Paulo aproximadamente 248 mil pessoas, ou 2,2% dos habitantes, conforme o Censo Demográfico 2010 do IBGE.

por práticas discriminatórias explícitas na justiça. Formalizado em códigos legais de alguns órgãos do estado, impunha privações de direitos civis à população não branca.

Para o autor citado, nem a ascensão social dos negros permitia romper a forte barreira racial paulista que havia nas uniões conjugais. Os homens brancos não assumiam seus relacionamentos com mulheres negras publicamente e os casais inter-raciais acabavam por viver uma vida clandestina. Especialmente os imigrantes italianos na cidade de São Paulo não suportavam a convivência, transformando os negros em estrangeiros não desejáveis.

Num universo paulistano de formações étnicas demarcadas, em que emergia um padrão competitivo nas relações raciais, impulsionador de conflitos constantes, discriminar os negros era uma atitude de afirmação racial que revertia ganhos materiais e simbólicos aos imigrantes em geral.

Ao mesmo tempo, na opinião de muitos nacionalistas, o problema da assimilação em São Paulo era menos grave dada a proximidade social entre os estrangeiros e os brancos nacionais:

> Assim, em 1928, dava-se um prazo de mais ou menos vinte anos para que os negros e mulatos se tornassem apenas uma curiosa raridade no estado de São Paulo, enquanto os japoneses, como os índios, todos de ascendência mongólica, acabariam assimilados e diluídos (Seyferth, 1991).

Para início desta conversa, a discussão da racialização do grupo no contexto nacional ficou e permanece quase que invisível no pensamento social, como dissertou Priscila Nucci em "Os intelectuais diante do racismo antinipônico no Brasil: textos e silêncios", de 2010.

Essa pesquisadora revelou que no tocante ao tema do racismo antinipônico no Brasil, os intelectuais apresentaram por décadas uma atitude de distanciamento e de reserva diante do desconhecido, postura essa, aliás, geralmente associada aos japoneses e à sua cultura. Analisando os debates acerca da presença nipônica por aqui nas décadas de 30 e 40, permeados por posições explicitamente racistas, a socióloga contextualizou-os no tempo e no espaço, bem como os silêncios subsequentes sobre o assunto entre as décadas de 40 e 80, que surgem então como uma névoa a encobrir aquilo que era, até então, visível. Neste intervalo mais recente, ela observou que os estudos estiveram centrados em aspectos internos culturais do grupo, em sua ascensão socioeconômica e nos casamentos interétnicos, interpretados como indícios de inserção na sociedade. Apontou também que a década de 40 marca um momento de transição articulado à institucionalização das ciências sociais, em que se buscou uma separação entre

ciência e política, quando, por um lado, se abandona e se desqualifica o conceito biológico de raça, substituindo-o pelo conceito de cultura, acarretando, no entanto, numa perda de foco na denúncia do racismo contra imigrantes japoneses e seus descendentes (Ramos, 2012).

Segundo Nucci (2010), enquanto até a década de 40, os médicos Xavier de Oliveira, Miguel Couto, Arthur Neiva, o jornalista e escritor Vivaldo Coaracy, o major Aristóteles de Lima Camara e o sociólogo, historiador e jurista Oliveira Vianna posicionam-se contra a presença japonesa no Brasil, posteriormente, intelectuais como Emilio Willems, Egon Schaden e Ruth Cardoso estiveram preocupados em analisar dados recolhidos a partir de população de origem japonesa no Brasil a fim de determinar o grau de aculturação - conceito adotado pela sociologia brasileira quase imediatamente ao seu aparecimento nas publicações norte-americanas - e assimilação à sociedade majoritária, tendo como parâmetros sua mobilidade e ascensão social. Para estes pesquisadores, o racismo não seria tão importante, pois os contatos interculturais permanentes neutralizariam o problema com o passar do tempo. Contudo essa posição retomava ingenuamente a tese da existência de democracia racial, com uma espécie de roupagem contemporânea.

Priscila Nucci ressalta ainda que a obra de Emilio Willems, professor alemão antinazista, figura-chave na reelaboração cientifica da Sociologia, não se caracteriza por posições coerentes.

No final da década de 40, ele argumentou em “Aspectos da aculturação dos japoneses no estado de SP” (1948) a existência de resistências da sociedade brasileira em relação a casamentos mistos entre brasileiros e japoneses, o que configurava preconceito racial, sugerindo que isto deveria ser constatado por meio de pesquisas mais profundas. Porém, vai predominando a ideia de que certo grau de xenofobia era um problema de pequenas e médias burguesias levadas por emoções e interesses econômicos (a elite intelectual e as classes rurais mais baixas estariam isentas). Racismo, na época, remetia aos conflitos nos EUA, ao antissemitismo, a legislações segregacionistas, a relações conflituosas violentas e explícitas.

Nucci observa que nas pesquisas sobre o caso dos imigrantes japoneses, Willems não se aprofundou em pontos dos depoimentos em que apareceram indícios das relações tensas entre a população de origem japonesa com o resto da sociedade e com as medidas governamentais de nacionalização dos estrangeiros. Também não analisou concepções preconceituosas dos informantes sobre japoneses e seus descendentes, que faziam referência à falta de asseio, peculiaridades da alimentação e falta de domínio da língua. Para ele, a maior dificuldade para

a miscigenação estaria na organização familiar japonesa e na interferência sobre a escolha dos cônjuges para os filhos (o que tenderia a diminuir com a redução das diferenças culturais), além da diferença de classe.

No contexto das discussões brasileiras sobre a possibilidade de novas ondas de imigração japonesa em 1946, faziam parte dos argumentos liberais pró-nipônicos o alto índice de fixação do grupo no Brasil e a necessidade de maior tempo para aculturação devido às diferenças culturais mais pronunciadas. O esforço de Willems parecia, portanto, semelhante ao da antropóloga estadunidense Ruth Benedict, em "O crisântemo e a espada"[6]: decifrar aspectos culturais dos japoneses para a sociedade que os recebia, amenizando imagens. Em "*Shindo-renmei*: um problema de aculturação" (1947), por exemplo, Willems e Saito trataram a emergência e os conflitos desse grupo ultranacionalista surgido na comunidade japonesa como um problema basicamente de aculturação, e não político.

Egon Schaden, contudo, apontou a influência da atitude dos brasileiros no ritmo das mudanças culturais e da assimilação - inclusive o preconceito racial do brasileiro com o cônjuge japonês - com maior ênfase que Willems. Passa a defender como indispensável o casamento misto para o sucesso da aculturação do grupo.

E no pensamento de Donald Pierson a responsabilidade da existência do racismo é lançada sobre os próprios imigrantes, que teriam trazido o "gérmen da discórdia" no "paraíso racial brasileiro" (Nucci, 2010).

Hiroshi Saito, referência profunda de várias gerações nos estudos da imigração japonesa no Brasil parece ter sido influenciado por Pierson, que foi seu orientador, mantendo um posicionamento de quase inexistência de preconceitos raciais no Brasil. Nucci lembrou que em "O japonês no Brasil" (1961), a respeito da imigração japonesa em seu conjunto, Saito não tratou do antiniponismo, prevendo fases de competição, conflito e acomodação deste grupo que, contudo, não ocorreram de fato.

Nos anos compreendidos entre 1950~1970, predomina a imagem da integração, como se os conflitos fossem quase inexistentes: "Um ponto frequente nos trabalhos acadêmicos foi a

[6] Nesse livro, originalmente publicado em 1946, Ruth Benedict estabeleceu uma imagem cientificamente elaborada dos japoneses, porém num sentido domesticador que serviu de base para decisões políticas no contexto político das disputas entre EUA e Japão da época. O cultural era colocado como centro de análise: a população japonesa se tornava objeto de saber para o domínio do "enigmático".

ênfase na comunidade de japoneses e descendentes e uma minimização da análise de certos aspectos de relacionamento dessa comunidade com a sociedade envolvente nos processos sociais estudados" (Nucci, 2010, p.193)

Embora, em 1951, Thales de Azevedo tenha constatado os estereótipos depreciativos em relação a várias nacionalidades, entre estas os japoneses[7], referências ao preconceito racial antinipônico foram se tornando esparsas. A tese de doutorado de Ruth Cardoso "Estrutura Familiar e Mobilidade Social: Estudo dos Japoneses no Estado de São Paulo" de 1972 buscou a explicação da ascensão econômica e integração sociocultural dos imigrantes japoneses em suas diferenças culturais. Nucci observou que nesta tese os problemas de discriminação não foram identificados necessariamente como decorrentes de critérios raciais, aparecendo de forma pouco contundente e como algo pontual que teria acontecido apenas no período da 2ª guerra mundial, o que não é a realidade.

Após 1970, alguns autores retomam o assunto, embora não o abordem como questão central, entre estes os que mencionamos nesta tese: Azevedo (1987), Lesser (2001), Seyferth (1991) e Skidmore (1976).

Podemos dizer que em seu livro Nucci tratou daquilo que é interditado na literatura acerca do social (Bastos, 2010), mostrando que o silêncio também é linguagem e que, como tal, produz eventuais ruídos. Tal silêncio possui implicações graves, pois faz com que se negue a urgência de uma definição de agenda política para esse debate.

Ainda de acordo com Nucci (2010), apesar do preconceito contra japoneses ser muitas vezes caracterizado como contraditório devido à ênfase colocada na capacidade desse grupo para o trabalho e em sua organização, que contrastam com outras características vistas como negativas na raça amarela, "tal contradição é própria desse racismo, pois exalta certas qualidades para, em seguida, desqualificar esses imigrantes como muito diferentes, não participantes da mesma humanidade." (p. 47)

Ou seja, essa aparente ambiguidade não o tornou menos inconsistente. Ele transforma qualidades em perigo exatamente por serem atributos desses "outros". A ideologia racista contra os japoneses baseou-se em diversos motivos: diferença física, estética, moral, cultural, linguística, intelectual e outros, e teve operatividade, embora muito diversa da do racismo exercido contra os negros, indígenas e outros não brancos. Daí a importância de perceber outras

[7] Azevedo, T. (1951) Um questionário sobre estereótipos raciais. In *Sociologia*, Vol. XIII, n 1, pp. 58-63.

dimensões da vida cotidiana atual dessa parte da população, ainda invisibilizada em alguns níveis da vida em sociedade.

Em um estudo etnográfico da comunidade okinawana em São Paulo, Laís Miwa Higa apresentou um capítulo muito importante em que discute a perspectiva racializada da etnicidade, da cultura e das nacionalidades amarelas no cenário da miscigenação racial e cultural brasileira, em meio aos debates públicos acerca da identidade nacional no final do século XIX e início do século XX (Higa, 2015).

Ao analisar a publicação "Características Étnico-raciais da População", organizada por Petrucelli (IBGE, 2013), baseada em pesquisas que buscaram compreender melhor o atual sistema de classificação da cor/raça nas pesquisas domiciliares, a antropóloga pontuou que a categoria *amarelo* foi acrescentada ao Censo Oficial do IBGE em 1940. Percebeu que a apresentação dos dados sobre essa categoria foi pouco desenvolvida, com pouca reflexão sobre os resultados. A presença pouco orgânica dos amarelos assim como dos indígenas nessas análises, apesar de suas proporções ínfimas na população pareceu-lhe um tanto intrigante. Alguns textos, não por acaso talvez, de autoria de pesquisadores com sobrenomes japoneses, mostraram que os autodeclarados amarelos lançam mão de critérios de origem, ou seja, cultura e tradição, origem familiar do extremo oriente e socioeconômica, mais do que de marcas fenotípicas, e que eles não costumam se auto identificar como "japoneses". Porém, externamente, são identificados como tal, sendo a cultura japonesa também pressuposta pelas marcas raciais.

Citando entre outros trabalhos, o de Priscila Nucci, Higa afirma que o termo "raça amarela" deixou de ser usado no senso comum dos brasileiros para dar lugar ao termo "etnia japonesa", especialmente em São Paulo, sob a perspectiva da imigração, aculturação e assimilação. E que esta ressignificação tem ressonância na forma como as comunidades japonesas se veem, discursam sobre si mesmas e elaboram suas próprias histórias[8].

[8] Pode-se notar que em 1995, o título de uma matéria publicada na edição especial sobre o Centenário de amizade Brasil-Japão (Folha, 19/10/95) "Descendentes acham que discriminam não orientais" remete ao preconceito dos descendentes de japoneses quanto aos brasileiros, mas não ao preconceito dos brasileiros em relação aos japoneses. Mais recentemente em 2018, nas comemorações das comunidades dos 110 anos de imigração japonesa no Brasil não se menciona a vivência histórica do racismo antinipônico pelo grupo, a ênfase segue sendo colocada no sucesso e na integração ao país. Nas obras de Tomoo Handa, referência importante quando o assunto são as memórias da imigração japonesa ao Brasil, o fato da discriminação é tema marginal.

No tocante aos relacionamentos inter-raciais, aponta uma contradição do discurso retórico cultural e assimilacionista a respeito dos japoneses:

> As ofensas que "japoneses" escutam não podem ser publicamente consideradas sinais de racismo, pois na hierarquia social brasileira eles são vistos como superiores, ao menos em termos de classe e de acesso à educação e cidadania. E, apesar do debate acadêmico, nas décadas de 1950 a 1970, ter se focado e previsto a assimilação e integração cultural dos amarelos à sociedade brasileira pela miscigenação, eles são ainda hoje entendidos como tradicionais, apegados à ordem familiar e constantemente questionados sobre suas relações amorosas e sexuais: "Você já namorou brasileiro(a)? Sua família deixa?" (Higa, 2015, p.184)

Em seguida, trazemos contribuições de três historiadores sobre processos de inserção chinesa e japonesa no país: Jeffrey Lesser, autor de "A negociação da identidade nacional: imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil", de 2001; Márcia Yumi Takeuchi, autora de "O perigo amarelo: imagens do mito, realidade do preconceito (1920-1945)", de 2008, e Célia Marinho de Azevedo, autora de "Dois estudos sobre imigração e racismo", de 2012.

A ausência de estudos historiográficos sobre o grande número de imigrantes de origem árabe e do leste asiático que se deslocaram ao Brasil é considerada pelo historiador brasilianista estadunidense Jeffrey Lesser (2001) algo surpreendente. Partindo da constatação dessa falta, Lesser examinou textos escritos, fontes orais e visuais que expressavam como a etnicidade desses imigrantes era reconhecida publicamente, revelando discursos que tendem a ser ignorados pelos acadêmicos. O material analisado compreende panfletos, editoriais de jornais, debates em assembleias, relatórios da Sociedade Internacional de Imigração, discursos dos grandes proprietários de terras em Congressos agrícolas, entre outros.

Para o autor, cuja contribuição valiosa será trazida nas próximas páginas[9], os asiáticos do leste da Ásia e os sírio-libaneses, através de muita barganha, criaram diferentes identidades hifenizadas ou múltiplas no Brasil, colocando em xeque as ideias ambíguas da elite sobre a identidade nacional, pautada em uma origem geográfica europeia: "Esses imigrantes, tanto manipularam quanto modificaram o sistema, tornando-se, rapidamente, parte integrante da nação brasileira moderna, à medida que eles desafiavam as ideias de como essa nação deveria ser imaginada e construída." (Lesser, 2001, p.19)

O pesquisador acrescentou ao conceito de raça o conceito de etnicidade, para se referir a imigrantes que não eram considerados brancos. Salientou que o conceito de raça no Brasil é

[9] A narrativa seguinte sobre a inserção de japoneses no Brasil se dá a partir de seu livro, embora não o cite a cada parágrafo.

complexo, designando também a identidade cultural da pessoa. E assim, relativiza raça. Argumentou que uma identidade nacional única e estática nunca existiu, tendo sido possível uma fluidez que se abriu a pressões. Pois, de um lado, havia um discurso que visava constranger e coagir os novos residentes étnicos não europeus. De outro lado, outras percepções do povo e da elite, criando-se espaços dialéticos em que as identidades pós-migratórias dos japoneses e dos sírio-libaneses se mantiveram em constante fluxo.

Assim, diferenças étnicas foram sendo reformuladas, provocando uma mudança marcante no significado de ser branco no país entre 1850 e 1950. Para tanto, conforme o autor, três estratégias flexíveis teriam sido lançadas: (1) As elites nipo-brasileiras e sírio-libanesas afirmavam que seus grupos eram etnicamente brancos; (2) Propunham que a brancura não era um componente necessário da brasilidade e que o país se tornaria melhor e mais produtivo ficando mais japonês ou árabe, em contraposição à presença negra; (3) Parte de imigrantes e descendentes rejeitaram qualquer forma de inclusão na identidade nacional, criando grupos ultranacionalistas, se mantendo leais politicamente e culturalmente aos países de origem.

As elites brasileiras, por sua vez, se dividiram entre algumas posições, a saber: a proibição estrita da imigração de não europeus, a tolerância a essas populações como preço a se pagar pelo crescimento econômico da nação e, a assimilação da etnicidade imigrante à identidade nacional para poder obter os benefícios de sua mão-de-obra.

Se, pouco antes da Proclamação da República, em 1889, o escritor e político Sílvio Romero afirmava que a imigração era um reagente químico social a ser manuseado com cuidado no Brasil, o primeiro decreto do governo republicano com relação à imigração já proibia a entrada sem aprovação do Congresso, de asiáticos e africanos:

> Art. 1.º – É inteiramente livre a entrada, nos portos da República, dos indivíduos válidos e aptos para o trabalho, que não se acharem sujeitos a ação criminal de seu país, excetuados os indígenas da Ásia ou da África, que somente mediante autorização do Congresso Nacional poderão ser admitidos de acordo com as condições que forem então estipuladas.

No século XIX, porém, diante da não disponibilidade de europeus a emigrar em grande número, alguns tratados intelectuais passaram a analisar os traços físicos e culturais do chamado tipo mongólico. Este seria um intermediário entre o branco, aquele que contaria com capacidade de reflexão, e o negro, que teria pouca inteligência, embora fosse imaginativo.

Para Lesser, o discurso das elites sobre a etnicidade não europeia e a discussão sobre a mão-de-obra imigrante chinesa criaram assim um paradigma contra o qual teriam de lutar todos os demais grupos não brancos.

Na "questão chinesa", esses imigrantes são vistos como mercadoria. As vantagens apontadas por intelectuais chineses e brasileiros eram as de que os chineses eram trabalhadores servis, do mesmo grupo racial inclusive que as populações nativas presentes nas Américas. Tocavam desse modo no contraditório imaginário indigenista: o *índio* como elemento crucial da identidade de uma nação, mesmo que fundada sob o extermínio de sua população nativa.

Para os abolicionistas, havia o risco dos chineses se constituírem numa nova classe de escravos. Para os proprietários de terras, eles não eram biologicamente adequados como os africanos ao trabalho extenuante da lavoura, mas poderiam ser um ensaio, um meio de transição entre o regime de trabalho escravo e o regime assalariado.

A relutância e a ambiguidade nessas discussões especulativas eram marcantes. Aspectos negativos do que se considera cultura chinesa, como dificuldade de assimilação cultural, eram vistos, ora como vantagem, posto que eles não iam se estabelecer para sempre no Brasil, ora como problema, afinal o que se almejava eram trabalhadores livres e fixados ao território para melhorar a sociedade. Ou seja, chineses seriam perigosos caso ficassem, e antipatrióticos caso não permanecessem (a mesma acusação que seria repetida aos japoneses nas décadas de 20 e 30 do século XX).

Portanto, poucos trabalhadores chineses chegaram a se estabelecer de fato no Brasil no século XIX. Acerca do "perigo chinês", trarei mais adiante as contribuições cruciais de Célia Marinho de Azevedo.

Assim, são os trabalhadores do Japão, país que passava pela modernização e assimilação ocidental com a Restauração Meiji (1868), que se tornam alvo de interesse. A procura por imigrantes mais submissos, não anárquicos como os italianos, se casa com a imagem de que os japoneses eram "os brancos da Ásia", trabalhadores e ansiosos por se tornarem brasileiros, ideia veiculada por representantes japoneses que viam na emigração a saída para o problema da

crescente população rural cada vez mais faminta e inquieta. Entre 1908 e 1941, quase 190 mil imigrantes japoneses se dirigiriam ao Brasil.[10]

Se, em 1895, há a assinatura do "Tratado de amizade Brasil-Japão", os planos para a imigração demoraram a se concretizar pela oposição social brasileira ao que chamavam de mongolização, e a má-impressão da Companhia de imigração japonesa em relação às péssimas condições de trabalho no Brasil.

Essas oposições se transformariam rapidamente em 1907, com a proibição pelos EUA de boa parcela da imigração japonesa. Como contraponto à resistência de diplomatas brasileiros, cujas bases intelectuais eram eugenistas, os japoneses seriam então reconfigurados etnicamente como "menos asiáticos".

Interessante notar que o primeiro grupo oficial de imigrantes que em 1908 desembarcou do navio Kasato Maru (hoje símbolo da imigração e da integração bem-sucedida de japoneses ao país) no Porto de Santos teve uma representação positiva nos meios de comunicação que estava atrelada à classe social e tentativa de assimilação à branquitude. Os jornais dizem que os japoneses chegaram vestidos em trajes europeus, eram em sua maioria alfabetizados, sendo relacionados a um elemento de progresso. Entretanto, o que não se visualiza é a heterogeneidade étnica do grupo[11] e o fato de que a maioria deles pretendia permanecer em caráter temporário, convencidos pela promessa enganosa de rápido enriquecimento. Em seis meses, apenas metade desse grupo havia permanecido nas fazendas a que foram direcionados, em meio a greves, fugas e deserções que eram bastante comuns.

O fato é que a etnicidade, um tanto ocultada na chegada, foi se tornando em pouco tempo visível com a criação de associações, escolas e jornais nipo-brasileiros, o que provocou campanhas públicas e ataques por parte de brasileiros respeitados na época como Roquete Pinto, Arthur Neiva e o médico Miguel Couto, o defensor mais articulado do antiniponismo: "Nada temos contra os japoneses, exceto o fato de serem *muito* diferentes!". Japoneses são feios, trazem doenças, não se misturam, são instrumentos altamente organizados de expansão do império japonês. Entre educadores modernistas, o único grupo estrangeiro repudiado é o

[10] Nucci (2010) pontua, no entanto, que a imigração japonesa no Brasil teve proporções bem menores que a de europeus (entre 1884 e 1945, por exemplo, entraram 1.500.000 italianos).

[11] Dos 781 imigrantes, 325 eram de Okinawa, reino antes independente com língua e cultura próprias, formado pelas Ilhas Ryukyu que tinham acabado de ser anexadas pelo Japão.

japonês, por ser considerado imune ao poder da educação brasileira de criar uma unidade cultural no país.

O 1º Congresso Brasileiro de Eugenia, de 1929, quase provocou o impedimento das imigrações não europeias. Para defender a continuidade da imigração japonesa, se usa o discurso da produtividade e da assimilação aos padrões nacionais. Um ponto recuperado por Lesser e interessante de se comentar é que uma dessas provas de assimilação usadas era o casamento inter-racial, embora fossem bem raros nessa época. Jornais sugeriam que os próprios japoneses eram um povo resultante da miscigenação na Ásia, e que um quarto dos casamentos da comunidade nipônica no Brasil era inter-racial. Publicavam-se regularmente em livros editados com o apoio de organizações culturais japonesas fotografias de crianças mestiças de aparência mais ocidental, filhas de pais japoneses e mães brasileiras ou europeias. Um desses livros, "Cruzamento da etnia japonesa", de 1934, tentava sugerir, com o termo etnia, que a transformação era tão cultural quanto biológica, criando espaços sociais em comum com brasileiros.

Cabe notar que as mensagens ainda comunicavam que os homens japoneses se misturavam somente com aquelas que possuíam status racial elevado no Brasil, sendo capazes de atrair mulheres brancas de origem europeia. A elite japonesa, por sua vez, assim como boa parte dos imigrantes japoneses, achava os brasileiros em geral incivilizados, mas as relações econômicas entre os países ditavam o panorama. Para que os imigrantes não deixassem o novo país, foram fornecidos subsídios parciais, sendo incutida a missão de propagar novos valores em nome da nação de origem.

Quanto à religião, a realidade das práticas budistas, xintoístas e/ou sincréticas é predominante nas comunidades, bem como o medo de deixar de ser japonês. Mas a campanha xenofóbica brasileira faz com que se evite a criação de santuários e templos em território brasileiro. Estimula-se a conversão ao catolicismo, entre os potenciais emigrantes ainda no Japão.

Em 1932, os nipodescendentes participaram da Revolução Constitucionalista como forma de inserção numa desejada "brasilidade". No ano seguinte, na assembleia constituinte, Xavier de Oliveira, Arthur Neiva e Miguel Couto são os constituintes mais eloquentes que, mais uma vez, se manifestavam pela exclusão da imigração japonesa.

Entre 1933 e 1950, o lugar social dos japoneses e descendentes continuou sendo uma questão nacional. Durante a 2ª guerra mundial, políticas estatais repressivas foram exercidas, provocando tanto a assimilação cultural forçada, quanto a constituição de sociedades secretas ligadas ao culto ao imperador japonês, que acabou se tornando um novo espaço radical para a etnicidade. O fechamento de centenas de escolas de educação japonesa e a proibição de periódicos em língua japonesa representa a formalização do racismo e manifestação das classes brasileiras privilegiadas enquanto status quo, que passam a perceber parcelas da comunidade japonesa integrando a classe média.

Os artigos sobre a imigração japonesa eram contínuos em jornais de algumas capitais, como "O Globo" do Rio de Janeiro e "Folha da Manhã" de SP, alguns sendo contra, e outros a favor. Nesse contexto mundial em que o Japão é uma potência, argumentava-se que os japoneses poderiam aperfeiçoar o país. Houve uma emenda na Constituição de 1934 sobre entrada de novos imigrantes que estabelece cota anual de 2% para cada nação que tinha chegado nos 50 anos anteriores. Mas essa redução drástica é parcialmente negociada, tendo em vista o interesse no comércio japonês.

Ocorrem fortes conflitos intergeracionais na comunidade japonesa acerca de como se situar na sociedade brasileira, entre a geração mais antiga que critica o abrasileiramento das gerações mais recentes, e estas que, por sua vez, criticam o excesso de apego ao Japão. Do contato com nipo-americanos, se torna usual a palavra *nikkey* para autodefinir japoneses e seus descendentes fora do Japão. Ela carrega o sentido de transição, materializada na inserção do grupo em várias áreas da sociedade brasileira.

A imposição do Estado Novo de Getúlio Vargas por meio de um golpe em 1937, com sua retórica nacionalista, mobilizou um ataque feroz a esses imigrantes considerados elementos emblemáticos das culturas estrangeiras presentes no país. Para a polícia política, um japonês mesmo naturalizado sempre será japonês. A constatação de que nunca seriam considerados plenamente membros da sociedade trouxe repercussões profundas aos japoneses, que pensam no retorno à terra ancestral. Embora isso seja viável para poucos, pois não tinham dinheiro suficiente e o próprio governo japonês pressionava a permanência deles.

Com o ataque japonês a Pearl Harbor em 1941 e o ingresso do Brasil no campo aliado, todos que tinham aparência amarela se tornaram alvo de vigilância. O DEOPS chega a dar orientações de como distinguir um chinês aliado de um japonês, comparando-os fisicamente e psicologicamente. Lesser afirma que não houve no Brasil internação em campos de

confinamento e nem deportação à semelhança dos EUA, porque o governo aqui tinha medo do tamanho impressionante que a comunidade japonesa havia tomado. Sabe-se hoje, porém, que alguns desses lugares existiram também aqui, recebendo estrangeiros de países do Eixo, inclusive imigrantes japoneses. Em 1942, houve rompimento de relações diplomáticas com o Japão, com expulsões e deslocamentos residenciais de famílias japonesas, cujos efeitos foram socialmente e culturalmente disruptivos.

A criação das sociedades secretas, nesse sentido, baseada na lealdade ao Japão e na crença em sua invencibilidade, era a garantia da identidade e da vida no Brasil para muitos que se viam tratados como forasteiros. O principal objetivo era marcar um lugar em que língua, cultura e religião poderiam ser mantidas. Num clima em que a repressão em torno da nacionalização era crescente, em que havia proibição da imprensa nipo-brasileira e falta de acesso à informação entre imigrantes e descendentes moradores de regiões interioranas e da zona rural, eles reagiram a uma ordem pública repressiva.

Com o término da guerra, acontece uma divisão da comunidade entre os *kachigumi*, aqueles crentes na vitória, e os *makegumi*, aqueles conscientes da derrota do império japonês. Parte dos últimos, chamados de grupo dos esclarecidos, está aliada ao governo, ajudando a construir a imagem dos integrantes do outro lado como um bando de criminosos e suicidas, que são marginalizados. O grupo vitorista se mantém em crescimento, desdobrando-se em atividades clandestinas de extorsão, ameaças e assassinatos em prol de uma causa: combater aqueles que traíram a honra e a lealdade à pátria. Como consequência, houve conflitos entre brasileiros e japoneses/*nikkeys*, prisões e outras ações da polícia. Configura-se uma reação na qual o medo da população quanto ao enquistamento e ao militarismo japonês se vê confirmado.

Quando a imigração é retomada no pós-guerra, ocorrem ainda choques culturais entre famílias japonesas que chegam nesses novos fluxos e as gerações anteriores à guerra. O grupo chamado de japonês, visto como homogêneo no Brasil, na realidade é heterogêneo, tendo divisões internas. Em sua dicotomia, destacam-se os descendentes de okinawanos[12], distintos historicamente e etnicamente dos japoneses, e discriminados dentro dessa comunidade. Assim como os japoneses são acusados pelos brasileiros de serem fechados e se isolarem, os okinawanos são acusados do mesmo pelos japoneses. Entre eles se nota uma coesão,

[12] Okinawanos são povos das Ilhas Ryukyu, anexadas como província em 1879 pelo Japão em função, entre outros motivos, de sua posição geográfica estratégica (Higa, 2015).

solidariedade e organização social própria, endogâmica nos primórdios, além de discursos de diferenciação positiva tais como “somos mais brasileiros que os japoneses”.

A emigração de *nikkeys* ao Japão a partir dos anos 80, não reconhecidos lá como cidadãos japoneses, trouxe para muitos o reconhecimento de serem culturalmente brasileiros e dilemas na identidade, cujos impactos psicológicos passam a ser problematizados.

Ao mesmo tempo em que Lesser afirma que os grupos de imigrantes não europeus em questão teriam desenvolvido maneiras sofisticadas e bem-sucedidas de apropriar-se da identidade brasileira, chegando quase a vincular a flexibilidade brasileira no conceito de raça à ideia de superação do racismo, em outro momento escreve que não foi um processo fácil e que, no caso dos japoneses, eles nunca serviram ao embranquecimento, mas sim à formação de uma população multicultural onde a identidade hifenizada nipo-brasileira até hoje não é reconhecida. O conceito de brancura se ampliou para incluir judeus e árabes, mas não japoneses e chineses.

Compreendo que, primeiramente os chineses, e depois os japoneses, considerados pelas elites povos servis e em estado de civilização incompleta, chegaram num contexto multirracial mais permeável, diferente da América do Norte. As diversas gradações de imperfeição moral, estética e psicológica da mistura resultante estariam a caminho de um estado perfeito de mão-de-obra livre, realmente capaz de melhorar a sociedade. Nessas complexas relações, num campo dinâmico de identificações culturais, de aproximações contextuais e de distanciamentos entre grupos, fica explícita a vivência dos amarelos tanto na linguagem da inclusão quanto da exclusão.

Mas a abordagem pioneira de Lesser sobre essa experiência de desencaixe acaba por reproduzir o contexto dominante em que raça e branquitude permanecem termos interditados para explicá-lo. Em vez disso, os termos fisionomia e aparência são preferidos pelo autor. A maneira essencializada como a etnicidade nipo-brasileira ainda é vista em São Paulo, no entanto, só pode ser compreendida pelo processo de racialização.

Nas metamorfoses pós 2ª guerra mundial, seguindo o ideário de democracia racial, houve espaço para uma vigorosa formação étnica japonesa através do estabelecimento de associações, espaços e celebrações, com um sentimento presente de ligação com a ancestralidade e de integração num país de imigrantes (Hayashi, 2019).

Esta construção ativa da comunidade étnica não impediu sua ascensão social no Brasil, pelo contrário, esta foi impulsionada pela vantagem que representa a constituição de redes

sociais. Só que a negociação da identidade nacional segue encontrando seus limites pela permanência da raça.

Nesse ponto, é necessário explicitar que os imigrantes de origem síria, libanesa e seus descendentes sofrem processos de racialização distintos dos descendentes de imigrantes chineses, japoneses e outros amarelos. E que dentro das gradações de cor de pele brasileiras, japoneses são mais aceitos pelo tom de pele mais branco em comparação com outros amarelos, enquanto, por sua vez, filhos de japoneses e brancos, e que tem traços mais brancos, podem ser também mais desejáveis socialmente que filhos de japoneses e negros nessas hierarquizações raciais. Na contemporaneidade, a instrumentalização da raça segue, de modo menos evidente, como potente meio de hierarquização.

A modernidade do leste asiático é aspiração de futuro para a identidade da população brasileira, que se percebe marginal em relação à Europa e aos EUA. Ao mesmo tempo, modernizar neste pensamento também é branquear, e o brasileiro lido como branco, mantém convicção numa europeidade, vista como superior àquilo que o amarelo representa para ele como povo e cultura. Junto com a branquitude do hemisfério norte, o Brasil importa o Orientalismo enquanto pensamento, tendendo a objetificar as pessoas e subjetivar os objetos fora do contexto ocidental. A partir desse pensamento, os excêntricos são descritos em tons humorísticos ou então imorais.

Politizando mais a fundo imigração e raça, a historiadora e antropóloga Giralda Seyferth evidencia os temores brasileiros envolvidos nos riscos de um processo de miscigenação inadequado.

Para ela, a questão fundamental mascarada por trás da palavra “abrasileiramento” do imigrante era antes de natureza biológica do que sociológica. A diferenciação entre japoneses e chineses precisa ser compreendida dentro do projeto assimilacionista, em que nas hierarquias nacionais dentro do grupo amarelo o japonês passa a ser considerado mais propenso à ocidentalização, portanto “racialmente menos decaído”. Lembra que o uso posterior predominante da noção de etnia nunca suprimiu tal vinculação existente entre raça e nacionalidade (Seyferth, 1991).

Ao longo desta investigação, escutei vários comentários argumentando que na dinâmica racial, nem sempre o branco se encontra em posição superior à do amarelo, citando como exemplo a recusa das famílias imigrantes japonesas ao casamento com brasileiros brancos.

Obviamente, no contexto da diáspora, os sentidos da preferência pela endogamia e a repulsa aos membros da raça dominante pelos grupos japoneses são bem distintos desta mesma atitude por parte das famílias alemãs, que acreditavam na superioridade europeia e na pureza genética de sua branquitude. Nas primeiras décadas, além das diferenças étnicas que dificultavam o contato com brancos, havia a perspectiva dos imigrantes nipônicos de retorno à terra natal e a intenção de se manterem japoneses.

O livro de Márcia Yumi Takeuchi, uma historiadora nipo-brasileira, aborda fatos e debates semelhantes acerca da possibilidade de imigração amarela do final do século XIX ao auge da política nacionalista e repressiva do Estado Novo. Nele se vê, entretanto, um tom de denúncia histórica e, ao mesmo tempo, política e sociológica, que tem como fonte principal os arquivos abertos do Fundo DEOPS/SP[13].

Takeuchi analisou por meio de prontuários policiais a visão deste órgão repressor sobre o aspecto político das colônias nipônicas nas décadas de 20, 30 e no período da 2ª Guerra Mundial, assim como arquivos diplomáticos, discursos de intelectuais que pensavam a nação em termos de raça, a literatura e as imagens veiculadas na imprensa da época, com charges e fotografias com signos estereotipados.

Enquanto instituições do mundo moderno que tem como função a seleção e o controle dos cidadãos, o Ministério da Justiça e a polícia contribuíram para o projeto étnico e político do Estado:

> O Estado moderno procurou gerenciar o universo simbólico dos grupos subalternos e das comunidades de imigrantes, mantendo-os, sempre que possível, alienados e conformados . . . Muitos estrangeiros tiveram que dissimular sua cultura de origem para não se deixarem tragar pelo discurso nacionalista e xenófobo de nossas autoridades, que sustentavam a homogeneização da raça e do pensamento (Carneiro, 2008, p 14-15).

Conforme a pesquisadora, a reconstituição desse imaginário foi desafiadora, justamente por ser contraditória, oscilando o tempo todo entre a passividade e o perigo que os japoneses representavam. Ressaltou que a lógica de desconfiança tinha caráter oficial, e ao mesmo tempo popular, com a participação dos cidadãos nos papéis de agentes sociais que podiam colaborar com delações. Teorias e insultos eram construídos para justificar a posição de marginalidade em que os amarelos estavam colocados. A repetição constante de representações deturpadas e

[13] Departamento Estadual de Ordem Política e Social de São Paulo, criado em 1924, numa época de agitações políticas e crise social, para reprimir e prevenir delitos considerados contra a ordem e a segurança do Estado. Até ser extinto em 1983, o DEOPS cresceu de uma simples delegacia até se tornar um dos departamentos mais temidos da polícia civil do Estado de São Paulo, o DOPS.

de mitos ligados ao inconsciente coletivo procurava induzir a uma falsa elaboração, convertendo-se em práticas de discriminação em massa desse grupo. Afinal, uma vez que o inimigo é identificado como o mal, torna-se justificável a existência de um Estado forte e capaz de manter a ordem.

A partir de 1938, o investimento contra comunidades estrangeiras se transformou em questão de segurança nacional. Qualquer imigração negra e amarela, em oposição ao perfil de imigrante branco e católico, passou a ser inconveniente. A organização de japoneses em modo de vida comunitário, por meio de relações associativas em torno de uma origem comum imaginada, no interior do estado de São Paulo, é vista pelo Estado como evidência de resistência dos "alienígenas" - termo em voga na época para designar os que eram de fora. A coesão interna da comunidade tendeu a ser ainda mais reforçada com isso.

O uso de metáforas para descrever japoneses é recorrente nos periódicos nacionais, como a revista carioca "O Careta": são os inquilinos amarelos, os selvagens amarelos, o terror amarelo, o polvo amarelo com tentáculos, os ratos que precisam ser exterminados. Vivaldo Coaracy, jornalista e escritor colaborador de "O Estado de São Paulo" e do "Jornal do Commercio", autor de "O perigo japonês" (1942) fala do "vírus japonês", fazendo uma analogia da presença nipônica com um tumor cancerígeno, que se desenvolve estendendo raízes de forma invasiva, destrói os tecidos sem ser detectado, sendo fatal ao organismo da nação. Para Coaracy, a expansão japonesa na Ásia fora motivada não só pelo fator econômico, mas também pelo fator psíquico. Japoneses teriam um caráter predatório, suas crenças numa origem divina com base em lendas mitológicas e seu caráter supersticioso mostrariam na verdade uma condição medieval, de pouca evolução social. Nesse sentido, manifestações religiosas de famílias imigrantes japonesas, que incluíam oferecimento de alimentos aos mortos eram taxadas de primitivas. Por trás da cordialidade, paciência e sobriedade destas pessoas, haveria uma ferocidade explosiva, mostrando-se silenciosos e concordantes com os patrões de início no intuito de afastar suspeitas. Esse perfil de personalidade estava presente antes da guerra, pautando a lógica da desconfiança policial e se fazendo presente nos prontuários de investigação e de detenção do DEOPS/SP (Takeuchi, 2008).

Por outro lado, a reação da comunidade diante da ação repressora do governo tem sido pouco explorada. É sempre importante não perder de vista a agência daqueles que são vitimizados. Se a mais dramática e conhecida estratégia de reação é a atividade secreta do grupo radical Shindo-Remei e a divisão da comunidade entre vitoristas e derrotistas no pós-guerra,

houve resistência também através do funcionamento clandestino de escolas de língua japonesa, a utilização desse idioma em público mesmo diante das proibições e os casos de prisão, muitas vezes arbitrários[14].

Nas pesquisas dos autores citados até aqui, os amarelos surgem como pessoas inassimiláveis, e esta estereotipia está principalmente no terreno do psíquico. Na racialidade se desenha sempre um retrato acabado: o japonês tem aspecto repulsivo, míope, insignificante. Tem sorriso opaco, lábios finos e irônicos. Sorri muito e fala pouco. Sua expressão dos olhos é nula e indecifrável. Minucioso devido a seu sadismo recalcado. É dissimulado, traiçoeiro, perverso, de exaltação sexual tremenda. Vistos como fanáticos e portadores de desequilíbrios psicológicos incuráveis, sua presença em terras brasileiras remete à condição de corpo exógeno, um elemento que é demasiadamente estranho (Takeuchi, 2008).

A História não é uma narrativa linear, mas cíclica, com elementos não elaborados que se atualizam em determinados momentos. A condição de ambivalência nos espaços sociais permanece em diversos graus e com outras nuances na vivência atual dos amarelos.

O jornalista e professor Leonardo Sakamoto é conhecido atualmente por seus textos na internet e pela atuação na denúncia de formas contemporâneas de escravidão no país. Como figura pública de aparência asiática, visto como ativista de esquerda, recebe por parte de setores reacionários comentários com ameaças de morte e ataques verbais de cunho étnico-racial, tais como “"Volta pro Japão, Sakamoto!”, “Um japa comunista é uma aberração", “Sakamoto desonra a sua raça". Em 2014, em resposta a isso, o jornalista publicou um texto em seu blog intitulado “Em terra de tosco, quem tem olho puxado pode levar pedrada”. Para se defender do que considera o desconhecimento de muitos do que é ser brasileiro, e sua condição de exclusão do que seriam “brasileiros possíveis”, ele utiliza o argumento de que é mestiço, tem bisavô alemão e avós italiano e grego, ou seja, de que é quase um branco[15].

[14] Dois documentários “Yami no ichinichi: o crime que abalou a colônia japonesa” de Mario Jun Okuhara e “O Perigo Amarelo: o Lado B da imigração japonesa” de David Leal abordam esses fatos da história brasileira de forma mais crítica, embora o livro “Corações Sujos”, de Fernando Morais, seja mais conhecido pelo grande público.

[15] Sakamoto, L. (2014, 30 de junho). *Em terra de tosco, quem tem olho puxado pode levar pedrada* [Blog]. Para uma reflexão sobre a mediação dos estereótipos na exposição de pessoas asiáticas racializadas, ver o texto do Blog Outra Coluna *Kataguiri, Sakamoto e o Japonês da Federal: experiências de pessoas públicas racializadas*, de Fábio Ando Filho, disponível online.

Em 2016, quando um grupo de atores de ascendência leste-asiática queixa-se da falta de representatividade desse grupo na mídia, e reivindica papéis não estereotipados numa novela da Rede Globo que aborda a história de uma família nipo-brasileira, a resposta da emissora é de que “artistas orientais não tem expressão dramática”.

Outra imagem corriqueira é a de que os “orientais” são, além de fechados em suas colônias, extremamente unidos. Como vimos, nem sempre foi assim. Só a partir de 1952, quando se inicia a discussão em torno do retorno da imigração japonesa ao Brasil, acontece um apaziguamento interno gradual e unificação da comunidade após anos de sofrimentos e desentendimentos.

Voltando à “questão chinesa”, em “Dois estudos sobre imigração e racismo” (2012), Célia Maria Marinho de Azevedo chamou a atenção para a invisibilidade do imigrante chinês na história do Brasil do século XIX, que segundo suas palavras “nunca ganhou nome e estória, constando apenas de alguns poucos estudos e referências esparsas”.

É curioso que a mesma autora de “Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites no século XIX” (2008), sua obra mais conhecida, pretendia como projeto inicial desse livro incluir com maior aprofundamento a metáfora do Perigo amarelo, que, somado à Onda negra, alarmava o futuro das elites brancas no mesmo período. Mas, essa parte acabou ocupando apenas algumas páginas desapercebidas pela recusa dos editores que argumentaram a inadequação de um texto demasiadamente longo.

De acordo com a historiadora: “Pode-se dizer, sem dúvida, que nenhum outro personagem coletivo estrangeiro foi tão debatido no Brasil num curto período para ser esquecido logo em seguida, como foi o chinês.” (Azevedo, 2012, p.23-24)

Ela ressaltou, entre outras coisas, que na segunda metade do século XVIII, o Brasil como colônia portuguesa mantinha relações mercantis e de intercâmbio social com as demais colônias dominadas pelos portugueses na Ásia, havendo inclusive o desembarque de marinheiros e de diversos artigos de origem chinesa em portos brasileiros. Portanto, o Brasil já havia incorporado em seu cotidiano a presença de certos hábitos sociais culturais chineses e indianos, que tinham alguma influência sobre os aspectos culturais africano, indígena e português.

A familiaridade dos colonos brasileiros com pessoas chinesas é explicada também pelo fato de que um número grande, porém desconhecido de chineses foi escravizado em Portugal e no Brasil. A prática de compra de mulheres e crianças chinesas por portugueses de Macau e a

escravidão asiática em terras portuguesas eram antigas e remontavam do século XVI. De acordo com Leite (1999), citado pela pesquisadora, alguns nomes chineses figuram em listas encontradas de escravizados na região de Minas Gerais no século XVIII, ao lado de outros, como os nativos e os trazidos das colônias africanas[16].

Ou seja, a historiadora salienta nitidamente que, à época do debate acerca da imigração chinesa, a China, sua civilização e seu povo não eram completos desconhecidos por aqui. E que o racismo antiamarelo na primeira metade do século XIX floresceu em meio a um crescente movimento ocidentalista na vida brasileira, que tinha por objetivo tornar o país uma área não só sub-europeia branca, mas também não oriental.

A perspectiva Orientalista (Said, 1978), que já comentamos, enraizada no imaginário da vida ocidental estava sendo interiorizada aqui também. O que se passou a reconhecer como o *Oriente* constituiu-se culturalmente em meio aos empreendimentos imperialistas conduzidos pela Grã-Bretanha e França em terras situadas a leste da Europa, num intercâmbio desigual e moldado pelo poder político, intelectual, cultural e moral. Mesmo que, contraditoriamente, o Brasil tenha sido objeto de ações colonialistas, a sociedade brasileira se legitimava e ainda se legitima através de ações semelhantes.

Isto fica evidente quando Azevedo aponta que, nessa mesma época, nos EUA, a imigração foi espontânea e não planejada de início, dando continuidade a um grande fluxo de imigrantes estabelecido desde tempos coloniais. O governo começou a julgar importante uma política seletiva a partir do momento em que imigrantes muito distintos do ideal anglo-saxônico começaram a chegar em grande número, se estabelecendo a partir daí a exclusão dos indesejáveis. De modo que os portões se fecharam com a lei de exclusão do chinês em 1882, porém, após o ingresso de alguns milhares de imigrantes chineses em território estadunidense.

Em comparação, no Brasil, as elites não só puderam debater o tipo de imigrante ideal em substituição aos africanos escravizados, como o fizeram desde o início com bases raciais. O argumento a favor da imigração chinesa era de que a permanência temporária dos chineses elevaria o nível industrial, intelectual e moral, pavimentando e viabilizando o encaminhamento posterior dos imigrantes europeus. Desse modo, entre 1810 e 1893 se permitiu o ingresso de

[16] A escravização de chineses nas colônias portuguesas foi uma prática ocorrida entre os séculos XV e XVIII, tendo sido proibida em 1759, de acordo com Boxer (1969), citado por Qiao (2019).

cerca de 3 mil chineses, a maioria deles sem ter sequer seus nomes registrados, enquanto se consolidava a proposta das políticas imigratórias de inserção branca europeia (Azevedo, 2012).

No curso desse debate, ganha força nas ciências europeias a antiga ideia de "raça amarela", situada a meio caminho entre as raças branca e negra. O chinês visto através das lentes científicas racistas no século XIX se torna um estranho aos olhos dos brasileiros. Sua presença no passado colonial se apaga e dá lugar ao "tipo racial chinês".

Conforme Skidmore (1976), citado por Azevedo, foi em meio a essa discussão que muitos brasileiros revelaram suas opiniões raciais, impulsionando a formação da ideia de um Brasil mais branco.

Quando a marinha britânica passa a bloquear o tráfico de escravizados africanos, no entanto, é a própria Inglaterra que em suas negociações com os comerciantes brasileiros propõe que estes reconsiderem a possibilidade da vinda de chineses ao Brasil.

As pretensões iniciais, porém, na segunda metade do século XIX, não batem com a efetivação dessa imigração. Se trata de um contingente de trabalhadores desempregados e esfomeados na China, provenientes de regiões já colonizadas por Portugal, chamados pelos portugueses de "leitõezinhos" nos portos de embarque.[17] Muitos que chegam ao Brasil, não conseguem encontrar emprego, fogem, se estabelecem em minas ou trabalhos informais nas zonas urbanas, vivendo em condições precárias de saúde. Uma vez que residiam no país, era comum a adoção de nomes portugueses além do casamento com brasileiros ou imigrantes de outras origens. Azevedo (2012, p. 74) comenta:

> Essa prática pode ser significativa do desejo de imigrantes de se integrarem à nova pátria e também de serem reconhecidos sem os tropeços que os nomes chineses causavam aos interlocutores brasileiros, cujos preconceitos racistas reforçariam ainda mais o estranhamento em relação a eles.

Do ponto de vista do governo chinês, existe em certos momentos a percepção de que os asiáticos estavam sendo considerados mão-de-obra barata, e não de fato colonos. Tanto que esse governo se recusa a permitir contratações, logo após assinarem o "Tratado amplo de Amizade, Comércio e Navegação entre Brasil e China" em 1880. Quando, por meio deste convênio, alguns empresários regionais chineses interessados em expandir exportações de

[17] Sobre este e outros abusos cometidos no tráfico ultramarino de chineses, estima-se que entre 1847 e 1874 morreram em alto mar mais de 4 mil chineses, devido a castigos físicos e motins, em navios com destino à América do Sul e Caribe em que eram transportados junto com mercadorias (Meagher, 2008, citado por Azevedo)

produtos para a América do Sul visitam o Brasil, ficam horrorizados com a escravização de africanos e com o sentimento brasileiro antichinês.

Em 1810, posteriormente à instalação da corte portuguesa no Rio de Janeiro, centenas de chineses foram trazidos para cultivar chá na fazenda real. Houve um fracasso agrícola e a culpa foi colocada nos modos culturais considerados meticulosos e lentos demais desta raça. A presença em terras brasileiras foi vivida com sentimentos de ambivalência pelos próprios trabalhadores chineses, que eram vistos como suspeitos e, quando fugiam, eram caçados como se tratasse de escravizados. Mas, muito diferente da imagem que se colocava, esses trabalhadores coagidos não trabalhavam silenciosamente, nem eram dóceis. Pelo contrário, se queixavam, não aceitavam passivamente os maus-tratos e fugiam.

Em 1854, havia menos de mil chineses no Brasil, mesmo assim os projetos de recrutar mais imigrantes geram protestos, pois as possíveis uniões inter-raciais entre os chineses e os negros são temidas. Problematiza-se o fato de não serem cristãos, a crença de que eram viciados em ópio, a distância desse grupo em relação aos valores superiores do *Ocidente*, símbolo de civilização e igualdade.

No desenho de Rugendas[18] logo abaixo, comentado por Azevedo, se visualiza o cultivo de chá no Jardim Botânico, em que um homem chinês dá instruções aos homens africanos escravizados que trabalham, enquanto outro presta contas ao administrador branco sentado. Na cena, que ilustra de forma paradigmática o lugar intermediário ocupado pelo amarelo na sociedade brasileira da época, as duas mulheres chinesas ocupam lugar servil e acessório (Figura 1).

[18] Johann Moritz Rugendas, desenhista alemão que esteve no Rio de Janeiro entre 1822 e 1825, produzindo trabalhos conhecidos, em que as relações violentas e desiguais da vida social brasileira foram retratadas em tom pitoresco.

Figura 1 - *Viagem pitoresca através do Brasil*, Prancha 75, Johann Moritz Rugendas (1835).

O fato de esse caso de imigração ser pouco significativo em termos quantitativos e não ter sido registrado, não impediu que deixasse marcas qualitativas na sociedade brasileira, o que nos remete ao preconceito invisibilizado contra os imigrantes chineses contemporâneos de classe pobre no Brasil.

Na segunda metade do século XX, a significativa presença de famílias imigrantes chinesas e coreanas, com suas histórias, características culturais e experiências, muitas vezes marcadas pela violência do imperialismo japonês na Ásia, gera novas demandas de negociação da identidade entre os grupos étnicos asiáticos sobretudo em São Paulo.

Conforme Qiao (2019), foi em 15/08/1900 que houve a primeira entrada oficial no Brasil de 107 chineses que, após terem desembarcado do navio Malange no Rio de Janeiro, seguiram viagem para o interior de São Paulo.

Podem-se considerar, de acordo com Qiao, três principais ondas de imigração chinesa durante o século XX: 1) logo depois da Revolução Comunista em 1949 e das transformações políticas decorrentes, com predomínio de cantoneses; 2) entre o final da década de 60 e o início da década de 70, pós guerra civil, fluxo responsável por cerca de 70~80% dos imigrantes atuais, com maioria de oriundos de Taiwan; 3) na década de 80, com a abertura e reforma da China.

Acerca dos chamados “novos imigrantes chineses”, estes podem ser referidos como os que chegaram ao Brasil a partir dos anos 70, não somente provenientes da China continental, mas também os de Hong Kong, Macau e de Taiwan. Em 2012, houve a estimativa da presença de 280.000 chineses e descendentes no país, 23% destes provenientes de Taiwan, 186.000 no estado de São Paulo (Shu, 2018, citado por Qiao, 2019).

Sobre a trajetória dos imigrantes coreanos em São Paulo, que passaram a compor a paisagem da cidade, Yang (2011) narra que a imigração de sul-coreanos em caráter oficial, não temporário e em unidade familiar teve início em 1963. Eles foram precedidos pelos imigrantes de origem coreana naturalizados japoneses, que vieram ao Brasil com os imigrantes japoneses antes da 2ª guerra mundial e da divisão da península coreana. Embora o projeto inicial dos dois governos, brasileiro e sul-coreano, tenha sido a colonização agrícola, as terras destinadas ao grupo de 1963 foram percebidas como impróprias para o cultivo, e assim, abandonadas. Buscaram possibilidades então nas cidades, principalmente em São Paulo e em Campinas.

Na capital, a autora conta que muitos se estabeleceram nas imediações do bairro da Liberdade. Alguns falavam japonês, sendo possível se comunicarem na língua japonesa com os imigrantes japoneses deste bairro, obtendo cooperação. À medida, porém, que a região foi se tornando densamente povoada, foi escolhida a Mooca. As condições de vida eram em geral precárias, dedicavam-se a atividades de comércio ambulante e, com o tempo, a pequenos negócios próprios que envolviam toda a família. O mercado de roupas foi se tornando predominante como modo de sustento, com os ciclos de costura, inicialmente, e depois o de manufatura. O ramo de confecção era até então dominado na cidade pelos imigrantes judeus e árabes. Yang (2011) destaca que a ascensão neste ramo teve custos desumanos para as famílias sul-coreanas em termos de jornada de trabalho e atividade laboral que incluía as crianças. Para os filhos que tinham a oportunidade de estudar, as exigências eram extremamente severas.

Na segunda metade da década de 70, com novos fluxos migratórios vindos dos centros urbanos sul-coreanos, ocorre crescente abertura de lojas, e os bairros do Brás e do Bom Retiro substituíram os antigos centros comerciais. Esta estrutura mais consolidada caracterizada como um empreendimento étnico atraiu nos anos 80 e 90 mais imigrantes, diversificando-se o ramo dos negócios com as novas gerações. Recentemente, foram organizadas em torno desta comunidade aglutinada em São Paulo redes de serviços e instituições dentro dela, incluindo escolas, igrejas e entidades civis, suprindo necessidades básicas do cotidiano, que tornam o contato com os brasileiros possivelmente reduzido.

A pesquisadora sul-coreana destaca a dificuldade de se obter números exatos de imigrantes coreanos e descendentes no Brasil, relata que dados de 2009, organizados pela Embaixada e pelo Consulado da Coréia do Sul apontam 50.000 pessoas. Ela caracteriza a família como instituição central nas comunidades coreanas, com grande influência sobre a decisão dos indivíduos, embora a convivência não implique diálogo verbal entre pais e filhos necessariamente, ou papel sistemático na educação. Por meio do grupo familiar, se dá preservação da língua, hábitos alimentares e culturais em geral. Refere atitude predominantemente endogâmica no casamento de coreanos e descendentes.

No cenário atual, a atenção e as reticências ocidentais se renovam principalmente ao Estado chinês, ressignificado no cenário econômico mundial como ameaça à hegemonia dos EUA.

1.3 TRIANGULAÇÃO RACIAL E TRIANGULAÇÕES DO RACISMO

Ainda que a identidade dos descendentes de asiáticos no Brasil se construa em meio a categorias raciais mais permeáveis, ela se encontra relacionada de modo inescapável à hegemonia branca e ao racismo antinegro.

Claire Kim, uma socióloga coreano-estadunidense, elaborou um modelo de triangulação racial de asiático-americanos[19], em relação a brancos e negros no contexto dos EUA (Kim, 1999). Sem perder de vista que as relações raciais brasileiras devem ser compreendidas a partir de sua história de formação racial específica, é possível pensarmos o contexto brasileiro a partir dessa teoria. Assim, discorremos sobre o desenvolvimento desta autora.

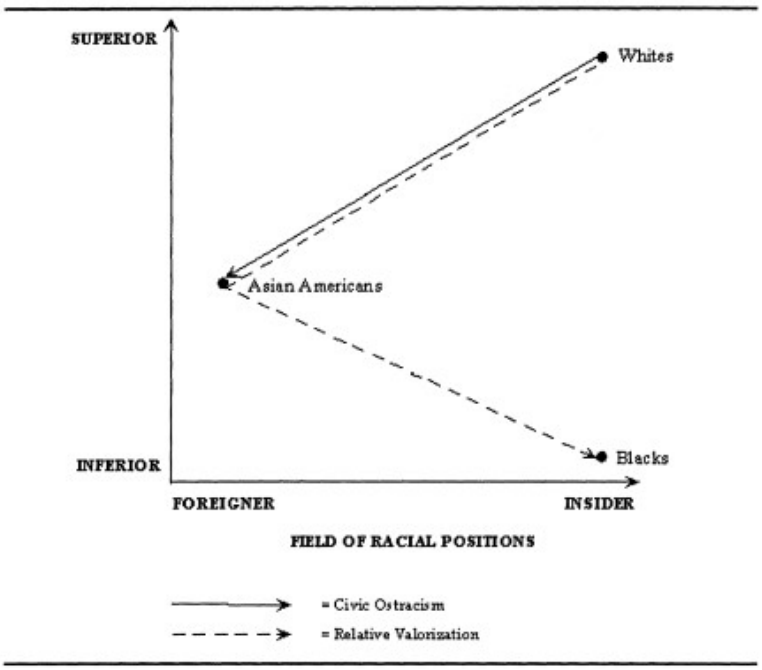
Kim destaca que as trajetórias de racialização dos asiáticos na diáspora não são separadas nem independentes de outros grupos e categorias raciais. Ocorrem em interação com estes. Porém, aponta que essas relações raciais não têm sido suficientemente politizadas como acontece com as relações entre brancos e negros.

A fim de compreendê-las, ela propôs a noção de campo das posições raciais, onde existe uma hierarquia dinâmica: em cada momento e contexto, os asiáticos ocupam posições distintas

[19] Nos EUA, como já mencionado, *asian* se refere a diversas nacionalidades de origem asiática como japoneses, chineses, coreanos, indianos, vietnamitas e outros.

quanto à determinada dimensão dentro de uma geometria racial. Brancos, no topo dessa hierarquia, atribuem inferioridade social aos negros, como se observa no eixo vertical, e atribuem condição de forasteiros aos asiáticos, o que pode ser observado no eixo horizontal (Figura 2).

Figura 2 – Triangulação racial, segundo Kim (1999)



Assim, dizer simplesmente que asiáticos ocupam lugar intermediário entre brancos e negros numa escala bipolarizada de status e privilégios seria desconsiderar diversos eixos e formas de racialização comparativas que reforçam a dominação branca. Essas marcas normativas moldam oportunidades, restrições e possibilidades que grupos minorizados irão disputar. A valorização relativa de asiáticos em relação aos negros serve para dominar funcionalmente a ambos, especialmente os últimos.

O discurso dominante branco tem construído o asiático, desde o início de sua inserção nas Américas, como estrangeiro inassimilável que tem uma cultura muito exótica, o que tende a mantê-los em ostracismo no âmbito da participação política e civil. Uma leitura essencialista homogeneíza numa só unidade todos os diversos grupos na Ásia e seus descendentes já aculturados, predominando a ideia de que “o deslocamento geográfico não altera o caráter”.

Cabe notar que os padrões definidos pelo grupo dominante são continuamente contestados e negociados entre os grupos racializados no nível da elite, da cultura popular e na vida diária. Contudo, a socióloga demonstra que essa triangulação racial tem persistido historicamente, desde seu início, com a chegada de asiáticos em terras norte-americanas em meados do século XIX, até o presente. Passou apenas por algumas mudanças na sua aparência após a luta pelos Direitos Civis, sintonizada agora com as normas contemporâneas do *colorblindness*[20], quando a discussão se dá mais em termos culturais e não em termos declaradamente raciais como ocorria antes.

O primeiro período examinado por Kim, chamado de triangulação racial manifesta, compreende o intervalo entre 1850-1950; e o segundo, o da triangulação racial encoberta, de 1965 até os dias atuais.

Kim caracterizou o dilema vivido pelo Estado americano em 1850: não há mais sistema escravista e se faz necessária mão-de-obra barata e suficiente para preencher a força de trabalho até então exercida pela população negra. Cogita-se a inserção de imigrantes chineses, mas ao mesmo tempo estima-se o risco existente na formação de uma nova classe permanente de não brancos considerados degradados. A saída econômica aceita é a imigração desses imigrantes asiáticos, mas em caráter temporário.

O que se percebe aqui é que a construção social de uma terceira categoria racial surge como reconciliação de uma necessidade laboral, pautada no ideal de branquitude e em imagens pré-existentes na Europa, em que os "indígenas asiáticos" e "indígenas americanos" figuravam no meio da linha de escala racial. Para o pensamento científico da época, os chineses eram superiores aos negros, mas não se encaixavam biologicamente no *melting pot*[21] americano.

Havia ainda diferenças contextuais e regionais. Na Califórnia, os chineses recebiam a denominação de *coolies*[22], sendo considerados mais próximos aos negros na escala de valorização racial. Vistos como preguiçosos, desonestos, irresponsáveis, dóceis e ladrões potenciais, tinham seus direitos civis e políticos impedidos. Ao mesmo tempo, a cultura asiática em sua imagem essencializada, apesar de inassimilável, era também tida como venerável,

[20] Não reconhecimento de cor/raça como fator de preconceito e de distinção social.

[21] Caldeirão de raças.

[22] *Coolie* é um termo em inglês usado historicamente para designar trabalhadores braçais oriundos da Ásia, especialmente da China e da Índia, durante o século XIX e início do século XX. Atualmente, nos países de língua inglesa, o termo é considerado como um apelido pejorativo e racista para as pessoas de ascendência asiática.

enquanto o negro era considerado um ser sem cultura. No sul do país, a mão-de-obra barata amarela era usada para manter negros recém-libertos do sistema escravagista “em seu lugar”, sem possibilidade de inserção laboral. Chineses são considerados pelos sulistas como mais próximos aos brancos na escala racial e por isso a eles são concedidos privilégios. Desse modo, eles se distanciam mais dos negros, buscando ser brancos, e os que conseguem ascender socialmente formarão comunidades de pequenos comerciantes. Na vida política, contudo, continuam na condição de estrangeiros sem direitos plenos de cidadania: não podem testemunhar contra cidadãos brancos, por exemplo.

As estigmatizações nas leis se aplicarão também mais tarde aos japoneses no campo do trabalho. De modo que os movimentos de exclusão da imigração chinesa, e depois da imigração japonesa, entre 1924 e 1965, assim como agressões institucionalizadas, como a internação de nipo-americanos durante a Segunda Grande Guerra (o Japão era inimigo direto dos EUA) foram, conforme Kim, extensões de uma lógica de ostracismo já antes em curso.

As estratificações étnicas particulares construídas em relação a chineses e japoneses em solo estadunidense variaram. Após a exclusão da imigração chinesa, os japoneses entraram em cena e foram vistos de forma mais valorizada que os primeiros. Com a ameaça e rivalidade do imperialismo japonês no período da guerra, as posições se inverteram, favorecendo em parte os chineses.

Após 1965, a triangulação racial seguiu viva, porém encoberta por uma ideologia que oculta o padrão persistente de dominação branca. O campo das posições raciais permanece semelhante, embora não em termos raciais, mas culturais, que dá efetividade a esse campo. Cultura se tornou código para o indizível na era contemporânea, como se “a cultura milenar asiática” é que permitisse ascensão e sucesso, não os determinantes estruturais de poder, discutidos há pouco. Usam-se as aspas aqui, pois cultura asiática tende a ser vista como algo homogêneo, e nela os indivíduos que a produziriam no contexto da diáspora, independentemente de seus variados graus de aculturação, não parecem ter individualidades. O imaginário da “cultura estrangeira” mantém a distinção marcante entre asiáticos e brancos, não permitindo aos primeiros o pertencimento integral à sociedade.

Kim argumenta que políticos, jornalistas e acadêmicos contribuíram na crescente construção social dos asiáticos dentro de uma espécie de ética protestante weberiana: os valores culturais de diligência, austeridade, solidariedade familiar, respeito pela educação e autossuficiência teriam movido por si sós ao notável sucesso na sociedade. Essa valorização

não é inofensiva. Dá-se em relação às classes baixas – leia-se aqui negros - que teriam fracassado por culpa de suas próprias deficiências, ou cuja "falta de cultura" seria responsável por características internas opostas a aquelas que permitiriam ascensão. Esses discursos pautados na lógica da meritocracia foram convocados a fim de deslegitimar os movimentos negros e a defesa de ações afirmativas entre meados dos anos 60 e início dos 70[23].

No início dos anos 80 essas representações não só se referem a japoneses e chineses, mas a outros grupos asiáticos mais recentes nos EUA, com distintas experiências e condições de vida. Em meio à memória de opressão de certos países asiáticos pelo imperialismo expansionista japonês, e à emergência crescente do Japão e da China como poderes econômicos globais, a visão única desperta desunião e mais ressentimentos entre os diversos subgrupos étnicos, e não o contrário.

O mito da minoria modelo, portanto, conforme a socióloga, representa uma continuidade das construções anteriores, só que disfarçadamente. A distinção cultural essencialista mantém os asiáticos como inassimiláveis: "a cultura está no sangue deles". Essa discriminação fica nublada, evitando-se abordar a realidade dos altos índices de sofrimento psicológico e problemas de saúde mental do grupo asiático-americano. Afinal, "os asiáticos são um povo zen", altamente resilientes, suportam qualquer carga de adversidade externa. Em termos de participação e de reinvindicações políticas, estariam ocupados trabalhando e progredindo, de modo que não teriam tempo para se preocupar criticamente com política[24].

A sobrevivência do mito dá suporte a um imperativo conservador que é a ausência de aliança entre identidades minoritárias, e sem sequer mencionar a palavra "raça". Na dinâmica triangular, o reforço ao sucesso e à prosperidade dos grupos intermediários confere privilégios a estes. Identificar-se com outras minorias, em vez de identificar-se com os brancos, faria com que perdessem muito, inclusive esses privilégios. O que se constrói, desse modo, são distanciamentos e ressentimentos entre os grupos racializados.

[23] No mesmo período, asiático-americanos também organizavam diversos movimentos de resistência, entre esses os de protesto contra a Guerra do Vietnã.

[24] No Brasil, nota-se esse discurso comparativo quando o político conservador da extrema-direita eleito presidente, Jair Bolsonaro, fez durante campanha às eleições presidenciais em 2017 um discurso num clube judaico carioca em que ofende mulheres e pessoas que vivem comunidades tradicionais indígenas e quilombolas, exaltando em contraponto a moralidade dos "japoneses" como imigrantes que não utilizam recursos da assistência governamental.

A internalização, o não questionamento e a reprodução desse lugar podem ser observados nos políticos de ascendência asiática nos EUA que seguem silenciosamente agendas conservadoras, sem discutir pautas de identidade racial. Nesse ponto, qualquer semelhança com o que acontece no Brasil seria mera coincidência?

Um aspecto fundamental é que o não pertencimento do asiático mantém barreiras sutis e persistentes para que ele não seja reconhecido realmente como um "americano", não precisando ser permeada por ódio para que seja efetiva. Vai sendo reproduzida nos comentários cotidianos, por exemplo, os que destacam a essência nipônica de uma atleta asiático-americana de quarta geração de imigrantes durante a transmissão de uma competição olímpica, em vez de sua óbvia "americanidade". Os que conquistam posições de autoridade ou de liderança confrontam preocupações brancas de que suas condições forasteiras possam não ser adequados ao trabalho. Em situações de conflito no dia-a-dia, há o retorno de hostilidades reprimidas muito bem ilustradas na frase "volte para o seu país", endereçadas a pessoas que sempre moraram nas Américas e nunca estiveram nos países de origem étnica (Kim, 1999).

Derald Sue, psicólogo estadunidense de ascendência chinesa, acredita que o racismo na sua forma contemporânea evoluiu para manifestações mais indiretas, ambíguas, não intencionais ou dissimuladas, emitidas por pessoas brancas aparentemente bem-intencionadas, não conscientes de suas crenças enviesadas e de suas atitudes automáticas eurocêntricas, tidas por elas como inofensivas. O pesquisador tem evidenciado em seus estudos a utilidade do conceito de microagressões raciais como instrumento para identificar o impacto do racismo sobre os asiático-americanos e as estratégias que empregam para lidar com o problema. Como se define esse tipo de violência simbólica e psicológica? Conforme Sue, Bucceri, Lin, Nadal & Torino (2007), as microagressões raciais são ataques sobre a identidade e a autoestima, que podem ser verbais, comportamentais ou simbólicos, intencionais ou não, que variam de atos de discriminação agressivos a incidentes menores no cotidiano, sofridos repetidamente por membros de grupos étnicos minoritários na sociedade. Sutis, enigmáticos, mas altamente nocivos, trazem desafios de percepção e de comportamento, pois a pessoa que sofreu uma microagressão precisa avaliar se ocorreu de fato e decidir como reagir a ela. Podem gerar sintomas psicossomáticos e sentimentos de irritação, raiva, ameaça, frustração, desconsideração e insegurança, com efeitos cumulativos que podem provocar ansiedade e depressão.

Oito temas centrais na experiência dos asiático-americanos foram identificados por Sue et al (2007): (1) o tratamento como estrangeiro permanente no próprio país, (2) atribuição

biológica de inteligência, (3) exotificação e hipersexualização das mulheres, (4) invalidação das diferenças étnicas dentro do grupo racial, (5) negação da realidade racial, (6) patologização de seus valores culturais e de seus estilos de comunicação, (7) tratamento como cidadãos de segunda classe no caso de chineses e/ou etnias de pele mais escura, (8) invisibilidade.

No imaginário social, amarelos são produtores de uma cultura que é exemplo a ser seguido, que tem hábitos saudáveis e uma sabedoria em relação à vida. Paradoxalmente, as questões específicas de saúde mental e a busca rara desse grupo por auxílio é assunto pouco pensado no campo dos saberes psi, a falta de atenção e de estudos psicológicos acabam resultando numa desproteção quanto aos impactos das microagressões raciais.

Para a americana iraniana Bita Zakeri, o mito da minoria modelo é um subsistema da branquitude, uma desconsideração dos *habitus* e das discrepâncias de capital cultural[25] entre diversos grupos étnicos e raciais, como, por exemplo, as diversidades de competência linguística inerentes às diferentes camadas sociais e gerações de imigrantes, atuando como uma espécie de "faca de dois gumes" para o grupo. Implica impactos psicológicos: estresse e ansiedade em função da vigilância constante para cumprir exigências, crises de identidade quando não se atingem altos padrões normativos em termos educacionais, comportamentais e de status social estabelecidos. Igualmente, em sentimentos de vergonha e rebeldia contra a cultura de origem nesses casos, prejudicando o pertencimento e os laços com o grupo étnico. Além disso, em situações cotidianas em que ocorrem hostilidades entre brancos e negros, asiáticos e sua pressumida passividade são utilizados comumente como convenientes bodes expiatórios desses conflitos (Zakeri, 2015).

A teoria da triangulação racial de asiático-americanos, no campo da Sociologia, provoca associações inevitáveis às configurações triangulares do campo da Psicologia, tanto na Psicanálise quanto em outras abordagens, como na Teoria sistêmica.

Para Freud, na fase do Complexo de Édipo, considerada por ele universal, há uma triangulação na constituição familiar, que é formada pela criança, sua mãe e seu pai. Na infância, quando a família e a sociedade começam a impor proibições, surge ao mesmo tempo a figura paterna como terceiro elemento, um obstáculo para a relação objetal antes exclusiva

[25] Zakeri utiliza conceitos de Pierre Bourdieu, sociólogo francês, explicados por ela em seu texto. Capital é trabalho acumulado, referindo-se à sua forma material ou aquela incorporada, personificada ao longo do tempo na forma de capital social, cultural e econômica. Essas formas são conversíveis e interdependentes. Habitus refere-se ao condicionamento sociocultural dos indivíduos, que inclui valores, disposições e modo geral de vida que dependem de grupos particulares a que pertencem, da família à comunidade, além das várias instituições.

com a mãe. A criança nutre sentimentos ambivalentes, de identificação e de ódio, pelo genitor que ora gostaria de eliminar. A dissolução bem-sucedida do Complexo de Édipo traz uma importante conquista, que é a diferenciação e emancipação quanto à autoridade dos pais. Trata-se de uma travessia que constitui o centro do conflito humano, tem papel crucial na estruturação psíquica do sujeito e perpassa toda sua vida.

A crise edipiana transcende a vivência individual, está presente nos esquemas que estruturam a vida imaginária da sociedade, marcados pela sedução e repressão, variantes da situação triangular (Laplanche&Pontalis, 2016).

Igualmente, na abordagem sistêmica, o triângulo é uma unidade de análise universal das interações e tensões em grupos, que são compreendidos como sistemas dinâmicos em constante mudança. O uso intencional, e aparentemente passivo, da triangulação emocional pode se tornar um padrão cristalizado em que um dos vértices faz coalizão com um segundo, excluindo o terceiro, a fim de controlar os demais e ter suas necessidades atendidas.

Existem, nesse sentido, as triangulações do racismo. Grada Kilomba (2019) evidencia como os brancos criam triângulos, se assegurando não estarem sozinhos, não serem julgados publicamente nem terem que assumir a responsabilidade pelas suas atitudes. O jogo do racismo se torna possível quando cada um desempenha papéis específicos: o branco que ofende, o não branco que é ofendido e, por último, o lugar de quem observa a performance em silêncio compondo a plateia que participa com o consenso. Esta é a típica constelação triangular do racismo, em sua função sedutora e repressiva. À pessoa racializada ofendida é oferecido algo sedutor que o mantem numa submissão passiva, criando a imprevisibilidade propícia ao ato. A função repressiva da estrutura triangular faz com que ela fique sozinha, enquanto a pessoa branca conta com um aliado coletivo que é a plateia conivente.

Citando Fanon (2008), que examina o Complexo de Édipo como um fenômeno ocidental, a psicóloga observa que a agressão destrutiva do branco direcionada aos genitores, que poderia penalizá-lo, é satisfeita ao redirecioná-la às pessoas negras por meio de ataque ou assassinatos simbólicos. Dessa maneira, os sentimentos positivos pela família se mantêm intactos. Acrescenta que numa sociedade colonizada de supremacia branca, há para os não brancos uma desarmonia entre a socialização da infância e as expectativas da vida adulta e, como resultado disso, conforme argumentou Fanon, o conflito surge não do grupo de parentesco, mas a partir do contato com o mundo exterior branco (Kilomba, 2019).

Voltando à interação entre brancos, negros e amarelos, podemos pensar em diferentes tipos de relação que existem entre os vértices desse triângulo específico. Um personagem é colocado no centro ou vai para as margens, de modo a perpetuar o status superior e não marcado da branquitude. A posição do amarelo é, ora a do forasteiro, terceiro elemento excluído, ora a de objeto utilizado para educação dos negros. Enquanto se mantem passivamente nessa segunda posição, atua como plateia consensual para os brancos. Os discursos dos participantes brancos dessa pesquisa revelaram que estes se esquivam comumente de sua responsabilidade no problema do racismo antinegro não só ao colocá-la nas próprias vítimas, mas deslocando-a exclusivamente para os amarelos. As triangulações do racismo no cotidiano serão retomadas adiante no Capítulo 7, na parte da Discussão da tese.

Uma das constatações feitas por parte das novas gerações é a de que o estereótipo da minoria modelo nunca representou uma superação da racialização, mas revela sim sua permanência [26]. Neste estereótipo não são consideradas as diversidades relevantes de orientação política, sexual, étnica e de classe social inclusive, que marcam as experiências de descendentes de leste-asiáticos, permanecendo naturalizadas além disso perspectivas hierarquizadas nas relações sociais.

Mas, ao contrário dos EUA, em que se nomeia por *racismo* a experiência histórica e presente das pessoas com ascendência asiática; no Brasil, os amarelos, principalmente japoneses, parecem de fato terem se assimilado mais ao lado da branquitude na bipolaridade branco/negro (Guimarães, 2009). Assim, atualmente, as experiências de *preconceito* sofridas pelo grupo são dramaticamente distantes dos *processos racistas e de genocídio* enfrentados cotidianamente de forma sistemática pela população negra brasileira[27].

É preciso ainda ressaltar que grupos subordinados tendem também a contestar e resistir, e que as identidades negra, indígena e amarela são constituídas não só pelas histórias de

[26] A análise histórico-temporal tanto local quanto global da presença amarela indica que os estereótipos positivos são inseparáveis dos negativos, estabelecendo-se entre eles uma relação circular e dialética. Yuko Kawai (2005) aponta, por exemplo, que silêncio e disciplina são aspectos vistos como segredos de sucesso desse grupo que servem como referência (estereótipo da minoria modelo). Mas, ao mesmo tempo, são consideradas características que ameaçam o status de dominação e controle da branquitude (estereótipo do perigo amarelo). De uma forma ou outra, o amarelo representa problema: no primeiro caso, para negros, no segundo, para brancos.

[27] Ver Nascimento, A. (1978). O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado.

opressão, mas também por referências de resistência política e cultural. [28] O que nos remete às identificações, aproximações e desafios de coalizão entre negros e asiáticos ao longo da história estadunidense no século XX[29].

Ao final de sua argumentação, única em uma perspectiva racialmente triangulada, Claire Kim se pergunta: Como seria uma resistência unificada de grupos minorizados no campo das relações raciais?

1.4 COR/RAÇA-ETNIA, GÊNERO, SEXUALIDADE E CLASSE SOCIAL

O ensaio "Universo em Segredo: a mulher nikkei no Brasil", organizado por uma jornalista, se diz despretensioso, sendo o primeiro registro específico sobre as mulheres de origem japonesa no país (Nomura, 1991). Reúne trajetórias individuais de mulheres em variados campos de atividade, destacando alguns aspectos como força e resistência em meio às adversidades, muitas vezes ligadas à experiência familiar imigrante. Nos discursos lidos desse livro, a função feminina tem grande valor na estrutura de um lar. A expectativa social de submissão da mulher nipodescendente é justificada por uma missão fundamental de base geratriz e formadora de vida. Percebe-se ainda nas palavras da organizadora um reforço à ideologia da minoria modelo admirável, que é largamente difundida na sociedade brasileira e interiorizada por esses sujeitos, como se pode observar nesse trecho:

> Percebi que ter sangue japonês funciona como uma espécie de garantia de qualidades humanas, como honestidade e eficiência. Reconheço nisto um presente que todos os descendentes ganharam de seus antepassados que para cá migraram e é grande a responsabilidade de não quebrar essa corrente. Honrando nossos ancestrais, esse legado moral será repassado para nossos filhos, beneficiando o Brasil, a imagem dos japoneses e descendentes e a evolução da humanidade como um todo. (Nomura, 1991, p 14)

[28] Do ponto de vista local, o processo homogeneizador da globalização provocou, conforme Stuart Hall (1997), a emergência paradoxal de movimentos que se originam das margens, ao redescobrir suas raízes específicas e recontar suas histórias silenciadas, ganhando certo poder, fortalecimento e representação. Embora necessitem se contrapor constantemente às pressões das forças dominantes que buscam soterrar essas vozes.

[29] A esse respeito, o texto "Black Panthers, Red Guards, and Chinamen" de Daryl Maeda descreve como a performance estética da negritude no ativismo dos Pantera Negras foi um modelo importante de identidade e resistência racial para os asiáticos americanos e sua mobilização política e cultural no final dos anos 60 e início dos anos 70 na Califórnia.

Nas representações sociais de amarelos, as imagens tendem a ser sempre genderizadas, predominando as diretrizes dominantes que conferem às imagens femininas o protótipo da docilidade, do erotismo e do ostracismo na esfera pública, e às imagens masculinas o protótipo do homem pouco viril, etnocêntrico e que explora suas mulheres. Mulheres são retratadas como passado e mistério, objetos masculinos de desejo e de desprezo ao mesmo tempo.

Há normas de gênero racializadas e há representações raciais sexualizadas. E nesse sentido, de acordo com os medos e desejos do entorno branco, as mulheres amarelas são colocadas alternadamente, e repentinamente, como submissas ou vilãs. Os status de raça e de gênero as tornam sujeitos incompletos com esferas da subjetividade não reconhecidas.

Kerner (2012) observa que o termo *sexism* (sexismo) foi criado por analogia com o termo *racism* (racismo) na segunda metade dos anos 60. Mas que as intersecções entre racismo e sexismo não constituem algo unitário, elas terão significados distintos dependendo da dimensão específica. Citando os trabalhos de Patrícia Hill Collins, afirma que na dimensão pessoal, os processos de formação da identidade étnico-racial e de gênero se encontram entrelaçadas, sendo impossível distingui-los. Dar-se conta deles depende, por sua vez, da posição social dos sujeitos.

A abordagem da interseccionalidade é um conceito que foi introduzido pela teórica do Direito Kimberlé Crenshaw no debate sobre a teoria da diferença, para explicar as experiências de discriminação por qual passavam mulheres negras nos Estados Unidos (Kerner, 2012).

As categorias cor/raça, etnia, gênero, sexualidade e classe social, mutáveis e dinâmicas em cada contexto, não apenas se cruzam, mas se constroem mutuamente, se coproduzem. Quando pensamos no colonialismo e na escravidão, eles foram sistemas possibilitados por grandes deslocamentos populacionais e por regimes patriarcais de regulação da sexualidade - e da sexualidade inter-racial – primordiais para constituição das famílias, raças, etnias ou classes sociais (Guimarães, 2009).

Na visão colonialista sobre a Ásia, o outro diferente perturba, é um problema, sendo preciso também feminizar a cultura com a intenção de dominá-la e descartá-la com facilidade. Conforme Lesser (2001), a sexualidade diversa e não cristã do Japão é representada pelas mulheres que incitam ao pecado homens brasileiros reprimidos no âmbito da família e sexualmente ativos com as mulheres não brancas subordinadas a eles. O escritor brasileiro Aluísio Azevedo que, apesar de ter morado no Japão, sequer sabia falar a língua japonesa, se

considerava um *insider* munido de conhecimento e escreve a respeito do país, descrevendo as mulheres japonesas como “dóceis prisioneiras de quem sente saudades”.

Até mesmo quando os viajantes brasileiros tomavam conhecimento de que essas mulheres desempenhavam papel relevante no trabalho das fábricas japonesas, continuavam retratando-as como objetos sexuais ou então trabalhadoras domésticas. Outras vezes, entretanto, elas são as agentes potenciais da família que ficam encarregadas de transformar a cultura budista numa cultura cristã e ocidental

Uma das saídas visualizadas para assimilar a diferença do amarelo era o casamento de homens brasileiros com mulheres japonesas. Porém, quando os gêneros se invertiam, as relações inter-raciais se tornavam um risco temido. Quando se cogitava a presença chinesa e japonesa no país, aos olhos das elites brasileiras, as mulheres brancas eram vulneráveis e poderiam ter uma aversão menor aos homens asiáticos - considerados protótipos do machismo – do que sentiriam em relação aos homens africanos:

> Introduzir a sexualidade e culpar as mulheres pelas mazelas sociais eram pontos importantes na conceituação dos imigrantes não pretos/não brancos no Brasil. Algumas elites viam a identidade nacional como produzida pelo sexo masculino, propondo que os uniformemente pouco atraentes amarelos representavam um perigo físico às mulheres brasileiras, uma vez que eles produziriam grandes números de filhos mongoloides, ilegítimos e inferiores. Outros, contudo, supunham que a cultura fluía do útero, e que quando os homens brasileiros tivessem relações com mulheres chinesas o resultado seria também crianças mongoloides (Lesser, 2001, p. 55)

Percebemos que gênero flexiona raça e vice-versa, inclusive quando pensamos na realidade de restrições sócio históricas impostas à constituição das mulheres enquanto indivíduos.

Nas sociedades leste-asiáticas, a sujeição feminina está firmemente enraizada nas tradições, dentro de um patriarcado confucionista opressivo que silencia violências e abusos não questionados ao longo da história. Ao contrário da imagem referida no início, da feminilidade e da maternidade japonesa como símbolos da paz, a socióloga feminista Chizuko Ueno (Ueno, 2006) argumenta que as mulheres japonesas não são passivas, mas que ao longo da história elas tem participado como agentes ativas na política nacionalista de seu país. Essa política imperialista mantém divisões hierárquicas em termos de nacionalidade e etnia entre os países leste-asiáticos, promovendo opressões naturalizadas de mulheres asiáticas em relação a outras mulheres também asiáticas.

Atualmente, embora sejam vistos como tradicionais, a porcentagem de uniões heterossexuais inter-raciais de amarelos no Brasil supera a porcentagem de uniões intrarraciais. A relação com a ancestralidade e o desejo de preservação de linhagem familiar, a prática do casamento enquanto contrato social não necessariamente mediado pelo conceito de amor romântico, elementos estes deduzidos nessas culturas familiares no que toca às primeiras gerações, seguem conferindo significado de transgressão a esses casamentos inter-raciais no século XXI?

Enquanto observamos, nas últimas décadas, maior legitimidade social da heterogeneidade no casamento, conforme será discutido no próximo capítulo, as questões raciais e de gênero persistem e coexistem no comportamento e na subjetividade das pessoas, onde as mudanças são mais lentas.

Se os sentidos são dinâmicos, com novas gerações formulando críticas e desconstruções, que novas significações temos hoje?

2 CASAMENTOS E FAMÍLIAS

A família pode ser vista como um microcosmo situado entre o universo público e o privado, que sofre a determinação de uma história sociocultural que a atravessa e na qual se estabelece. A vida em família não apenas reproduz o estado de coisas da vida em sociedade, mas funciona como uma estrutura que instaura uma subjetividade que opera em ressonância com essa vida em sociedade. É o espaço de socialização primária do sujeito, primeira instituição da qual participa. Ao mesmo tempo protetora e coercitiva, com valores, regras e proibições. Por isso mesmo, os casais têm modos de funcionamento diversos em diferentes tempos e culturas (Mandelbaum, 2012).

Flexíveis e plurais. É dessa forma que Vaitsman (1994) caracteriza as famílias dos segmentos das classes médias urbanas pós-modernas, onde se generalizaram as relações conjugais não formalizadas legalmente, as homossexuais, com pais e mães solteiros, os divórcios, e as rearticulações dos papéis hierárquicos de gênero e de geração. As normas tradicionais modernas de manutenção do casamento tornaram-se instáveis e frágeis em detrimento da satisfação emocional, embora persistam elementos não igualitários nessas hierarquias mencionadas.

Isso se deve em parte à crise nas relações fundadas na divisão sexual do trabalho e na dicotomia entre público e privado. O papel dos movimentos sociais a partir da década de 60 foi marcante para as transformações socioeconômicas, políticas e culturais que, no plano da intimidade, se refletem em conflitos entre diferentes expectativas, aspirações e projetos individuais, diversificação, fragmentação e pragmatismo nas práticas cotidianas, gerando tamanha heterogeneidade.

Entre essas mudanças essenciais, está a transformação das mulheres na esfera pública no Brasil após os anos 70. O contrato social e econômico que é o casamento deixou de ser um fim único, há novas identidades possíveis, outros projetos e ocupações pessoais.

Ao mesmo tempo, as sociedades continuam atribuindo grande valor ao estado conjugal. O modelo tradicional de família está enfraquecido, mas uma nostalgia da estabilidade a que somos remetidos, quando nos lembramos desse modelo, ficou no ar. Mandelbaum (2012) destaca que o arranjo familiar que está representado no imaginário ainda é o heterossexual,

monogâmico, com origem no casamento, o que corresponde, contudo, a menos de metade das configurações na realidade brasileira.

Ao abordarmos casais diversos, encontramos várias maneiras de administrar as relações, assim como várias tentativas de resolver conflitos interpessoais, onde se pretende uma complementaridade absoluta ou então mais relativa entre os membros da família. Como aponta Vaistman, há sempre resistência, invenção e construção de novos caminhos de interação e formas de sociabilidade em cada família, em meio à fragmentação do tempo e do espaço.

Se, fortes tensões políticas e ideológicas são subjacentes ao campo da discussão racial no Brasil, Pacheco (2006) ressalta que as relações adquirem ainda maior complexidade quando analisadas sob a ótica afetivo-sexual. No próximo capítulo, são narrados os discursos que vêm sendo acumulados na produção bibliográfica acerca desse assunto.

3 CASAMENTOS INTER-RACIAIS: REVISÃO DE ESTUDOS

Em tese que rediscute a questão da mestiçagem no Brasil (Munanga, 2008), o professor e antropólogo Kabengele Munanga ressaltou os processos subjetivos de identificação que estão envolvidos nos casamentos inter-raciais, chamando a atenção para sua essência político-ideológica. Trata-se de uma discussão que implica numa consciência cujo ponto de partida é a autodefinição racial da pessoa, em contraposição às identidades de outros grupos.

De acordo com o autor, a miscigenação é processo que não perde atualidade e está em curso. Marcada historicamente por uma colonização europeia com características predatórias, ela não foi fruto de integração social, e sim da dupla e violenta opressão racial e sexual de mulheres negras, indígenas e mestiças. Após a abolição do sistema escravista, a miscigenação seletiva entre certos setores da população foi tolerada no intuito de promover o branqueamento da população e a recondução da espécie humana aos traços originais almejados, que eram os traços europeus. Para eugenistas como Nina Rodrigues, porém, cuja posição era depreciativa quanto à mestiçagem, um possível enegrecimento da população traria consigo o risco de desequilíbrios e de perturbações psíquicas.

A raciologia do final do século XIX se torna obsoleta, e vai se construindo mais tarde, com a forte contribuição de intelectuais da época como Gilberto Freyre[30], uma noção de brasilidade baseada na existência da democracia racial, em que a miscigenação é considerada um modelo de relações afetivas diferenciado entre raças, menos conflituoso e mais inclusivo: "Somos todos mestiços (todos iguais)!" Contudo, dentro dessa ideia, os pretos, os asiáticos e os indígenas de traços raciais indisfarçáveis, discrepantes da imagem de identidade mestiça, ficam excluídos. Ao passo que o fenótipo "muito branco" segue privilegiado.

Nesses esforços em prol de uma brasilidade mestiça, o discurso da incompatibilidade "étnica" do asiático buscava disfarçar um preconceito racial. A intensificação da imigração japonesa a partir da década de 30 reacendeu as preocupações com possíveis desvios e obstáculos

[30] Em Casa-grande & Senzala, publicado em 1933, em que Freyre apresenta uma história social do mundo agrário escravista nordestino nos séculos XVI e XVII, há o deslocamento do eixo de discussão de raça para a cultura. As desigualdades políticas são apagadas e as particularidades culturais de origem africana antes não valorizadas passariam a ser assimiladas e convertidas em símbolos nacionais pelas elites (Munanga, 2008).

postos no caminho do branqueamento, visto que na realidade, sendo a favor ou contra os japoneses, ninguém queria um "Brasil amarelo":

> A discussão sobre os japoneses é bastante significativa dos paradoxos da miscigenação e, novamente, reflete a velha tendência de tentar conciliar as razões de ordem econômica - que privilegiaram a colonização em detrimento de correntes imigratórias urbanas - com a velha retórica do caldeamento de raças no sentido da homogeneidade nacional (Seyferth, 1991, p. 180).

Apesar dos índices de miscigenação crescentes[31], as interações sociais no país seguem permeadas por valores discriminatórios em relação aos grupos racializados nos campos institucional, moral, estético, intelectual e cultural. O ideal de ego como modelo de constituição simbólica do sujeito é pautado pela interiorização do branco como símbolo de bondade, beleza, inteligência e humanidade.

A dissimulação das elites dominantes acerca dos mecanismos sutis de exclusão política e pública dos grupos não-brancos foi aos poucos denunciada por alguns autores, mostrando como a rejeição aos negros e aos mestiços crescia à medida que as manifestações de casamento os aproximavam ao mundo social próprio, íntimo e familiar dos brancos.

Edward Telles conduziu um estudo sociológico, etnográfico e demográfico das relações raciais no Brasil, acrescido de comparações com a situação nos Estados Unidos e na África do Sul (Telles, 2003). Assim como Azevedo (1996), apontou o problema da coexistência da exclusão e da inclusão na dinâmica do mercado matrimonial, onde os negros podem, por meio do *status exchange*, conforme ascendem economicamente, equilibrar em parte sua desvantagem racial associando-se com pessoas mais claras e de classes sociais mais baixas. Porém, por ser o racismo tão insidioso no Brasil, ressaltou que os negros pagam um preço alto, despendendo com frequência alto grau de dedicação aos parceiros e, mesmo assim, não obtendo condição de igualdade de fato.

Há quantidade restrita de pesquisas acadêmicas contemporâneas no Brasil sob o ponto de vista da afetividade baseada em critérios raciais e de gênero (Pacheco, 2006). A maioria das pesquisas, na área de Ciências sociais, focalizaram fatores de ordem populacional. Aborda-se mais amplamente o *intermarriage* - ou intercasamento - nos Estados Unidos e no Canadá, por meio de artigos publicados com variedade considerável de recortes e metodologias.

[31] Em 2000, cerca de um em cada três casamentos no Brasil era inter-racial, conforme Ribeiro e Silva (2009).

Em relação ao contraste na incidência de investigações nesses contextos distintos, é importante comentar que o sistema racial estadunidense é dicotômico e segregacionista. Os indivíduos mestiços intermediários são classificados como pertencentes ao grupo considerado inferior na hierarquia racial, ou seja, o mais escuro. A vigilância da memória coletiva e da consciência pessoal quanto à raça tem influência no sentido de eliminar qualquer tipo de ambiguidade. Cabe lembrar que o casamento inter-racial foi interditado em alguns estados por meio de legislações e sanções até o ano de 1967. E que nos últimos tempos, a modificação composicional das raças nesse país e a incidência menor da endogamia tem forçado o sistema de classificação rígida para um foco um pouco mais multiétnico (Craig-Henderson&Lewis, 2015).

Já no Brasil, de modo diferente dos EUA, da África do Sul e da Europa, Munanga (2008) explica que existe considerável fluidez na classificação racial, podendo se buscar mobilidade, relativa e parcial, através do branqueamento conferido pela própria união conjugal com indivíduo mais claro, pelas características mestiças do fenótipo, e/ou por meio do branqueamento social possibilitado pela ascensão de classe. Pode-se dizer que o sistema brasileiro incorporou as diferenças a fim de eliminá-las, ou no mínimo, de neutralizá-las. Suprimindo-se o sentimento de consciência racial e de origem étnica particular em nome do sentimento de unidade e de destino comum brasileiro, muito mais mobilizador que o primeiro.

Entretanto, Osuji (2014), uma socióloga negra estadunidense, através de uma pesquisa comparativa nos dois países, apontou que há mais similaridades do que se imagina nas reações de familiares brancos ao casamento inter-racial de negros e brancos nos EUA e no Brasil, mais especificamente no Rio de Janeiro, onde conduziu as entrevistas. Osuji percebeu que, com o aumento de famílias multirraciais nos EUA, estas vêm se tornando um lugar mais saliente para o fenômeno da discriminação racial, mas os familiares brancos buscam manter discursos que sejam politicamente corretos, evitando associar suas reações negativas à questão da raça. No Brasil, notou manifestações mais explícitas de racismo e o uso de humor no contexto das relações familiares: indivíduos negros são incorporados à família, ao mesmo tempo em que sofrem insultos, muitas vezes não percebidos pelos casais em seu teor ofensivo, e até mesmo interpretados como expressões afetivas. O humor racista era usado pelas famílias brasileiras, miscigenadas ou não, para negociar a entrada das pessoas negras: a “inclusão” se dava pela aceitação dos novos integrantes do grupo de serem o foco das piadas, que os mantinham num status subordinado. As fronteiras raciais menos definidas coexistiam, portanto, com o policiamento destas fronteiras. A pesquisadora acrescentou que a família extensa tem um papel

importante na vida social dos casais brasileiros, distinto do que acontece nos EUA. Mesmo com os diferentes repertórios culturais e modos de se lidar com a inter-racialidade nessas interações, que refletem ideologias específicas de cada sociedade, em ambos os contextos se relatavam situações de oposição da família branca, que eram reveladas pelos participantes somente quando se perguntava especificamente sobre este ponto. O racismo tendia a ser identificado, de modo limitado, apenas nas manifestações radicais de intolerância. Os homens brancos nos dois países, independente da faixa etária, afirmavam que sentiam ter autonomia em seus relacionamentos amorosos. Diante da rejeição de seus familiares ao casamento com uma mulher negra, podiam permanecer indiferentes sem que fossem questionados por isto.

Em um levantamento bibliográfico inicial, observamos que a maioria das pesquisas em geral tem se debruçado sobre o casamento inter-racial entre negros e brancos (Barros, 2003; Killian, 2001, 2002; Moutinho, 2004; Osuji, 2014; Ribeiro&Silva, 2009; Schucman, 2018; Sousa&Brasil, 2010; Telles, 2003). Fato que faz sentido, tendo em vista a violenta desumanização da população negra no sistema capitalista em período colonial, as relações raciais que permearam esses séculos, bem como suas repercussões que persistem.

Contudo, conforme ressaltamos na introdução, a abordagem do grupo amarelo, que é foco do presente estudo, é necessária à discussão e compreensão das dinâmicas raciais na sociedade contemporânea e sua diversidade populacional, fazendo emergir outros aspectos de relações que são complexas, e não simplesmente binárias.

Entre os artigos publicados em língua inglesa, os estudos conduzidos por pesquisadores que trabalham em *settings* terapêuticos, como Afful, Wohlford e Stoelting (2015), Kyle Killian (2001, 2002), Leslie e Young (2015) e Seshadri e Knudson-Martin (2013), enfocaram o campo da subjetividade e as percepções dos próprios casais em meio às pressões profundas de normas sociais reproduzidas em seus cotidianos. Essas pesquisas procuram ainda fornecer auxílio e orientação aos psicoterapeutas que atendem pessoas que estão em casamentos inter-raciais.

Killian (2001, 2002), por exemplo, empreendeu a análise das narrativas de dez casais inter-raciais nos EUA acerca de suas histórias raciais, identidades, experiências no relacionamento e modos de negociar as diferenças. Assinalou a necessidade de perceber na dinâmica conjugal os efeitos dos discursos dominantes do parceiro de status racial e de gênero mais privilegiados. Tais discursos dominantes atribuiriam uma hipersensibilidade considerada atípica ao parceiro negro, mais perceptivo e afetado pelas reações preconceituosas por ser

considerado o elemento inadequado no casal. Tenderiam ainda a silenciar sua história familiar e social, reveladoras de desigualdades raciais.

Seshadri e Knudson-Martin (2013) identificaram estruturas através das quais casais inter-raciais compostos por cônjuges de diversos grupos raciais na Califórnia organizam suas diferenças, ajustam suas visões e necessidades. Alguns relatos com discursos construtivos de afirmação que criavam ambiente favorável à união deram visibilidade a uma faceta positiva desse casamento: requer e pode promover compromisso e forte conexão.

No Brasil, Ribeiro e Silva (2009) apresentam debate teórico sobre seletividade marital e a literatura brasileira existente do assunto. Mostram que os estudiosos contemporâneos propõem que os padrões de casamento homogêneo observados numa sociedade são produtos da interação entre forças sociais relacionadas a preferências e vontades individuais, normas grupais, distância social e características estruturais dos mercados matrimoniais, em que figura, entre outros aspectos, a composição populacional.

A pesquisa sociológica pioneira de Staley, de 1959, mencionada por Ribeiro e Silva, analisou casamentos entre brancos e negros no Brasil, revelando que graus variados de preconceito ocorriam em todas as regiões e classes, e que, quanto mais elevada a posição social, maior a resistência a esse tipo de casamento.

A antropóloga Laura Moutinho (Moutinho, 2004) abordou o tema dos relacionamentos afetivo-sexuais inter-raciais a partir de diferentes fontes: dados demográficos, literatura brasileira e pesquisa de campo comparando o Brasil e a África do Sul. Assinala que no imaginário da literatura brasileira, o casal negro/branco surge marcado pelo erotismo e pela busca da mobilidade social, tendência também encontrada nos próprios estudos sociológicos de Gilberto Freyre, Roger Bastide, Florestan Fernandes, entre outros, e também na realidade sul-africana.

Outra visão a partir do campo da antropologia é trazida por Zelinda Barros (Barros, 2003) que, em sua dissertação de mestrado, investigou as representações de raça em casais inter-raciais pertencentes à classe média em Salvador. Barros quis entender como os casais operavam com o conceito de raça, qual era a influência de classe e de gênero, e quais as tensões envolvidas na construção dessas representações. Ou seja, se o racismo era considerado, como e até que ponto se configurava como um problema. Nesse sentido, esse estudo se aproxima daquilo que desejamos saber em relação aos casamentos inter-raciais de amarelos. A

antropóloga investigou também quais eram as estratégias de enfrentamento dos parceiros no relacionamento com a família e na socialização dos filhos. Nas entrevistas, os parceiros relataram serem instados a perceber, a partir das situações de discriminação, a filiação racial de cada um. Tais percepções eram fortemente influenciadas por gênero e classe social.

Sousa e Brasil (2010) realizaram análises comparativas das relações conjugais inter-raciais entre brancos e negros no que se refere à compreensão dos casais sobre preconceito racial, investigando os impactos do casamento nas famílias de origem e na sociedade. Os mecanismos discriminatórios, atitudes veladas que promovem distinções desfavoráveis e recusam igualdade de tratamento, e reações a estas, surgiram reproduzidos internamente no discurso dos entrevistados. Isso é algo que se repete em vários dos estudos revistos, como veremos em seguida brevemente.

Para número expressivo de participantes, as famílias não têm cor, são *misturadas*. Os entrevistados brancos, independentemente de gênero, sentem desconforto em falar sobre raça, preferindo se referir a uma identidade mestiça geral. Entre as pessoas negras, há dúvidas quanto ao pertencimento racial (Barros, 2003; Moutinho, 2004).

Considerável parcela dos casais não é consciente do preconceito racial na família e nos círculos de amizade, mesmo quando se encontram em situação de isolamento social. Os relatos femininos em geral trazem maior riqueza de detalhes quando há essa consciência, assim como acontece na percepção da discriminação vivida pelos seus filhos. No caso dos homens negros, estes tendem a atribuir a rejeição que sofrem dos familiares brancos da esposa à sua posição social e não à raça. Mencionar raça é tomado como transgressivo e falar de racismo seria equivalente a fomentá-lo (Barros, 2003; Moutinho, 2004).

Lia Vainer Schucman, em pesquisa pioneira no campo da Psicologia Social (Schucman, 2018), procurou compreender como membros de famílias inter-raciais compostas por negros e brancos vivem, negociam afetivamente e produzem sentidos de cor, raça e racismo dentro do contexto familiar. A análise das entrevistas mostrou diferentes formas individuais e coletivas de responder as hierarquias raciais que estruturam a sociedade brasileira: a família figura como um dos espaços privilegiados para o desenvolvimento de estratégias para o enfrentamento e elaboração de violências racistas experienciadas socialmente, mas também é um lugar de legitimação e de vivência do racismo.

E quanto à experiência de amarelos? Esta vivência foi por raras vezes abordada no Brasil a partir da visão dos próprios parceiros (Hirye, 1992; Waricoda, 2014), nesses estudos citados não houve análise da dimensão racial.

Assim como na ótica predominante dos estudos em ciências sociais, que compreende os casamentos inter-raciais de nipo-brasileiros como estratégias de assimilação, a dissertação "O beijo entre o Ocidente e o Oriente: um estudo psicológico do casal nipo-brasileiro" de Hirye (1992), uma pesquisadora branca, limitou-se a problematizar os descendentes de japoneses e seus aspectos culturais, sem incluir na análise dos intercasamentos tensões referentes à branquitude dos cônjuges, mantida oculta. A categoria "brasileiros" foi entendida como algo que corresponde apenas a indivíduos brancos.

A relevância de se estudar esse fenômeno pouco considerado numa perspectiva relacional, pode ser ilustrada, no entanto, pelos resultados da amostra "Nupcialidade, fecundidade e migração" do Censo Demográfico 2010 do IBGE. Os dados revelaram que as mulheres amarelas consistiam no grupo que mais se casou inter-racialmente, com pretos (9,8%) e pardos (29,2%), e com brancos (22%). A porcentagem das mulheres amarelas que escolheram o casamento endogâmico, ou seja, com homens da mesma raça/cor era de 38,8%, enquanto a dos homens amarelos que estavam casados com mulheres amarelas era de 44,2%. Em realidade bem oposta, figuram os homens brancos, que estavam em sua grande maioria em união conjugal com mulheres da mesma cor/raça (75,2%), sendo que apenas 24% se casaram com mulheres pretas e pardas, e 0,6% com amarelas.

Embora a categoria "amarelo" no sistema de classificação cor/raça brasileiro nem sempre se refira à opção de pessoas com identidades de origem leste asiática[32], os altos índices de miscigenação atual desse grupo não coincidem com o discurso de que "japoneses não se misturam".

Especificamente quanto à população nipo-brasileira, um relatório do Centro de Estudos Nipo-brasileiros (CENB) de 1990 apontava que 46% dos casamentos desse grupo eram inter-raciais já em 1988, e que 27% das pessoas eram miscigenadas, o que contrasta com a tendência acentuada ao casamento endogâmico na primeira metade do século XX (Hatugai, 2015).

[32] Barros (2003) aponta que na escala cromática entre branco e negro, alguns participantes de sua pesquisa usavam a categoria amarelo para se referir ao membro da família inter-racial com menor teor de pigmentação da pele.

Os motivos da lacuna mencionada no universo acadêmico podem estar relacionados ao fato de que brasileiros amarelos, mesmo no decorrer de várias gerações, tendem a ser considerados estrangeiros e imigrantes permanentes no Brasil, vistos como grupo homogêneo sem diversidade étnica interna, com culturas caracterizadas como peculiares e inassimiláveis. A história da raça amarela no país revela uma trajetória dinâmica que oscila de acordo com necessidades econômicas e mudanças políticas globais, como vimos. Embora os amarelos sejam racializados em interação e em relação a brancos e negros a partir do pensamento racial brasileiro, cujas raízes são europeias, essas bases ideológicas têm sido dissimuladas e não suficientemente politizadas.

Contudo, nos EUA, o assunto tem sido foco de diversos estudos em ciências sociais, que questionam a noção popular de que o perfil socioeconômico privilegiado do grupo asiático e as crescentes taxas de miscigenação com brancos indicariam assimilação bem-sucedida na sociedade (Chow, 2000; Lee, 2015). Conforme Chow (2000), narrativas de preferência marital de americanos asiáticos revelaram a persistência do significado da raça na esfera privada, sendo que a desigualdade no status racial e a percepção da branquitude como ideal estético e comportamental afetavam todos os tipos de escolha marital, seja pela endogamia, seja pela exogamia, ou mesmo na ausência de preferência específica. De modo semelhante, Lee (2015) discutiu a construção social da seletividade conjugal de americanos asiáticos, apontando que os homens asiáticos são desvirilizados no imaginário coletivo, sentindo-se preteridos no mercado amoroso, enquanto as mulheres asiáticas são desejadas pela atribuição de estereótipos tradicionais do feminino, como docilidade e erotismo.

Ambas as pesquisadoras evidenciaram a permanência de estereótipos raciais e de gênero dirigidos aos asiáticos nos casamentos inter-raciais com brancos, por meio de agressões raciais indiretas e sutis, mas não menos nocivas. Revelam uma metáfora persistente e pouco problematizada, mas presente na história relativamente recente dessa raça-etnia no país: do status de "perigo amarelo", indesejáveis e inassimiláveis, à imagem da "minoria modelo" exemplar e imutável, com quem outros grupos desejam se casar.

No estudo qualitativo de Iwasaki, Thai e Lyons (2016) foram entrevistadas mulheres japonesas e nipo-estadunidenses da geração *baby boomer*[33] casadas com homens brancos,

[33] No contexto dos EUA, Canadá e Austrália, trata-se da geração nascida entre o término da 2ª guerra mundial até início da década de 60, período de aumento considerável das taxas de natalidade principalmente nesses países.

procurando se compreender as microagressões raciais experienciadas por elas nas relações do casamento. Elas relataram que eram alvo de preconceito de sogros, cunhados e familiares extensos do cônjuge branco. Para as imigrantes japonesas, as microagressões se referiam a atitudes discriminatórias propositais e associação delas como cidadãs de segunda classe nos EUA. Enquanto as nascidas nos EUA eram tratadas como estrangeiras no próprio país e eram exotificadas por serem mulheres asiáticas. Em geral, os parceiros apoiavam as esposas, porém não percebiam as manifestações mais encobertas de racismo, considerando que as reações delas a essas situações eram exageradas e pouco relevantes. Ao contrário da imagem estereotipada dessas mulheres como passivas, elas utilizavam diversas estratégias de regulação emocional flexíveis e intencionais para o enfrentamento dessas microagressões.

A respeito da negociação de gênero, as pesquisas de Audrey Kobayashi no Canadá (Kobayashi, 2002), Harry Kitano (Kitano et al, 1984) e Charles Morgan (2013) nos EUA, mostraram que o padrão expressivo do casamento inter-racial das mulheres asiáticas nos países norte-americanos é um exemplo do uso dessa escolha – no caso, pelo casamento com homens brancos - como estratégia a fim de romper a adesão aos papéis tradicionais sexistas impostos no ambiente familiar da sociedade de origem, embora implique novas discriminações e desafios de integração na sociedade dominante.

Em outro artigo (Yancey&Yancy, 2007), cônjuges brancos casados com negros, asiáticos e latinos foram entrevistados, investigando-se mudanças de percepção e questionamento de valores relacionados ao racismo na sociedade estadunidense, eventualmente possibilitadas pelo relacionamento inter-racial. Percebeu-se que os cônjuges do sexo masculino eram menos afetados pelo preconceito contra a cor/raça da parceira, e que havia situações de oposição familiar e experiências mais diretas de vivência do preconceito no caso dos homens e mulheres brancos que estavam casados com pessoas negras.

O que se notou, porém, foi a naturalização da representação do casamento inter-racial de amarelos como sendo aquele formado pelo par amarelo e branco, não se pontuando este fato, isto é, a ausência de participantes negros nas pesquisas. Algo que reforça o tabu em torno do casal amarelo e negro.

Dentro dos limites de minha revisão, uma acadêmica afro-asiática estadunidense, Myra Washington, foi a única pesquisadora que considerou como objeto de análise o casamento entre asiáticos e negros, dois grupos racializados sujeitos ao discurso normatizador, por vezes comparativo, da branquitude. Assinalando o quanto o foco predominante das pesquisas sobre

casais inter-raciais (branco e negro, ou branco e asiático) tem reforçado a centralidade da presença branca como referência imprescindível, mantendo a essencialização dos demais grupos, Washington (2012) conduziu uma análise crítica no campo dos estudos culturais da representação dos relacionamentos amorosos entre negros e asiáticos em seriados médicos de TV nos EUA. A conclusão foi a de que, apesar das narrativas serem na aparência transgressoras, os personagens negros e asiáticos eram estereotipados e reproduziam papéis essencializados de raça/gênero. Os enredos, que excluíam no caso desses casais a concretização do ideal de continuidade da relação com casamento, sexo e filho, mantinham preservadas as hierarquias raciais hegemônicas. De acordo com Washington, que deu visibilidade às nuances e sutilezas dos relacionamentos entre pessoas de grupos racializados, que precisa ser reconhecida, isso revela os conflitos e as ansiedades da sociedade estadunidense quanto às crianças que são fruto das uniões inter-raciais afro-asiáticas.

Alguns pesquisadores têm apontado que a possibilidade de convívio entre pessoas racialmente diversas em situação de igualdade social, compartilhando redes comuns de solidariedade, parece justificar o desenvolvimento de identidades positivas, seguras e interações satisfatórias em termos de amizade, sexo e amor (Moutinho, 2004; Telles, 2003).

Mas o que essa breve revisão de estudos confirma é que a integração racial é apenas parcial, sendo improvável que a importância da questão racial desapareça completamente.

4 REFERENCIAL TEÓRICO

Trata-se de um estudo qualitativo cuja análise foi feita à luz do Construcionismo Social. Essa perspectiva, conforme proposto por Gergen (1985), considera o discurso sobre o mundo e a linguagem como produtores de sentidos, artefatos de intercâmbio social e de ação sobre a realidade controlada por relações de poder.

Tendo surgido da confluência de múltiplas vozes na segunda metade do século XX, uma conceituação única e definitiva dessa teoria psicossocial seria pouco viável. Porém seu núcleo comum, marca epistemológica de uma mudança de paradigma, é a superação das noções vigentes do racionalismo e do empirismo, como a busca objetiva de uma verdade correta e a dicotomia entre o mundo interno dos indivíduos e o mundo externo (Gergen, 1973; 1985).

Ampliando este autor, Spink (2003) entende que para os psicólogos construcionistas, mais que os termos em que o mundo é conhecido, interessam os produtos dessas construções.

A abordagem construcionista busca ressaltar a relatividade das interpretações, a especificidade cultural e histórica das formas de se conhecer o mundo, a primazia dos relacionamentos humanos na produção e sustentação do conhecimento, a interligação entre conhecimento e ação, e a valorização de uma postura crítica e reflexiva. Portanto, constitui uma prática e abordagem em pesquisa que se implica na transformação cultural da sociedade (Rasera&Japur, 2005).

Para uma pesquisa ser considerada construcionista, deve ter algumas características, conforme Spink (2003), citando Lupicinio Iñiguez: questionar as verdades acatadas e a forma pela qual nos ensinaram a olhar para nós mesmos, saber que o conhecimento tem uma história e uma cultura específica particular, é sempre resultado de uma construção coletiva e é inseparável da ação social.

Sendo construção de raça e racismo fenômenos que exigem olhar atento e exame em níveis subterrâneos para compreensão e desvelamento de seus processos, demandam conhecimentos interdisciplinares. Dialogamos, por isto, com estudos diversos na área de relações raciais e étnicas, incluindo, entre os mais recentes, aqueles que utilizam contribuições da Psicanálise (Kilomba, 2019; Schucman, 2018).

Logicamente, privilegiamos autores e pensadores brasileiros da questão abordada em minha pesquisa, contudo, entendo que também foi indispensável contar com as contribuições dos estudos asiáticos estadunidenses, devidamente contextualizados. Afinal, observam-se similaridades entre os estereótipos construídos sobre amarelos nos dois contextos citados. Se a intelectualidade com seus posicionamentos antiasiáticos no Brasil fez apropriação dos argumentos antiasiáticos estrangeiros e das conceituações norte-americanas sobre racismo, reelaborando ideias em um novo contexto e instrumentalizando-os nos seus projetos, a produção antirracista precisa fazer o mesmo para desconstruir tais ideologias, que se atualizam cotidianamente.

Uma das consequências metodológicas da orientação construcionista é uma flexibilização das formas convencionais de abordagem metodológica, como pretendo expor em seguida.

5 MÉTODO

Com relação ao método, seguindo a sugestão da Profa. Leny Sato no exame de qualificação, consideramos como dados coletados e analisados nesse estudo todos aqueles referentes à processualidade discursiva do tema "casamentos inter-raciais de amarelos".

Conforme Spink (2003) o campo não é um lugar específico, delineado, separado nem exótico. É a situação atual do assunto, entre suas materialidades e socialidades. O campo-tema para este autor "são as redes de causalidade intersubjetiva que se interconectam em vozes, lugares e momentos diferentes, que não são necessariamente conhecidos uns dos outros" (p. 36) Ele é um espaço que começa quando nos vinculamos a ele. Pois quando argumento que o tema merece atenção, ser estudado e refletido, afirmo que é psicologicamente relevante.

Partindo do fato de que ninguém fala sozinho, Mary Jane Spink (2003) ressalta ainda que todo enunciado é atravessado por dialogicidade, é resposta ao enunciado que o precedeu, tem autor e destinatário que podem ser diversos.

Nesse sentido, a própria discussão semântica da categoria "amarelo" nas classificações étnico-raciais brasileiras fez parte do meu campo-tema. Incluí nessa processualidade discursiva os comentários de amigos, familiares e de colegas em salas de aula nas disciplinas da pós-graduação à resposta que eu dava à pergunta "Qual tema você está pesquisando?", e as reações públicas em duas ocasiões que apresentei meu projeto de pesquisa em ambiente acadêmico. Algumas discussões e relatos em grupos de redes sociais também foram trazidos, tendo em vista que a internet está entre os diversos lugares contemporâneos constitutivos da polifonia das falas e das conversas.

Enfim, incluí quatro conversas que denominei informais, "sem consentimento informado" e "sem gravador" com pessoas e casais inter-raciais conhecidos (entrevistas de 1 a 4, Tabela 1), além de um total de quatro entrevistas em profundidade gravadas com cada parceiro de um mesmo casal (entrevistas de 5 a 8, Tabela 1).

Assim, as entrevistas dentro do método consistiram em formas, dentre outras, de me localizar psicossocialmente mais perto de partes densas das múltiplas interfaces críticas do campo onde as práticas discursivas se confrontavam e se tornavam mais reconhecíveis.

Nas entrevistas, abordamos as experiências de brasileiros em casamento inter-racial residentes em São Paulo, com ou sem filhos, que se definiam dentro dos seguintes requisitos:

(1) se consideravam cônjuges de raças-etnias diferentes em que um deles era amarelo (ou segundo outras denominações existentes oriental, asiático, nikkei, japonês, coreano, chinês, taiwanês e outras), (2) compunham união heterossexual monogâmica e (3) coabitavam há pelo menos dois anos. Esse recorte caracterizava certo grau de estabilidade no relacionamento e excluía outros estigmas e experiências adicionais relevantes associados à situação homoafetiva.

Como pesquisadora, eu formava parte desse campo e do problema da pesquisa. A maior parte das conversas informais foram realizadas com pessoas de minha rede social que, ao saber que eu estava pesquisando o tema se ofereceram espontaneamente para falar de suas experiencias, sabendo que eu também estava em um casamento inter-racial. Outras, com pessoas indicadas, em que considerei importante não fazer o registro do áudio para conferir maior fluidez à fala e interação, sem a preocupação em contemplar todas as perguntas da pesquisa.

Um ponto que não posso deixar de observar é que também ocupo como pesquisadora um lugar identitário e social: mulher asiática amarela, de classe média, psicóloga pós-graduanda de uma universidade pública. Se nos estudos de relações raciais, da assimetria ou da paridade racial na interação de uma pesquisadora com os diferentes sujeitos, emergem diferentes aspectos das relações raciais brasileiras (Schucman, Costa & Cardoso, 2012), as situações de assimetria, ou seja, quando entrevistei pessoas brancas e negras, estando em paridade com o cônjuge amarelo, traziam limitações à espontaneidade dos relatos. Como estratégia, procurava mostrar empatia como alguém que estava ali para ouvir, estimulando a expressão de seus pontos de vista.

Os participantes das quatro entrevistas gravadas foram todas pessoas indicadas por colegas e amigos que faziam parte da rede social da pesquisadora. O método bola de neve, em que após a entrevista, os participantes são solicitados a indicar outros conhecidos dentro do perfil descrito, para que sejam também convidados a participar, não foi adotado, pois eram desejáveis sujeitos de diversas identidades étnico-raciais, religiões, gerações, classes sociais e níveis de escolaridade em diferentes composições conjugais.

A pluralidade pretendida na amostra foi em parte possível, exceto no tocante à classe social/grau de escolaridade e à faixa etária. Quase todas as pessoas indicadas para participar compunham casais de nipo-brasileiros com parceiros brancos, com idades não acima de 50 anos e de classe média, que é a classe social da maioria das pessoas de minhas redes atualmente. Os pedidos de indicação feitos por mim aos meus amigos e conhecidos de ascendência chinesa ou

coreana, de casais em que um parceiro tivesse essas origens, e que pudessem me encontrar presencialmente e falar sobre a experiência com o casamento inter-racial, obtiveram pouco retorno. Dos que eram contatados, poucos apresentaram disponibilidade de tempo para a proposta.

Casais amarelo e indígena estão ausentes, três casais amarelo e negro e cinco casos de casamento entre amarelo e branco foram analisados. O perfil geral das pessoas entrevistadas foi de classe média, idade entre 29 e 44 anos (ver abaixo Tab 1).

Um aspecto relevante, que será comentado na Discussão, é que as duas mulheres negras participantes do estudo foram as que informaram escolaridade nível médio, e os demais, nível superior. Outra constatação é que todas as mulheres haviam incorporado o sobrenome do parceiro ao se casarem, com exceção do último casal Ana e Edgar.

Tabela 1 – Dados dos participantes entrevistados.

	Participantes	**Gênero e autodefinição raça-etnia**	**Idade**	**Tempo casados**	**Filhos**
1	Luciana	mulher amarela (nipo-brasileira)	41	10 anos	um filho
2	Solange e Marcelo	mulher inter-racial negra/branca homem amarelo (nipo-brasileiro)	43 40	6 anos	sem filhos
3	Gabriela	mulher amarela (sul-coreana)	37	--	dois filhos
4	Lilian e Luís	mulher amarela (taiwanesa) homem branco (eua/baiana/europeia)	32 36	4 anos	uma filha (2a6m)
5	Júlia e Fábio	mulher amarela (japonesa) homem negro	39 41	14 anos	um filho (8a) e uma filha(12a)
6	Elaine e André	mulher negra homem amarelo (japonesa)	29 36	11 anos	dois filhos (11a e 1a)
7	Márcia e Alexandre	mulher branca (nordestina) homem amarelo (japonesa)	37 36	4 anos	sem filhos
8	Ana e Edgar	mulher branca (espanhola/portuguesa) homem amarelo (japonesa Okinawa)	32 44	8 anos	um filho (1a6m)

Entre os desafios específicos na pesquisa desse tema, estava a definição de casal inter-racial, entre tons de pele, raça, cultura, ancestralidades, língua e múltiplas características que compõem a etnicidade no Brasil, em suas nuances regionais. A revisão de estudos mostrou que

as pessoas reproduzem ou atualizam as divisões raciais em seus relacionamentos dentro de contextos sociais, sendo possível que a autodefinição dos participantes não coincidisse com a percepção da pesquisadora. Pretendíamos, por isso, incorporar essas situações ao repertório do trabalho de campo, adotando a estratégia descrita por Schucman (2018): os casais escolhidos deveriam ser considerados inter-raciais pela entrevistadora e também por um membro da família, no caso, por um dos cônjuges.

Entretanto, todos os casais indicados eram inter-raciais tanto do meu ponto de vista quanto do deles, quase todos os participantes tinham fenótipos que marcadamente os associava com a categoria autodeclarada de classificação racial. Sobre a autoclassificação, foi solicitado que cada pessoa identificasse sua própria cor/raça (espontaneamente e, depois, segundo as categorias apresentadas do IBGE). À categoria cor/raça, acrescentamos pergunta sobre origem étnica. Perguntamos também como identificam cor/raça e origem étnica dos cônjuges.

Cabe colocar que o projeto de pesquisa foi aprovado pelo Comitê de ética em pesquisa com seres humanos do IPUSP (Parecer de número 2.284.177). Alguns cuidados éticos foram tomados a fim de evitar impactos negativos das entrevistas no relacionamento do casal, entrevistando os cônjuges individualmente, respeitando o sigilo absoluto de cada relato particular, colocando-me disponível para apoio caso a entrevista provocasse danos emocionais.

Em alguns casos, o casal foi conjuntamente esclarecido sobre o objetivo da pesquisa. Em outros, esse esclarecimento ocorreu com cada cônjuge separadamente por ocasião da entrevista individual, sendo apresentado termo de consentimento livre e esclarecido em duas vias. Optamos pelas entrevistas em separado também com a finalidade de que as pessoas expressassem mais livremente sentimentos e ideias que não se sentiriam à vontade para falar na situação conjunta. A questão da qualidade da relação conjugal não foi o foco da pesquisa.

As entrevistas semidirigidas tiveram base em um roteiro prévio de tópicos extraídos da literatura pertinente, porém não seguido rigidamente, foram gravadas com o consentimento dos sujeitos e posteriormente transcritas na íntegra. O roteiro se referia basicamente a esses aspectos: autoclassificação de cor/raça e etnia, concepções a respeito da própria cor/raça, etnia e as do cônjuge; a influência da raça-etnia na escolha do parceiro; visão sobre o casamento inter-racial; reações de familiares, de amigos e da rede social ampliada ao envolvimento sexual/amoroso e ao casamento; relacionamento com essa rede; percepção de reações externas no cotidiano do casal quando se encontram em ambientes públicos; impactos e formas de

enfrentamento diante de conflitos explícitos e/ou submersos; preocupação com raça-etnia e racismo na socialização dos filhos.

Na apresentação dessas entrevistas, optei por descrever como aconteceram, fazendo uma seleção dos conteúdos que estivessem relacionados aos tópicos do roteiro, buscando apreender como os discursos são construídos e como constroem a ideia de raça e etnia. O título de cada entrevista é a citação de uma frase emitida pelo participante, ou então de uma questão que representam o tema geral daquela conversa.

Nas narrativas dos participantes, analisei os temas que emergiram. Perspectivas de cada cônjuge do mesmo casal foram comparadas e analisadas, de forma não sistemática, nas categorias raça-etnia, gênero e classe social por imprimirem diferenciadores de poder social nessas uniões.

Minha leitura, ou seja, a interpretação dos códigos e das práticas racializadas nesses relacionamentos, se dá a partir da subjetividade específica de um corpo feminino amarelo, através de diversos contextos nos quais percepção de raça era acionada, tendo me baseado em aspectos abordados nos estudos da revisão bibliográfica, nas vozes emitidas pelo cotidiano do campo, e em insights acumulados nos últimos anos através da escuta de sujeitos racializados, intelectuais, ativistas ou não.

Para descrever o percurso da pesquisa, com seus impasses e construções, encontros e entrevistas realizadas, uso a narrativa em primeira pessoa como estilo de escrita predominante. Entendo que é o estilo que melhor expressa a experiência humana, sem o engessamento de seus padrões de ação e posicionamento que são fluidos (Bruschi&Guareschi, 2008).

Mencionando Bauman, esses autores colocam que a tarefa da narrativa é oferecer um insight mais profundo na maneira como as experiências foram construídas e pensadas. Descrever o que fizemos e como fizemos, como lidamos com as questões éticas de maneira compreensível para todas as pessoas direta ou indiretamente presentes é para Spink (2003) produzir saberes científicos sem perder legitimidade.

Recontando as histórias que processamos, nos aproximamos da literatura e da arte, e mostramos que outras construções de significado e de realidade são possíveis (Bruner, 1997). Como mulher nipo-brasileira, multicultural, que tem uma forma de se comunicar mais intuitiva, fez todo sentido rejeitar a universalidade das concepções hegemônicas na escrita.

6 O CAMPO

6.1 PESQUISAR RELACIONAMENTOS INTER-RACIAIS DE AMARELOS: NARRANDO O PERCURSO

> *Assim, como uma acadêmica, eu tenho ouvido com frequência que o meu trabalho a respeito do racismo diário é muito interessante, mas não científico, uma observação que ilustra essa ordem colonial que se coloca como lugar de quem é negro, negra, ou simplesmente, não branco: "Você tem uma perspectiva subjetiva"; "muito pessoal"; "muito emocional"; "muito específica"; "são fatos objetivos?". Tais comentários funcionam como uma máscara que silencia nossas vozes, tão logo falamos.*
>
> Grada Kilomba

Quase sempre comentar o tema que eu pesquisava em diversos ambientes provocava empatia direta de outras mulheres racializadas, especialmente a de mulheres negras. Elas falavam da realidade da seletividade racial de homens em geral que preterem as mulheres negras, dos olhares de estranhamento explícito das pessoas ao redor quando estavam com um namorado não negro em lugares públicos, da falta de compromisso mais profundo desses homens com o relacionamento amoroso[34].

Era perceptível, pois, que cor e raça atravessavam suas vivências de forma contundente, impondo esforço sobre-humano para aceitação dentro da cultura hegemônica branca, embora o espaço para se falar a respeito disso fosse ainda restrito. Se eu estava me propondo a falar de amarelos, era algo inusitado, muito interessante e bem-vindo.

Em relação aos asiático-brasileiros, a ênfase geral dos comentários das pessoas não asiáticas era de que "japoneses" são um grupo bastante tradicional e endogâmico. Da parte das mulheres negras, a percepção vinha de experiência pessoal com o racismo antinegro presente nas comunidades asiáticas. E quando estávamos num ambiente em que a maioria das pessoas tinha pele clara, o que em geral é a regra em instituições acadêmicas, palavras sutis e subliminares eram usadas para falar destas experiências marcadamente excludentes. Já o comentário em aula de uma pós-graduanda negra, também da Psicologia Social, foi de que os

[34] A esse respeito, Santos (2004) expôs que o feminino negro, com as armadilhas impostas à psique pelo modo como este feminino é representado, espelha a hipocrisia da sociedade racista que o nega.

homens negros, por sua vez, fetichizavam mulheres *orientais*, que na opinião dela eram infantilizadas no imaginário social, citando o exemplo das representações dessas mulheres nos mangás de que sua filha gostava.

Notei o fetiche inverso, dirigido à sexualidade de homens negros, no discurso de colegas nipo-brasileiras que me disseram terem desejado ficar com algum amigo negro, com quem flertaram em um momento da vida. Elas observaram, em seguida, que não tiveram coragem suficiente para viver o que expressaram ser uma espécie de tabu permeado por curiosidade.

Em meio a essas vozes, houve o florescimento crucial do feminismo asiático interseccional no Brasil.[35]

Nas discussões que tem acontecido há alguns anos em grupos feministas asiático-brasileiros nas redes sociais, a experiência nas relações familiares e nas amorosas inter-raciais é um assunto recorrente. São mulheres que lidam em suas vidas no Brasil com a sobreposição de patriarcados no mundo do trabalho, das interações sociais e no universo da família: o brasileiro, de origem ibérica cristã, e o asiático, com influência confucionista.

Algumas mulheres se dão conta de que para uma mulher amarela, principalmente se for feminista e antirracista, é difícil encontrar um homem de seu próprio grupo étnico que não seja machista e de uma família racista. Enquanto para um homem amarelo heterossexual é muito mais fácil procurar mulheres dentro de seu grupo étnico-racial: eles não precisam se preocupar com essas questões, visto que possuem privilégios nesta estrutura familiar.

Várias mulheres externalizam o incômodo com as abordagens de homens brancos que sofrem de *yellow fever*[36] e não estão dispostos a conhecer a singularidade delas para além de seus fenótipos:

---

[35] O feminismo asiático é um movimento que prevê direitos equânimes de gênero, empoderamento feminino e libertação das estruturas patriarcais vigentes em sociedade, tendo como objetivos: visibilidade, representatividade e inclusão étnica e racial; resgate cultural-histórico e compreensão identitária no processo diaspórico; luta anticolonialista e anti-imperialista; combate de estigmas sociais que prolongam situações de subserviência imposta, objetificação, fetichização e as violências de gênero inerentes às mesmas; quebra na tradição do silêncio em sociedades asiáticas, que muitas vezes omite violência doméstica verbal e emocional; desconstrução do tabu existente em sociedades asiáticas e núcleos familiares em relação à sexualidade, orientação e identidade de gênero; combate à lesbofobia e transfobia, fortalecimento de mulheres LGBT+; autovalorização, empoderamento racial e positivismo corporal, busca pela autoestima, superando pressões por estereótipos gordofóbicos e tendenciosos ao embranquecimento; autovalorização e auto amor no percurso em vivências híbridas, miscigenadas e imigrantes; direito intransferível como mulher, antes de um corpo; direito integral como indivíduo, antes de raça (Lee, 2017).

[36] Fetichização afetivo-sexual de mulheres amarelas por homens brancos.

Noooossa, pra uma japa, você é muito bonita! Eu ouvia isso direto. Ou seja, japonesas não são bonitas...

E tem os que só curtem japas se for padrãozinho kawaii[37] *ou então mestiça de traços ocidentais.*

Com homem branco rola o negócio da nipofilia também. Só gosta de japas, e não das mulheres de ascendência chinesa ou coreana. E sempre a expectativa da delicadeza, calma e discrição.

Uma coisa que já aconteceu comigo foi a pessoa branca interessada no Japão ficar meio decepcionada depois de perceber que conhecia mais sobre cultura e língua que eu. Eu tinha sido escolhida pela pessoa pra ela se sentir mais próxima do Japão. Me sentia um produto num setor de supermercado.

Namoro um branco. Ele é um cara incrível, mas sua família é racista. Então eu precisei de muito grito pra não ser colocada na situação de asiática subserviente.

Há também desabafos de mulheres quanto ao constrangimento que sentem com os comentários da família do cônjuge branco que fazem piadas sobre o fenótipo asiático:

Meu marido branco quando casou comigo ouviu de um parente idiota: a vagina da japonesa é mesmo apertada que nem os olhos?

Me senti muito mal esse domingo. Minha sogra branca voltou de uma viagem à China e soltou essa na frente dos outros familiares brancos do meu marido, entre risos: Ah, eu via a Sayuri em todo lugar lá na China, lá todo mundo era igual a ela...

Paula[38] narrou num grupo em rede social da internet uma situação ocorrida com a família extensa do namorado branco. Reproduzo aqui o relato com sua permissão.

Brasileira de ascendência japonesa materna e paterna, Paula teve bisavós imigrantes que vieram ao Brasil. Tem vinte anos e namora Pedro, um jovem branco quase da mesma idade, cuja família, de ascendência alemã e italiana, tem muitos membros loiros. Moram em São Paulo. Conta que na família do namorado existe um primo casado com uma mulher negra, além de um tio e de uma tia dele casados respectivamente com uma japonesa e um chinês. Numa ocasião, foi a uma festa de família onde todos tiravam fotos variadas. Quase no final, os parentes brancos inventaram de juntar todos os asiáticos da família – ela, a japonesa e o chinês - no sofá para tirarem fotos dos três juntos. Paula disse ter insistido que não queria tirar essa foto, enquanto eles diziam que "seria muito legal todos os china" na foto. Pedro estava junto com ela

[37] Adjetivo do idioma japonês cuja tradução aproximada seria bonitinho, fofo.

[38] Todos os nomes utilizados neste estudo são fictícios evitando a identificação dos participantes.

no sofá e mandaram ele sair do sofá para dar lugar para os diferentes. Paula comentou que, sabendo do desconforto que essas situações causam nela, o namorado tentou ser gentil e não sair do sofá dizendo que concordava com a namorada em não querer que tirassem a foto. No entanto, não houve jeito e foi puxado de lá, conforme descreve Paula:

> *Sentamos os animais do zoológico lá no sofá com uns cinco celulares tirando foto nossas. Eu era a única dos três que não tava levando na esportiva. Eu tava me sentindo tão ridicularizada como nunca na vida que perdi a classe e levantei e gritei pra todo mundo parar de tirar as fotos, apagar todas e que se eu visse uma foto minha não autorizada no Facebook eu ia pedir indenização. Disse também que eu não trato o meu namorado igual bicho exótico de zoológico quando ele tá com a minha família e não junto todos os brancos do rolê pra tirar uma foto deles... (...) Ficou um silêncio mortal lá e eu saí pisando duro e pra qualquer quarto lá e chorei pra caralho. Era a primeira vez que eu ia nessa casa e eu raramente vejo esses parentes do meu namorado. E eram os mesmos tios que me perguntam toda vez que a gente se encontra sobre o mesmo assunto: se falo japonês, sou nissei ou não sei, etc, se eu já fui pra lá... não se dirigindo a mim como Paula e sim como takanakara, como eles chamam todos os asian da família.*
>
> *(...)*
>
> *Quando uma mulher branca se irrita e fala alto num grupo, é porque tá impondo respeito. Quando é a gente, é porque tá perturbada...*

Conta que, mais tarde, houve um pedido de desculpas da dona da casa, tia do namorado, com a justificativa de que não era para ridicularizar, que Paula era linda e que eles tinham admiração e orgulho de ter japoneses na família. Os demais parentes brancos, que tiraram as fotos, não pediram desculpas. Paula comentou neste desabafo que, ter pela primeira vez reagido, ao invés de exibir um "sorriso amarelo", algo que sempre esperam de uma mulher asiática, foi a melhor coisa para não permanecer no lugar, conforme suas próprias palavras, de "pet de branco", um bichinho estranho e curioso dentro de uma família branca.

Voltando ao cotidiano fora das redes sociais, anotei outras reações ao tema do casamento inter-racial, de jovens colegas da USP, brancas. A primeira delas, uma psicóloga, estudante de pós-graduação: "*Que legal! Porque é sinal de abertura e de não preconceito das pessoas né. Tem mesmo gente que declara não querer se misturar...*" A outra, que cito em seguida, de uma estudante de graduação em filosofia: "*Mas dá certo esse tipo de casamento?!*"

Esses discursos pareciam contemplar duas crenças populares insidiosas no imaginário coletivo brasileiro sobre as quais já discuti na revisão de literatura: (1) de que quando a miscigenação acontece dentro do casamento indica superação do preconceito e maior tolerância

racial na sociedade; (2) o mito da disfunção potencial e a ênfase nos problemas existentes nesse tipo de relacionamento.

Sobre "*essa gente que declara que não quer se misturar*", algumas pessoas brancas, com orientações pessoais e profissionais humanistas, e posições políticas progressistas, apontavam com frequência os amarelos como símbolo de uma postura tradicional. Em contraponto, diziam enfaticamente: "*Eu acho os negros lindos!!!*". Contudo, os dados concretos de nupcialidade populacional já destacados em minha revisão de estudos mostram que a tendência às uniões heterossexuais endogâmicas é da população branca, predominando em homens brancos. Quando contabilizava, entre meus familiares nipodescendentes do interior do estado de SP, que em minha opinião foram socializados com valores conservadores etnocêntricos e racistas, o número de pessoas que tinham se casado com negros, havia alguns poucos. Enquanto os conhecidos brancos que diziam achar esteticamente bonitos os negros eram casados com outros brancos, tinham filhos e familiares brancos, o que denunciava a hipocrisia óbvia contida em seus discursos.

Nos ambientes de sala de aula nas disciplinas do curso de pós-graduação que frequentei, falar de casamentos de amarelos causava certo estranhamento e surpresa em relação ao termo utilizado para nomear esse grupo. Alguns professores e pesquisadores brancos engajados no combate ao racismo e à discriminação contra os negros, compreendem que "os japoneses" são aliados potenciais em contextos de intervenção, pois compartilham com os negros um ponto crucial na vivência: a constatação de que não são brancos, portanto, considerados "um outro diferente", desde que pisam os pés na escola.

Apesar de concordar com a utilidade e a necessidade de que os asiático-brasileiros percebam sua condição de racializados, em contraposição ao status da branquitude, faço uma observação. No discurso desses próprios pesquisadores predomina uma falta de distinção entre os japoneses e outras populações do leste-asiático, em relação aos descendentes brasileiros dessa diáspora, reproduzindo desse modo uma biologização já mencionada anteriormente, em que a identidade e a cultura desse grupo são tomadas como imutáveis e transmitidas pelo sangue. No contexto da Psicologia, a possibilidade de pensar as relações inter-raciais *a partir* dos próprios corpos amarelos é uma construção que precisa ser feita e reconhecida. Estes permanecem sendo vistos como estrangeiros, da ordem do muito diferente e minoritário, inclusive no contexto acadêmico da Psicologia Social.

Notei assim uma estranha ambiguidade na recepção de um assunto, que parece oscilar entre a curiosidade e a impertinência. Duas ocasiões em que apresentei meu projeto de pesquisa que resultou nesta tese contam muito sobre identidades e relações raciais brasileiras.

Na primeira ocasião, durante um seminário sobre migrações, havia como debatedor da mesa temática em que eu participava, um professor de Psicologia que li como branco, pois dificilmente seu tom de pele, que o afastava do branquíssimo, podia ser, porém, associado à categoria "pardo" ou "preto". Em seus comentários sobre minha fala, contestou a noção de raça e de branquitude no Brasil, argumentando que ele mesmo inclusive, era mestiço, neto de avó índia, e não um branco. Afirmou ainda enfaticamente, para mim, mulher pesquisadora nipo-brasileira que falava da experiencia de minha própria raça-etnia, que "japoneses" estavam integrados à sociedade brasileira, sendo admirados e tendo privilégios em relação a brancos, não havendo questão de preconceito racial em relação ao grupo.

Observo que brancos que se creem bem-intencionados, engajados na afirmação da diversidade étnica, podem até mesmo desejar uma renúncia de sua própria branquitude, mas lidos socialmente como tal, recebem privilégios automaticamente associados a ela. A transferência desse status privilegiado ao grupo amarelo é um mecanismo utilizado com frequência pela branquitude, deslocando a posição dominante na estrutura racial a um grupo racializado que, apesar do status socioeconômico privilegiado relativamente a negros e indígenas, não alcançou o mesmo status de brancos que estão sobre-representados em todas as áreas de atuação.

Em outra ocasião, fui convidada a apresentar meu projeto de pesquisa num grupo de estudos sobre afetividade e sexualidade em uma universidade pública. O coordenador do grupo, homem branco de meia-idade, professor na área de Psicologia Clínica, mostrou-se perturbado com a revisão histórica do fenômeno do casamento inter-racial no Brasil que apresentei por meio de texto fundamental do professor negro africano, Kabengele Munanga, referência imprescindível já citada na discussão da mestiçagem no país. O professor branco disse não concordar com minha afirmação de que a miscigenação em tempos coloniais ocorreu em contexto de violência e dominação dos portugueses brancos sobre mulheres negras, indígenas e mestiças, considerando-a equivocada e pautada em valores do contexto acadêmico contemporâneo, distintos das noções vigentes daquela época. Em sua visão, as relações sexuais inter-raciais mencionadas em minha revisão tinham sido naturais, em vista da escassez de mulheres brancas, da força física dos colonizadores com seus instintos primatas, e da admiração

e desejo que essas próprias mulheres nutriam por eles. Muito embora minha postura argumentativa discordante tenha sido firme, e eu estivesse presente naquele encontro como uma pesquisadora pós-graduanda convidada, este professor branco, de modo automático, procurou enquadrar a mim, uma mulher amarela, como se fosse uma avalianda, colocando-se, por sua vez, como avaliador de meu trabalho, mesmo sem demonstrar conhecimento em estudos étnico-raciais. Procurou reproduzir com isso papéis numa relação assimétrica de raça e de gênero, expressando raiva ao ser impedido.

A sensação interna produzida em mim diante dessas situações - ou fenômenos contratransferenciais, se colocadas em termos psicanalíticos - era um imenso cansaço emocional. Por se tratar de um campo interditado, a necessidade de ler muito e me instrumentalizar era contínua, o que era intensificado por uma pressão que em minha própria história tem um caráter transgeracional: a figura da mulher imigrante asiática que precisa ir à exaustão nos trabalhos a que se propõe. Relatando esse sentimento na análise, minha analista na época, branca, interpretou-o como um processo de desidealização de figuras parentais. Ela se referia à decepção que vivemos ao perceber que nossos pais e outras pessoas de referência, que acreditávamos ter muito conhecimento, são falhos. E aos conflitos internos que precisam ser superados a fim de afirmarmos nossos próprios saberes, competências e poderes. Contando sobre o desgaste psíquico a amigos brancos psicólogos, comentaram que isso se relacionava ao fato de que todos éramos racistas, fazendo com que os vieses dos outros ecoassem em nossas próprias dificuldades.

Embora concordasse com essas interpretações, que em parte faziam sentido, sentia certa solidão. Achava absurda a postura daqueles professores, pesquisadores e colegas que mostravam desconhecimento de realidades básicas acerca da história de escravização, do domínio do pensamento colonialista sobre corpos racializados, tratando tranquilamente como dispensáveis leituras fundamentais sobre branquitude, entre outras, de fácil acesso público, que na última década estão sendo produzidas e disponibilizadas. Entendia que letramento racial era imprescindível e contínuo, e não algo opcional como era para certos racistas.

Uma espécie de *insight*, por outro lado, foi possível quando estava em uma reunião de um núcleo de relações étnico-raciais em São Paulo, espaço importante de construção. Psicólogas negras atuantes em instituições de diferentes regiões do estado compartilhavam suas angústias diante de barreiras colocadas por gestores brancos de serviços a trabalhos terapêuticos que elas estavam realizando com recorte de raça e gênero. Para lidar com esses entraves, era

necessário explicar conceitos básicos a pessoas que revelavam profunda cegueira e falta de reconhecimento da realidade racial, tendo como consequência uma dificuldade de se avançar na intervenção propriamente dita. A sensação descrita por elas era de o tempo todo ter que *começar do zero*.

O texto de Derald Sue (Sue, 2013), um professor e psicólogo asiático-americano já citado neste trabalho, foi para mim outro instrumento para compreensão do que estava se passando. Sue aponta normas sociais e acadêmicas que desencorajam os diálogos sobre raça entre pessoas brancas e pessoas racializadas, acabando por deslocar, amenizar ou manter em níveis superficiais as discussões. Trata-se, segundo ele, de um tipo de protocolo que pode determinar uma conspiração de silêncio quanto ao impacto da opressão que incide sobre pessoas racializadas.

Mesmo no protocolo social estadunidense, onde todo mundo tem uma classificação racial, falar de raça é visto como algo não apropriado, potencialmente negativo, criador de divisões e de discordâncias, atuando contra a harmonia social. Existe ainda a orientação da objetividade e da racionalidade nos ambientes acadêmicos. Nas universidades, predomina uma crença de que os diálogos raciais devem ser puramente exercícios intelectuais, o que provoca a minimização das expressões emocionais que emergem, e a perda dos sentidos cruciais delas.

Sue explica que a dificuldade e as emoções fortes que as pessoas sentem nesses diálogos sobre raça têm motivos diferentes para brancos e não brancos, o que revela diferenças centrais de status racial e de visão de mundo. Ambos podem sentir que suas perspectivas, que são desafiadas publicamente nas conversas sobre raça, estão sendo invalidadas. Porém, enquanto tende a reinar uma narrativa branca dominante, que se pauta na universalidade de direitos, na noção idealizada de justiça e de sociedade *colorblind*[39], as histórias cotidianas das pessoas racializadas, que incluem discriminações passadas e continuadas, representam uma contra narrativa que precisa disputar continuamente esse discurso.

Pessoas brancas tendem a se sentir incompreendidas por acharem que estão acusadas de serem racistas injustamente. Muitas vezes não se sentem responsáveis pelas desigualdades raciais. Consideram o racismo coisa do passado e não mais uma força atuante, sendo permitidas

[39] Cegueira racial baseada no pressuposto "não vejo raças" e no ideal de julgamento das pessoas em termos de seus atributos internos como seres humanos e não em termos da cor de suas peles. Representa uma função estratégica no discurso da branquitude, que é protegê-la de se aprofundar nos tópicos relativos à raça. Esse discurso está presente no mito da democracia racial brasileira.

a manter uma ingenuidade, absolvidas de assumir responsabilidade pessoal na transformação dessa injustiça. Não reconhecem sozinhas o que são comportamentos raciais ofensivos. Quando se percebem participantes da dinâmica racial, não sabem o que fazer com a culpa, diluindo o problema entre outras questões gerais da sociedade. Tendem a achar os antagonismos das pessoas racializadas como desnecessários, usando diversas estratégias inconscientes para desencorajar as discussões, como por exemplo a contestação de termos conceituais que acabam por tomar tempo e impedir uma abordagem franca de uma realidade que não é abstrata. Sentem medo de parecerem racistas, medo de perceberem os vieses racistas que dizem respeito a todos, quebrando sua autoimagem de bons e igualitários, medo de confrontar os benefícios de seu status racial e medo de assumir responsabilidade pessoal no combate ao racismo.

Pesquisadoras racializadas podem sentir os comportamentos defensivos de brancos como microagressões raciais, pois raça e gênero são aspectos fundamentais de suas identidades, sendo racismo e sexismo aspectos recorrentes em suas próprias vivências. Ao colocarem em evidência essas questões em suas produções acadêmicas, partem não só de um conjunto sistematizado de estudos teóricos e empíricos, mas também de histórias pessoais e de testemunhos de opressão recorrente em seu próprio grupo de pertença. No universo acadêmico, essas importantes fontes de informação são muitas vezes desencorajadas, por serem considerados materiais anedóticos e opiniões científicas não legítimas.

Ao se pronunciarem, mulheres racializadas ficam incertas quanto ao grau de suporte emocional com que contarão e quanto às consequências disso. Sentem-se numa batalha interna para assegurar que serão compreendidas devidamente, controlando suas emoções e regulando seus estilos de comunicação (por exemplo, falar de maneira menos passional a fim de não serem rotuladas como ressentidas). Essa tática, ao mesmo tempo, faz com que sintam que suas integridades foram “vendidas”, gerando outros sentimentos como raiva e frustração.

Na pesquisa de Derald Sue, os professores racializados relataram exaustão e sobrecarga emocional no esforço de equilibrar fluxos de sentimentos ao tratarem do assunto raça numa sala diversa racialmente. Nessas situações, tinham suas qualificações e pesquisas invalidadas às vezes pelos estudantes brancos.

Conforme Sue, quando emergem conflitos em discussões raciais, mulheres brancas tendem a ser mais confortadas pelos outros. As microagressões raciais pelas quais são acusadas são defendidas obviamente como não intencionais, como atos inocentes e humanos. Mulheres negras tendem a ser vistas como rudes e agressivas. Mulheres asiáticas, como frias e insensíveis.

Grada Kilomba, psicóloga, professora, teórica interdisciplinar, artista e ativista negra portuguesa, permite-nos ir mais fundo ainda nessa questão. Seu trabalho aborda raça, gênero, memória, descolonização do conhecimento e da narrativa, centrando-se em três perguntas: Quem pode falar? Do que podemos falar? O que acontece quando falamos?

Para ela, são questões que precisam ser feitas, pois a academia não é um espaço neutro. Nela, as pessoas negras e não brancas têm historicamente sido construídas enquanto objetos: descritas, explicadas, categorizadas, relatadas, expostas e desumanizadas. Ou seja, representadas por brancos que ironicamente se tornam especialistas em nossas culturas e em nós mesmos.

Retomando o conceito de epistemologia, derivado do grego *episteme*, que significa conhecimento, e *logos*, que significa ciência, portanto ciência da aquisição do conhecimento, a teórica observa que ela reflete simplesmente os interesses políticos da sociedade branca. Determinando quais questões merecem ser questionadas (temas), o modo de analisar e explicar um fenômeno (paradigmas) e como conduzir pesquisa de modo a produzir conhecimento (métodos), a epistemologia define, não apenas o que é conhecimento válido, mas em que devemos acreditar e em quem confiar.

Quando o coordenador daquele grupo de estudos sobre afetividade e sexualidade tratou minha interpretação como subjetiva, impondo sua verdade inclusive sobre o saber das profissionais integrantes do grupo, investido de senso de poder e autoridade, exercita uma performance que irracionaliza o pensamento de mulheres, como se estas estivessem alucinando ou fabricando uma realidade:

> Parece-me que essa ideia de sobre interpretação aborda o pensamento de pessoas oprimidas sempre que acadêmicos dominantes são levados (pelas nossas teorias) a avistar “algo” que não poderia estar à vista, e ouvir “algo” que não deveria ser dito. “Algo” que deveria ser mantido quieto, calado, como um segredo - isto é, como segredos do colonialismo que as rodadas de perguntas desejam ver reveladas. (Kilomba, 2019)

Assim, para Grada Kilomba, é evidente que falar sobre essas posições de marginalidade evoca dor, desapontamento e raiva. Daí meu profundo desgaste psíquico. São reminiscências dos lugares que nós não brancos não somos permitidos a entrar sem que nos silenciemos quanto às realidades raciais em jogo.

No entanto, tendo eu gerações de vozes para falar, optei por me comunicar através deste trabalho.

Teço, assim, uma primeira narrativa, a partir do relato colhido de uma jovem de origens portuguesa e chinesa, que me contou sobre os recentes resgates culturais e metamorfoses ocorridas em sua própria identidade étnico-racial. Apropriar-se da identidade amarela e chinesa antes evitada teve impactos intergeracionais, trazendo outra perspectiva de futuro às experiências identitárias das filhas, agora conectada ao passado e às origens.

Foi através de contatos com jovens mulheres feministas asiáticas em mídias sociais que tive a indicação de Taís, 32 anos, que se autodefine como amarela, sino-brasileira.

Conversamos por meio de áudio e troca de mensagens, sua vocalização expressiva passou a impressão de uma mulher franca, forte e determinada. Taís contou que seus avós maternos são chineses, a avó e a mãe professoras de atividades ligadas à cultura chinesa. Em suas palavras, ela é da primeira geração "misturada", uma amarela de pele mais escura. O pai, descendente de portugueses, sempre valorizou a etnicidade chinesa, então a discriminação sentida foi mais na escola:

> *Quando criança passei pelos preconceitos que toda criança chinesa no Brasil sofre na escola: ser chamada de japonesa, ling ling, ficar todo mundo tirando um sarro. Durante muito tempo, assinava meu nome com o sobrenome português e não o chinês.*

Entretanto, narrou em seguida o processo de resgate das origens, antes evitadas:

> *Eu acho que eu começo a reivindicar e me apropriar da minha identidade chinesa a partir de um namorado meu que eu tive, dos catorze aos vinte e um eu namorei essa pessoa, que é um branco de olho azul assim, sabe, italiano de ascendência italiana que valoriza muito a cultura chinesa. Ele era faixa preta em kung fu, estudava chinês e tal, e a valorização da minha identidade vem a partir dele, sabe. Ele me valoriza e faz eu olhar de um jeito um pouco menos né, tipo, eu não pertenço a isso...*

Um tempo depois, fez uma viagem à China acompanhando a mãe e a avó chinesa, que nunca tinha voltado ao país de origem e desejava muito retornar. Descreveu como uma viagem marcante de três mulheres, de três gerações, com relações muito diferentes com a China e com a língua. De volta, Taís disse ter começado a estudar mandarim, passando a usar o sobrenome chinês, revisitando machismos na família portuguesa paterna e a ter o que chama de "uma questão afetiva pessoal com a identidade asiático-brasileira". No contato com pessoas da comunidade chinesa, comentou ser vista como brasileira e nunca ter se sentido desvalorizada por ser "mestiça". A avó chinesa, fugida do país em que vivia devido à guerra com o Japão, nas palavras da neta, "sempre teve pé atrás com os japoneses". Via a mistura do casamento com famílias japonesas de forma mais negativa do que com brasileiros não descendentes. Taís mora há uns quatro anos com homem descendente de italianos, de 32 anos, que tem cabelo

crespo e pele parda, se autodefine pardo ou preto, embora ela o leia como branco. Sobre a branquitude do companheiro, nota que é contraditória, pois ele defende a identidade italiana e reivindica uma ascendência negra que pareceria um tanto forçada, pois não há negros na família dele. Eles têm uma filha de dois anos e quatro meses, cuja cor/raça Taís comenta que é complexo definir. A menina tem nome chinês, explica que tenta valorizar as origens asiáticas mais do que os pais fizeram, com a convivência com a avó, a língua, comida, participando de datas festivas. Hoje, grávida do segundo filho, entende sua militância presente na forma como vive o cotidiano e na colaboração em projetos artísticos com imigrantes diversos na cidade de São Paulo. Sente-se valorizada entre familiares brancos e compartilha que sua beleza sempre foi vista, no entanto, como diferente e exótica.

"*Sou bem brava e me imponho muito, eles nem tentam também*", disse Taís a respeito de eventuais microagressões.

6.2 ENTREVISTAS

6.2.1 ***"O tema do meu trabalho de conclusão da graduação, da minha pesquisa de mestrado e meu próprio casamento com uma pessoa não descendente de asiático foram todas tentativas de elaboração de ser a asiática estrangeira."***

Meu encontro com Luciana aconteceu na clínica em que ela trabalha e em seguida numa padaria próxima dali. Ela é profissional de saúde mental e nos conhecemos há cerca de quinze anos num grupo de colegas pesquisadores nipo-brasileiros. Foi uma conversa profunda, reflexiva, que provocou muitas emoções tanto em Luciana, quanto em mim, pesquisadora. Ela é neta de japoneses, casada há uns dez anos com Paulo, branco, descendente de espanhóis e italianos. Eles têm uma criança inter-racial. A questão racial e cultural, disse ela, que é autora de um estudo sobre a insatisfação de jovens nipodescendentes com o corpo considerado estrangeiro, acompanha-a desde sempre.

Ela comentou que tinha deixado de pensar tanto nisso, como algo já resolvido pessoalmente, mas que nossas conversas recentes sobre casamento inter-racial despertaram a percepção de que os conflitos em sua identidade são questões que vão e retornam.

Luciana disse que na adolescência se via como branca, mas que os olhares de fora costumavam lembrá-la de que era amarela. Havia uma sensação de desencaixe tanto entre grupinhos brasileiros, quanto entre japoneses, em festas da "colônia", onde sentia como se tivesse que performar um papel diferente do que era. Por isso, até hoje, comentou que os lugares em que se sente realmente acolhida são aqueles frequentados por pessoas mais simples dos bairros da zona leste onde cresceu.

Com a cultura japonesa, predomina rejeição e uma relação negativa. Não tem desejo de conhecer o Japão, em suas palavras um país que não reconhece os descendentes de seus próprios cidadãos levados à imigração que o próprio governo japonês propagou e incentivou.

Paulo, seu marido, a vê como "japa" e não como uma mulher branca. Sente-se aceita pela família dele em termos de sua "raça-etnia", aceitação que não foi imediata quando ele apresentou à família dele uma ex-namorada negra, tempos antes de seu relacionamento com Luciana.

Sobre incômodos dele em relação a aspectos culturais da família de Luciana, ambos sentem seus pais um tanto exigentes em termos de comportamento e expectativas de ascensão social. Apesar de terem uma família extensa multirracial, os pais dela esperavam que a filha se casasse com alguém com escolaridade superior e bem-sucedido. De preferência, um japonês. Nesse sentido, Luciana vê um intercambio, pois enquanto o parceiro apreende facetas culturais de objetividade e de disciplina na relação com o sogro nipodescendente, ela tem no contato com a família de Paulo, de características matriarcais, o resgate do lugar de cuidado e de acolhimento, que se fazia pouco presente na história familiar dela. E a recepção afetiva de sua primeira gestação acontece por meio da família de Paulo.

Senti essa conversa como profundamente dialógica. Luciana contou ter ficado muito reflexiva desde que começamos a falar. Pensa em futuramente voltar a pesquisar essas questões. Eu, pesquisadora, me identifiquei imediatamente com muitos aspectos de sua experiência: a dificuldade de autoestima inerente a ter um corpo que é sempre o outro diferente, as articulações custosas entre culturas que atravessam todas as fases da vida. E os desafios de afirmação pessoal e social a partir da relação com pais asiático-brasileiros velhos, suas resistências em confiar nos filhos já maduros para tarefas de maior responsabilidade, insistindo em "não passar adiante o cajado".

Para Luciana, ser nipo-brasileira, portanto amarela, é condição vivida como "ser estrangeira" tanto entre japoneses, entre nipo-brasileiros quanto entre brasileiros de outras origens não asiáticas. Vivência que é muito relatada e tem sido abordada em várias pesquisas, parte destas revistas em minha dissertação de mestrado (Ueno, 2008). Habita-se um limbo, pois a relação com a origem nacional e étnica japonesa pode ser negativa, rompida na história de imigração da família, assim como a relação com a raça-etnia também é conflituosa, pois o corpo amarelo não é reconhecido dentro da ideia de "brasilidade".

6.2.2 *"Com a maioria dos meus ex-namorados asiáticos, eu nem fui apresentada aos amigos, era a namorada pra passear no shopping"*

Com o casal Solange e Marcelo, conversei num café. Fiquei muito grata pela história forte e tocante generosamente compartilhada pelo casal. Em minha percepção como pesquisadora, eles são um casal mulher negra e homem amarelo. No entanto, quanto ao pertencimento étnico-racial, Solange expressou sua busca por esse sentimento de pertencimento que não se dá com relação a nenhuma categoria, trazendo uma indefinição de identidade a partir de um fenótipo com características ambíguas. Disse se perceber não branca pela vivência de preconceito explícito, se aproximando da identidade negra pela religião de matriz africana que pratica, mas não considerada suficiente por ela para uma ligação com a ancestralidade africana sobre a qual tem curiosidade. Marcelo disse que após refletir por meio de grupos e discussões, passou a se definir como amarelo ou nipo-brasileiro, mas que antes se achava branco ou neutro. E que na verdade gostaria de ser definido apenas como brasileiro ou ser humano.

Marcelo se dispôs a participar quando soube do tema de minha pesquisa. É artista e pesquisa na pós-graduação um tema relacionado à diversidade no campo artístico. Contou que na universidade pública em que está, lida com ambiente de pedantismo intelectual que busca subverter. Percebi que no começo da conversa centrada no assunto relativo às dificuldades do ambiente acadêmico, a identificação entre pesquisadora nipo-brasileira e entrevistado nipo-brasileiro predominou em relação à identificação entre pesquisadora nipo-brasileira e entrevistada afro-brasileira, ambas mulheres racializadas. Isto foi importante para perceber que as entrevistas em separado com cada cônjuge seriam fundamentais em outros casos.

Quando pergunto sobre vivências do casal com familiares e em espaços públicos, Marcelo passa a palavra para a esposa. O que mostra que nos casamentos inter-raciais entre

duas pessoas racializadas, em função das hierarquias raciais, a percepção mais aguçada do preconceito e a sensação de estar no "lugar errado" costumam ficar com a pessoa de cor/raça negra do par (Killian, 2001, 2002).

Solange contou que desde a adolescência frequentou grupos religiosos, culturais e de lazer japoneses com amigos asiáticos em São Paulo, mas com o tempo foi notando que para a maioria deles era alguém que "destoava", que "não precisava estar ali". O relacionamento amoroso com Marcelo foi o primeiro em que de fato foi apresentada à família e considerada como uma possível companheira. Antes disso, segundo suas palavras, para os ex-namorados asiáticos, que não a apresentava às vezes sequer para os amigos, era "a namorada para passear no shopping".

Na família de Marcelo, Solange disse ter sido bem recebida pela sogra e pela cunhada, que eram pessoas abertas, mas teve que lidar com certo distanciamento do sogro. Essa frieza só foi rompida pouco antes de sua morte. Na ocasião, o sogro doente teria aberto um grande sorriso e aceitado uma massagem sua: "Depois disso, acabei até esquecendo como ele me tratava antes", comentou Solange, que é massoterapeuta. A respeito dos olhares de estranhamento das pessoas em lugares públicos, ela disse preferir ignorar, pois se trata de algo tóxico.

De forma contrastante, Marcelo teve uma recepção tranquila na família da esposa. Para ele, que atua com arte e teve um percurso de rompimentos de expectativas tradicionais do pai quanto à escolha da profissão, a postura do pai foi primeiro como a de um "racistão conservador". Lembra que o pai dizia que a diferença entre eles, baseando-se no fato de Solange não ter curso superior como Marcelo, impediria a felicidade do casal. Não entrava, portanto, na questão da "raça", mas também "não escondia sua alegria" quando o filho apresentava suas ex-namoradas nipo-brasileiras.

Com o tempo, porém, Marcelo disse que tentou entender melhor o pai e que este acabou reconhecendo o valor de sua profissão na área de artes e o valor do conhecimento de Solange, que ocupa função de gestora em sua área de atuação. Notou que, com o tempo, seu pai (japonês) se identificou afetivamente com o pai de Solange (negro) na condição comum de pais que se preocupam com a felicidade dos filhos. Mas que ao falar desse sentimento havia um aspecto cultural japonês, pois pertencendo a uma geração que não aprendeu a falar de si mesmo, se expressava sempre em terceira pessoa.

Por outro lado, Solange destacou o receio que seus pais, que têm nível fundamental de escolaridade e moram em bairro periférico em SP, sentiam quanto ao status dos pais de Marcelo, que têm nível superior e trabalham em profissões liberais. Sobretudo a preocupação no primeiro encontro das famílias era "como se portar". Estrategicamente, Solange e Marcelo escolheram um restaurante informal, onde foi possível um "quebra-gelo" e a integração crescente das famílias.

O casal destacou a presença da diversidade e da mistura em vários aspectos da vida. Entre os padrinhos e testemunhas do casamento civil, havia um casal homoafetivo e gente de várias raças/etnias. Nas práticas religiosas, a descoberta por ele da umbanda e do poder da mãe-de-santo por meio da inserção espiritual de Solange, a percepção de semelhanças entre as regras do espaço e do tempo nas religiões afro-brasileiras e a ritualidade nas artes marciais japonesas. Ressaltam seus estranhamentos diante do discurso da diferença - e não das semelhanças - entre tradições africanas e asiáticas. O intercambio dentro desta pluralidade cultural vivenciada me pareceu bastante relacionado ao ambiente da cidade de SP.

No entanto, se práticas culturais podem aproximar, o viés da raça na trajetória do casal se faz contundente como se pôde perceber. A tendência de enfrentamento por meio de esforço mais conciliatório do casal que de oposição direta à família que desaprova o casamento com uma pessoa negra foi observada em famílias brasileiras em outros estudos (Barros, 2003; Osuji, 2014).

Há alguns anos, por meios de intercâmbios em redes sociais, passa a acontecer como já mencionamos uma discussão de asiático-brasileiros sobre identidades, raça, sexualidades e gênero. Um ponto muito interessante é que Solange contou que seu processo de aproximação com a identidade racial negra, com a estética negra afirmativa, se deu através do contato e identificação com esses grupos.

Ao mesmo tempo, é fundamental dizer que essa discussão de asiáticos na diáspora, em vários países como o Brasil, foi somente possível com os movimentos negros nacionais, transnacionais e suas lutas há várias décadas.

6.2.3 *"Meu marido é branco, e só começou a entender que era branco quando nossos filhos mestiços começaram a trazer questões da escola."*

Gabriela tem 37 anos, é comerciante, filha de pais sul-coreanos, casada com homem branco da mesma faixa etária, cujas ascendências familiares são italiana e síria. Conheceram-se na universidade e hoje tem dois filhos, crianças do sexo masculino em idade escolar. Inserida em reflexões do feminismo asiático interseccional, ela tem promovido discussões sobre a educação de filhos asiáticos inter-raciais em espaços variados como a escola - com alunos de maioria branca - em que eles estudam.

O primeiro ponto que comentou, durante um café que tomamos na região central da cidade, foi que sua troca tem acontecido majoritariamente com as mulheres, brancas e amarelas, que são mães de outras crianças inter-raciais e que tomam a frente quanto à vida escolar de seus filhos. A observação empírica de Gabriela era de que os homens, pais dessas mesmas crianças, acabam por manter ainda contato menos frequente com a escola e menor percepção das questões étnico-raciais que envolvem seus filhos.

Voltando à experiencia do casamento inter-racial, Gabriela disse que suas relações com a família do cônjuge são boas, assim como as relações do cônjuge com a família dela. Depois que teve filhos, porém, a diferença cultural se tornou ainda maior, teve uma fase de questionamento, procurando psicoterapia na época, pois ele não entendia o motivo de ela falar o tempo todo de etnia e, em suas palavras, da sua "falta de voz" como mulher asiática.

No hospital, quando foi ter o primeiro filho, lembra-se de que chegou se queixando de dores. A enfermeira preparando a equipe toda anunciou que já ia nascer, com o argumento de que tinha notado no dia-a-dia que, quando uma asiática falava que estava sentindo dor, era realmente urgente. Enquanto a maioria das mulheres caucasianas (palavras da própria enfermeira) chegavam berrando de dores, mas estavam ainda nas primeiras contrações. Gabriela então se perguntou nesse instante: Será que como mulher asiática, silencio mais as dores ou biologicamente sinto menos dores? O limiar da minha dor foi condicionado?

Na vida familiar, percebia que aquilo que era coreano não era visto como importante. A ideia de colocar os filhos para aprender língua coreana era vista como supérflua e com menos importância pelo marido.

Ela constatou que o marido tinha estudado em colégio de elite em Pinheiros e durante aquele tempo teve pouca convivência com pessoas asiático-brasileiras. E observou que,

enquanto grande parte dos asiático-brasileiros em São Paulo tem inserção em classe média, entre os brancos da classe alta dominante, que está na direção de grandes corporações, editoras e outros meios de comunicação, existiam pessoas que nunca sequer pensaram sobre aqueles que são diferentes racialmente porque não haviam convivido no dia-a-dia com asiáticos.

Gabriela descreveu os filhos como tendo traços faciais que os identificam como amarelos. Frequentam uma escola paulistana considerada também de elite, onde há poucas crianças com ascendência asiática e poucos estudantes negros. Disse que, certo dia, ao voltarem da escola, os meninos pediram a ela que não mandasse mais doce de feijão (doce asiático que comiam em casa) no lanche, pois não queriam ser "zoados" pelos colegas. Queriam levar apenas pão com queijo e peito de peru (alimento que não faz parte do cotidiano da casa). A moda do que era asiático, ingerível e "cool" era ditada pela prévia assimilação da maioria não-asiática e branca (por exemplo: o *kim*, alga coreana já apreciada).

Ela disse ter ficado muito triste quando ouviu isso dos filhos. Tinha memórias de quando viveu a mesma situação na infância. Sobre a própria experiência escolar, ela e os irmãos estudaram em uma escola onde eram minoria entre alunos brancos. Teve uma educação culturalmente aberta, sem oposição familiar ao casamento com "ocidentais", embora os pais dissessem que ela seria muito mais compreendida por um parceiro "oriental", mesmo que com ascendência japonesa ou chinesa. Na adolescência, foi estudar no Colégio Bandeirantes, onde estudantes amarelos e brancos compartilhavam suas marmitas, e os professores brancos, pela convivência, tinham aprendido a distinguir as diferenças entre alunos japoneses, chineses e coreanos. Esse período foi associado a uma sensação de conforto pessoal.

Gabriela foi ter uma conversa sobre estigmatização da comida de origem étnica com a coordenadora (branca) da escola dos filhos. Esta, com semblante surpreso, respondeu que nunca tinha pensado nisto. Algumas sensibilizações foram realizadas a partir disto e a mãe da entrevistada, avó materna das crianças, foi à escola falar com os alunos sobre cultura coreana.

Ela parece ter entendido que deveria falar sobre sua experiência como brasileira-asiática com o intuito de educar pessoas que não passaram por situações em que são minoria. Resolveu discutir em redes sociais da internet o que vivia com seus filhos inter-raciais, questionou apresentações culturais que fazem deboche de línguas asiáticas e que fazem parte da programação infantil de alguns espaços da cidade. Participou de uma matéria destacada do site BBC News que pautava o preconceito contra amarelos no Brasil, e os grupos asiático-brasileiros antirracistas. Com isto, contou que as pessoas da escola se sensibilizaram com a questão e

passaram a entender que questões culturais interferem no dia-a-dia e no desenvolvimento de crianças asiáticas miscigenadas.

Falamos durante horas que passaram instantaneamente numa manhã de sábado. Lidar com estas questões de forma assertiva demanda grande trabalho e produção emocional e, depois da conversa, me dei conta de que igualmente uma espécie de espaço mental é necessário para elaborar as angústias que estão implicadas.

Gabriela ressaltou que, apesar dela e o marido terem bastante diálogo, foi o questionamento dos filhos, lidos socialmente como asiáticos, que o sensibilizou para sua condição de branco. Ao reparar na pouca representatividade e incluir mais rostos asiáticos em seus trabalhos (o companheiro trabalha elaborando vídeos para grandes marcas), ele teve avaliação negativa das empresas clientes, que rejeitaram o corpo amarelo como destoante da ideia de sociedade brasileira. Sentiu-se “puto” com isso porque dizia respeito aos seus próprios filhos. Também passou a compreender a insistência dos coreanos, cuja imigração no país é recente, quanto a casar com alguém da mesma raça-etnia, desde que sentiu na pele o pesar de que seus netos talvez não terão parte de seus traços físicos ocidentais, podendo não ver nos descendentes sua própria imagem refletida no espelho.

O relato de Gabriela ilustra que a escolarização, aspecto priorizado em muitas famílias coreanas e outras de ascendência asiática no Brasil, não pode ser dissociada das relações interpessoais no espaço institucional das escolas brasileiras, no caso em contexto de classe média alta.

Conforme destacou Yang (2011), a classe média brasileira, com seu padrão culinário e estético inspirado em valores europeus, tende a deixar constrangidos os filhos de coreanos no convívio em expor sua cultura e atmosfera familiar não ocidentais.

Mulher brasileira, filha de coreanos, Gabriela precisou reforçar a ideia de que sua herança de língua e cultura é tão relevante e digna de atenção quanto a do marido branco, algo que é fundamental para um relacionamento de fato igualitário.

6.2.4 A família brasileira "*carinhosa, mas individualista*" e a família taiwanesa, "*onde o outro é central e o afeto se transmite pela comida*".

Lilian, 32 anos, amarela, filha de taiwaneses, e Luís, 36 anos, branco, com origens familiares baiana, estadunidense e europeia, foram indicados para participar das entrevistas por uma colega minha que é psicóloga, branca, casada inter-racialmente com um homem taiwanês. Esses dois casais, de gerações diferentes, se conheciam de um grupo religioso da comunidade taiwanesa em São Paulo.

Eu conhecia poucos casais inter-raciais compostos por pessoa de origem taiwanesa, estava com dificuldades de encontrar algum que estivesse disponível a participar da pesquisa. Então, resolvi neste caso propor antes mesmo de marcar com o casal indicado que seria uma conversa informal, com cada cônjuge individualmente, sem gravar. O local dessas conversas, em dias diferentes, que durou pouco mais uma hora, foi num shopping center indicado por eles.

Primeiro, a conversa com Lilian. Sobre o assunto da pesquisa, ela comentou logo de início que a diferença inter-racial e intercultural está tão naturalizada em seu casamento, que não costuma pensar a respeito. Descreveu o marido como uma pessoa aberta, sem dificuldades de adaptação à comida e cultura taiwanesas, empenhado desde o começo a entender as características culturais da família dela. Ela compartilha que se preocupava de início com o fato de que um namorado sem ascendência taiwanesa poderia não conseguir se comunicar com os seus pais, apesar da origem de um futuro companheiro nunca ter sido uma questão crucial.

Na família de Luís, contou ter sido aceita, mas estranhou muito o contraste entre os estilos de relacionamento familiar. Entre asiáticos, a ligação com a família é mais forte, os pais trabalham pensando nos filhos e, pontua que particularmente sua própria família é bastante tradicional nesse sentido. A família do marido descreve como "voltada para o aqui e agora", mais individualista, enaltecem com frequência a si mesmos. Os gastos dos sogros, citados como exemplo, são feitos para as viagens próprias, não destinados aos descendentes.

Lilian disse que ficou estressada e se preocupou quanto a essa influência, passou pela cabeça o medo de que a filha se tornasse uma pessoa individualista. Mas, no momento, a filha de quatro anos fica com a avó materna, entende e fala taiwanês e mandarim, além do português. O que fez com que no começo os avós paternos ficassem, do outro lado, receosos de que a neta tivesse a outra cultura como referência, se distanciando deles, brasileiros.

Mas nota que Luís valoriza a pluriculturalidade como uma vantagem da filha, principalmente na atualidade que o mandarim se tornou uma língua importante. Percebe que o próprio companheiro, convivendo com a família taiwanesa, passou a estranhar o individualismo dos pais, assim tem sido um pai de estilo mais "asiático" com a filha. Sobre a aparência da filha inter-racial, conta que ela é loira e se parece mais com o pai, então definida por todos como uma criança linda.

Quando Lilian define a cor/raça da filha, decide por amarela. Sobre isso, destaca que, quando estavam no hospital após o nascimento do bebê, a enfermeira passou no quarto para perguntar o que preencher no quesito. Então, Luís ressaltou que seria amarela.

Lilian, que é graduada em Letras, me disse que também foi socializada nas línguas taiwanesa e no mandarim. Quanto à história de imigração da sua família, com quem morou desde pequena, contou-me que seus avós vieram primeiro ao Brasil, seguidos depois pelos filhos. O pai de Lilian foi o último dos irmãos a chegar, já adulto aos vinte e cinco anos. Por esse motivo, comenta que os valores de formação social de seus pais foram constituídos mais no país de origem que aqui. Ele retornou a Taiwan com a intenção de casar-se com uma mulher da mesma nacionalidade, então foi apresentado à mãe de Lilian, também de Taiwan.

Na época, porém, um dos tios da entrevistada se casou com uma nipo-brasileira, provocando muita resistência da avó, numa família tradicional em que, segundo comenta, os avós são autoridade reconhecida e contundente. Acredita que a tia conquistou e se adaptou à família taiwanesa aos poucos, subordinando-se à autoridade dos sogros, pois o tio tendia a permanecer do lado de sua própria família quando havia conflitos. O grupo familiar teria sofrido tanto com isso que, nas palavras de Lilian, acabou se abrindo para outros casamentos mistos que aconteceram depois, como o dela.

A maneira como Lilian fala desta tia nascida no Brasil que entrou para a família é muito afetuosa, se recorda que a tia foi a ponte para um primeiro nível de "abrasileiramento" da família, por ser a única que falava português fluentemente na casa, quanto pelas comidas brasileiras que Lilian só conheceu por meio dela.

A entrevistada contou que, apesar de ter estudado línguas, trabalha hoje na área financeira de uma empresa. Na escola e depois na faculdade andou predominantemente com amigos asiáticos, então não se lembra de dificuldades de adaptação nesses espaços.

Vários primos de Lilian se casaram também com nipo-brasileiros, um com taiwanês-brasileiro e apenas ela com um brasileiro não asiático. Explica que para muitas famílias taiwanesas, a imagem do brasileiro não asiático é de alguém menos sério e menos fiel, interessado no status financeiro de famílias chinesas ricas que tem empreendimentos no Brasil. Mas por sua família ser de classe média foram mais tranquilos quanto a ela namorar e casar com Luís.

Seus pais são comerciantes e não falam tão bem o português, lembra do pai chegando chateado em casa porque na rua tinham lhe mandado "voltar para o seu país". Lilian também disse já ter escutado coisas racialmente ofensivas, piadas ridicularizando sua língua e o sotaque chinês, mas afirmou nunca ter se importado muito com isso.

Passemos à conversa com Luís. O marido de Lilian tem 36 anos, se define como branco, é neto de avô paterno estadunidense que se casou com avó paterna baiana com ascendência espanhola, francesa e outras desconhecidas. As origens brasileiras da família materna se tornaram esquecidas com o passar do tempo, conforme comentou.

Pergunto como é para ele se autoclassificar racialmente como branco e classificar Lilian como amarela. Ele comenta que, apesar de ter a pele clara, ele tem uma avó baiana, é misturado e não um branco puro. Já a respeito de Lilian, faz mais sentido para ele dizer que é amarela, pois ela é pura, tem origens taiwanesas materna e paterna. Acredita que as categorias não contemplam as pessoas brasileiras que são muito miscigenadas, como a filha do casal, que, no entanto, é definida por ele como amarela.

Em seguida, pergunto o que acha que é ser amarelo no Brasil. Luís comenta que são bastante fechados, mencionando que quase todos os familiares e amigos da esposa com quem convivem são casados com amarelos. Ele e Lilian são um dos únicos casais inter-raciais neste círculo. Em seguida, espontaneamente Luís enfatiza que existe racismo contra amarelos no Brasil, mas ninguém fala sobre isso.

Sobre suas origens culturais, ele percebe que existem influências (norte) americanas no gosto musical, na familiaridade que sempre teve com a língua inglesa, no senso de humor. Seu pai viveu alguns anos fazendo faculdade nos EUA, tem um jeito mais frio. Mas, nesse aspecto Luís acredita ter puxado a parte materna baiana, que é mais carinhosa.

Descreve também sua família como conservadora em termos políticos e de valores sociais. Até o fim da adolescência percebe que era intolerante também, quanto a orientações políticas de esquerda, e frequentava lugares, conforme suas palavras, mais “frescos”. Depois dos vinte anos, fez outros amigos de “cabeça mais aberta”, diversos, conheceu lugares considerados mais alternativos da cidade.

Sempre teve curiosidade sobre cultura japonesa, como animes e outros elementos da cultura pop japonesa. Lembra que tinha atração por rostos asiáticos e meninas asiáticas de sua classe quando era criança. Mas o contato com asiáticos era limitado, ao mesmo tempo idealizava e tinha atração por mulheres de olhos azuis e cabelos escuros, distintos de sua mãe e irmã, observa, que são loiras. Namorou mulheres brancas, uma delas de olhos azuis.

Ter casado com uma mulher descendente de taiwaneses, não é uma questão, segundo ele, porque já estava acostumado com pessoas diferentes. A história de envolvimento e começo de namoro com Lilian é narrada por Luís como um processo natural. Houve um comentário inicial preconceituoso da irmã, que trabalhava em uma empresa coreana, associando asiáticos ao estereotipo de difíceis e rigorosos. Luís se sentiu, no entanto, acolhido na família taiwanesa e, com o tempo, os estereótipos foram dissolvidos na convivência.

Acredita que talvez as diferenças tenham sido mais difíceis para ela. Durante o namoro, ela pensou em terminar, dizendo a ele que o motivo eram as diferenças culturais. Mas pelos sentimentos de afeto a despeito disso permaneceram juntos. Luís disse que ela o achava muito “grudento”, apegado, com mais necessidade de contato físico. Os amarelos, para ele, são mais frios, sentia falta de uma interação mais carinhosa. Aos poucos, disse que acabou se regulando nesse sentido, não se incomoda mais tanto com isso.

Ela achou estranho, por outro lado, a distância que há entre os membros da família dele. Os pais de Luís são separados e há pouca proximidade entre os irmãos. Nesse ponto, ele também acha estranha a família, mas não vê a família asiática num outro extremo como tão unida, pois o irmão de Lilian, por exemplo, não tem como ela a mesma atitude de se reportar aos pais.

Outro contraste entre o casal, como explica Luís, é a relação com a comida. Sua ligação com a comida é mais independente e prática. Quando está de dieta, comenta não ter grandes problemas em fazer uma única refeição ao dia. O que é diferente para Lilian, que precisa sempre estar comendo algo. Ela teria explicado a ele que os pais asiáticos demonstram amor aos filhos por meio da comida. Luís conta que a vê fazendo isto em relação a ele.

Sobre as diferenças que existem, para ele são interessantes. Destaca a questão da religião, pois a família dele é católica não praticante, enquanto a dela é budista, tendo lhe chamado a atenção o altar budista dentro da casa dos sogros. Lilian, porém, é presbiteriana, tende a considerar as orientações religiosas de modo distinto que ele, que sente certa aversão a laços religiosos. Acredita que chegaram a um meio termo, mas nisto ela acabou se afastando um pouco do grupo que frequentava.

Na divisão de tarefas domésticas e de cuidado cotidiano da filha, ele se acredita participativo, tendo o casal feito acordos. Ele, entretanto, disse protelar, às vezes. Em reação a isso, Lilian costuma se manifestar de forma um pouco agressiva segundo ele, que associa à experiência que a companheira teve com homens asiáticos - como o pai dela e atitude machista do mesmo em relação à mãe.

Enquanto Luís se percebe mais carinhoso no modo de chamar a atenção da filha, destaca que a esposa é mais brava, assim como os pais dela. Luís disse não ver tanto sentido nesse jeito de educar, que crê produzir efeitos contrários. A filha também tem uma personalidade parecida com a mãe, mas agora está mais carinhosa com ele, o pai, o que o deixa feliz, conforme suas palavras.

6.2.5 "*Os diferentes ficaram na minha casa*" Identidade nipo-brasileira, negritude e enigmas transgeracionais na família amarela e negra.

Eu frequentava em 2018 um curso sobre abordagem interseccional de raça, sexo/gênero e classe social, quando uma colega da turma, mulher negra, com quem comentei da minha pesquisa, forneceu como indicação para entrevista o contato de Júlia, apresentada como microempresária nipo-brasileira participante de uma rede de mulheres e envolvida com trabalhos sociais.

Júlia aceitou prontamente a participar da entrevista, que aconteceu em seu escritório. Seu jeito aberto e simples, ao mesmo tempo em que aparentava ser uma empreendedora engajada, chamou-me a atenção.

De fenótipo asiático multirracial, 39 anos, Júlia se autoclassifica de cor/raça amarela, o que coincide com a classificação conforme categorias do IBGE, e se define como de origem étnica japonesa. Descreve a cor/raça do marido Fábio como negra.

Ela contou que, apesar da convivência que a família sempre teve com pessoas diversas, nipodescendentes ou não, sua mãe não aceitou no começo a relação com Fábio:

> *Então, no caso, quando eu comecei a namorar, minha mãe tinha preconceito contra negros e ela demorou um pouco pra aceitar o meu namoro com o meu marido. Então ela só aceitou depois que ela conheceu e viu que ele era uma pessoa legal. Aí, ela assim, ela ficou mais aberta a aceitar.(...) Mas não era de tratar mal sabe. Era um tratamento mais seco. Sabe um tratamento sem muita intimidade, sem muita... sem querer muito um envolvimento, com um pé do que podia acontecer. Era uma coisa assim no começo.*

Quando pergunto sobre outros relacionamentos amorosos, me responde que era com homens brancos e com eles não houve a mesma resistência familiar. Observei, durante toda a entrevista, com exceção dessa referência aos namorados brancos, que cor e raça quase não eram verbalizadas, exceto para se referir a negros. A distinção principal considerada por Júlia ao falar das relações inter-raciais é feita entre "brasileiros" e "japoneses".

O fato de somente namorar "brasileiros", para ela, nunca teve a ver com uma preferência e alguma escolha seletiva, mas pelo fato de que o círculo de amizades e convivência dela e de seus irmãos era predominantemente não asiático.

O irmão teve também um namoro inter-racial, com uma mulher negra baiana, conta que eles tiveram uma filha de aparência mais japonesa cujo modo de falar é nordestino. A família de Júlia não foi preconceituosa, segundo comenta, porque já tinha assimilado antes a experiência com Fábio.

Conforme Júlia, o viés racista antinegro não era motivado pela preservação da cultura. Não havia na família envolvimento com tradições japonesas ou participação em associações da comunidade nipo-brasileira. Quando pergunto como era ter ascendência japonesa na escola, compartilha que na escola pública que frequentou - na zona sul de São Paulo - sempre se sentiu muito deslocada nos grupos formados por meninas nipodescendentes:

> *Pra mim... na escola, eu já me sentia diferente. Porque assim, cabelo por exemplo, o cabelo das japonesas a maioria são aqueles cabelos liso e escorrido, né? A turma que eu tava na escola todas elas tinham cabelo assim, liso e escorrido.*
>
> E você tinha colegas asiáticas também?
>
> *Sim, na minha sala tinha muitos japoneses. Porque quando eu estudei, eles meio que fizeram uma divisão. Japoneses eram meio que mais fortes no desempenho né, então a maioria dos japoneses*

ficavam na minha sala. (...) *Então eu nessa época eu já me sentia deslocada. Porque a minha aparência já era diferente, porque eu era mais morena que todo mundo, meu cabelo já era diferente, porque meu cabelo já era mais crespo e o cabelo de todo mundo era aquele liso e escorrido. A parte que eles conviviam, assim mesmo na escola pública, eles em termos de criação e renda tinha um pouco mais que minha família, então pra eles andar de ônibus, imagina... Eu pra ir pra escola tinha que ir de ônibus. Então eu me sentia deslocada não só pela aparência, mas por outras questões também que eram bem diferentes...*

O cabelo, composto à tonalidade de pele menos branca, foi trazido por Júlia como tema central da identidade feminina racializada em três gerações: sua, de sua mãe e de sua filha Fernanda. O cabelo não liso enquanto elemento diferenciador da identidade tipicamente japonesa, ao lado de desempenho escolar e nível socioeconômico, impedia amizades com outras meninas asiáticas, mas conforme disse, fez com que se tornasse mais assertiva interagindo com meninos.

Suas marcas fenotípicas revelavam uma origem miscigenada negra e amarela, sabida, porém nebulosa e apagada no aspecto da negritude:

E assim, quando você fala que nos traços você tinha a coisa do cabelo, a cor de pele e você era um pouco diferente das outras, tem alguma outra ascendência étnica na família?

Então, minha mãe... Eu nunca vi foto do meu avô. Mas a minha mãe fala que o meu avô né, o pai dela, ele era negro. Porque tinha uma descendência no Japão que era misturado com africano. E o meu pai ele não tem assim... o cabelo da minha avó era meio que enrolado. Não era liso. Minha avó teve uma época que fazia permanente, que era da moda né, japonesa fazer permanente. Então da família dos dois não era aquela família de traços tradicionais, cabelo liso e escorrido. Então não tinha por onde fugir.

Cê acha que teve alguma "miscigenação" lá atrás?

Acho que sim, sim. Minha mãe fala que meu avô era negro, que olha a foto dele e era negro, não era cara de japonês. Eu não vi, naquela época não tinha foto nem nada.(...) Mas assim, da família da minha mãe, a família diferente foi parar em casa. Porque os irmaõs e irmãs da minha mãe já são aquela estrutura japonesa pequenininha, magrinha de cabelo liso que são a família da minha mãe. Minha mãe assim, minha mãe era diferente (risos).

Júlia diz que os diferentes ficaram em sua casa, o que é bastante eloquente, pois assim como os pais e o irmão, ela também se juntou aos diferentes e, ao mesmo tempo, iguais a si mesma, inclusive na parceria conjugal. Houve um enegrecimento na família. Ela e Fábio tem dois filhos, um menino de oito e uma adolescente de treze anos.

Contou que Fernanda, a filha adolescente negra amarela tem cabelos crespos que costumavam embaraçar e resolveu renunciar aos tratamentos capilares desgastantes que fazia para manter os cabelos lisos. Fernanda é descrita como jovem muito tranquila, prática e conselheira de adolescentes tanto amarelas como negras que sofrem abusos emocionais motivados pelo cabelo não liso. É a partir da mudança e resolução iniciada pela filha que Júlia parece ter revivido os conflitos da própria multirracialidade e foi estimulada a soltar os próprios cabelos cacheados, antes usados sempre presos.

Ser vista como "japonesa" pelos não japoneses, segundo ela, é ser considerada diferente desse outro lado também, como uma mulher privilegiada que não teria sofrido ou lutado como outras mulheres também de origem pobre. Entre outros japoneses, atualmente abre portas para fechar negócios, pela confiança conferida dentro do mesmo grupo étnico.

Já os filhos chamam muito a atenção de mulheres negras:

> *Assim, já tive clientes que pediram pra me adicionar e viram meus filhos. Nossa, uau, seus filhos são muito diferentes. Seus filhos são bonitos né !*

Júlia falou sobre as expectativas externas de como seriam os filhos do casal antes do nascimento deles:

> *Aí quando a gente entrou no hospital pra eu ter a Fernanda, já foi um "uau, como é que vai ser essa criança", né. Até então, ninguém né... Aí até o anestesista, nas gravações que a gente vê do vídeo dela nascendo, ele até brinca: como é que ela vai ser? Aí a gente fala, a gente acha que ela parecida com a Lilo&Stich né, com a Lilo. Vai ser aquela havaiana, aquela menina havaiana, morena, de cabelo liso. E quando ela nasceu, eu falei, então vamo ver a Lilo.*

Sobre as peles de seus filhos, descreve-as como apresentando maior sensibilidade e necessidades específicas de cuidado. Narra as palavras do dermatologista negro das crianças, que é especialista em pele negra:

> *Mãe, pele de japonês é uma pele assim, que é uma pele boa, mas quando dá pra ser estragadinha, é uma pele que precisa estar sempre de olho, que qualquer coisa diferente que sai, cê acha que é um negocinho bobo, e é tipo um câncer de pele. Ele falou, já é uma pele que é boa, mas quando é pra dar problema, dá problema. Pele de negro é a mesma coisa. É uma pele boa, mas quando dá pra ter alguma coisa é uma pele chata de tratar. Você me mistura e eu nem sei o que vai sair com essa criança. (...) Mãe, você conseguiu misturar assim as piores peles que tinha cê misturou na criança... (risos)*

Júlia comentou de uma forma expressiva das crises e sobrecargas emocionais provocadas por distanciamentos e rupturas familiares. O pai se casou com uma outra mulher, negra, que era amante dele, passando a se dedicar aos enteados e à nova família, se ausentando no casamento da filha com Fábio, e se distanciando aos poucos do convívio, em função dos supostos ciúmes da nova companheira. A mãe, em meio à separação, foi trabalhar temporariamente no Japão, deixando a entrevistada responsável pela casa e sentindo-se só no momento da primeira gestação, quando foi acolhida pela cunhada e por amigos.

Conta também da ruptura do marido com alguns familiares dele em função de conflitos: os irmãos de Fábio e suas esposas negras apontam privilégios concedidos pelos pais de Fábio a Júlia por ser "japonesa" e ter faculdade. Se trata do único momento em que a questão de raça e de preconceito racial é explicitada pela entrevistada, como mediadora das relações interpessoais. Porém, entendida como uma interpretação equivocada da parte dos membros negros da família, não reconhecida como tal pelo casal:

> *Com os dois irmãos dele já teve meio que um preconceito. Primeiro porque era diferente, todas elas eram negras casadas com negros. E como eu ficava muito com minha sogra, elas começaram a sentir ciúmes da minha sogra comigo. Aí falavam que era já porque eu era japonesa e eu tinha faculdade.(...) Existia meio que um ciúmes. Pra elas era uma questão meio que racial, mas com a gente não era.*

Fábio, de 40 anos, se autodefine como de cor/raça negra, e como preta conforme o IBGE. A impressão que tive durante a entrevista realizada numa cafeteria foi de uma pessoa extremamente carismática.

Ele procurou afirmar uma ideia de normalidade, harmonia e de ausência de grandes conflitos no casamento, ideia esta que predominou no decorrer da entrevista:

> *Acho que... hoje a gente tá muito bem, não tem problema nenhum, as famílias acho que aceitam bem, acho que nunca teve nenhum problema.*

Argumenta que o Brasil é muito rico porque já tem uma origem miscigenada e as pessoas estão mais acostumadas com a "mistura", a rede social de convivência do casal é composta por pessoas diversas racialmente.

> *Até por conta da nossa origem, a gente vem de uma origem misturada. Ninguém tem mais sangue puro aqui no Brasil.*

Ao mesmo tempo, expressou preocupação pelo fato da aparência multirracial dos filhos do casal chamarem muito a atenção em quase todos os lugares:

Os nossos filhos chamam bastante atenção, não sei se você vai ter oportunidade de conhecer...

Eu vi a tua filha no dia que fui conversar com a Júlia.

Nosso pequenininho também, eles chamam bastante atenção.

Aí eles chamam atenção até dos amiguinhos pelo porte físico grande dela, treze anos já está uma moça gigante.

E enquanto na cidade de São Paulo, a inter-racialidade do casal é vista de modo tranquilo, em suas palavras, quando saem dos grandes centros para o interior do nordeste ou viajam para o interior dos Estados Unidos, provocam estranheza em função da "cultura" diferente desses lugares. Percebe olhares curiosos e às vezes recebem algumas perguntas: "Vocês são um casal?", "Eles são seus filhos?"

Fábio é gestor, ocupa cargo executivo em empresa multinacional. Apesar de ouvir pessoas falando de racismo no trabalho o tempo todo, afirmou que nunca sofreu esse problema. Logo em seguida, contou da dificuldade de ser muitas vezes o único negro da sala de reunião, e defende firmemente políticas raciais afirmativas para viabilizar o ingresso de mais pessoas negras. O racismo parecia ser compreendido por ele em sua manifestação explícita e interpessoal, em forma de exclusão e injúria. Embora concordasse com a existência do racismo a nível institucional e estrutural, essas percepções não eram identificadas como tal:

Mas você falou que você não sofreu nenhuma situação de racismo lá, né?

Não

Então, mas quando você fala que os negros não conseguem chegar nesse status, por que que isso acontece?

Não acho que seja racismo, mas a maior parte dos negros tem baixa renda, tem menos condições ou começam a trabalhar muito cedo e não tem tempo de investir no seu estudo e acaba sendo um pouco menos preparado isso num mercado onde cada vez mais as pessoas precisam estar preparadas você acaba não tendo oportunidade. Essa é a balança que eu acho que acaba desfavorecendo. Por isso que eu acho que o regime de cotas é muito importante, porque você vai dar cada vez mais oportunidades para quem não teria, você acaba... porque aí sim ele estaria brigando de igual pra igual por uma vaga, aí começam a aparecer oportunidades. Às vezes as

oportunidades aparecem e eles não estão preparados, né? Precisa essa contrabalança, por isso que são poucos em cargos executivos.

De início, Fábio tende a amenizar o problema da falta de aceitação inicial de alguns familiares preconceituosos de Júlia quanto ao relacionamento amoroso. A superação dessas manifestações de racismo se deu diplomaticamente, segundo explica, por meio da sua afirmação de competência pessoal e da igualdade de valor entre eles.

Eu acho que isso foi superado com bastante naturalidade da minha parte, nunca os maltratei, mas não me coloquei numa posição de submisso de falar "olha, poxa, olha, ela é melhor que eu ou eu sou melhor que ela..." Não, somos iguais, estamos de igual para igual, temos oportunidades iguais. Eu apoio ela nas questões de brigar por empoderamento feminino, e em contrapartida ela me ajuda em um monte de outras coisas como os meus trabalhos sociais em ajudar as populações um pouco mais carentes.

Somente quando busco aprofundar a questão com o entrevistado, como uma pesquisadora de ascendência marcadamente japonesa que vê nitidamente o viés racista das famílias nipo-brasileiras, é que ele expressa o trabalho árduo de ter que provar constantemente que é bom e que se fosse um japonês até mesmo analfabeto teria mais aceitação da família de Júlia para casar.

O ser humano rotula muito pela cara, pelo conteúdo de fora. Sem conhecer você já rotula a pessoa... ah, não sei se é legal, muito bom... Você rotula, isso acontece. Então, acho que teria sido mais fácil, mas o único problema mesmo escancarado foi com o avô dela de falar "olha, minha neta vai casar com um não japonês, e ainda é negro?! Não minha neta!" Porque principalmente nas reuniões de família, eu era o único negro.

Já as diferenças culturais, segundo o entrevistado, nunca foram um problema no relacionamento. Da parte de sua família, dada a percepção do racismo antinegro, houve também aspectos de estranhamento e defensividade, mas como tentativas de cuidado e proteção:

Você tava falando de você na família dela, né. Como é que foi ela na sua família? Uma asiática causou alguma estranheza? Essa estranheza que você falou que você causa?

Eu acho que também sim, eu acho que menos, mas também sim porque apesar da gente conviver antes, a gente convivia como amigo, ela convivia na minha casa como amiga. Mas realmente assim, quando você começa a ter um relacionamento as pessoas, minha mãe, começam a falar "olha, você tá disposto a isso mesmo? Você quer se envolver com outra raça?" Mas é supertranquilo também, mas causa estranheza dos dois lados eu acho. Mas do meu lado acho que, não sei se por a gente já conviver e ela convivia já com minha família acho que foi mais fácil.

Mas o receio da sua mãe você acha que vem de onde quando ela fala que...

Eu acho mais que... essa foi mais uma preocupação de mãe de tentar blindar o filho e falar "olha, você pode sofrer preconceito".

Ao final, quando desligo o gravador de áudio, Fábio comenta de modo mais espontâneo a sua opinião pessoal: cultivar a identidade negra é importante, mas sem separatismos, pois seria repetir com os outros grupos o que se sofreu no passado. Narrou que nos bairros negros dos EUA, ele e a companheira sentiram-se julgados pelos olhares de pessoas negras por não estarem com parceiros do mesmo grupo racial, o que no Brasil não costumaria ser tão forte.

6.2.6 "*O que mais me incomoda é sair na rua e o povo ficar olhando. Ah lá, desceram os extraterrestres...*" Mulher negra, homem amarelo.

Elaine, 29 anos, se autoclassifica negra, e preta segundo o IBGE, trabalha em casa nas atividades domésticas e cuidado dos filhos. É casada há onze anos com André, 36 anos, amarelo de origem japonesa, que trabalha na supervisão de setor administrativo de empresa privada. Eles têm dois filhos: João, 11 anos, e Rafael, 1 ano. A mãe define a cor/raça de João como negra e a de Rafael como branca. O pai define ambos os filhos como pardos.

Fiz o contato com Elaine depois de ter visto uma antiga postagem dela em um grupo de discussão racial nas redes sociais via internet. Nesta postagem acompanhada de foto da família, ela expressava o desafio de constituírem uma família inter-racial, em meio à expectativa da chegada do segundo filho afro-asiático. Expliquei a pesquisa e fiz convite para participarem, imaginando que quisessem falar do assunto já em questão no cotidiano deles e no grupo que mencionei. Elaine foi prontamente disponível, incluindo o marido André na conversa.

As entrevistas aconteceram no final de semana na sala do apartamento em que a família vive. Numa primeira parte conjunta, estavam o casal e os dois filhos, o mais velho João participou em alguns momentos. Em seguida, sugeri aos dois cônjuges que conversássemos em particular.

Sobre sua participação nos grupos das redes sociais virtuais, Elaine disse receber mensagens de pessoas que estão em relacionamentos inter-raciais e que dizem admirar o casal.

Mas são poucos os casais inter-raciais que eles conhecem. Parece ser rara uma interlocução mais explícita sobre esses assuntos.

Apesar de uma certa contrariedade minha às reações de pessoas que tendem a cultuar excessivamente casais mistos como símbolo de integração ou resistência, ao final da conversa, me despedindo da família depois das histórias que me contaram, o sentimento que eu tinha por eles era de profunda admiração.

Elaine contou ter escrito e postado a mensagem num dia em que chegou à casa muito irritada depois de mais um episódio em que no espaço público se sentiu vistoriada em suas relações familiares. Afirma que há muitas coisas a falar, contando principalmente o incômodo de ser olhada, abordada publicamente quando está com os filhos e/ou o marido, muito mais que André, que costuma ser pouco questionado. Sente-se apenas livre disto quando está dentro de casa.

Percebe que o fato de ser uma mulher negra tem a ver com as abordagens intrusivas, que denunciam o machismo e racismo da sociedade. “Homem pode se relacionar com quem quiser”, comenta. “E o pior é que geralmente sou abordada por mulheres (brancas), independente da classe social.” Diz que os olhares externos são ora curiosos, ora aversivos.

Compartilha que o casal estava dias atrás juntos em uma fila aguardando o médico, quando até uma mulher que pedia por dinheiro abordou-os separadamente como se Elaine não estivesse relacionada ao marido nem ao filho, e conta que isto é algo que se passa o tempo todo. No supermercado, uma mulher observou o casal, dizendo “preciso ver essa criança”, se aproximando de Rafael, que estava dentro do carrinho de compras, para espiá-lo.

Sobre alguns lugares especificamente aversivos, comenta que há um shopping center grande próximo de ondem moram, que André gosta de ir, mas ela não se sente bem porque há muitos japoneses que frequentam o espaço e costumam lançar olhares de reprovação.

Outra ocasião mencionada foi quando a avó paterna, sua sogra, estava na companhia do filho (André) e dos dois netos. Abordada por uma desconhecida, lhe perguntaram se João era também irmão dos outros dois.

Quando o filho mais velho João era menor e estava com ela, por ele ter traços mais negros, parecido com a mãe, ela não era tão abordada. Desta vez, com Rafael, o mais novo, que saiu com pele mais clara e olhos mais parecidos com o do pai “japonês”, Elaine conta ser

abordada como se tivesse sequestrado o próprio filho, é questionada sobre "quem é o pai?". O cabelo encaracolado é um traço mencionado por Elaine como aquele que felizmente o associa a ela.

Sua experiência com alisamento desde os doze anos, que alternava ao uso de tranças, que realmente disse gostar, sofreu ruptura com duas tentativas de transição capilar. Narra que essas tentativas foram marcadas por sentimentos ambíguos, desafios e por incentivos concretos do marido. André é filho de mãe cabeleireira, sabe cortar e cuidar de cabelo:

> *É, antes eu não queria, eu falava assim "você que vai hidratar!". Aí ele: "hidrato". Ele faz a hidratação, ele pega o cabelo, separa ele e passa.*

Ela e André eram amigos de bairro, moravam perto na mesma rua da periferia. Tinham uma turma de amigos, em que ele era o "japonês" inusitado que se enturmava com todos:

> *A gente sempre diz que ele era o japonês maloqueiro. (...) Mas ele sim, se enturmou com todo mundo, todo mundo conhecia. Ele ia às vezes me buscar primeiro. Ele já tinha interesse e eu não tinha interesse [ri], mas ele ia me buscar. Eu dizia pra ele quando ele ia chegando que eu já estaria lá fora. A minha mãe só via o carro, via ele assim rapidinho e eu dizia "sai, sai, sai". Minha mãe e minha tia ia um monte de gente pro muro pra olhar, pra ver ele. Às vezes eu chegava e minha mãe dizia "você não vai se envolver com esse japonês, você não vai arranjar encrenca pra sua cabeça". Ela falava assim, "japonês não gosta de preto". Mas foi natural...*
>
> *Ele era o único japonês do meio e ele sempre andava, andou mais com os mais pretinhos mesmo. Já foi parado por polícia, vindo de futebol só com meninos negros. A polícia parou e perguntou se ele tava sendo sequestrado. Insistindo "você tem certeza que tá tudo bem? tem certeza que são seus amigos?". "Sim senhor, estamos vindo de futebol, crescemos juntos". É um japonês bem raro.*
>
> *Também acredito que tinha duas meninas que eram japonesas também. Eram como o irmão dele, mesmo morando ali não se envolviam com aquele núcleo, se envolvia com outros núcleos da escola, do colégio, outras realidades, entende? Em vez de se envolver com a turma de bairro.*

Após o início do namoro, por um tempo, Elaine não foi apresentada à família de André. Ficavam no portão da casa dele, mas não era olhada nem cumprimentada, com exceção do avô materno de André e de um tio, que a acolheram na família:

> *O avô dele, quando ele ia guardar o carro, saia pra fora e o avô dele me olhava, o pai da mãe dele, ele falava que queria ter bisneto, que ia ter uma cor linda e que ele é o único irmão, que todos os irmãos dele morreram sem ver bisnetos e que ele não queria morrer sem ver bisneto. Ele tinha amor por mim, foi o único assim, que o primeiro contato que eu tive com a família dele. Os outros me*

> *viam e nem me olhavam. (...) E tanto que não deu outra, eu engravidei com dezessete anos e três meses depois que meu filho tinha nascido, ele faleceu.*

Com os pais de André, foi chamada pela família quando estava grávida de sete meses, pois essa notícia não foi bem-vinda, causando uma briga, muito diferente da reação de apoio que tiveram por parte de sua mãe e familiares. O marido se posicionou em defesa dela e de seu filho:

> *Então ele também brigou com a família, ficou... teve uma vez que ele ficou um mês sem falar com a família dele também, porque ele sempre preferiu a gente. Dava briga, mas ele sempre preferiu a gente.*

Ao nascer a criança, Elaine notou que o olhar de checagem sobre a diferença se fez presente, como sempre:

> *Então, com eles assim.... com o João, a mãe dele tinha corrido ao hospital pra ver. Pra mim, elas foram ver se parecia com ele... foi a sensação que eu tive na hora. Minha mãe tava no hospital no dia e tinha mais alguém lá. Quando souberam, correram, foi a sensação que me deu naquela época, que correram pra ver isso e quando chegaram lá, se deram com a cara deles mesmos [ri] porque é idêntico. Aí na verdade acolheram bem.*

> *aí hoje, assim, tem aquelas rixinhas, mas todo mundo convive porque os netos são o amor da vida deles.*

A dor, porém, ficou marcada, mesmo que episódios de racismo cotidiano como piadas sobre o cabelo na infância, ser seguida por seguranças em lojas tenham sido frequentes ao longo de sua vida. Ela conta que esse conjunto de agressões não a afetaram tanto quanto a atitude inicial da família japonesa do cônjuge:

> *Acho que não me importava que o coleguinha dali não me aceitasse, fulano da esquina não gostar de mim porque eu sou negra. Mas me incomodava a família de alguém que eu gosto não gostar, isso me incomodou mais que os outros, né? Acho que por isso que na hora dói, mas não me marcou [ênfase] tanto.*

Elaine considera ainda que os sentidos de cor/raça atravessam a vida dos filhos. Conta que João estuda numa escola muito boa, com pedagogias voltadas à inclusão, e que o professor que aborda os assuntos “preconceito”, “bullying” e “cidadania”, bastante capacitado, é negro. O medo da violência policial contra meninos negros, principalmente, faz com que as orientações maternas de como se deve lidar com as situações na rua façam parte da conversa que tem com o filho mais velho:

Hoje em dia o que eu converso com ele. Quando ele tava estudando essas coisas de escravo e não sei o que, eu falo da questão do preconceito que tem aqui. Infelizmente, eu tenho que explicar pra ele que ele vai sofrer com isso, tenho que explicar que ele vai entrar numa loja e o cara vai... vai entrar ele e o amiguinho dele branco, e o cara vai seguir ele. Infelizmente eu tenho que falar e eu falo. Já falo mesmo porque aqui é assim.

Pra você ter uma noção, hoje em dia eu já falo pra ele "quando você estiver maior, que tiver andando com seus coleguinhas na rua e a polícia mandar parar, mão na parede é mão na parede. Não discute, não faz movimento brusco, não inventa de pegar coisa no bolso, faz o que o policial falar. Ficou com medo? Todo mundo fica, ninguém gosta de ser parado, vai ter medo, tenta não demonstrar e faz o que o policial mandar. Não é isso que eu falo, João?" Aí eu falo assim, "quando você dirigir, que você tiver carro e vier a polícia atrás e mandar você parar, pára no mesmo minuto".

As diferenças inter-raciais e a igualdade de valor na própria família são explicitadas no cotidiano:

Às vezes, a gente dá exemplo daqui mesmo, "você acha que tem diferença entre eu e seu pai? Eu não acho que tem diferença de mim pro seu pai. Você acha que tem algum problema na nossa família? A gente tá aqui junto porque se ama." A gente costuma comentar, sabe? "Tem algum problema a questão?" Eu sempre falo "seu irmão e seu pai são mais clarinhos, eu e você somos escurinhos, tem problema? Não tem!".(...) "Tem gente que vai ter preconceito com você porque você é negro, mas você tem preconceito com o outro porque ele namora uma pessoa do mesmo sexo? Não pode né, cada um na sua escolha, você não precisa gostar, mas respeitar."

Elaine compartilha que não tinha seletividade racial em matéria de namoro. Acredita que muitos grupos negros são intolerantes demais quanto ao casamento inter-racial, entende como ofensiva a expressão "palmiteira". Certa vez chegando a um parque da cidade, a família se deparou com um pequeno grupo de negros que lançaram olhares de hostilidade, como se ela tivesse "traído a raça".

No final da conversa, ela ressalta: não é porque uma pessoa negra obtém ascensão social ou se casa com uma pessoa não-negra que deixa necessariamente de ser negra.

André se lembra que, quando era pequeno e estava indo para a escola, o pai conversava com ele sobre ser "japonês no Brasil":

> *Na família mesmo, por ser descendente de japonês, essas coisas meu pai sempre falava, até mesmo por ter passado mais por essa questão assim da diferença mesmo. Ele sempre falava: você é diferente, brasileiros aqui não estão acostumados com diferenças.*

O entrevistado conta que existiam insultos raciais na escola, mas sobre como ele se sentia e reagia a isto, o discurso que apresenta é ambíguo:

> *A questão de ser japonês na escola, eu vi que realmente tinha uma coisa assim, que não me incomodava. Mas o tratamento dos coleguinhas sempre era um pouco diferente, a gente fala que não tem diferença não. Mas tem sim. Eu passei por brincadeiras, até hoje o pessoal ainda brinca.*
>
> *Quando eu era tipo criança, eu ficava bem magoado. Porque eu ia conversar assim, e as crianças ficavam imitando japonês falando, aí eu ficava irritado e aí você cresce e vê que era brincadeira mesmo. Brinca também. Quando você é criança, você não entende. Você fica nervoso com a situação.*

Apesar de ter crescido em São Paulo, nos espaços que frequentou, incluindo a faculdade, era o único nipodescendente:

> *O pessoal sempre chamava: ô japa, ô japa.... Mas eu já tratava com naturalidade já. Lógico que eu trataria com estranheza uma pessoa que eu não conheço me chamar assim. Porque eu não me sentiria muito confortável. Mas, no geral assim, eu trato numa boa. Porque eu passei o tempo todo assim na escola. Eu sempre fui o único.*

Por causa da origem diferente, conta que sempre se interessou por outras culturas, estudou comércio exterior e que não tinha preferência racial nos namoros. André disse ter sempre se sentido bem entre amigos negros, não se importando muito com olho feio de julgamento por ser o único "japonês" ou por estar entre negros. Conta que na juventude, dava carona em seu carro para os colegas negros do bairro, situação vista como suspeita e acabou sendo parado pela polícia.

Fala ainda de seu pai como o filho caçula rebelde, que sempre era o opositor às regras que os irmãos mais velhos procuravam estabelecer. Essa influência parece ter repercussões em André e num modo de ser menos conservador. Conta que uma prima se casou há anos com um homem negro, teve conflitos com estes tios mais velhos, eles acabaram então se afastando do contato com os familiares extensos.

A mãe sempre foi mais aberta, porém subordinada à opinião que o marido expressava. Apesar de ser o filho caçula mais descolado, o pai de André não aceitou de pronto a notícia da gravidez de Elaine, namorada que André não tinha apresentado aos pais até então. Percebe-se

que busca hoje uma conciliação e superação com os fatos passados, mas os impactos emocionais para Elaine parecem ter uma marcante permanência, pois ela não foi acolhida incondicionalmente.

E como foi para a sua família, a chegada da Elaine?

Eles ficaram meio assim. Aquilo que eu te falei aquela hora. Em choque mesmo. Mas meu pai sempre foi rigoroso assim, se você vai sair com uma menina, ela tem que ser boa para você. Você vai fazer um amigo, ele tem que ser bom para você. Ele sempre foi assim e parece que por ser a Elaine, ele foi muito mais exigente. Eu senti isso.

Compartilha ter sido muito difícil no começo lidar com o conflito familiar, acreditava que as coisas poderiam ser mais fáceis, mas que lidar com as pessoas é complicado. O complicador na realidade era se tratar de uma mulher negra na família, pois o namoro inter-racial do irmão com uma mulher brasileira branca causa outra reação:

Ela é branca. O dela, eu vi que o trato não foi tão diferente assim. Eu vejo que essa parte da aceitação foi diferente. Isso foi bem visível, assim.

As tentativas de reparação se deram e as dificuldades foram superadas segundo André com a chegada dos filhos e as relações de afeto entre avós os paternos e os netos:

Ele (pai) sempre se preocupou se a gente estava bem, independente da gente estar brigado ou não, ele sempre perguntava se estava tudo bem, se estava precisando de alguma coisa, mas algumas coisinhas vão ficando no meio do caminho, em termos de briga, de desentendimento, mesmo. Mas, com o tempo foi acertando.

Hoje melhorou muito mesmo. O meu pai pega o mais velho e o mais novo, são os amores da vida dele. E quando a gente não vai lá, ele cobra: pô, tem tempo que vocês não veem. Vem aqui, vamos almoçar?

O que você acha que foi passando na cabeça dos seus pais, para chegar nessa aceitação?

Eu acho que foi conhecer as pessoas, entender que as pessoas são todas iguais, são todas seres humanos. Todas têm os seus defeitos. E a Elaine me ensinou muito isso. Na vida, o João também por mudar a essência deles, né? Pô, eu fui tão ruim com o meu neto, que eu brinco direto com ele agora! Quando ele vai lá, ele sai para andar de bicicleta, larga todo mundo lá. Eu vejo que eles amam muito os netos deles. Os dois.

André comenta que seus pais são católicos não praticantes, já a mãe de Elaine frequenta a religião japonesa *Seicho-no-ie*, a postura de compreensão da sogra pautada na filosofia da igreja para ele foi crucial para a relação de respeito que há entre os avós paternos e avó materna:

> *Ainda mais que a mãe dela é bastante religiosa, frequenta a Seicho-no-ie. Então, ela tem a mente bem aberta assim, ela prega muito a questão do perdão, sobre perdoar as pessoas e ser perdoado também, né. Então, nesses termos assim, ela é muito mais evoluída que meu pai. Tanto que eu acho que é por isso que o relacionamento entre eles hoje está muito bom.*

André disse que ele e Elaine frequentam atualmente grupos de encontros de casais numa igreja católica, que se trata de uma referência importante, sentiram-se acolhidos e convivem com outro casal inter-racial:

> *E aí a gente já passou por tanta coisa assim, que a gente acaba buscando algumas referências para evoluir em determinado assunto ou que a gente está lutando para melhorar ainda. Então, eu acho que a religião sempre ajuda. Ela agrega. Se você não melhora, só pela religião te ajudar a superar problemas, acreditar mais.*

Sobre a educação do filho mais velho, procura perguntar a João se na escola as outras crianças o chateiam quanto ao nome japonês (André e Elaine deram nomes brasileiro e japonês ao filho) e sua aparência multirracial:

> *E eu sempre falo com ele, que se algum dia ele quiser falar sobre isso, estamos abertos. Ele pode conversar. Em relação a todos os assuntos que ele tiver. Principalmente sobre essa questão racial. Se você quiser, a gente conversa sobre tudo. Sobre o que ele precisar... A Elaine fala a mesma coisa.*
>
> *Eu acho bem importante. Porque as crianças costumam ser bem cruéis. E a gente está vendo um monte de coisas acontecendo, crianças se suicidando por causa de bullying, então eu sempre digo, não faça aquilo que você não quer que faça com você. E a gente sempre pergunta, o que você sente? O que você está passando? Como as pessoas brincam com você... Mas, brinca de que forma? Eles o chamam de um desenho animado lá, eu não sei o nome, mas eu falo pra ele: se você perceber que eles passaram do limite, conversa. Você guardar isso para você não está certo. Nem você ficar humilhando as outras pessoas.*

João sempre fala que não, que está tudo bem, então o pai conclui que o tratamento na escola está melhor que na sua época:

> *Que a questão racial, eu sempre pergunto pra ele se alguém fala alguma coisa, se alguém comenta alguma coisa, mas, ele fala que até hoje ninguém falou nada. Tanto é que, na escola, eles te consideram o que? Negro ou japonês? Ele me falou: os dois. Ele é diferente, porque o modo de ver*

das pessoas, assim... um casal interracial, pras crianças vai ser pior ainda, questionadas. Mas, o que você é? Ele fala: eu sou negro e japonês!

Ele está entrando na adolescência agora, está havendo mais questionamento sobre a raça. Você é o que? Você é japonês, negro, o que você é... E eu acho que ele é um menino bem inteligente também e vai saber lidar com isso e usar de um jeito positivo duas origens. Porque ele gosta de estar no meio das pessoas, ele é uma criança bem sociável. Então, ele gosta de conhecer pessoas, ele vai lá e se enturma fácil, então eu percebo que ele gosta de estar sempre no meio das pessoas. E as pessoas chegam perto dele e falam: você é diferente. Você tem os olhos puxados. O que você é? E ele gosta sempre de falar. Eu sou isso e aquilo. Ele gosta sempre de falar isso.

Por eu gostar, eu sempre passo alguma coisa para o João. Agora que ele está maiorzinho. Mas, eu pretendo que ele aprenda, eu vejo que ele é uma criança que gosta de saber o porquê dos porquês. Então eu digo para ele, leia bastante, procure fontes legais para você pesquisar, para você absorver o máximo que puder da cultura. Eu queria ouvir que ele se interessa também. Ele tinha dificuldade com História, eu peguei as matérias dele lá, expliquei e ele começou a gostar. Aí ele pegou gosto de querer pesquisar, agora na escola ele está aprendendo sobre História da África. Coisa que eu não aprendi na escola. O máximo que eu aprendi foi sobre Egito e olhe lá.

Assim como a companheira, André manifesta se sentir mal com as críticas de alguns movimentos sociais aos casais inter-raciais, que lhe parecem radicais:

Você quer lutar, mas ao mesmo tempo, você quer agredir. Eu acho que a agressão não é o caminho. O que ela falou dos negros querendo mostrar a cultura, legal. Ok. Só que no momento em que você começa a atacar, você não está sendo...Você acaba fazendo o contrário. Ao invés de você estar espalhando algo bom, você está disseminando o ódio. O que não deveria acontecer.

Da mesma forma que com o grupo negro, eu já vi criticando os asiáticos que se envolvem com pessoas não asiáticas. Eu já vi e não era nem perfil fake. Era um rapaz. Aí tinha um monte de comentários de pessoas criticando ele e tinha uma menina também a favor dele. Aí eu achei ridículo, mas aí num outro momento também, eu não me lembro onde foi, mas foi um post de algum grupo também, um comentário bem radical também assim de miscigenação.

Ser unido sim, mas não da forma como foi exposto lá. Como eu posso dizer... discriminatória mesmo. De não se envolver, de não se misturar, aí já era uma outra pessoa, de um perfil diferente do que eu já tinha visto. Aí eu vi que isso acontece em todos os lugares. Eu vi uma movimentação esquisita, estranho eu ver isso. Mas, eu acho que em todo o lugar tem. Tem as etnias, tem os grupos que são muito radicais mesmo.

Um assunto complexo cuja discussão não cabe a esta tese diz respeito à preferência por parte de amarelos e de negros pelos relacionamentos intrarraciais, que tende a ser vista como

radical, principalmente no caso dos relacionamentos afetivo-sexuais afro-centrados. Sobre a defesa dessa escolha, de e entre parceiros negros, pode ser compreendida como uma das respostas possíveis à existência de um preterimento sobre signos sociais que corpos negros representam e que levam, entre outras situações, à experiência de solidão da mulher negra.

6.2.7 Família japonesa, família branca nordestina: diferenças e identificações.

Alexandre, neto de japoneses do interior de São Paulo, e Márcia, branca de origem nordestina, são um casal que mora junto há cerca de quatro anos. Eles têm ambos 37 anos de idade e se conheceram na empresa em que trabalhavam. Foram indicados para participarem da pesquisa por uma amiga em comum.

De famílias migrantes e de religião cristã, deram grande ênfase à união familiar como valor compartilhado:

> Alexandre - *Nessa questão assim de costume, de valores né, eu e a Márcia temos praticamente os mesmos valores. Sempre família, sempre ter a raiz mesmo que a gente tem. Nunca vou abandonar essa raiz que a gente possui né? Eu mesmo na parte oriental, ela na parte mais brasileira de ser. Sempre ajudar... em primeiro lugar a família, a gente sempre colocou isso.*
>
> *É muito bonito a relação da família dela, da minha sogra... E eles são, vixe, me tratam super bem, são... eu ganhei essa família assim, eu me sinto dentro da família, normal, sem exceção nenhuma...*
>
> Márcia - *Todas essas coisas assim que traz um pouco da minha infância, então muito das coisas que você come, lembra muito de quando você era criança também... Então, a gente valoriza muito essa questão das raízes, né? Na família da minha mãe é uma família que é bem unida. A família que quando um está precisando todo mundo se ajuda.*

Quando pergunto sua cor/raça, Alexandre se define como “brasileiro”:

> *O que eu me defino... Eu sou brasileiro, assim, cultura oriental é mais de raiz. Assim que eu tenho em definição, tenho muito respeito pela cultura, até como exemplo de vida né, a cultura oriental, japonesa né? Mas eu me defino como brasileiro que é essa mistura de raça, né...*

Quando menciono as categorias de classificação do IBGE, ele disse que se define como amarelo, o que faria sentido mais pela origem da família. Mas a linguagem racial não lhe parece familiar:

> *Se tem essa distinção de raça, então eu me defino como amarelo...*

Ele associa a identidade brasileira ao convívio predominante com pessoas não asiáticas na escola, na vizinhança da casa em que morava e sua educação na escola e igreja católica, religião de seus pais.

A relação com as raízes japonesas, por outro lado, descritas como de respeito, também são referidas por meio das práticas religiosas:

> *Na questão religiosa, por exemplo, nas missas religiosas orientais, seicho-no-ie, essas coisas... Eu não entendia direito o que que era, não entendia por que rezava, por que que colocava uma fruta, por que acendia incenso. E com o passar do tempo vai aprendendo o significado de cada coisa né?*
>
> Entendendo o sentido?
>
> *O sentido, certo. E eu graças a Deus assim eu gosto muito... assim foi legal que eu fui aprendendo essas coisas assim, e de religião, respeito, essas coisas...*

Outro aspecto simbólico é que, se o arroz tem uma centralidade nas refeições japonesas, duas opções estavam presentes na mesa:

> *Deixaram livre, não restringiram a gente em nada. Tanto é que quando a gente ia almoçar, quando meu pai tava vivo, a minha mãe fazia os dois tipos de arroz né, o japonês e o brasileiro, porque meu pai gostava mais do japonês né. Eu até perguntava: ué, porque que tem dois tipo de arroz? Ah, porque seu pai gosta mais... Mas sempre foi aberto, eles ensinarem a cultura né, a raiz, e deixaram aberto pra sociedade também, minha criação, minha educação ser livre na cultura atual, na minha cultura que é brasileira...*
>
> *Gostaria que nossos filhos fossem dessa maneira de criação né? Que os meus pais me inspiraram, mas deixaram livre pra gente escolher.*

Alexandre afirma uma postura de apego à nação, valorizando ser brasileiro, algo que caracteriza como ser aberto e externar os sentimentos. E que a imagem que melhor representaria a si mesmo seriam churrasco e jogo de futebol.

> *A gente até brinca né, o país tá ruim, vamos mudar de país. Antes de pensar duas vezes, três vezes antes de mudar, acho que eu... ainda o Brasil é meu país de coração e eu não gostaria de sair daqui... Mas se por eventualidade precisar, eu ainda resistiria bastante em sair. Então eu tendo a sei lá, puxar não mais pro oriental. Aqui eu acho que é minha nação, nasci aqui no Brasil. Sou do interior.*

Ao mostrar o álbum de seu casamento, procura ressaltar que todo mundo é aberto e misturado em sua família, que muitos casais presentes e os filhos deles são inter-raciais. E que

ele mesmo sempre preferiu namorar mulheres não asiáticas, o que era aceito naturalmente pelos pais:

> *Da minha parte eu nunca tive nenhuma expectativa negativa da minha família de apresentar ela (Márcia) assim, sabe. Sempre achei que minha família ia sim acolher ela naturalmente assim, sem nenhum preconceito.*

Chama a atenção que Alexandre e Márcia tem percepções destoantes quanto à presença dos casamentos inter-raciais na família extensa de Alexandre. Ele destaca que são a maioria, ela vê ambas as situações sem tanta ênfase, destacando as diferenças da família "oriental".

Outra questão é que a normalidade da "mistura" com brasileiros no mundo da família, não inclui, contudo, pessoas negras:

> *Uma das minhas tias que eu nem cheguei conhecer, ela acabou fugindo. Eles moravam em sítios né, na época, e ela acabou fugindo com um capataz (negro), não sei, da fazenda, lá do sítio, com o dinheiro do meu avô. E eu sei que deu uma briga imensa, meu avô queria correr atrás deles pra matar mesmo, tanto ela como ele. Então ela se escondeu. Então isso só veio à tona... vai uns sete anos que eu soube dessa história...*

Essa e outras situações como a morte de velhos, que tinham características agregadoras, são narradas como causadoras de fragmentação nos laços familiares, em meio a tentativas de rememoração e reunião.

Mas até que ponto é realmente possível para Alexandre uma escolha étnica? Paradoxalmente, ser o único japonês da turma provoca brincadeiras que, apesar de serem relacionadas ao fenótipo, ele não interpreta como preconceito:

> *Sempre teve essas brincadeiras né. Até hoje fala ô japa, não sei o que, os apelidos né. Mas foi tranquilo assim, nada de... racismo, nada de preconceito nenhum por ser oriental.*

Márcia se autoclassifica como branca, da segunda geração de migrantes nordestinos tanto do lado materno quanto paterno que vieram para a cidade de São Paulo. Mais conectada à família materna vinda do Ceará, compartilha que traz dessas origens o bom astral, o fato de ser comunicativa, batalhar muito. As mulheres são mais fortes que os homens, segundo ela, ao mesmo tempo que mantém a simplicidade e os laços com as raízes. Além disso, a família é bem unida, todo mundo se ajuda. O marido teria gostado bastante dessas características.

Outro aspecto da experiência de sua família nordestina é o preconceito em São Paulo:

Sempre houve muito preconceito. Os nordestinos sempre foram vistos com muito.... como os menos capacitados para tudo. Inclusive, até hoje. Eu acho que melhorou muito, mas está muito presente ainda na cultura assim... mesmo assim, da gente que mora em São Paulo. As pessoas têm um pouco essa visão deturpada dos nordestinos, isso me incomoda um pouco.

Quando eu trabalhava em ramo anterior, eu era responsável pela parte comercial de uma empresa na Bahia. E eu lembro que o pessoal da empresa sempre criticava o pessoal da Bahia, "porque eles são lerdos", "porque eles não prestam atenção", "porque eles são limitados"...

Márcia define a cor/raça de Alexandre como parda, usando o critério da tonalidade de pele, que é morena no caso do marido. Sobre a origem familiar dele, destaca a semelhança com a família dela na orientação para o trabalho e no jeito batalhador para conseguir as coisas. A diferença pontuada é que o grau de instrução é maior.

Ela conta de ter sido muito bem recepcionada na família dele, ao contrário da expectativa que os outros tinham:

Mas a família dele te aceitou? Muita gente me perguntou. Até gente que era casada com orientais e elas me perguntavam: mas, você não teve resistência? Antes de eu me casar, muita gente perguntava se eu tinha problema com a família.

Mas eu nunca tive problema, ela (sogra) me recebeu muito bem. Eu não sofri nenhum tipo de preconceito.

Porque as pessoas têm um conceito também, um pré-conceito a respeito da cultura japonesa, que é aquela coisa de só japonês, de não se misturar. Hoje já mudou muito.

Outro estereótipo desconstruído no convívio se refere à percepção quanto a Alexandre, ao sogro e demais homens daquela família "japonesa", considerados amorosos, que respeitam as mulheres, em oposição aos homens de sua família nordestina que não dividem tarefas domésticas, levando à típica sobrecarga das mulheres nos casamentos.

Sobre o racismo antinegro, observa o quanto é absurdo e está enraizado, apontando o caso da tia de Alexandre, que teve que romper com a família japonesa para se casar com um homem negro. Mas comenta em seguida que em sua família nordestina todos se casaram com brancos.

Márcia narrou o estranhamento inicial diante das relações familiares menos próximas na família de Alexandre em comparação às de sua família materna cearense:

A gente é um pouco mais junto, é uma família que se reúne com mais frequência, é uma família que tem um elo maior. Coisa que da família dele dos dois lados não é uma coisa que tem tanto. Porque é uma coisa que eu estava falando e que eu senti muito no início do casamento, não em termos de prejudicar. Mas eu acho muito estranho a maneira porque eles não se visitam. (...) Eu gostaria que a família dele viesse mais na nossa casa, que tivesse mais essa liberdade e que não precisasse esperar a gente convidar para vir.

Por outro lado, se dá conta que não é possível generalizar que todas as famílias brasileiras são afetuosas e receptivas.

Eu não classificaria que os asiáticos são assim, mas eu acho que é da cultura de cada família mesmo.

Ah, brasileiro é receptivo... É, mas você não pode... nem todo mundo é. Eu acho que a gente vai crescendo ouvindo e a gente vai sem querer você internalizando aquilo e criando os pré-conceitos. Assim, essa mistura inter-racial, de culturas, eu acho muito rica assim.

No relacionamento conjugal, ambos percebem que ele é mais organizado, ansioso e consciente no uso do dinheiro. E ela, mais impulsiva para tomar decisões, porém tranquila e otimista no dia-a-dia. Mas, ao invés de serem diferenças disruptivas, parecem ser vistas como complementares e atravessadas por diálogo.

Alexandre - E no dia-a-dia, sempre tem alguma coisa que eu acho que é mais voltado à minha origem né, questão de organização, essas coisas... acho que aprendi com minha mãe, deve ter vindo da minha cultura oriental, até de ser pontual, ter os horários... E ela já é mais esquecida né? Esquece das coisas e sempre tem... Assim, no início teve um choque, até hoje eu acho que a gente conversa... e é resolvido. Mas eu tenho... sempre falo pra ela "nossa, não sei como você aguenta que eu sou muito chato."

Márcia – Ele também tem uma ansiedade muito exacerbada, quer tudo para ontem, e eu já sou diferente. Eu já faço as coisas com mais calma, com mais tranquilidade. Ele não, tem aquele desespero pra fazer tudo. E a gente também nesse ponto tem esse choque. Ele fala assim "o mundo tá caindo e você está lá olhando..." Então é questão de dar uma equilibrada também. Porque ele é mais acelerado em algumas coisas, e nesse ponto a gente procura aprender.

6.2.8 "*Quando estava grávida, comecei a sentir isso. Meu filho tem traços de japonês... Então como que ele vê uma mãe loira com o olho diferente?"* Branquitude e triangulações do racismo.

Ana (32 anos) e Edgar (44 anos) são profissionais da área da saúde que trabalham no bairro da Liberdade, onde os conheci. Ana é branca, loira de olhos claros; Edgar é asiático-amarelo, de pele morena. A relação conjugal dura quatro anos, têm um filho pequeno.

Raça e inter-racialidade não parecem ter grande relevância na vida pessoal ou conjugal do casal, pelo menos no sentido consciente. Ana disse que a diferença vivida no casamento com um "oriental" foi menos sentida que o estranhamento vivido ao se mudar de cidade do interior para a capital. Edgar comenta que alguns conflitos nos modos de ser de cada um costumam ser negociados por meio de concessões mútuas.

A impressão que tive foi outra, era como se raça-etnia atuasse o tempo todo nas relações familiares, de forma efetiva, mas sem ser vista nem nomeada.

Edgar se identifica racialmente marcando sua origem percebida em comparação com outras etnias leste-asiáticas, com representações que são muito frequentes no Brasil:

> *Ah, acho que no Brasil japonês assim é bem visto, né? Chinês acho que não é tão bem-visto quanto japonês. Não sei se é por causa de educação que falam que é trabalhador, honesto, mas nem todos, né? [risos]Mas acho que aqui no Brasil japonês tem uma aceitação boa.*

A identidade também é definida pelos privilégios de ser considerado moralmente correto:

> *Pelo que eu vejo nos comentários, tipo, japonês é mais honesto, né. É que nem blitz (de polícia) na faculdade, tinha sempre blitz de carro, eu nunca fui parado. Eles olhavam, eu abaixava o vidro, viam que era japonês e eu sempre passava.*

Ao mesmo tempo, destaca sua especificidade como descendente de (avós maternos e paternos) okinawanos, o que se expressa pelas missas budistas que considera mais complexas que as japonesas quanto à ritualidade e frequência:

> *Minha família é muito apegada a isso. Então tem umas que são evangélicas, mas também seguem os dois. Não que é chato, é rigoroso com as coisas, tem que fazer a comida, tem que ser tudo contado,*

tudo certinho, né? Não pode ter nada quebrado, vai colocar a comida lá no oratório e tem que estar tudo certinho, sabe? O local, a comida, então acho que é bem mais rígido.

E em relação a ser okinawano em meio às comunidades japonesas?

Ah, o pessoal não vê muita diferença. É que tem um clube só de okinawas, né, tem os kaikan, mas vai hoje em dia, não vai mais só okinawa. Vai okinawa, japonês, vai brasileiros. Hoje em dia acho que tá mais globalizado isso aí.

A lealdade à tradição, para seus pais, mais relacionada à religiosidade, segundo Edgar, não representou contrariedade ao casamento dos filhos com brasileiros que não tivessem ascendência okinawana ou japonesa. Porém lembra que teve uma namorada negra e ao andarem juntos sempre provocavam olhares chocados em ambientes públicos. Esse relacionamento foi casual e se deu em segredo:

Isso ela nem soube, minha família nem soube [risos]. Eu fiquei com ela seis meses, mas ela tinha vinte anos de idade, ninguém nem ficou sabendo.

E você e a Ana, provocam algum tipo de olhar, algum comentário?

Acho que não, tranquilo, qualquer lugar que a gente vai o pessoal não estranha.

Quando se refere ao fato de que ele e a maioria dos primos se casaram com brasileiros, não menciona a cor (brancos), como se fosse o normal e óbvio. O fato de a irmã ter se casado com um homem pardo representou uma transgressão a ser aceita aos poucos pelo pai.

Até minha irmã que demorou a casar porque tinha medo de apresentar pro meu pai [risos]. Meu pai... antes do meu pai falecer, acabaram casando e meu pai aceitou.

Sobre o que o atraiu primeiramente na esposa, que é uma mulher branca:

Ah, o que me chamou a atenção primeiro foi a beleza, né, loira, olha verde e tal, depois foi a conversa, certinha e tal e foi fluindo (...) O primeiro impacto acho que foi o visual.

A aceitação inicial de Ana quanto à parte da família dele, por sua vez, foi complicada por achá-los muito perfeccionistas. Ela, católica, mas aberta à participação em outras práticas, se queixa da rigidez da ritualidade das missas de tradição okinawana. Enquanto Edgar observa que as práticas do catolicismo também exigem muita paciência pela longa duração e repetitividade dos discursos:

Eu não sou fervoroso que nem ela, ela vai bem mais que eu. Tinha uns negócios de cura e libertação que ela gosta de ir, mas eu não tenho muita paciência pra ficar lá, entendeu, várias horas. (...) Eu

já não tenho tanta paciência porque é muito repetitivo, sempre é igual, só muda o que a pessoa ia falar. Putz! é que eu sou muito prático, eu não tenho muita paciência pra isso e ela já tem mais...

Ou seja, aspectos sistemáticos não se restringem às tradições religiosas budistas.

Ana, por sua vez, assinala a identidade de Edgar como não japonesa nem amarela, mas indígena pela origem e parda pela tonalidade de pele um pouco mais escura:

Então, ele traz os traços de Okinawa, que são diferentes do japonês de Tóquio... A gente fala brincando, mas o povo entende: japonês do Japão e japonês da Índia né. Então a pele dele é mais morena, do sangue. Então a gente sai pra tomar sol, ele fica moreninho. Então é os traços, sei lá, diferentes né. Assim então a gente brinca né: acho que é indío né? Então carrega esses traços diferentes já. Ah, amarelo? Não, mas meu marido é moreno né?

Nesse sentido, pensar na cor/raça do filho provoca questionamentos e ambivalência: branco ou pardo?

Alguns hábitos culturais expressados pela parte da família extensa de Edgar que segue formalmente as tradições religiosas okinawanas são referidos por ela como impactantes demais. Como lidam com a morte, por exemplo:

Então assim é menos impactante pra mim que eu já tô acostumada, muito tempo junto. Muitas missas. Mas tem hora que é muito impactante, que falta de respeito, de sensibilidade, de frieza... nossa que povo frio...

Aspectos de comportamento considerados tradicionais como ser centrado, reservado e perfeccionista, ao mesmo tempo que provocam ansiedade e são repudiados no discurso de Ana, em outros momentos são desejados.

A atração pelo "oriental" nesse sentido remete a uma relação de desejo com um objeto fetichizado:

A minha mãe amou, sempre gostou da cultura oriental e o sonho da vida da minha mãe é que. Sei lá, minha irmã tinha namorado um japonês e não deu certo, eu não sei se daí minha mãe gostou da cultura dele, desse....

E do que que ela gosta?

Ai, que ele é educadinho, que ele era assim, esse ex-namorado da minha irmã era muito assim, ele ia levava flores, levava um brinquedinho pra mim, educadinho, gentil com minha mãe, então minha

mãe amou. Até hoje ela fala na cabeça da minha irmã: ah, não casou com ele... Ela queria que minha irmã casasse. Minha mãe encantou com esse lado assim educado, prestativo.

Segundo Ana, parte da família de Edgar é tradicional e preconceituosa com quem não é da mesma raça, por isso ela, que se define como parte da "mistura brasileira", não foi bem acolhida por esse lado da família extensa:

Aí eu ouço histórias, até um amigo do Edgar já falou: nossa, se fosse em outros tempos talvez você nem entraria na casa do Edgar. (...) Ah, a tradição. E é uma coisa até pra eles eu acho chato. Porque ó, gaijin (estrangeiros) são eles né? Eles estão no nosso país. Não sei também se eu posso falar que o Brasil é meu. Minha avó veio da Espanha. Eu sou brasileira. Mas é uma mistura. E nem todo mundo entende isso que o Brasil é a mistura.

O que mobiliza o interesse no primeiro momento é o corpo do homem japonês, diferente do seu:

O que te chamou atenção nele?

Nele? Na questão... acho que tudo né? Assim, da paixão, a princípio eu gostei dos traços, senti muita atração pelo corpo e pelo jeito né. E ele é extremamente diferente de mim.

E assim, só que ele é fechado, ele é quieto, então eu não sei se é porque é homem, ou se é porque é homem japonês...

Edgar é descrito como quieto e disciplinado, a ideia do japonês como extremo do masculino calado. Então por meio dele, ela que se vê muito solta e que se policia menos, sente que adquire maior autorregulação de seu comportamento:

Então eu acho que muitas coisas, casado comigo, o Edgar já pegou. De ser um pouquinho mais solto, de ser mais tranquilo, de ir pra casa dos meus pais e ficar mais à vontade. Sabe assim? Então ele pegou um pouquinho também. E eu peguei um pouquinho que eu acho que eu precisava, também era muito solta, não tinha muita disciplina. Eu nunca estudei com minha família, eu fui fazer faculdade depois que eu casei com o Edgar, ele me incentivou.

Há a ideia de admiração da (suposta) educação e civilidade dos "japoneses" relativa aos "brasileiros":

Eu particularmente não gosto de algumas coisas do Brasil e admiro dos japoneses. Eu não sei se eu morando no Japão ia dar muito mais valor pro Brasil que eu morando no Brasil. Mas essa falta de senso, de coletividade, de educação, de pensar no próximo, tudo isso eu vejo na cultura oriental que eu não vejo muito no Brasil. Então são valores que me chamaram muito a atenção ao casar com japonês que eu adquiri pra minha vida, eu quero que meu filho siga, que é pensar no próximo.

Apesar de Ana estar casada com uma pessoa que vê como um homem bonito e atraente - inclusive fisicamente - o fato deste ser um homem japonês mobiliza constantemente piadas:

E assim, teve comentários de amigos e amigas em relação ao casamento?

Não. Só do pinto né. Todo lugar que eu trabalho sempre tem a piadinha do pinto, ah pinto pequeno, ah não sei o que pequeno. Essa é a clássica.

Quando você fala que é casada com um japonês?

Casada com um japonês, aí é a piadinha que vem. E aí, é pequeno? Nossa eu já ouvi várias vezes, é uma coisa tão íntima né, mas é o que... A pessoa tem um pouquinho de intimidade, é a primeira coisa que pergunta né. E a gente até que eu nem sou tão próxima vem brincar. Mas a pessoa não perde essa piadinha.

Na presença dele?

Na presença dele só a prima dele, que é japonesa, que brinca, que zoa, mas é que ela é muito... ela é japonesa também, mas ela é muito solta. Então ela faz brincadeiras, pinto pequeno, sai fora! Mas que ela é muito assim. Essa do interior, que a gente tem muito contato.

Quando pergunto como é ser branca, Ana se refere à sua gravidez, quando passou a se preocupar quanto à identificação de seu bebê com ela, a mãe:

Eu acho que quando eu tava grávida eu senti bastante isso, e hoje o meu filho que não tem os traços, os meus traços é diferente, eu fico pensando pro meu filho né? Então como que ele vê uma mãe loira, diferente dele, com o olho diferente? (...) Só que hoje eu percebo que meu filho tem a fisionomia, os traços orientais, mas, não sei se isso vai mudar, se vai se consolidar, mas ele é muito mais próximo da minha família por exemplo, ele estranha a família do meu marido, como eu falei. Então eu não sei como vai ser os traços de personalidade. (...) Mas eu acho bonitinho né. Ah, é exótico.

Quando pergunto se o fato dela ser uma mulher branca faz com que seja valorizada em alguma situação, a entrevistada conta ser desvalorizada por mulheres japonesas apegadas ao perfeccionismo das tradições, algo negativo em sua opinião:

Outra prima também do Edgar, brasileira casada com primo japonês, fala então assim, que essas missas vão acabar. E assim, parece até que não gosta da gente que é brasileira. E eu parei, assim, gosto muito da culinária, mas eu não vou muito não, porque é meio assim né, eles são muito certinho, não flexibilizam em nada, e aí eu acho que até isso uma hora vai se perder, porque tanto perfeccionismo e não flexibiliza, e tão tudo casado com brasileira, os primos, então eu não sei se isso uma hora...

Para Ana, não está fácil ser branca no Brasil:

Eu? Tá. É difícil ser loira, não é fácil. Porque eu tava falando disso esses dias, tem hora que é um saco, as mulheres te tratam mal, eu me considero bonita assim, tem os homens que vão ser mais simpáticos. Tem uma frase da Agatha Christie: ou as mulheres ou os homens vão gostar de você. Tem hora que é um pé no saco ser loira...

Você fala mulheres em geral?

Em geral, e eu fui lá buscar minha irmã né? E aí minha irmã falou assim: ah, porque vem do nazismo né. Então, pára pra pensar: todos os vilões são loiros... (...) E eu sinto isso, fui discriminada, já fui muito discriminada por ser loira. Ah, é metida, ah é arrogante. (...) E é verdade, que as vezes eu entro em um lugar e todo mundo olha pra mim, parece que eu sou estranha, só eu de loira.

Sobre o privilégio de ser branca em relação a ser negra, Ana admite a existência do racismo antinegro, mas o associa em seguida a um episódio vivido por uma mulher negra no bairro da Liberdade, deslocando novamente a responsabilidade aos "japoneses" racistas. Por fim, conclui se tratar de uma problemática centrada nos próprios negros:

Mas é uma cultura que não dá pra entender, o Brasil. A maioria são de negros, não é, se a gente vê pelo censo, e ainda por cima sofre o racismo. E o pior de tudo que eu já vi... os negros são os piores racistas. Infelizmente, é histórico isso. Por esse racismo que está neles mesmos.

Embora concordemos com o fenômeno da interiorização do preconceito, nota-se que este último deslocamento do problema para as próprias vítimas é uma estratégia empreendida pela participante no intuito de se ocultar e se manter ilesa como branca.

7 DISCUSSÃO

Cabe colocar que quando analisamos as falas pessoais, o objetivo não é criticar os sujeitos individualmente sob uma ótica moral. Trata-se de reconhecer ideologias dominantes - falar ou não sobre raça, por exemplo - que transcendem os participantes da pesquisa e suas motivações individuais. Estas são historicamente contingentes dentro de sistemas de práticas e estruturas institucionais que sustentam suas visões de mundo.

Por sua vez, cada pessoa, enquanto agente com vida interior, reinterpreta os discursos sociais em diferentes contextos culturais de vida e pode construir novos sentidos, negociando suas relações uns com os outros no cotidiano (Bruner, 1997).

Ao serem abordados na vida adulta por esta pesquisa sobre relações inter-raciais, predominou na maioria dos participantes a etiqueta social tácita de não falar de raça nem de racismo - como nas pesquisas citadas na revisão de estudos sobre o tema. A ambivalência brasileira, "sim" e "não", diante da realidade do racismo é justificada por meio de alarmismos sem consistência: acredita-se em geral que, se falarmos de identidades raciais, teremos segregação, violência no país e a coisa fugirá do controle como nos EUA.

O que nos remete à afirmação de Moutinho (2014), de que a mestiçagem e o desejo afetivo-sexual inter-racial – heteronormativo - produziram a ideia de identidade da nação brasileira. E ao fato de que assumir a desigualdade racial nas relações familiares contrasta com a construção social da família como lugar de amor, respeito e igualdade entre os membros (Schucman, 2018).

Para Santos (2004), na sociedade brasileira, algo que permite que o racismo se imponha é a permanência de um espaço gradativo definido não pelos fatos, mas pela subjetividade, para se avaliar o que é de fato considerado um acontecimento racista e violento. Sair do mito de que somos um paraíso terrestre ameaça a revelação de nossa mais extrema alteridade, trazendo sensação de caos e de desintegração, pois estamos possuídos por essas mesmas dinâmicas.

Raça é associada à ideia negativa de pureza. O termo "branco" foi também evitado como se fosse ofensivo ou pesado demais. Pelo discurso de Luís (branco), casado com Lilian (amarela), um brasileiro amarelo, mesmo que com alguma ascendência branca, tende a ser visto como raça. Porém, branco no Brasil não é branco, porque todo branco aqui é miscigenado. O

relato de Taís, sino-brasileira, acerca da identidade étnico-racial do marido branco, descendente de italianos, mostra que há brancos brasileiros que se sentem à vontade de reivindicar ascendência negra sem ter familiares negros, ao mesmo tempo que defendem uma identidade étnica italiana (europeia).

Quanto à classificação racial, nenhum entrevistado negou a própria cor/raça ou a do cônjuge, mesmo no caso da negritude de alguns entrevistados. A história, a realidade associada à cor/raça e os sentidos do racismo é que foram amenizados. Quando não se converte o corpo negro, são os predicados, comportamentos e maneiras de expressão associados à identidade negra que tendem a ser apagados (Sousa, 1983).

Não foram observadas discordâncias entre os parceiros dos casais em relação às categorias que definem o outro, a não ser quanto à definição da cor/raça dos filhos em um dos casos: André (amarelo), descreve os dois filhos como pardos, enquanto que Elaine (negra), questionada invasivamente em ambientes públicos sobre a cor/raça do pai de seu filho caçula de pele mais clara, diferencia os filhos como negro e branco, o que ilustra como a classificação no contexto familiar não é somente pautada na cor da pele, mas é relacional, baseada nas identificações e diferenças que um sujeito estabelece com outros membros.

Os sujeitos amarelos costumam utilizar “brasileiros” para se referir àqueles que não são asiático-brasileiros, mas nessa referência a cor/raça fica ocultada, assim como a seletividade racial. Quando dizem que a própria família de origem é misturada com brasileiros, em geral se referem a brasileiros brancos. Implicitamente, a ideia de “brasilidade” ideal e desejada parece ser a branca.

Os homens amarelos que têm predileção pelas mulheres brancas em detrimento de mulheres amarelas não expressam desconforto com o fato de dizerem isto a uma entrevistadora que é amarela. Essa preferência afetivo-sexual na maioria das vezes não foi censurada socialmente e não é associada pelos entrevistados a uma seletividade racial, mas a uma postura pessoal de “desapego às diferenças”. Contraditoriamente, a atração no caso de Edgar, homem que se define como de origem étnica japonesa, foi explicada pela aparência estética irresistível da esposa de pele e olhos claros: “o primeiro impacto acho que foi o visual”.

Sobre a cena do desejo e erotismo no casamento, nas entrevistas quase não houve espaço para abordarmos esse aspecto, que emergiu, entretanto, nas referências de uma mulher branca jovem à atratividade de Edgar, que acabo de mencionar, um nipo-brasileiro de pele mais escura,

descendente de okinawanos, “indianos” conforme referido por ela. “Nordestinos do Japão” ou descendentes da ilha tropical, mais alegres e brasileiros, são denominações que a própria comunidade okinawana utiliza muitas vezes para marcar e afirmar de maneira positiva sua diferença no jogo da alteridade em terras brasileiras, de acordo com Higa (2015).

Em uma contemporaneidade permeada pelo tédio, há o desejo das pessoas brancas de possuir alguns dos atributos desejados dos outros “exóticos”, em busca de maior autenticidade em suas vidas (Kilomba, 2019, citando bell hooks). Pois as projeções brancas daquilo que é interditado socialmente, relativas à sexualidade e outras dimensões tomadas por degradantes, foram empurradas para os sujeitos racializados e, portanto, ficaram perdidas. Aspectos que são justamente os que tornam a vida excitante e vívida.

Na experiência de Taís (amarela), 32 anos, paradoxalmente, foi o olhar de um namorado branco de olho azul da adolescência que, segundo ela, admirava a cultura e língua chinesa, valorizando sua beleza, vista como diferente e exótica, que fez com que ela começasse a se apropriar de sua identidade chinesa até então negada.

Ainda assim, nos discursos que denomino de “desracializados” acredita-se numa espécie de transcendência da raça nas relações interpessoais. Para Omi&Winant (2014), a desracialização seria o processo inverso à racialização, isto é, quando grupos ou relações deixam de ser significadas em termos de raça. Gans (2016) ressalta, porém, que as formas de desracialização tendem a ser limitadas. Como os efeitos mais nocivos da racialização se dão sobre grupos pobres e de pele mais escura, a permanência destes na racialização e na pobreza gera benefícios a todos os demais grupos de maior status. Pessoas não negras podem tratar pessoas negras da família e amigos negros como brancos, e continuar racializando pessoas negras que não conhecem. Descendentes de imigrantes asiáticos de classe média e pele clara, que não sofrem discriminação na inserção no mundo do trabalho, em contextos específicos como a área audiovisual podem ser considerados pouco expresssivos e serem excluídos de papéis com o argumento de não representarem devidamente o que se entende por “identidade brasileira”. Apenas quando se casam com brancos e tem filhos com feições europeias, estas crianças podem talvez deixar de ser relacionadas à origem étnica - o caso de Lilian (de origem taiwanesa) e Luís (branco).

Quando eu pergunto nas entrevistas se os imigrantes asiáticos amarelos sofreram preconceitos no Brasil, quase a totalidade dos participantes não reconhece a validade de minha pergunta. Sou compelida a repeti-la. Mesmo assim, acabam por distorcê-la, fazem uma

inversão, respondendo afirmativamente como se eu tivesse questionado *se esses imigrantes foram preconceituosos com os brasileiros*. Isto leva-me a constatar que a discriminação institucionalizada contra chineses e japoneses no Brasil permanece como uma espécie de segredo reprimido. O apagamento de parte traumática da história e da memória do próprio grupo foi um projeto muito bem-sucedido.

Kilomba (2019), aliás, se refere à repressão como um mecanismo de defesa pela qual o ego controla e exerce censura daquilo que é instigado como uma verdade desagradável e suja: "O sujeito resiste em tornar consciente a informação inconsciente, ou seja, alguém quer fazer (e manter) o conhecido desconhecido" (p. 42)

Em 2018, num debate promovido por um coletivo de atores nipo-brasileiros em São Paulo, em que eu e uma antropóloga também amarela falamos sobre o tema "Identidades asiáticas no Brasil", tendo sido apresentado breve histórico da presença amarela, um senhor branco, aparentando cerca de 70 anos, afirmou ser casado com uma mulher descendente de japoneses. Estes, em sua concepção, seriam superiores e isentos de problemas, comentado o mito da minoria modelo enquanto algo real e incontestável. A esposa, presente ao lado, não se manifestou, ficando incerto o que ela opinaria a respeito.

Ainda que os amarelos queiram esquecer racionalmente o passado, ele atua como elemento memorizado e atualizado no cotidiano, o que confere irracionalidade a algumas crenças e episódios súbitos do presente.

Sobre pré-conceitos em torno de japoneses no Brasil, ao contrário do marido nipo-brasileiro que nega tais manifestações, Márcia (branca) nota que eles existem:

> *Depois que eu fui estudar fora, que eu fiz amizades, foi que eu mudei realmente o meu pensamento. Eu fui criada, não criada, mas, eu cresci ouvindo que os japoneses eram frios, que os japoneses eram muito inteligentes. Coisas que até hoje, falam. (...) A pessoa nem te conhece. Mas, viu que é oriental, acha que a pessoa é assim: já vem com umas características que as pessoas já vêm e taxam os japoneses assim... veem que é japonês e já taxam é inteligente, é disciplinado, por que é isso... Tanto que as pessoas dizem que japonês não tem o meio-termo. É oito ou oitenta. Então, eu cresci muito ouvindo isso.*

Assim como Márcia, Fábio (negro) percebeu através do contato, o grupo asiático amarelo como não homogêneo, ao contrário das imagens que são fixadas por meio de estereotipia:

Como é que você vê o outro lado. Como é que é ser uma pessoa japonesa no Brasil? Como é que o japonês é visto aqui no Brasil?

Assim, o brasileiro principalmente os vê como as pessoas organizadas, mais bem preparadas, o oriental em si. Às vezes você conhecendo as histórias das famílias muitas vezes não é bem isso, né? Tem o cara que não quer estudar, às vezes ele não teve as melhores oportunidades, mas correu atrás também, mas ele tem a estigma de que "ah, a vida dele foi mais fácil porque ele é inteligente" e muitas vezes não, né? Ele sofre de um outro jeito, se você vai disputar uma vaga, "ah, tem lá um japonês, ele vai ganhar porque ele é o mais inteligente". Não, às vezes ele tá ralando ali.

A despeito de não termos observado grandes barreiras interpessoais para os casamentos inter-raciais e à miscigenação de amarelos na sociedade, os estereótipos e insultos raciais permanecem na experiência de vários amarelos desde a infância e de seus familiares, apesar de procurarem interpretar estas situações como brincadeiras inofensivas, suprimindo eventuais constrangimentos. Percebemos que gerações de brasileiros amarelos adotaram a discrição como forma de enfrentamento e tendem a valorizar seus retratos de minoria bem-sucedida que não tem problemas, que é modelo para outros grupos. Tanto nas sociedades leste-asiáticas quanto na sociedade brasileira tende-se a valorizar fortemente a harmonia interpessoal. No entanto, a supressão psicológica não é uma estratégia adaptativa interessante em termos de transformação social, traz prejuízo à memória e à saúde mental (Iwasaki, Thai & Lyons, 2016).

Isso ilustra o fato de que o preconceito de marca incide sobre os amarelos e de que na ideia modernista de identidade nacional, "tradicionais" ainda hoje não é um adjetivo positivo para um grupo de origem estrangeira. Deseja-se que um amarelo se assimile por meio da miscigenação e em termos de comportamento. E buscar brasilidade para esses asiático-brasileiros é abraçar também o discurso da mistura e da democracia racial.

Nos participantes brancos e racializados desta pesquisa, predominam ainda concepções tradicionais do que é o preconceito racial, fundamentadas basicamente na ideia de exclusão decorrente de atos radicais que tenham sido intencionais e arbitrários, como observado por Schucman (2018) e por Osuji (2014). Brincadeiras e comentários que os interpelam, associando traços raciais a qualidades são referidos como corriqueiros, porém inofensivos para a maioria. O que associo à afirmação feita por Adílson Moreira (Moreira, 2019) de que na vida social brasileira, em que o uso do humor é atividade recreativa favorita, quando um comentário acontece em espaço de descontração e não há intenção de ofender, se supõe que a vítima não deveria se sentir ofendida. É limitada a percepção de que os estereótipos reforçados nas piadas

e brincadeiras constituem uma política cultural desta sociedade, e são os mesmos que motivam e justificam práticas discriminatórias contra minorias raciais em outros contextos.

Não ser marcado pelos comentários e "brincadeiras" preconceituosas no ambiente escolar, como afirmaram muitos participantes, oculta a necessidade de supressão, fortalecimento e outros custos psíquicos exigidos para lidar com os abusos derrogatórios cotidianos.

No caso das pessoas negras, o racismo se refere a uma constelação de experiências de vida, um padrão contínuo de abuso na própria biografia. Como define Kilomba (2019):

> O racismo cotidiano refere-se a todo vocabulário, discursos, imagens, gestos, ações e olhares que colocam o *sujeito negro* e as Pessoas de Cor não só como *Outra/o* – a diferença contra a qual o *sujeito branco* é medido – mas também como Outridade, isto é, como a personificação dos aspectos reprimidos na sociedade *branca* (p. 78).

Para a autora, é a pergunta "o que o incidente faz com você?" que realmente torna um sujeito falante, que pode se ocupar consigo mesmo e com seu próprio interior. Por isso, tem a ver com poder e descolonização, não com vitimismo. Já a pergunta mais comum e insistente "o que você fez depois?" deveria ser secundária porque aponta atitudes ideais, em que o sujeito insultado se ocupa com o exterior e com o insultador, em como fazê-lo ouvir e compreender.

Na presente pesquisa, não foram reportadas situações de oposição familiar de nenhum dos lados nos casamentos entre participantes amarelos e brancos, não se observando, portanto, caráter de transgressão. No caso das famílias de origem chinesa e taiwanesa, duas entrevistadas Taís e Lilian compartilharam que o tabu maior não era com relação a brasileiros em geral, mas era alguém se casar com descendente de japoneses. O que evidencia uma questão interétnica: a memória traumática presente do imperialismo japonês, da ocupação japonesa no século XX em territórios asiáticos e as suas decorrências nas relações entre grupos leste-asiáticos que imigraram para São Paulo, alguns destes fugidos de guerras.

Já os relatos da não aceitação inicial de mulheres e homens negros pelos familiares de amarelos, de pele mais clara, ressaltam como a oposição ao casamento inter-racial com negros é acentuadamente maior, ao passo que as gerações mais recentes de grupos minoritários não-negros, como é o caso dos asiáticos, são mais permeáveis à perspectiva racial dos brancos, como afirmaram Yancey&Yancy (2007).

A inserção do amarelo na família, em alguns casos, pode ser permeada por microagressões raciais dentro ou fora desta. As microagressões se apoiam em hierarquias

raciais presentes na sociedade brasileira, onde a posição do amarelo é ambivalente, variando de acordo com o contexto, em que classe social é um dos aspectos que as flexiona.

Estas se referem, por exemplo, ao estranhamento que Gabriela (filha de coreanos) mencionou, enquanto estava com seus filhos inter-raciais no Consulado italiano para tirarem a cidadania daquele país, visto que têm ascendência paterna italiana. Tornam-se corpos amarelos "quase brancos" sob o crivo da branquitude. Dizem respeito ainda à situação relatada por Paula (mulher de descendência japonesa), em que precisa se juntar aos outros cônjuges amarelos da família e posar para uma foto, motivada pela brincadeira dos parentes brancos, sendo marcado por estes membros o lugar de quem está deslocado e será sempre visto como estrangeiro permanente no próprio país em que se nasceu.

A entrevista com Gabriela revela também que na convivência afetiva em um casamento inter-racial, as dificuldades mais ou menos viscerais que podem ser enfrentadas e as situações de discriminação vividas pelos filhos inter-raciais, que geram preocupação, podem mudar a percepção racial do cônjuge branco, sua consciência acerca do impacto das hierarquias raciais e suas atitudes, sendo este obrigado a se posicionar. Isto foi apontado em estudos anteriores (Schucman, 2018; Yancey&Yancy, 2007).

Conforme Schucman (2018), "existem possibilidades de a família ser um lugar privilegiado para o desenvolvimento de estratégias de enfrentamento, acolhimento e elaboração da violência racista vivida na sociedade de forma mais ampla" (p.24).

O apoio do cônjuge branco tende a aprofundar os laços relacionais. Contudo, essa conscientização é um processo psicológico que exige um trabalho ativo da própria pessoa branca. Para ser capaz de ouvir, é preciso que passe por distintos passos, saindo da negação, passando pela culpa, superando a vergonha, atingindo o reconhecimento até chegar à reparação, que é a negociação da realidade através da mudança de estruturas, agendas, espaços e privilégios (Kilomba, 2019, p. 46).

As relações interpessoais e profissionais dos brasileiros amarelos são racializadas, isto é, mediadas pela diferença no fenótipo, o que se revela pelos estereótipos que lhes são atribuídos (Ishikawa&Santos, 2018). O que é contraditório é que, apesar de terem suas identidades delimitadas pela definição de um outro, a maioria ainda demonstre estranhamento com o termo raça, com as reflexões críticas acerca da branquitude e da desigualdade racial.

A vivência racializada dos amarelos não impede, inclusive, que as famílias asiáticas analisadas sejam preconceituosas com mulheres e homens negros. A namorada negra era vista, ou pelo entrevistado amarelo que afirma ser aberto à diversidade nos relacionamentos amorosos (mas que se casou com uma mulher branca), ou em outros casos, pelas famílias deles, como alguém com quem sair informalmente, não como compromisso sério a ser devidamente apresentado em casa.

Os relatos apontam que em gerações anteriores, familiares desses grupos que se casaram com indivíduos negros enfrentaram oposições severas e tiveram que romper com os laços familiares. No contexto atual dos participantes desse estudo, para a pessoa negra ser aceita gradualmente, houve a expectativa de paciência e de espírito conciliatório (Barros, 2003; Sousa e Brasil, 2010).

Elaine, mulher negra, se referiu à sua experiencia de contato inicial com a família nipo-brasileira do cônjuge como um trauma, uma dor marcante, evidenciando o quão difícil é elaborar esta violência. O caráter traumático dessa experiência pode ser traduzido como um evento cujo conteúdo é desproporcional à capacidade de organização psíquica. Ressaltamos nesse sentido a dimensão psicológica da postura antirracista. Algo de que se necessita nesse tipo de posicionamento – antirracista - é a expressão de uma profunda e universal aceitação incondicional, algo não oferecido inicialmente nesta família nipo-brasileira exceto pelo avô e tio maternos do marido.

Solange, mulher mestiça, com traços fenotípicos negros e brancos, cujas preferências culturais, convivência social e competências profissionais a aproximam do universo das comunidades leste-asiáticas em São Paulo, passa pelas resistências iniciais do sogro japonês ao seu casamento com Marcelo. Mesmo havendo aproximações de teor intercultural, raça e racismo foram contundentes no caso.

Em 2016, quando eu cursava a disciplina de pós-graduação "A memória das testemunhas", conduzida no IP-USP pela saudosa Profa. Ecléa Bosi, entrevistei para o trabalho final Tadashi, um senhor de 82 anos, filho de imigrantes japoneses, mecânico ainda ativo residente em São Paulo. Ele tinha testemunhado na infância, vivida na zona rural do interior de São Paulo no período do Estado Novo, episódios de violação de direitos humanos à comunidade nipo-brasileira por parte do Estado. Tadashi me contou que se lembrava de que quando tinha nove anos, seu tio materno havia sido preso arbitrariamente pela polícia e que a pequena escola em que estudava japonês no contraturno escolar fora proibida de funcionar. Frequentou aulas

de língua japonesa ministradas clandestinamente, em caráter subversivo à assimilação definitiva ao português a que os imigrantes estavam sendo forçados. Ao menor sinal de barulho, conta que todos ocultavam seus materiais e se escondiam no canavial. Os livros em língua japonesa que tinham em casa foram colocados pelo pai em latões e permaneceram por anos enterrados no meio do mato. Um dos planos de sua família, que não acreditava nas notícias veiculadas pela imprensa nacional sobre o Japão, era sair do Brasil e se juntar a um parente que tinha migrado para as Filipinas. Tadashi contou que era chamado pelos colegas na escola pública de "japonês quinta coluna", experiência que descreveu com muita revolta, como algo que ainda o afligia. Comentou que, mesmo não identificando mais discriminação contra a comunidade japonesa, seu universo principal de convivência até hoje, quando alguém o chamava de "japonês" em vez do nome próprio, ficava muito nervoso e apreensivo. Contou sentir uma diferença de mentalidade das gerações recentes de nipo-brasileiros, para ele mais individualistas e menos comprometidas com o espírito coletivo.

No final da entrevista, confidenciou algo inédito que, segundo ele, estava preso em sua garganta. Quando um dos filhos anunciou que iria se casar com uma mulher sem ascendência japonesa (negra, apesar do entrevistado não ter explicitado enquanto contava), disse ter sentido um choque avassalador e difícil de descrever em palavras. Isto é, ter sido alvo de discriminação no passado não implicou no reconhecimento e aceitação da alteridade de uma pessoa negra em seu grupo familiar no presente. Compartilhou ter depois passado a admirar a superioridade espiritual da nora, percebendo se tratar de uma pessoa inteligente, batalhadora e persistente na vida. Emocionado, contou ter concluído que a qualidade de uma pessoa não depende de sua raça. Encerrada a conversa, já me preparando para despedir-me e agradecer o relato, Tadashi expirou vigorosamente o ar, soltando uma contundente expressão de alívio com a confissão. Expressou estar se sentindo muito leve, comentário de libertação que, segundo a irmã dele, teria repetido durante a semana toda. Quando eu soube de seu falecimento tempos depois, me lembrei do que ele me disse na entrevista a respeito dessas histórias terem ficado presas na garganta por muito tempo, como que pesando o mundo.

Estas realidades, narradas há pouco, evidenciam que a solidariedade entre grupos racializados não é algo natural que faz parte de uma essência. É rara e demanda um imenso esforço político.

Ao mesmo tempo, é preciso pontuar que os entrevistados que tiveram contato com as leituras e discussões dos movimentos sociais negros ou com as discussões asiático-brasileiras

interseccionais sobre raça e antirracismo expressaram modos diferentes de se posicionar quanto ao cônjuge, quanto à própria identidade racial, que se tornava positivada, considerando ainda as assimetrias provocadas pelos marcadores sociais da diferença e suas implicações de forma mais crítica. Os discursos afirmativos eram acompanhados por compromisso e forte conexão no relacionamento (como o caso de alguns casais inter-raciais entrevistados por Seshadri&Knudson-Martin, 2013). O que mostra a relevância desses movimentos sociais que, no caso das militâncias asiático-brasileiras, apesar de aparentemente constituírem uma mobilização restrita, têm produzido seus efeitos.

7.1 OS CASAIS AMARELO E NEGRO

Os discursos de Júlia (amarela) e Fábio (negro) tendem a ser também desracializados, como a de vários outros entrevistados, como dissemos. No entanto, de forma contraditória, várias das experiências pessoais e familiares que os cônjuges narraram estavam atravessadas pelos sentidos associados às marcas raciais, conjugadas ao status de classe social média do casal.

Júlia, que menciona como seu cabelo não liso fez com que sempre se sentisse fora do padrão de beleza desejável nos grupos nipo-brasileiros, escolhe se casar com um parceiro negro, relação onde é vista como “japonesa”.

Na infância, o status socioeconômico mais baixo de sua família de forma concomitante a diferenciava dos grupos de colegas nipo-brasileiros de classe média da escola. Ela é levada a desracializar um sinal significativo da racialidade relacionada à ascendência africana, que é o cabelo, e os adjetivos impostos. Na esfera profissional em que atua no momento, como microempresária, ser nipo-brasileira lhe confere vantagens entre clientes nipo-brasileiros, que confiam em sua índole e, ao mesmo tempo, a relaciona à imagem estereotipada de quem nunca teria passado por sofrimentos relacionados à raça ou classe social.

Os discursos afirmativos em termos de pertencimento étnico-racial não são, no entanto, considerados importantes para ela, nem a valorização do cabelo crespo entre brasileiros negros. O fato de a filha Fernanda ter recentemente passado pela transição capilar, deixando de fazer química e exibindo o cabelo crespo solto, é visto pela mãe como algo não atrelado à raça, e sim

a uma escolha pragmática de uma adolescente de estilo descolado. Não é percebido como mudança também em termos identitário e político, portanto, profunda, decorrente da influência de outras mulheres negras como a tia paterna com quem convive.

Mesmo parecendo não ser consciente, se percebe que essa mudança capilar da adolescente negra e amarela, que tem a ver com as raízes, teve ressonâncias potenciais na geração que veio antes – a mãe soltou os cabelos que usava sempre presos – e terá provavelmente nas próximas que virão.

O enfrentamento a possíveis preconceitos em função do corpo multirracial da mãe se dá, segundo Júlia, pelas características de personalidade desta, que conversa bastante e tem muitas amizades. Isso é argumentado quanto a Fábio e também por ele mesmo, quanto a ser assertivo no que deseja, conforme fala abaixo:

> *Aí também leva um pouco da minha característica também, acho que eu tenho essa personalidade. Quando eu entro numa mesa pra discutir numa solução nos meus projetos, quando eu vou apresentar alguma coisa pra um executivo do banco pra discutir alguma coisa eu nunca coloco como ah, eu preciso, é sempre de igual pra igual, não entra como "ah, nossa, é porque é negro, não é negro".*

Na ocupação de um cargo gerencial em uma grande empresa, ser constantemente o melhor e não falar no assunto racismo no contexto profissional compõem algumas das estratégias de ascensão social de brasileiros negros ressaltadas por Sousa (1983).

Mas, segundo esta lógica pautada nos aspectos individuais, que confirma a existência do preconceito, é como se as pessoas racializadas amarelas e negras precisassem ter necessariamente uma personalidade extrovertida e assertiva para evitarem ser rebaixados ou excluídos, enquanto indivíduos brancos podem ser introspectivos e reservados e não sofrerem preconceito racial. Isto consiste em um desafio, considerando que a estigmatização tende a provocar sentimento de impotência social, levando muitas vezes o indivíduo impedido de exercer um impacto reconhecido no mundo a se voltar melancolicamente para dentro (Fanon, 2008).

Júlia também sustenta a concepção de que os movimentos de mulheres negras que, como estratégia militante, boicotam coletivamente as empresas que não contratam pessoas negras tenderiam a ser, em suas palavras, generalistas e exagerados.

Nas relações familiares, são as mulheres negras que tendem a ser vistas como ciumentas, embora em seu relato os ciúmes estejam presentes em vários membros nos contextos de triangulação racial (conceito explicado no primeiro capítulo). Nesse sentido, a consciência de sua própria origem negra e a percepção coletiva desta parte de sua ancestralidade parecem fundamentais para um sentimento de identificação e solidariedade com as mulheres do grupo.

Na visão de Fábio, o pai, há o sentido de uma potência especial que a nova geração teria de conciliar a diversidade e melhorar o mundo, acreditando também que a vivência da inter-racialidade não será tão difícil para os filhos como foi para o casal:

> *Eu acho que assim, no caso deles, eu não sei como vai ser, mas eu acho que vai ser mais fácil porque eles acabam se acostumando durante a vida a chamar a atenção, onde eles chegam eles chamam atenção por ser diferente. Mas eu acho que para eles, como eu acho que eles vão crescer sendo birraciais, é mais fácil. Mais difícil é a gente que é de uma raça e casa com outra raça, é um pouco mais difícil porque você cresceu com uma cultura e você... e aí é mais difícil no começo, mas pra eles acho que vai ser mais fácil.*

Nessa expectativa de tal utopia pós-racial, é como se não houvesse uma distinção entre dois fenômenos aparentemente concomitantes: a miscigenação e a aculturação. A preocupação de Fábio com o fato de seus filhos chamarem a atenção remete ao incômodo externo diante da ambiguidade da pessoa amarela e negra, mas também ao fato de que a parte que se sente mais deslocada no corpo afro-asiático é a identidade negra.

A pessoa negra ou de cor de pele mais escura no grupo familiar é aquela mais questionada e invadida nos lugares públicos, ininterruptamente, o que acontece com Elaine e o filho mais velho João. Os entrevistados comentaram que André, marido de Elaine, raramente é abordado. Ao longo do relato, Elaine destacou a perturbação que os olhares, geralmente de mulheres brancas, provocam:

> *Acho que a grande... acho que o que mais me incomoda é sair na rua e o povo ficar olhando. Ah lá, desceram os extraterrestres, às vezes eu faço umas piadinhas assim. Incomoda. (...)*
>
> *Tem gente que dá uma disfarçadinha, mas tem gente que pára e fica assim olhando pra trás. Isso incomoda, né? Estar no meio do povo é chato. Eu acho que é o que me incomoda mais...*

"O pior é que geralmente são mulheres", comentou a entrevistada, o que nos faz pensar que, apesar de sofrerem opressão de gênero, são mulheres brancas que tem dado voz e atuado o racismo no cotidiano.

Nos espaços públicos, Elaine se torna objeto de observação e questionamento das relações privadas com membros de sua família. A diferença é utilizada a qualquer momento e lugar como marca para invasão, através da qual sujeitos brancos exercem poder e controle, esperando que a pessoa negra se exponha. Isto causa perturbação na vítima e o único lugar em que ela se sente livre disso é dentro de sua própria casa, não porque ela seja um indivíduo demasiadamente sensível, mas porque se trata da projeção de elementos muito primitivos que dizem respeito à patologia daquele que invade o corpo do outro, não a ela mesma (Kilomba, 2019).

O preconceito não é produzido apenas por insultos verbais, o olhar comunica ao excluído seu suposto deslocamento nos espaços. Há os familiares que desviam o olhar da mulher negra que está em companhia do filho, o olhar que busca checar a aparência de uma criança fruto de uma relação inter-racial construída socialmente como tabu.

Soube um tempo depois que Elaine inverteu o lugar de quem era sempre observada, passando a fazer trabalhos independentes como fotógrafa de mulheres, exercitando o olhar sobre a beleza da expressão da diversidade de corpos femininos.

Outro tema que perpassa a vivência das entrevistadas Elaine, Solange, Júlia e sua filha mestiça, é a relação com o cabelo. O cabelo é o traço fenotípico referido como o principal definidor da pureza racial de uma pessoa no Brasil, além da cor da pele (Gomes, 2003; Barros, 2003).

Lembro que recentemente, atuando como psicóloga numa instituição judiciária, eu entrevistava um casal homoafetivo formado por duas mulheres brancas que haviam adotado uma menina classificada como parda. As mães me contavam que o cabelo crespo da criança era alvo constante de curiosidade invasiva e inspeção no shopping center e outros espaços públicos em que a família circulava. Perguntavam a elas como era o pai, supondo provavelmente ser negro. A experiência da adoção inter-racial tinha provocado a conscientização acerca do racismo, pois, segundo relatavam, a atenção das pessoas passou a se voltar tanto para o cabelo da filha que os preconceitos homofóbicos tinham ficado em segundo plano.

Nilma Lino Gomes pontua que o cabelo não é um simples dado biológico, mas uma linguagem. Sob o olhar de discriminação do outro, o cabelo crespo das pessoas negras é estigmatizado nas relações tensas e conflituosas de um contexto racista. Não aceitando esse

significado imposto culturalmente, o cabelo constitui também o modo como as mulheres negras mediam suas identidades e suas autonomias na sociedade (Gomes, 2003).

Assim, o envolvimento de André, esposo nipo-brasileiro que dá suporte concreto à transição capilar de Elaine, segundo ela disse, ajudando-a a "lidar" com o "trabalho" que dá cuidar do cabelo crespo num contexto de normatividade do cabelo liso, parece representativo de uma parceria consciente comprometida com a alteridade do outro. Ambos empreendem ainda estratégias de resistência ao estimular a autoestima, e ao letrar e preparar os filhos do sexo masculino para a realidade do racismo, numa sociedade em que a violência contra jovens negros é institucionalizada pelo Estado, colocando suas corporeidades constantemente sob suspeita.

A postura racial afirmativa de Elaine, numa família inter-racial composta com cônjuge amarelo e dois filhos multirraciais, ilustra, como ela mesma me disse na entrevista, que o embranquecimento não existe como o único modelo a ser perseguido para as pessoas não-brancas. Aspecto que para Barros (2008) é imprescindível se considerar para uma compreensão dos relacionamentos inter-raciais não reducionista e nem restrita às estruturas racionais, que estaria presente nas representações dominantes do campo da Sociologia. Às pessoas negras costuma ser atribuída a postura de "negar a raça" ao optar por este tipo de relação, ou quando se alcança ascensão social, mas isto não necessariamente ocorre. Pode-se inclusive alcançar o fortalecimento de sua identidade como negros a partir dessas experiências, precisando ser entendidas os significados que eles atribuem a ser "negra" ou "negro".

Conforme Sousa (1983), ser negro no Brasil não é uma condição dada *a priori*, é tornar-se, vir a ser, é uma tarefa eminentemente política: "É que, no Brasil, nascer com a pele preta e/ou outros caracteres do tipo negroide e compartilhar de uma mesma história de desenraizamento, escravidão e discriminação racial, não organiza, por si só, uma identidade negra". (p. 77)

Enfim, as entrevistas com os três casais amarelo e negro que ouvi revelaram que, mesmo não havendo sujeitos brancos nessas relações, as experiências pessoais e conjugais são marcadas pela presença da branquitude que os interpelam socialmente enquanto ideal estético e moral.

7.2 OS CASAIS AMARELO E BRANCO

Os casais compostos por homem amarelo/mulher branca deste estudo não relatam situações marcantes de serem olhados com curiosidade ou de chamarem a atenção, circulando nos espaços públicos sem grandes incômodos.

Contam que a reação externa à aparência de seus filhos inter-raciais/interétnicos é positiva e cercada de desejo, como que diante de um novo corpo, exótico. A menção aos elogios a olhos grandes e pálpebras demarcadas, nas meninas principalmente, revela construções genderizadas que produzem uma hierarquização racial estética dentro do próprio grupo de mulheres asiáticas.

Lilian, amarela filha de taiwaneses, e Luís, que entre as gradações da branquitude (Schucman, 2012) poderia ser denominado "branco", disseram que suas diferenças inter-raciais nem são mais pensadas hoje, após quatro anos casados. As questões trazidas pelo casal se referiam a estranhamentos culturais quanto aos estilos de relacionamento nas famílias de origem, formas de educar e de manifestar afeto, interações com a comida e com as práticas religiosas. Por um lado, Lilian destacou o choque sentido ao observar as relações na família do parceiro que lhe soam excessivamente individualistas. A apologia da responsabilidade individual, não assimilada por ela, que é marca característica da cultura ocidental e branca, é um aspecto que o parceiro Luís passou a questionar na juventude, passando a se relacionar com pessoas distintas de seu *background* no tocante à classe social. Por outro lado, Luís acredita que há rigor demasiado no modo dela disciplinar a filha e exigir igualdade na divisão de tarefas domésticas, em função das referências parentais internalizadas pela parceira. Luís, que em termos de convivência tinha os grupos anteriores da escola e da faculdade como referências, comentou achar curioso como Lilian tinha os asiáticos da igreja taiwanesa como rede principal de amizade, ao invés da escola. Filha de imigrantes que vieram adultos para o Brasil, e identificada com sua ascendência, que valoriza, Lilian contou que, ao contrário do pai comerciante, não se lembra de ter passado por insultos raciais graves. Essas redes sociais de convivência asiática em São Paulo parecem atuar como uma proteção étnica, uma redoma parcial, para além do sentido estritamente religioso.

Alexandre (neto de japoneses) procura ressaltar sua identidade brasileira como escolha, rejeitando os aspectos nipônicos, exceto no que se refere ao valor que denomina de "respeito".

Sua assimilação étnica é traduzida pelo casamento com uma mulher brasileira branca, por hábitos e preferências como a prática do futebol, do catolicismo, o convívio social com não amarelos. Paradoxalmente, casando-se com uma branca, ele é lembrado de sua diferença reafirmada pelo cônjuge. O discurso dele se assemelha aos dos nipodescendentes ouvidos em "Uma diáspora descontente: os nipo-brasileiros e os significados da militância étnica 1960-1980" (Lesser, 2008).

Segundo o estudo de Lesser, os militantes nipo-brasileiros na luta armada de resistência contra a ditadura ansiavam provar que eram "brasileiros legítimos", opondo-se ao estereótipo do japonês doce e honesto, e desafiavam a geração de seus pais, considerada conservadora. O casamento interétnico era um dos símbolos pelos quais rejeitavam sua comunidade étnica e uma das formas de compreenderem a si mesmos era antipatizar com os japoneses e com outros descendentes que mantinham vínculo com a colônia. Mas as vivências na militância, como os codinomes atribuídos, as ações para as quais eram escalados e as experiências com a repressão do Estado faziam com que fossem lembrados justamente de sua diferença étnica em relação à identidade nacional. Esperava-se deles trabalho árduo, atenção aos detalhes e inclinação à violência, associando-os à imagem de samurais e kamikazes. Constituíam ameaça aos agentes do DOPS pela dificuldade de distinção física dentro da comunidade. Apesar de brasileiros, eram fichados separadamente como estrangeiros, atualizando a prática de algumas décadas atrás do antigo DEOPS em relação ao "perigo amarelo".

Vemos que, como no caso daqueles entrevistados, a corporeidade não neutra de Alexandre atua como um limite intransponível para a brasilidade.

Márcia, sua esposa, é uma mulher branca que não apresenta fenótipo nordestino, mas se mostra identificada com a origem pobre de sua família, que veio do Ceará e sofreu fortes preconceitos ao mudar para a região sudeste do país.

Entre as gradações internas da branquitude, ela pode ser associada ao que Schucman (2012) denominou de branca "encardida". A mulher branca de origem nordestina é miscigenada e de status menos favorecido em diferentes planos das relações sociais que os homens e as outras mulheres "mais brancos".

No caso de Luciana, nipo-brasileira, a dimensão classe social pareceu também ser saliente na busca de uma equidade na relação conjugal, em que há uma condição de início assimétrica. Sob o ponto de vista familiar, o marido era considerado uma pessoa "mais simples"

em termos de escolaridade e expectativa de ascensão social, enquanto Luciana é pós-graduada e de uma família de comerciantes empreendedores. O status socioeconômico de família migrante japonesa de Luciana confere a posição de minoria modelo, apesar dos custos emocionais: a incorporação do esforço racional do trabalho no corpo, não ter espaço para a emotividade e para a fruição do tempo. A questão central da entrevista com a participante era a cura necessária das feridas intergeracionais no contexto da diáspora japonesa, marcada por desamparos, rupturas psíquicas e trabalho incessante. O lugar do afeto e do ser foi encontrado por Luciana na família brasileira branca do companheiro, no convívio social com pessoas de camadas sociais mais pobres e no envolvimento dela na prática espiritual em religião de matriz africana.

O nível de escolaridade foi argumento mencionado por uma família amarela ao desvalorizar o status de uma mulher negra entrevistada (Solange) que não teve acesso a curso superior, apesar de ser uma pessoa muito qualificada. No caso de Márcia, do marido de Luciana e de Ana, a condição de maior escolaridade dos parceiros amarelos surge como aspecto valorizado, tornando-se motor para o processo de busca e de maior organização nesse sentido.

O discurso de Ana, que do mesmo modo que Márcia é lida como branca, a aproxima mais da denominação “branca”, distinta da “encardida”, mas também distinta da “branquíssima”, em função da categoria classe social. A “branca” não tem posição de poder econômico que a isole do contato inter-racial com grupos minorizados, se mistura e expressa o racismo menos explicitamente que a “branquíssima”. Assim, Ana e sua família identificam-se com a estética da cultura asiática (não branca), mas não percebe como a condição de brancura europeia silenciosamente a favorece, possibilitando que seja vista como indivíduo, não como um bloco, como é o caso dos “japoneses".

Em meio às distintas influências culturais, há pessoas brancas mais introspectivas, assim como pessoas amarelas extrovertidas. Poder silenciar, poder ter voz diz respeito à condição de sujeito humano. Mas o “ser calado” no caso de uma família asiática se torna um estigma no discurso romantizado da brasilidade alegre e “mestiça”, em que a construção social do “oriental” sério e introvertido é tomada como algo consensual e objetivo. E esta imagem associada à frieza e racionalidade não é nada gratificante no universo da sociabilidade latina do afeto.

Ter voz própria, porém, também não é permitido ao racializado. Falar também é pertencer, numa negociação entre quem fala e escuta.

Quando parte da família okinawana do marido Edgar, não tão receptiva a Ana, é eloquentemente silenciosa, na verdade eles estão falando e desagradando por não ecoar o ritmo da (suposta) ideia de brasilidade. Como dissemos há pouco, ao se aproximar de signos da identidade brasileira, o nipo-brasileiro é lembrado de sua raça. Mas, ao se aproximar do estereótipo do japonês, surgem críticas para que sejam mais flexíveis.

O silêncio incomoda e é intrusivo para Ana, pois faz com que tenha de entrar em contato com aspectos internos que não reconhece por haver uma cisão relacionada a si mesma entre os aspectos benevolentes atribuídos à sua condição branca, e os aspectos negativos projetados nos negros, que segundo ela "são os mais racistas" e nos japoneses que são os "tradicionais demais e preconceituosos com brancos e negros".

Pode-se pensar aqui que a branquitude mostra suas caraterísticas de identidade autocentrada e dependente, que existe por meio da definição dos outros, e de negação, usada para manter e legimitizar as estruturas desiguais.

Conforme observa Grada Kilomba, a mulher branca só consegue lidar com um sujeito racializado assimilado, no sentido de ser o mais semelhante possível à branquitude. Mas o cônjuge descendente de asiáticos, disciplinado, educado e prestativo, mesmo sem o ser exatamente em muitos casos, também representa para o cônjuge branco, que não se vê com essas características desejadas, um complemento narcísico. Assim, o desejo e admiração da branquitude pelo amarelo não se dissocia da inveja.

Durante a gravidez, quando espera um filho que pode ter traços asiáticos, discrepantes e semelhantes a si mesma ao mesmo tempo, pela primeira vez Ana disse pensar: Como o outro me percebe? Como ele irá me representar? Pois esta percepção sobre sua branquitude pode ser diferente de sua autopercepção.

Aqui retomamos a questão das triangulações do racismo e sua dinâmica, que permite que um personagem seja colocado no centro ou nas margens, de acordo com o interesse da branquitude de modo que seu status não marcado de dominação se perpetue.

Algumas constelações triangulares são construídas por Ana no intuito de validar sua opinião e não ser vista como opressora. O lado da família de origem okinawana do marido inclui uma prima dele que é solta e faz piadas sobre os órgãos sexuais dos homens japoneses, e é colocado como semelhante e aliado dela - e da branquitude -, em oposição ao outro lado, também okinawano, que "não flexibiliza as tradições religiosas". Esse outro lado da família

mais centrado no pertencimento étnico-racial, é colocado isolado e em destaque como problemático, enquanto sua visão e a dos colegas brancos que fazem "brincadeiras" são colocadas no coletivo. A intolerância presente no racismo antinegro é projetada nas próprias vítimas, os negros, que segundo Ana "são os piores racistas" e nessa parte da família do cônjuge japonês que "não flexibiliza nada", enquanto ela se coloca como aberta e misturada, mencionando um avô baiano e a mãe que adora "japoneses", livrando-se com isso da própria inflexibilidade. Em relação ao filho que é uma criança com aparência de "japonês", ele é identificado com a família branca e não com a "japonesa": "*mas ele é muito mais próximo da minha família por exemplo, ele estranha a família do meu marido, como eu falei*".

Quando mencionam a permanência das práticas religiosas okinawanas em seu excesso de complexidade, em parte da família de Edgar, o casal se refere a elas como budistas. Estes rituais baseados no núcleo familiar e no culto aos antepassados, no entanto, são comumente aliados no Brasil a rituais da umbanda, são denominados por muitos pesquisadores como xamanismo[40] e convivem há séculos com o estigma de serem supersticiosos, sendo os grupos praticantes vistos como atrasados e pouco civilizados tanto nas comunidades nipo-brasileiras quanto no contexto da colonização japonesa sobre as Ilhas Ryukyu.

Sobre as piadas que os amigos dela fazem sobre ser casada com um homem amarelo, sempre relacionadas ao tamanho do pênis, destacam-se pelo teor infantil, referindo-se a conteúdo do plano imaginário interiorizados na infância que mostram uma regressão no plano intelectual do branco (Fanon, 2008).

Observamos que a degradação sexual de pessoas de grupos racializados é um exemplo clássico do que constitui o racismo recreativo (Moreira, 2019). O autor lembra que são bem comuns entre nós piadas que representam homens asiáticos como os que carecem de virilidade pelo suposto tamanho diminuto desse membro, enquanto os homens negros são retratados como bem-dotados ou atletas sexuais, comentários que provocam risos histéricos em muita gente.

> Ao reproduzirem a ideia de que homens asiáticos carecem de potência sexual, elas também estão afirmando que eles não são suficientemente assertivos, que eles não são agressivos, que eles não são capazes de se impor, qualidades culturalmente associadas à virilidade (Moreira, 2019, p. 88).

[40] Ver: Mori, K. (2009). Culto aos antepassados, Yuta e comunidade a prática do culto aos antepassados pelos descendentes de okinawanos no Brasil.

Mori, K. (2012) Tornando-se uma xamã étnica okinawana no Brasil: a xamanização como um processo subjetivo e criativo de reculturalização.

Ou seja, o humor racista não apenas propaga uma inadequação sexual de asiáticos e negros, proclamando no universo masculino o parceiro branco e sua sexualidade como socialmente aceitáveis. É também uma forma de degradação pessoal que pretende impedir a participação plena desses sujeitos na vida social pública. Tem uma dimensão coletiva que incide sobre a identidade, perpetuando lugares nas estruturas hierárquicas e mantendo protegida a imagem social das pessoas brancas, aquelas associadas à maior racionalidade – que estaria ausente no negro – e, ao mesmo tempo, à capacidade de comando no espaço público – que estaria ausente no asiático.

O homem amarelo desvirilizado no imaginário social, em contraposição, ao se relacionar com mulheres brasileiras brancas ou negras vistas como atraentes, podem simbolicamente estar buscando recuperar parte desta virilidade ideal.

7.3 SOBRE OS FILHOS DOS CASAIS INTER-RACIAIS

O objetivo desta pesquisa, focada nos casais, não era entender as relações familiares. Porém, o nascimento e a identidade dos filhos se revelaram questões interessantes e importantes no caso das entrevistas realizadas com pessoas que tinham filhos.

Se os amarelos são vistos como praticamente brancos, contraditoriamente, uma fala que se repete entre vários participantes da pesquisa é a força persistente das marcas fenotípicas e culturais asiáticas nos descendentes ao longo das gerações:

> Márcia (branca) - *Eu acho que por mais que vai misturando essa questão da cultura oriental, eu acho que são muito fortes. Vai levando de uma geração para outra.*
>
> Júlia (amarela) - *Tinha essa coisa da curiosidade né. Vai ser mais negra, vai ser mais branco? Aí minha tia falava bastante que geralmente o traço de japonês é mais forte né.*

Como observou Washington (2012), a expectativa e as ansiedades em torno de quem descende das uniões inter-raciais entre amarelos e negros são mais intensas do que das uniões entre amarelos e brancos: “Como será essa criança?” Talvez por isso, durante minha pesquisa, uma amiga minha que é negra, casada com um homem nipodescendente e mãe de um adolescente negro asiático, ressaltou que seu filho sofre muito mais exigências de comportamento e de desempenho social que outros “mestiços”.

Na classificação da miscigenação brasileira, não há denominação para mestiços amarelo e negro, ou afro-asiáticos, palavra que passou a ser utilizada recentemente por alguns grupos brasileiros jovens. Fábio, homem negro cujos filhos têm mãe que é descendente de japoneses, define-os como “japonegros”.

Elaine (negra) compartilha a situação no supermercado em que uma mulher branca invade o espaço pessoal de sua família insistindo que precisa ver o bebê afro-asiático, quando o exoticismo (tóxico) se mescla à ideia (positiva) de admiração.

O racismo é uma questão de epiderme. Nas políticas da pele, que é a fronteira no contato entre o eu e o outro, a cor é uma metáfora que se relaciona a sensações e atitudes provocadas nesse encontro. Quando Júlia (nipo-brasileira) reproduz a fala do dermatologista (negro) que atende seus filhos afro-asiáticos quanto à vulnerabilidade fisiológica maior das peles amarela e negra, em comparação com a pele branca, suposto lugar da normalidade, parece compartilhar a referência social naturalizada da hierarquização racial: “Essas peles são boas, mas...”

A pele duplamente racializada figura como se fosse “imprópria”. Neste caso, a pele amarela não foi referida como elemento embranquecedor. Quero dizer que, se por um lado, não se podem negar as características biológicas distintas de cada pele, o discurso na lógica eugenista tratou de hierarquizar essas diferenças e problematizar o corpo que conjuga esse tipo específico de mistura, vista como tabu. Ao atuar de forma perversa sobre a subjetividade dos próprios indivíduos não-brancos, esta representação negativa interiorizada se manifesta como autodepreciação, agindo também como instrumento de perpetuação do racismo.

Para a maioria dos entrevistados, raça e etnia não são questões pensadas quanto à socialização dos filhos (Barros, 2003). Eles defendem a educação mais num estilo livre e “multicultural” do que baseada na afirmação de identidades raciais específicas, que Júlia e Fábio, por exemplo, tendem a ver como negativa e segregadora.

> Você gostaria que eles tivessem essa coisa de ter um pouco das raízes culturais negras, ou as raízes japonesas também?
>
> Júlia - *Sempre deixei eles muito livres pra escolher. Porque assim, hoje a gente vive tanto com misturas né que não tem essa coisa.*
>
> Fábio - *Não. Não porque eu acho que a gente mostra as duas raízes pra eles, eles vão crescer nas duas culturas e o que eu acho é que eles têm que experimentar de tudo. Tento provocar neles o experimentar e acharem o que eles mais gostam, tento trabalhar isso com eles.*

Contudo, sem estimular o contato com as manifestações culturais de origem africana, fundamental na sociedade brasileira, mas ainda marginalizada e menos incentivada muitas vezes, as atividades de crianças e jovens como os filhos do casal Júlia e Fábio acabam sendo predominantemente ligadas à cultura de massas, sob influência atual das culturas pop japonesa e coreana.

Por outro lado, com a maternidade e a paternidade, e o crescimento de seus filhos também racializados, Gabriela (filha de coreanos) e André (neto de japoneses) reviveram suas próprias experiências pessoais de conflitos e discriminações no cotidiano escolar que não foram devidamente abordados em sua geração, época em que não havia um reconhecimento social desses problemas.

Nesse sentido, André se sentiu mobilizado psiquicamente, visto que o pai teria sofrido mais ainda em outros tempos pelas discriminações em função de ser diferente, conversando sobre isso na ida à escola. Mas faz uma diferenciação saudável entre sua experiência e a do filho:

> *Eu tinha um medo danado dele passar por algumas coisas que eu passei, que negros passam também na época da escola. Pelo que eu vejo, foi o contrário que eu imaginei (...) Que a questão racial, eu sempre pergunto pra ele se alguém fala alguma coisa, se alguém comenta alguma coisa, mas, ele fala que até hoje ninguém falou nada. Tanto é que, na escola, eles te consideram o que? Negro ou japonês? Ele me falou: os dois.*

Por meio de intervenções, conversando assertivamente com o filho ou indo até à escola dos filhos para promover discussão coletiva a respeito com a coordenadora branca, professores, outros pais de alunos e outras crianças, Gabriela e André promovem uma prática transformativa.

O filho de um casal amarelo e branco se encontra numa zona fluida como o filho de um casal negro e branco no Brasil: é apto a se tornar branco, mas lembrado de panos de fundo de suas ascendências por ambas as famílias paterna e materna. Essa fragmentação do "mestiço" é distinta, por sua vez, da forma como ela acontece nos países leste-asiáticos, em função de como a miscigenação é concebida em cada sociedade.

Algumas mulheres filhas de pais amarelo e branco me contaram que nos contextos de participação em comunidades nipo-brasileiras, em que eram chamadas de "mestiças", se sentiram sujas, reduzidas, menosprezadas nesses ambientes. A palavra "mestiça" tinha

conotação local pejorativa de mistura proibida principalmente entre grupos e gerações tradicionais.

De forma mais ampla, na sociedade brasileira, em que o racismo é de marca, não de origem (Nogueira, 1955/2006), nem todos os sujeitos podem se classificar de formas distintas em diferentes contextos, como dissemos. Há asiáticos, negros e indígenas inconfundivelmente racializados. Além disso, a própria ideia de indivíduos mestiços estabelece a branquitude como norma. No Brasil, essa denominação costuma ter aplicação também para pessoas com ascendências amarela e branca, como é o caso das pessoas com ascendência negra e branca, mas não é comum para as pessoas com ascendências portuguesa e árabe, por exemplo.

Outro comentário que ouvi foi de que as mulheres que se aproximam mais dos padrões estéticos femininos da branquitude acabam se encaixando melhor socialmente. Outros foram de pessoas que gostariam de fazer mais parte da família nipo-brasileira através de traços marcadamente asiáticos, mas percebem que o genitor racializado tende a negar estes traços, exaltando a brancura "ocidental": "Sou fruto de uma coisa muito mal resolvida em vários níveis".

A esse respeito, no caso de filhos de casais inter-raciais branco e negro, Schucman (2018) destaca que nessas zonas de indefinição, há pouco espaço para que a constituição do pertencimento racial se dê por outras formas além do fenótipo e do olhar externo, como por meio da história ancestral e da ligação com a cultura de origem. Talvez isto possa ser pensado no caso dos filhos das famílias inter-raciais do presente estudo.

Taís, sino-brasileira neta de chineses e portugueses, afirmou que nunca se sentiu desvalorizada na comunidade chinesa ou entre brasileiros por ser miscigenada. Porém, até sua adolescência, rejeitava sua identidade asiática: "*Durante muito tempo, assinava meu nome com o sobrenome português e não o chinês*". Passou por um processo de resgate que se intensificou com a ida à China, acompanhada da avó chinesa e da mãe. No retorno ao Brasil, assumiu o sobrenome chinês antes evitado, contando que quando conheceu o companheiro atual (branco) "já era uma chinesa". Com a filha de dois anos e quatro meses, que recebeu um nome chinês, expôs que busca valorizar as origens asiáticas mais assertivamente do que seus pais fizeram. A menina, multirracial, tem uma convivência com a avó e seu mandarim, com a comida e participa de datas culturais festivas.

Enfim, a consciência desse lugar híbrido, constituído pela ambiguidade do próprio corpo, acontece entre crises e conflitos de identidade, mas se revela imbuído de potencialidades. Na família coreana-brasileira de Gabriela, por exemplo, são os filhos que levantaram questionamentos e mobilizaram a percepção do pai (branco) quanto ao status social da branquitude. No caso de Elaine e André, é a chegada dos netos e a afeição dos avós nipo-brasileiros por seus descendentes multirraciais, representantes de suas continuidades, que reintegra as relações entre o casal e a família extensa, fato que tinha sido observado no estudo psicológico de Hirye (1992).

Sobre as pessoas amarelas negras que relatam inserção parcial tanto na comunidade asiática quanto na comunidade negra, ora sendo alvo de inferiorização na primeira, ora sendo fetichizados na segunda, elas representam conforme Myra Washington a possibilidade de rompimento dos limites discursivos entre duas histórias e identidades estereotipadas e colocadas em oposição pela hegemonia branca.

8 CONCLUSÃO: POR AFETOS ANTIRRACISTAS

As reflexões de Frantz Fanon foram fundamentais para que o palestino Edward Said, influenciado por suas ideias, pensasse a relação entre o *Ocidente* e o *Oriente*, e sobre como os estereótipos enquanto prática discursiva colonialista são expressões bastante contraditórias de reconhecimento do outro:

> Filosoficamente, portanto, o tipo de linguagem, pensamento e visão que eu venho chamando de orientalismo de modo muito geral, é uma forma de realismo radical; que é o habito de lidar com questões, objetos, qualidades e regiões consideradas *orientais*, vai dignar, nomear, apontar, fixar, aquilo sobre o que está falando ou pensando através de uma palavra ou expressão, que é vista como algo que conquistou ou simplesmente é a realidade. O tempo verbal que empregam é o eterno atemporal; transmitem uma impressão de repetição e força (Said, 1978).

O "oriental", racializado, é sobredeterminado na diáspora por aquilo que é externo e sua relação consigo mesmo é desenvolvida através da presença e das fantasias alienantes do "ocidental". Olhar a si mesmos a partir de estereótipos internalizados, os priva da própria conexão com a sociedade pensada como branca e ocidental. Entretanto, as dificuldades de integração dos membros de minorias costumam ser explicadas pelas suas características peculiares, não por lentes críticas atentas às hierarquias raciais que seguem reproduzidas pela branquitude.

As percepções colhidas neste estudo mostraram que a democracia racial é um valor cultural brasileiro que persiste, a despeito de não ter realidade concreta. Mais que um desejo, trata-se de uma espécie de "ordem" como afirmou Munanga (2017).

D'Adesky (1997) assinala que o reconhecimento da pluralidade étnica brasileira, com suas originalidades e o seu direito à cidadania, que representa uma exigência existencial fundamental, estão presentes no texto da Constituição de 1988, ao mesmo tempo que prevalece a soberania da nação moderna sobre as etnias e suas particularidades.

Os participantes desta pesquisa não expressaram conflitos disruptivos em termos da conjugalidade, eles assumem valores interculturais, expressam um modo de abertura em relação ao outro, considerando de forma positiva e até mesmo com admiração vários dos traços culturais distintos dos seus. Contudo, poucos deles consideram a importância de ter uma forte consciência racial e de haver reivindicações de grupos raciais específicos. O espírito das

identidades contemporâneas e flexíveis na dinâmica do casamento (Barros, 2003) permanece em um nível mais superficial.

Trata-se de um espírito de vida aparentemente inclusivo que não se coloca como motor de uma militância antirracista, atuando mais no plano individual ou no máximo interpessoal. Citando D'Adesky (1997): "devemos convir que, sozinha, a intercultura que assume certa heterogeneidade de valores não está apta a erradicar os preconceitos, sectarismos e racismos que subjugam os indivíduos" (p. 179)

A aspiração de ser reconhecido como ser humano corresponde ao valor da autoestima. Embora o discurso corrente afirme que só existe uma raça, a humana, os grupos étnicos racializados, em meio a processos históricos de desumanização, só se fazem integralmente humanos com a consciência racial e política (D'Adesky, 1997; Almeida, 2019).

Nesse presente ano, 2020, no cenário dinâmico das discussões étnico-raciais na Psicologia, em que a branquitude e as relações hierárquicas vão sendo colocadas como temas cruciais (Santos, Schucman e Martins, 2012), ainda persiste o silenciamento de vários sujeitos que se beneficiam da condição de brancos quanto à sua própria branquitude, mesmo entre pesquisadores que adotam uma postura de enfrentamento ao racismo.

Sendo as identidades posicionais, relacionais e fluidas, a categoria *amarelo* - ou japonês, nikkey, chinês, leste-asiático, entre outros - que utilizamos só existe também em relação, tendo sido construída no processo diaspórico, entre identificações e diferenças com outras categorias. Nesse campo da ambiguidade e da contradição próprios da raça, transitamos entre duas classificações e lugares na sociedade brasileira: brancos e não-brancos.

Amarelos são vistos como brancos pela posição privilegiada de acesso às oportunidades materiais impedidas aos demais grupos racializados negro e indígena, e pela falta de implicação ao reproduzir o racismo contra estes grupos, sem manifestar consciência solidária.

A oposição binária brancos e negros, entretanto, acaba por apagar diferenças raciais existentes entre brancos e amarelos. No Brasil, ser branco está ligado à aparência, ao status e ao fenótipo (Schucman, 2012). Se é branco quando se pode negar ter uma identidade racial e atribuí-la aos outros.

Como vimos, as heterogeneidades internas do amarelo, assim como as da branquitude e as da negritude, também podem ser pensadas em termos de hierarquias internas, estabelecidas

por marcadores das diferenças de fenótipo, origem étnica, geração, regionalidade, classe social e gênero. Entre os entrevistados deste estudo, ficam evidentes os sentidos polivalentes de ser amarelo.

Júlia, por exemplo, no contexto escolar se sentia excluída do grupo das outras meninas nipo-brasileiras não somente devido aos traços fenotípicos femininos miscigenados, mas também ao nível socioeconômico mais baixo de sua família. Lilian e Gabriela, descendentes da segunda geração de taiwaneses e de coreanos, respectivamente, lidam com questões ainda salientes de língua e de práticas culturais que desejam preservar na vida familiar e dos filhos. No relacionamento com brancos, aspectos de suas racialidades leste asiáticas, como hábitos alimentares, modos de demonstrar afetos e de educar as crianças, sofrem estigmatizações no universo dos brancos de classe média alta.

Se o processo de desconstrução do racismo na identidade branca passa pela fissura necessária entre a brancura e a branquitude, no caso dos amarelos ela já está marcada no fenótipo destoante da ideia de identidade nacional. Porém, a percepção da racialidade, que implica não serem enxergados como indivíduos singulares, vivenciando microagressões e insultos raciais, se mostra insuficiente sem que se percebam as vantagens oferecidas por essa estrutura e as condicionalidades destas. A pessoa amarela precisa se conscientizar das decorrências materiais da ideologia racista no sistema de produção capitalista que incidem sobre outros racializados e são perversas.

Shimabuko (2018) observa que esse processo de racialização do amarelo, que contrasta com aqueles sofridos pelas populações negra e indígena, permite uma compreensão mais profunda sobre o peso das relações de classe e da dinâmica da globalização na construção do imaginário racial brasileiro. A jovem cientista social de origem okinawana, referência na retomada das discussões acerca de asiático-brasileiros entre as gerações recentes, destaca um ponto crucial: a percepção racial do corpo amarelo não é construída passivamente. O grupo minoritário se adapta às circunstâncias, mas pode adotar, rejeitar ou reconstruir as imagens da população geral.

Se um dos efeitos psíquicos de se viver em um sistema social racista é a dissociação no campo do pensamento, vários pontos cegos ou indiferenciados também estão constituídos na psique dos indivíduos amarelos. É urgente que se apropriem de novos sentidos de sua condição

racial e social de grupo através de outras identificações e narrativas históricas de suas diásporas, estas sempre relacionais, como já dito, mediadas pela política e pelo afeto[41].

No caso de amarelos, o preconceito experimentado é visto como periférico, falacioso, parte do passado, algo que nem deveria ser falado. Nota-se nessa visão a função repressiva que têm as constelações triangulares. Os vocativos e discursos a eles dirigidos no cotidiano - "japonês", "vocês são todos parecidos", "são muito quietinhos e unidos" - em seu sentido manifesto, podem ser definidos por quem emite as mensagens como observações que marcam o sentimento de admiração pela suposta superioridade da cultura asiática. Os discursos não estão dissociados, porém, do teor arcaico relacionado ao sentido original de perigo localizado nos ideários de séculos passados, e da hostilidade implícita do emissor. Consequentemente, são processos que perturbam principalmente o âmbito do psiquismo, que demandam mais ainda a leitura racial de nuances e de sutilezas estratégicas. A ambivalência das construções estereotipadas tem uma função definida: dizer que o estereotipado deve se calar e se contentar com os estereótipos "positivos".

Esses processos incorporam uma cronologia atemporal que subitamente aprisiona o sujeito num lugar exótico e subordinado, momentos de gatilho transgeracional em que o passado vem a coincidir com o presente. O bem-estar subjetivo comprometido pelas relações racializadas nas relações interpessoais cotidianas e no grupo familiar podem ser tão devastadoras ao psiquismo quanto as decorrências da desigualdade material, observa Kilomba (2019).

Recordo uma situação em uma universidade pública, em que eu era responsável pela aula sobre relações étnicas e raciais, um dos tópicos do curso de aprimoramento para profissionais de saúde. Indo assistir à outra aula deste mesmo curso, ministrada por uma antropóloga branca, sobre o tema "diferença e alteridade", presenciei a colega fazendo o gesto de esticar os olhos para os lados com as mãos ao se referir sobre o conflito identitário de sua orientanda "japonesa". Senti-me constrangida, mas ninguém além de mim pareceu ter notado a contradição entre seu discurso oral — inclusivo — e seu comportamento não verbal —

[41] Letrar-se racialmente, ressalto mais uma vez, inclui: (1) um reconhecimento do valor material e simbólico da branquitude; (2) a definição do racismo como um problema social atual, em vez de um legado histórico; (3) um entendimento de que as identidades raciais são aprendidas e um resultado de práticas sociais; (4) a posse de gramática e um vocabulário racial que facilita a discussão de raça, racismo e antirracismo; (5) a capacidade de interpretar e traduzir os códigos e práticas racializadas de nossa sociedade e (6) uma análise das formas em que o racismo é mediado por desigualdades de classe, hierarquias de gênero e heteronormatividade (Twine, 2006; citado por Schucman, 2012).

essencialista, que reafirmava as marcas raciais e a mensagem de que realmente o "japonês" é o estranho. Veio à memória, mais uma vez, meu ingresso na escola, quando os meninos brancos formavam uma pequena roda em torno de mim no pátio, esticando os olhos e pronunciando palavras sem nexo ridicularizando o idioma de meus avós. Então, não me contive em intervir e dizer à colega docente que a nomeação de "japonês" em si é equivocada, visto que a maioria das pessoas com ascendência japonesa no Brasil nasceram aqui e se percebem "brasileiros". O que se seguiu foi no mínimo eloquente. Durante o *coffee break*, um profissional negro participante do curso, enquanto nos servíamos da garrafa térmica de café, veio comentar comigo que gostou muito daquela minha fala. Minutos depois, quando me encontrava sozinha já de saída, um aluno branco, com seus quase cinquenta anos, que em minha aula tinha lançado um comentário sobre minha "delicadeza oriental" ao mover cadeiras para uma dinâmica em grupo, se dirigiu até mim: "Ô japa, você não gosta que te chamem de japa ? Então vou te chamar de japa sim!" Enquanto o grupo se preparava para o desfecho do curso com uma confraternização no espírito de integração social, vivi o desafio de dar ao microagressor um limite e me defender dessa microagressão nada cordial ou inofensiva.

Na mensagem "Eu vou te chamar de japa sim!", se nota a urgência da branquitude em recuperar o controle sobre quem é colocada como outra.

O racismo é a supremacia dos brancos. Destaco que a compreensão das configurações triangulares do racismo é fundamental para entendermos nossas relações étnico-raciais. Assim como a noção de raça, elas são criadas pela branquitude, e tem a função crucial de manter seu controle narcísico sobre os demais, que são seduzidos a participar delas. Os processos de racialização dos amarelos não são inofensivos para ninguém, fazem parte da estrutura que conserva a hegemonia da branquitude e o racismo antinegro, do qual amarelos tem sido coautores. O mito da minoria modelo asiática é constitutivo da ideologia da democracia racial e da lógica meritocrática na sociedade brasileira.

Trata-se, então, de amarelos ressignificarem esse lugar através da consciência étnico-racial, rompendo o alinhamento crônico com a branquitude, que lhe confere relativa segurança e status nesta dinâmica do tipo triangular, estrutura que por si própria costuma ser sempre permeada por fortes tensões e ansiedades.

Robert Chang, teórico da área do Direito, um dos principais representantes da AsianCrit, perspectiva asiática da Teoria racial crítica estadunidense (CRT), refere-se à modalidade de discriminação contra asiáticos, como "nativista", não baseada na ideia de inferioridade, mas de

territorialidade, numa dinâmica entre raça e espaço que determina ser o fenótipo amarelo estrangeiro irreconciliável com a ideia de nação americana[42]. Adentrar as relações raciais implica, também no contexto brasileiro, distinto do anterior, encontrar novas linguagens para falar de corpos amarelos e de reclamações íntimas que ainda não foram nomeadas e permanecem no campo privado, mas que na verdade constituem o conhecimento coletivo sobre uma existência enquanto "corpos que não estão em casa", em contraste com os corpos brancos.

O filósofo coreano-americano David H. Kim coloca que, para haver o deslocamento da hegemonia intelectual branca no campo da Filosofia, há duas diversificações institucionais que devem ser integradas simultaneamente para adquirir força, mas que na realidade prática têm sido possíveis apenas parcialmente. A primeira delas é o estudo das tradições conceituais não ocidentais encontradas nas perspectivas africanas, asiáticas, indígenas e híbridas. Já a segunda tem a ver com raça, gênero, sexualidade, classe, deficiência e outras identidades relacionadas às desigualdades e à justiça social.[43]

Essa ideia poderia ser pensada no campo da Psicologia. Em minha dissertação de Mestrado (Ueno, 2008), apresentei uma intervenção psicossocial realizada em São Paulo para nipo-brasileiros que tinham retornado do Japão. Pontuei como os valores culturais de uma sociedade se tornam parte das perspectivas do psicoterapeuta e de quem é atendido sobre processos de adoecimento e de cura. Apontei que Psicologia e Psicanálise, pautadas na visão ocidental de bases cristãs, correm o risco de equívocos de compreensão e comunicação no atendimento de pessoas com *background* sociocultural leste-asiático, para quem as relações de interdependência emocional são cruciais, para além da noção de subjetividade e de busca de autonomia individual.

Nesta tese, busquei resgatar o segundo aspecto imprescindível apontado por aquele filósofo: para além da diversificação cultural nas teorias e práticas psicológicas, a questão da desigualdade política de raça, gênero, sexualidade e outras. Pois, se a Psicologia é fundamental para compreender o racismo, entendo que o conceito de racismo é fundamental para compreender e informar a própria Psicologia (Santos, Schucman e Martins, 2012)[44].

---

[42] Chang, R. S. (1993). Toward an Asian American legal scholarship: Critical race theory, post-structuralism and narrative space. *Calif. L. Rev.*, *81*, 1241.

[43] Ver entrevista de David Kim ao filósofo afro-americano George Yancy em: Yancy, G., & Kim, D. H. (2015). The Invisible Asian. The Stone. *The New York Times, Oct 8*.

[44] Isto nos conduz à reflexão de como os psicólogos, incluindo os amarelos, em diversos campos de atuação profissional, precisam entrar em contato, acolher e dar sentido às demandas referentes às relações étnico-raciais em consubstancialidade com as outras dimensões mencionadas.

9 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A brancura como ideal de ego, modelo de identificação universal e estruturante da sociedade em que vivemos, faz com que tudo aquilo que a contradiga seja negado, incluindo o corpo e o pensamento racializados.

Tentando reunir fragmentos para esta outra narrativa sobre amarelos e suas relações, por momentos frequentes me senti insana, como vértice solitário de um triângulo, interrompendo a escrita do trabalho. Outras vezes, o perfeccionismo tomou conta. Havia a ansiedade de me esforçar inesgotavelmente a fim de desmontar o que é mantido oculto nas sutilezas e de ser compreendida, consertando o silêncio, as inúmeras lacunas referentes à produção bibliográfica com as quais me deparei e a incoerência dos discursos predominantes sobre o tema.

Como exposto no Capítulo 1, os estudos brasileiros no campo das ciências sociais acerca de japoneses e descendentes após a 2ª guerra, sobretudo até a década de 80, interpretaram a ascensão socioeconômica e os casamentos interétnicos desse grupo como indicadores de seu grau de integração na sociedade (Nucci, 2010). Analisados basicamente como questão relacionada à aculturação, a ser superada com o progressivo contato ao longo do tempo, era como se as hierarquias raciais não fossem relevantes nesses casamentos.

O presente estudo mostrou, ao contrário, que raça e gênero são categorias políticas dinâmicas que se constituem e se reforçam, são mutáveis ao longo do tempo, e que as identidades étnico-raciais seguem salientes nas fronteiras entre os grupos. O foco, centrado nos sujeitos, foram as experiências (psíquicas e intersubjetivas) que podem marcá-los, bem como propiciar estratégias de resistência em meio às desigualdades étnico-raciais (macroestrutura).

Imprescindível mencionar que se trata de um trabalho inédito e inicial, que não pretende contemplar a realidade complexa dos casamentos inter-raciais de amarelos, nem fornecer conclusões definitivas, dadas as suas limitações por ter se concentrado em participantes relativamente jovens, de classe média da cidade de São Paulo. Mas que procura contribuir com hipóteses relevantes não generalizáveis das diversas formas de representação e relação. As nuances e camadas descritas foram vitais na exploração desse terreno.

O campo da pesquisa, a situação atual do assunto, incluindo as vozes registradas em diversos espaços sociais, revelou que o tema é psicologicamente relevante. A maioria dos casais

com quem conversei vivenciavam questões relacionadas à raça em suas interações com as famílias e nos ambientes sociais, enquanto na relação conjugal experienciavam questões tidas como interculturais, mas que também diziam respeito aos aspectos da racialidade. A realidade da raça e o diálogo sobre seus impactos pessoais, todavia, eram em geral negados ou atenuados, por serem vistos como negativos e divisores deste tipo de relação por se tratar de uma "mistura" considerada positiva.

Brancos e amarelos não encontraram resistências da família do parceiro ao casamento. A grande permeabilidade dos amarelos nas famílias brancas brasileiras surpreendeu ao ser observada nesta pesquisa pela diferença destacada em comparação ao que se notou em alguns estudos estadunidenses revistos.

As manifestações preconceituosas eram experienciadas por mulheres e homens negros, causando profundos impactos psicológicos. Como estratégias de enfrentamento, havia o posicionamento do casal amarelo e negro enquanto unidade, em que os cônjuges contavam com o apoio um do outro. O amor e a responsabilidade afetiva podem ser nesses casos considerados protetivos ao trazerem possibilidades de melhor enfrentamento do cotidiano. Para alguns entrevistados que se envolveram com reflexões antirracistas e com o engajamento em movimentos sociais, o enfrentamento do preconceito e da discriminação se dá de forma mais ativa por meio da vocalização de suas experiências, percebidas em suas dinâmicas de desigualdade e poder, denotando, com isso, possibilidades de ação dos sujeitos em meio à estrutura social. Entravam em conflito, simultaneamente, com as críticas de parte da militância quanto à escolha de negros e asiáticos pelo casamento inter-racial.

No caso do par amarelo e branco, a escolha do casamento inter-racial pelos homens amarelos fazia parte da busca pela identidade brasileira (branca), embora no relacionamento fossem vistos como japoneses. As diferentes gradações da branquitude entre os cônjuges brancos podem ser associadas às diversas possibilidades de estes se conscientizarem dos privilégios implícitos em seus status de brancos e da estereotipia em relação aos parceiros amarelos. Essa percepção em um dos casos só foi desencadeada com os questionamentos feitos pelos filhos racializados. Religião e classe social em outros casos mostraram ainda serem aspectos salientes na assimetria racial e na negociação de diferenças.

Quanto aos filhos, o nascimento e as questões de identidade deles compunham a dinâmica das relações étnico-raciais familiares, demandando de alguns entrevistados repensarem a própria identidade, diferenciando-se com isso dos pais e adotando modelo distinto

de como estes abordavam raça na família. Os participantes que não se questionaram nesse sentido, nem tiveram contato com reflexões sobre raça e etnia, deixavam de pensar nessas dimensões no processo de socialização da próxima geração.

A branquitude como norma permeia não só a busca da brasilidade pelos asiáticos amarelos, mas também o cotidiano das famílias amarelas negras, mesmo que não haja membros brancos na família. As expectativas em torno das crianças mestiças neste caso são mais destacadas que no caso de filhos de casais amarelo e branco. O status duplamente racializado delas sugere que a pele amarela não é um elemento embranquecedor da pele negra como a pele branca. E a ansiedade social diante deste corpo híbrido específico amarelo e negro denota o medo não consciente da hegemonia branca por estar de fora, e frente à possibilidade de rompimento dos limites discursivos entre amarelos e negros, como já dito, e da aliança entre racializados.

Por fim, destaco a importância de haver continuidade no desenvolvimento de estudos futuros sobre grupos asiáticos sob a perspectiva relacional da racialidade que abordem as subjetividades envolvidas nos relacionamentos amorosos inter-raciais, sugerindo análise da escolha de parceiros, da trajetória ao longo do tempo, em classes sociais, gerações e regiões geográficas diversas, no contexto conjugal homoafetivo, além da dinâmica familiar que envolve os filhos e outros membros de famílias inter-raciais, com a inclusão de pessoas de origem indígena, para uma melhor compreensão da especificidade própria da miscigenação de amarelos no Brasil.

REFERÊNCIAS

Afful, S. E; Wohlford, C.; Stoelting, S. M. (2015) Beyond difference: examining the process and flexibility of racial identity in interracial marriages *Journal of Social Issues*, 71: 659-674.

Almeida, S. (2019). *Racismo estrutural*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen.

Azevedo, C. M. M. (2004). *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites século XIX*. (2ª ed.) São Paulo: Annablume.

Azevedo, C. M. M. (2012). *Dois estudos sobre imigração e racismo*. São Paulo: Annablume.

Azevedo, T. de (1951) Um questionário sobre estereótipos raciais. In *Sociologia*, Vol. XIII, n 1, pp. 58-63.

Azevedo, T. de (1996). *As elites de cor numa cidade brasileira: um estudo de ascensão social & classes sociais e grupos de prestígio* (2ª ed.) Salvador, EDUFBA IEGBA.

Barros, Z. S. (2003) *Casais inter-raciais e suas representações acerca da raça*. (Dissertação de mestrado) UFBA, Salvador.

Bastos, E.R. (2010). O silêncio e a fala. In: Nucci, P., *Os intelectuais diante do racismo antinipônico no Brasil: textos e silêncios* (pp 15-19) São Paulo: Annablume.

Benedict, R. (1972). *O crisântemo e a espada*. São Paulo: Perspectiva.

Bento, M. A. S. (2001). *Cidadania em Preto e Branco - Discutindo as relações raciais* (3ª. ed.) São Paulo: Ática.

Bento, M. A. S. (2002) Branqueamento e branquitude no Brasil. In Carone, I.& Bento, M. A. S., *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil.* Petrópolis: Vozes.

Bratter, J. L., & King, R. B. (2008). "But Will It Last?": Marital Instability Among Interracial and Same-Race Couples. *Family Relations*, *57*(2), 160-171.

Bruner, J. (1997). *Atos de significação.* Porto Alegre: Artes Médicas.

Bruschi, M. E., & Guareschi, N. D. F. (2007). A narrativa como escrita dos trabalhos em Construcionismo Social. *Anais Eletrônicos do 14º Encontro Nacional da ABRAPSO*. Rio de Janeiro, RJ.

Cardoso, R. (1972). *Estrutura familiar e mobilidade social: estudo dos japoneses no estado de São Paulo*. (Tese de Doutorado). Universidade de São Paulo, São Paulo.

Carneiro, M. L. (2008) Apresentação. In M. Y. Takeuchi. *O perigo amarelo: imagens do mito, realidade do preconceito (1920-1945)*. São Paulo: Humanitas.

Chang, R. S. (1993). Toward an Asian American legal scholarship: Critical race theory, post-structuralism and narrative space. *Calif. L. Rev.*, *81*, 1241.

Chow, S. (2000). The Significance of Race in the Private Sphere: Asian Americans and Spousal Preferences. *Sociological Inquiry*, 70: 1–29

Coaracy, V. (1942). *O perigo japonês*. São Paulo: José Olympio.

Costa, S. (2006). Desprovincializando a sociologia: a contribuição pós-colonial. *Revista brasileira de ciências sociais*, *21*(60), 117-134.

Craig-Henderson, K.; Lewis, R. (2015) Methodological Considerations and Challenges to Conducting Research on Interethnic Relationships: Using the Right Toolkit. *Journal of Social Issues*, 71: 675–692.

D'Adesky, J. (1997). Pluralismo étnico e multiculturalismo. *Afro-Ásia*, 19-20, 165-182.

Domingues, P. J. (2004). *Uma história não contada: negro, racismo e branqueamento em São Paulo no pós-abolição*. São Paulo: Senac.

Falicov, C. J. (1995). Cross-cultural marriages. *Clinical handbook of couple therapy*, *231-246*.

Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA.

Fernando, S. (2010). *Mental health, race and culture*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Gans, H. J. (2016). Racialization and racialization research. *Ethnic and Racial Studies*, *40*(3), 341-352.

Gergen, K. J. (1973). Social Psychology as History. *Journal of Personality and Social Psychology, 26*, 309-320

Gergen, K. J. (1985). The social construcionist movement in modern psychology. *American Psychologist, 40*, 266-275.

Gomes, N.L. (2003). Corpo e cabelo como símbolos da identidade negra. Recuperado de http://acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2012/10/Corpo-e-cabelo-como-símbolos-da-identidade-negra.pdf

Guimarães, A. S. A. (2003). Como trabalhar com "raça" em sociologia. *Educação e Pesquisa*. *29*(1), 93-107.

Guimarães, A. S. A. (2009) *Racismo e antirracismo no Brasil*. (3ª ed.) São Paulo: Editora 34.

Guimarães, A. S. A. (2011). Raça, cor, cor da pele e etnia. *Cadernos de Campo* (São Paulo, 1991), v.20 (20), 265-271.

Hall, S. (1992). The West and the Rest: Discourse and Power. In: S. Hall and B. Gieben (eds.), *Formations of Modernity*, Cambridge: Polity Press, 275-331.

Hall, S. (1997). The local and the global: globalization and ethnicity. In. A. McClintock, A. Mufti & E. Shohat (Eds.) *Dangerous liaisons: Gender, nation, and postcolonial perspectives* (pp. 173-187). Minneapolis: University of Minnesota Press.

Hayashi, B. (2019). Japoneses nas relações raciais brasileiras. Paper apresentado no 43º. Encontro anual da ANPOCS. Caxambu, MG.

Higa, L. M. (2015). *Umi Nu Kanata - do outro lado do mar: história e diferença na comunidade okinawana brasileira* (Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo, São Paulo). Recuperado de https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-12012016-140524/publico/2015_LaisMiwaHiga_VCorr.pdf

Hirye, H. M. C. M. (1992). *O beijo entre o ocidente e o oriente: um estudo psicológico do casal nipo-brasileiro* (Dissertação de Mestrado), PUC-SP.

Ianni, O. (2004a). Octavio Ianni: o preconceito racial no Brasil. *Estudos avançados*, *18*(50), 6-20.

Ianni, O. (2004b). Dialética das relações raciais. *Estudos avançados*, *18*(50), 21-30.

IBGE (2010) *Censo Demográfico 2010: Nupcialidade, fecundidade e migração.* Rio de Janeiro.

Ishikawa, T. Y., & Santos, A. O. (2018). Psicólogos orientais, estereótipos e relações étnico-raciais no Brasil. *Revista Pesquisas e Práticas Psicossociais*, *13*(2), 1-14.

Iwasaki, M., Thai, C. J., & Lyons, H. Z. (2016). Perceptions of societal microaggressions in Japanese American women married to White American men. *Couple and Family Psychology: Research and Practice*, *5*(3), 180.

Kawai, Y. (2005). Stereotyping Asian Americans: The dialectic of the model minority and the yellow peril. *The Howard Journal of Communications*, *16*(2), 109-130.

Kerner, I. (2012). Tudo é interseccional? Sobre a relação entre racismo e sexismo. *Novos estudos CEBRAP*, (93), 45-58.

Killian, K. D. (2001). Reconstituting racial histories and identities: The narratives of interracial couples. *Journal of Marital and Family Therapy*, *27*(1), 27-42.

Killian, K. D. (2002). Dominant and marginalized discourses in interracial couples narratives: Implications for family therapists. *Family Process*, *41*(4), 603-618.

Kilomba, G. (2019). *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Editora Cobogó.

Kim, C. J. (1999). The Racial Triangulation of Asian Americans. *Politics & Society, Vol 27*(1), pp. 105 - 138.

Kitano, H. H., Yeung, W. T., Chai, L., & Hatanaka, H. (1984). Asian-American interracial marriage. *Journal of Marriage and the Family*, 179-190.

Kobayashi, A. (2002) Migration as a negotiation of gender: Recent Japanese immigrant women in Canada. In L. Hirabayashi, J. Hirabayashi; A.K.Yano (Eds) *New World/New Lives: Globalization and People of Japanese Ancestry in the Americas and from Latin America in Japan*. (pp. 205−220) Stanford: Stanford University Press.

Laplanche, J. & Pontalis, J.B. (2016). *Vocabulário de Psicanálise* (4a. ed.) São Paulo: Martins Fontes.

Leal, D. & Gil, M. (Diretor). (2011) *Perigo amarelo: o lado B da imigração japonesa* RJ: Kabidela Produções NIPHEI-UERJ. Recuperado de: https://youtu.be/YUYECJkEET4

Lee, C.R. (2017, 8 de março). *Feminismo asiático: identidade, raça e gênero* [Blog] Recuperado de https://outracoluna.wordpress.com/2017/03/08/feminismo-asiatico-identidade-raca-e-genero-2/

Lee, J. (2015) From Undesirable to Marriageable: Hyper-Selectivity and the Racial Mobility of Asian Americans *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science* November 2015 662: 79-93

Leite, J. R. T. (1999). *A China no Brasil: influências, marcas, ecos e sobrevivências chinesas na sociedade e na arte brasileiras*. Campinas: Editora da Unicamp.

Leslie, L. A.; Young, J. L. (2015). Interracial Couples in Therapy: Common Themes and Issues. *Journal of Social Issues*, 71, 788–803.

Lesser, J. & Zimbres, P. (2008). *Uma diáspora descontente: os nipo-brasileiros e os significados da militância étnica 1960-1980*. São Paulo: Paz e Terra.

Lesser, J. (2001). *A negociação da identidade nacional: imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil.* São Paulo: Editora UNESP.

Maeda, D. (2005). "Black Panthers, Red Guards, and Chinamen": Constructing Asian American Identity through Performing Blackness, 1969-1972. *American Quarterly* 57, no. 4: 1079-1103.

Mandelbaum, B. P. H. (2012). Sobre famílias: estrutura, história e dinâmica. In M.H.S. Patto (Org.). *Formação de psicólogos e relações de poder: sobre a miséria da Psicologia.* (1a.ed., pp. 107-116) São Paulo: Casa do Psicólogo.

McGoldrick, M., & Preto, N. G. (1984). Ethnic intermarriage: Implications for therapy. *Family Process*, *23*(3), 347-364.

Moreira, A. (2019). *Racismo recreativo*. São Paulo: Sueli Carneiro, Pólen.

Morgan, C. V. (2015). Crossing Borders, Crossing Boundaries How Asian Immigrant Backgrounds Shape Gender Attitudes About Interethnic Partnering. *Journal of Family Issues*, *36*(10), 1324-1350.

Mori, K. (2009). Culto aos antepassados, Yuta e comunidade a prática do culto aos antepassados pelos descendentes de Okinawanos no Brasil. *Estudos Japoneses*, (29), 81-97. https://doi.org/10.11606/issn.2447-7125.v0i29p81-97

Mori, K. (2012) Tornando-se uma xamã étnica okinawana no Brasil: a xamanização como um Processo Subjetivo e Criativo de Reculturalização. In: S. Dantas (Org), *Diálogos interculturais: reflexões interdisciplinares e intervenções psicossociais* (pp. 27-58) São Paulo: IEA/USP. Recuperado de: http://www.iea.usp.br/pesquisa/grupos-de-pesquisa/dialogos-interculturais/publicacoes/dialogosinterculturais.pdf

Moutinho, L. (2004). *Razão, cor e desejo: uma análise comparativa sobre relacionamentos afetivo-sexuais inter-raciais no Brasil e na África do Sul*. São Paulo: UNESP.

Munanga, K. (2004). Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. In A. A. P. BRANDÃO (Org.), *Cadernos Penesb 5*. Niterói: EdUFF.

Munanga, K. (2008). *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra.* Petrópolis:Vozes.

Munanga, K. (2017). As ambiguidades do racismo à brasileira. In: Kon, N. M., Silva, M. L. da, & Abud, C. C. (Eds.). *O racismo e o negro no Brasil: questões para a psicanálise* (pp. 33-44) São Paulo: Perspectiva.

Nascimento, A. do (1978). *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado.* Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Nogueira, O. (1955/2007). Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. *Tempo Social*, *19*(1), 287-308. https://dx.doi.org/10.1590/S0103-20702007000100015

Nomura, T. (1991) *Universo em segredo: a mulher nikkei no Brasil*. São Paulo: Nova Stella.

Nucci, P. (2010). *Os intelectuais diante do racismo antinipônico no Brasil: textos e silêncios*. São Paulo: Annablume.

Okuhara, M. J. (2012) *Yami no Ichinichi – O crime que abalou a colônia japonesa no Brasil*. São Paulo: Imagens do Japão TV. Disponível em: https://youtu.be/QDf_egB3MG4

Omi, M., & Winant, H. (1986). *Racial formation in the United States*. Londres: Routledge.

Osuji, C. (2014). Divergence or Convergence in the US and Brazil: Understanding Race Relations Through White Family Reactions to Black-White Interracial Couples. *Qualitative sociology*, *37*(1), 93-115.

Pacheco, A. C. L. (2006). Raça, gênero e relações sexual-afetivas na produção bibliográfica das ciências sociais brasileiras: um diálogo com o tema. *Afro-Ásia*, 34 (2006), 153-188

Petruccelli, J. L., & Saboia, A. L. (Eds.). (2013). *Características étnico-raciais da população: classificações e identidades*. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, IBGE. Recuperado de: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv63405.pdf

Qiao, Y. (2019). *O desenvolvimento do relacionamento civil entre os novos imigrantes chineses e imigrantes japoneses desde os anos 1970: um estudo de caso sobre a interação social no Bairro da Liberdade*. (Dissertação de Mestrado, FFLCH, USP, São Paulo). Recuperado de https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8157/tde-19112019-174356/publico/2019_QiaoYin_VCorr.pdf

Ramos, A. P. (2012) Da proximidade ao distanciamento: antiniponismo e intelectuais brasileiros. *Antíteses, 5*(9), 455-459.

Rasera, E. F., & Japur, M. (2005). Os sentidos da construção social: o convite construcionista para a Psicologia. *Paidéia (Ribeirão Preto)*, *15*(30), 21-29

Ribeiro, C. A. C., & Silva, N.V. (2009). Cor, educação e casamento: tendências da seletividade marital no Brasil, 1960 a 2000. *Dados*, *52*(1), 7-51.

Said, E. W. (1978/1990). *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras.

Saito, H. (1961). *O japonês no Brasil: estudo de mobilidade e fixação*. São Paulo: Sociologia e Política.

Sakamoto, L. (2014, 30 de junho). *Em terra de tosco,quem tem olho puxado pode levar pedrada* [Blog]. Recuperado de: https://blogdosakamoto.blogosfera.uol.com.br/2014/06/30/em-terra-de-tosco-quem-tem-olho-puxado-pode-levar-pedrada/

Santos, A. de O.& Fernandes, S.L. (2016). A Psicologia na compreensão da identidade étnico-racial do negro no Brasil. In: *Educação e relações raciais*. Rio de Janeiro: CEAD/UFF.

Santos, A. de O., Schucman, L. V., & Martins, H. V. (2012). Breve histórico do pensamento psicológico brasileiro sobre relações étnico-raciais. *Psicologia: Ciência e Profissão*, *32*, 166-175.

Santos, G.A. dos (2004). *Mulher negra, homem branco: um breve estudo do feminino negro*. Rio de Janeiro: Pallas.

Schucman, L. V. (2012). *Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana* (Tese de doutorado, Instituto de Psicologia, USP, São Paulo) https://teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47134/tde-21052012-154521/publico/schucman_corrigida.pdf

Schucman, L. V., Costa, E. S. & Cardoso, L. (2012) Quando a identidade racial do pesquisador deve ser considerada: paridade e assimetria racial. *Revista da ABPN*, 4(8), p-15-29.

Schucman, L.V. (2018). *Família inter-raciais: tensões entre cor e amor.* Salvador: EDUFBA.

Seshadri, G., & Knudson-Martin, C. (2013). How couples manage interracial and intercultural differences: Implications for clinical practice. *Journal of marital and family therapy*, *39*(1), 43-58.

Seyferth, G. (1991). Os paradoxos da miscigenação: observações sobre o tema imigração e raça no Brasil. *Estudos afro-asiáticos*, *20*, 165-185.

Shimabuko, G. A. (2018). *Para além da fábula das três raças: uma introdução à percepção racial do amarelo e do japonês no Brasil.* Trabalho final da disciplina Formação e desenvolvimento da Sociedade brasileira. UNESP, Araraquara, SP.

Silva, N. V. da (1987) Distância social e casamento inter-racial no Brasil. *Estudos AfroAsiáticos.* Rio de Janeiro, n. 14, p. 54-84, set. 1987

Skidmore, T. E. (1976). *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. São Paulo: Paz e Terra.

Sousa, J.F., & Brasil, M. G.M. (2010). Afetos inter-raciais, conflitualidades e representações. *VI ENECULT*, maio 2010. Salvador, BA.

Sousa, N. S. (1983). *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social.* Rio de Janeiro: Edições Graal.

Sovik, L. (2004). Aqui ninguém é branco: hegemonia branca no Brasil. In V. Ware (Org.), *Branquidade, identidade branca e multiculturalismo* (pp. 363-386.). Rio de Janeiro: Garamond.

Spink, P. K. (2003). Pesquisa de campo em psicologia social: uma perspectiva pós-construcionista. *Psicologia & Sociedade*, *15*(2), 18-42.

Staley, A. J. (1959) *Racial democracy in marriage: a sociological analysis of negro-white intermarriage in Brazilian culture.* (Tese de Doutorado) University of Pittsburgh, Pittsburgh.

Sue, D. W. (2013). Race talk: The Psychology of racial dialogues. *American Psychologist*, *68*(8), 663.

Sue, D. W., Bucceri, J., Lin, A. I., Nadal, K. L., & Torino, G. C. (2007). Racial microaggressions and the Asian american experience. *Cultural diversity and ethnic minority psychology*, *13*(1), 72.

Takeuchi, M. Y. (2008). *O perigo amarelo: imagens do mito, realidade do preconceito (1920-1945)*. São Paulo: Humanitas.

Telles, E. (2003) *Racismo à brasileira.* Rio de Janeiro: Relume Dumará.

Twine, F. W., & Steinbugler, A. C. (2006). The gap between whites and whiteness: Interracial intimacy and racial literacy. *Du Bois Review: Social Science Research on Race*, *3*(2), 341-363.

Ueno, C. (2006). The Place of 'Comfort Women'in the Japanese Historical Revisionism: Rise of Neo-Nationalism in the Post-Cold War Era. *Sens Public International Web Journal*, 2-5.

Ueno, L. S. (2008). *Migrantes em trânsito entre Brasil e Japão: uma intervenção psicossocial no retorno* (Dissertação de Mestrado, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo) Recuperado de https://teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47134/tde-14012009-153211/publico/ueno_me.pdf

Vaitsman, J. (1994). *Flexíveis e plurais: identidade, casamento e família em circunstâncias pós-modernas*. Rio de Janeiro: Rocco.

Waricoda, A. S. R. (2014). A escolha do parceiro amoroso e as práticas conjugais entre nikkeys brasileiros. *Psicologia em Foco*, Vol. 4 (1). jul/dez 2014

Washington, Myra (2012) Interracial Intimacy: Hegemonic Construction of Asian American and Black Relationships on TV Medical Dramas, *Howard Journal of Communications*, 23:3, 253-271.

Waters, Mary C. (1996) Optional Ethnicities: For Whites Only? In: Silvia Pedraza and Ruben Rumbaut (Eds) *Origins and Destinies: Immigration, Race and Ethnicity in America*, pp. 444-454. Belmont, CA: Wadsworth.

Willems, E., & Saito, H. (1947). Shindô-Renmei: um problema de aculturação. *Sociologia*, *9*(2), 133-52.

Yancey, G., & Yancy, G. (2007). Experiencing racism: Differences in the experiences of whites married to blacks and non-black racial minorities. *Journal of Comparative Family Studies*, 197-213.

Yancy, G., & Kim, D. H. (2015). The Invisible Asian. The Stone. *The New York Times, Oct 8*. Recuperado de https://opinionator.blogs.nytimes.com/2015/10/08/the-invisible-asian/?mcubz=3 Acesso em 01/10/2019.

Yang, E. M. (2011). *A geração 1.5 dos imigrantes coreanos em São Paulo: identidade, alteridade e educação* (Tese de Doutorado) Faculdade de Educação, USP, São Paulo.

Zakeri, B. H. (2015). A Double-Edged Sword: Side Effects of the Model Minority Stereotype on Asian Immigrants in the U.S. In N. Hartlep (Ed.). *Modern Societal Impacts of the Model Minority Stereotype* (pp. 231-258). Hershey, PA: IGI Global.