

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
SOCIOLOGIA E DIREITO

BEATRIZ HIROMI DA SILVA AKUTSU

*“Adoro que vocês são mais
submissas e obedientes”:*

**estereótipos e violências contra as
mulheres brasileiras nikkeis**



NITERÓI

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA E DIREITO

Beatriz Hiromi da Silva Akutsu

“Adoro que vocês são mais submissas e obedientes”:
estereótipos e violências contra as mulheres brasileiras
nikkeis

Niterói

2021

BEATRIZ HIROMI DA SILVA AKUTSU

“Adoro que vocês são mais submissas e obedientes”:
estereótipos e violências contra as mulheres brasileiras
nikkeis

Versão Original

Tese apresentada no Programa de Pós-graduação
em Sociologia e Direito na Universidade Federal
Fluminense para obtenção do título de Doutora em
Ciências Sociais e Jurídicas

Área de Concentração: Sociologia e Direito

Orientador: Prof. Dr. Eder Fernandes Monica

Niterói

2021

Ficha catalográfica automática - SDC/BFD
Gerada com informações fornecidas pelo autor

A313" Akutsu, Beatriz Hiromi da Silva
"Adoro que vocês são mais submissas e obedientes" :
estereótipos e violências contra as mulheres brasileiras
nikkeis / Beatriz Hiromi da Silva Akutsu ; Eder Fernandes
Monica, orientador. Niterói, 2021.
248 f. : il.

Tese (doutorado)-Universidade Federal Fluminense, Niterói,
2021.

DOI: <http://dx.doi.org/10.22409/PPGSD.2021.d.361922262888>

1. Violência contra a mulher nikkei. 2. Estereótipos
nikkeis. 3. Mulheres amarelas. 4. Identidade racial amarela.
5. Produção intelectual. I. Monica, Eder Fernandes,
orientador. II. Universidade Federal Fluminense. Faculdade de
Direito. III. Título.

CDD -

AKUTSU, B.H.S. “ **Adoro que vocês são mais submissas e obedientes**”: **estereótipos e violências contra as mulheres brasileiras nikkeis**. 2021. 247 f. Tese (Doutorado em Sociologia e Direito) - Programa de Pós-graduação em Sociologia e Direito, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2021.

Aprovada em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. Eder Fernandes Monica

PPGSD-UFF

Prof. Dra. Ana Maria Motta Ribeiro

PPGSD-UFF

Prof. Dra. Carla Appolinário de Castro

PPGSD-UFF

Prof. Dra. Adriana Ribeiro Rice Geisler

FIOCRUZ

Prof. Dra. Alessandra de Andrade Rinaldi

UFRRJ

DEDICATÓRIA

Dedico esse trabalho às minhas ancestrais e à todas as mulheres deusas-incríveis-maravilhosas-belíssimas-inteligentes-poderosas-fortes que compartilharam suas vivências, dores e alegrias comigo: Gabriela Saori, Maria Kyoko, Julia Miyuki, Lara Yuri, Mahina Vitória, Hana Catarina, Alice Mai, Naomi Jade, Aiko Marielle, Natsuki Camila, Emi Valentina, Laura Keiko, Sofia Setsuko, Clarice Yasuko e Agatha Misora. Por vocês e pelas suas histórias, o meu mais profundo respeito.

AGRADECIMENTOS

À CAPES.

À minha paixão acadêmica à primeira vista: Éder Fernandes. Obrigada por esses 7 anos de pesquisa, amor e aprendizados! Te amo.

Às professoras maravilhosas da banca: Adriana, pela nossa conexão acadêmica, pelo seu olhar preciso e sensível para as minhas pesquisas; Carla, pelas valiosas trocas que tanto me fizeram e fazem crescer em todos esses anos; Alessandra, pelas maravilhosas contribuições na qualificação; Ana Motta, pela honra de te ouvir falar pela primeira vez sobre o meu trabalho. Obrigada por terem aceitado o convite! Admiro muito cada uma de vocês.

Ao Saburo Akutsu, melhor pai que eu poderia ter, amigo e parceiro de sempre. Obrigada pelas incontáveis conversas sobre a pesquisa e pelas partilhas. Obrigada por sempre incentivar a construção da minha autonomia, por me ensinar o caminho da comunicação aberta e honesta, por acreditar na minha potência, por ser meu maior companheiro. Você é um grande incentivador de mim mesma! Você é uma pessoa linda! Sempre lembre disso.

À Núbia da Silva, melhor mãe! Tenho muito orgulho de saber que você é nordestina! Forte, batalhadora, alto astral, animada, transgressora de papéis sociais. Obrigada por me trazer leveza, revolução e alegria sempre! Obrigada por me alimentar e cuidar das tarefas da casa para que eu pudesse escrever parte dessa pesquisa nas férias. Sem o seu trabalho doméstico, as coisas teriam sido mais difíceis para mim. Obrigada pelas conversas e reflexões sobre a pesquisa.

À minha amada irmã, Massami Akutsu, saco de batata, carrrrdefrida. A vida nem sempre foi fácil para nós, né, irmã? Mas saber que sempre caminharemos lado a lado me traz conforto e paz. Desde criança, você é e será uma referência para mim. Obrigada por ser minha amiga e por me ensinar sempre. À Martininha Landida, ao Rafa, ao Thi: obrigada por existirem na minha vida! Obrigada por terem ido me visitar na Ilha, no final da minha escrita!

Ao meu amor transcendental: Gustavo. My *tinder* love, meu baby, família não tradicional, amigo e companheiro de todas as horas, loucuras, aventuras, festas, comidas, desconstrução e construção da vida inteira. Obrigada pelas incontáveis

conversas sobre a pesquisa, obrigada por partilhar seu saber comigo, por apontar os erros e acertos! Aprendo muito ao seu lado, my baby.

Às minhas bolinhas de pelo: Gatinho e Maui. A vida fica mais fofa, fácil e feliz com vocês ao nosso lado. A todos os animais e plantas da Chácara, olhar vocês como a primeira imagem da manhã, traz-me alegria e serenidade.

Ao meu amado padrinho Paulinho, pelas constantes orações e presença na minha vida.

À toda minha ancestralidade, por ter trilhado seus caminhos para que hoje eu pudesse estar aqui: família Akutsu e família Gomes da Silva.

À família do Gus, por sempre me receber com tanto amor e carinho.

Ao SDD, grupo maravilhoso de pesquisa que eu tenho a honra de participar.

Aos meus amores da Convenção das Bruxas: David, Nat, Carol e Gabs. Que sigamos juntos nessa vida de amor, acolhimento e bruxarias.

Ao Bruno Cândido, Clarissa Felix e Carol Câmara: talvez nem imaginem, mas vocês me ajudaram muito no meu processo de identificação racial. Obrigada!

À Raquel Rodrigues, pelas trocas e aprendizados sobre os temas de raça e racismo.

À minha amiga do coração: Silvia Lozano, que transcreveu com todo carinho e cuidado a minha pesquisa de campo. Não tenho palavras para te agradecer, meu tatu favorito.

À Ferdinanda, Laura, Taty, Alê e Gus: pela pronta disponibilidade, cuidado e atenção na revisão da escrita.

Ao Gus, Scott, Amélie Le Ster e Yuu (meu irmãozinho amado japonês): pelas maravilhosas traduções!

À Fê e Ivana: pela lindeza de criação do convite da defesa. À Ingrid Sá Lee: por ter me autorizado a usar a sua arte no convite!

À Ranna, pela consultoria artística, pelas ideias sempre cheias de entusiasmo e criatividade!

À Fê, Gus, Jane, Ade, Má, David, Nat, Carol e todas as diversas pessoas amigas que conversaram comigo sobre a tese: muito obrigada!

À Laís Reis: “Faz um tempo eu quis fazer uma canção pra você viver mais” (Pato Fu). Como no sonho, em outra dimensão, você revisou minha tese. “Saudades, miga”.

À TODXS: trabalhar com vocês traz muito sentido a minha vida. Obrigada!

Às Madalenas Mugangosas: saudades das nossas quartas e da nossa coerência na luta.

Às minhas companheiras e amigas da Empodera: o aprendizado diário no trabalho com vocês me ajudou muito com a pesquisa de campo. Vocês são deusas!

Ao Vitor, pelas conversas leves e profundas, pelo afeto, pelas práticas de yoga que foram fundamentais para a manutenção da minha saúde mental.

Ao Jânio, pelo encontro, afeto, desconstrução, disposição, acolhimento em sua casa durante a sistematização do campo.

À querida Ade: pelas massagens, pelos exercícios estafantes, pela companhia durante a pandemia, pela amizade e cuidado, especialmente, no final da escrita em Ilha Bela.

Às mulheres incríveis que participaram dessa pesquisa.

A todes meus amigues da vida: Jef meu amor, Ramones, Alberto Lumus, Má, Rê, Rafa, Alice, Vitor, grupo “mundão veio sem porteira”, grupo “você não vale nada, mas eu gosto de você”, amigues de SP, do Rio de Janeiro, de Coimbra, e do mundo todo. A vida tem muito mais sentido com vocês.

Ao Felipe Tapajós, que me fez repensar politicamente o objeto anterior de pesquisa. Obrigada também pela escuta e pelas conversas sempre maravilhosas!

Ao PPGSD e todas as pessoas funcionárias, especialmente, ao Felipe da secretaria, por ter me encorajado nesse processo final!

À Ilha Bela, São Francisco Xavier, São Paulo e Rio de Janeiro, cidades que me acolheram para a escrita dessa pesquisa.

A mim mesma.

Me desculpe atrapalhar
O branqueamento desse lugar
O tal perigo amarelo
Ainda penera o seu olhar

Ah Ah Ah

Tenho nome
Tenho mar
Hoje sou do lado de cá

ME DEIXA ENTRAR PELA PORTA
TUA SOU SEMELHANTE
QUANDO O SENSO COMUM
COCHICHA EM TEUS OUVIDOS

NÃO ESCUTE, NÃO
VENENO TUAS PALAVRAS
NO MEU CORAÇÃO
UM PRECONCEITO AVULTA
DE ESCUTA EM ESCUTA
QUE "COMECE" A LUTA¹

¹ LINA TAG. Amarela. 1 vídeo (4:26). Disponível em
<<https://www.youtube.com/watch?v=cbCZV0b8nDc>> Acesso em: 17 de agosto de 2021.

AKUTSU, Beatriz Hiromi da Silva. **“Adoro que vocês são mais submissas e obedientes”**: estereótipos e violências contra as mulheres brasileiras nikkeis. Tese de doutorado. Orientação do Prof. Doutor Eder Fernandes Monica. Niterói: Programa de Pós-graduação em Sociologia e Direito da Universidade Federal Fluminense, 2021.

RESUMO

Essa pesquisa tem como tema a violência contra as mulheres brasileiras nikkeis e seu objetivo geral é, a partir da análise dos estereótipos raciais construídos sobre essas mulheres, identificar novidades para as discussões de violência de gênero no Brasil. A abordagem desta pesquisa é de base qualitativa, tendo como métodos revisões bibliográficas e documentais, e um trabalho de campo centrado na realização de entrevistas semiestruturadas e no desenvolvimento de um grupo focal. Com relação aos resultados, a pesquisa identifica que os estereótipos atribuídos às mulheres nikkeis e as diferentes formas de silenciamento, como a invisibilidade da racialização dessas mulheres, são fatores que tipificam e contribuem para a violência e dificultam o seu enfrentamento. Esses resultados reafirmam a hipótese inicial de que é possível identificar novidades no campo de pesquisa sobre violência contra a mulher, a partir do recorte nikkei. Diante do que foi encontrado, surgem novas questões: como transformar esses estereótipos? Considerando que a autoidentificação racial é um pressuposto para a discussão do tema da violência, como facilitar esse processo? Nesse sentido, a pesquisa aponta caminhos preliminares para pensar essas questões, como a construção da solidariedade antirracista, a ampliação da visibilidade dessas discussões por meio das redes sociais e, até mesmo, o olhar para o silêncio como uma forma de comunicação a ser problematizada.

Palavras-chave: Violência contra a mulher nikkei. Estereótipos nikkeis. Mulheres amarelas.

AKUTSU, Beatriz Hiromi da Silva. ***“I love that you are more submissive and obedient”*: stereotypes and violence against Nikkei Brazilian women.** Doctorate’s Degree Essay. Orientation by Prof. Doctor Eder Fernandes Monica. Niterói: Post-Graduate Program in Sociology and Law From Universidade Federal Fluminense (Fluminense Federal University), 2021

ABSTRACT

This research has as its theme the violence against nikkei brazilian women and its general objective is, from the analysis of racial stereotypes constructed about these women, to identify novelties for discussions on gender violence in Brazil. The approach of this research is qualitative; it has three methods: bibliographic reviews, documental reviews and field research. The field research was centered on conducting semi-structured interviews and developing a focus group. In relation to the results, the research identifies that the stereotypes attributed to Nikkei women and the different forms of silencing, such as the invisibility of the racialization of these women, are factors that tipify and contribute to the violence and makes it difficult to face. These results reaffirm the initial hypothesis that is possible to identify novelties in the field of research on violence against women, based on the nikkei approach. Given what was found, new questions arise: how to transform these stereotypes? Considering racial-self identification is a prerequisite for discussing the theme of violence, how can this process be facilitated? In this sense, the reseach points out preliminary ways to think about these questions, such as the construction of anti-racist solidarity, the amplification of the visibility of these discussions by means of social media and even looking at silence as a form of communication to be problematized.

Keywords: Violence against Nikkei women. Nikkei stereotypes. Yellow women.

AKUTSU, Beatriz Hiromi da Silva. **“J'adore que vous êtes soumises et silencieuses” : stéréotypes et violence contre les femmes brésiliennes Nikkei**. Thèse de doctorat. Coordinateur du Docteur Eder Fernandes Monica. Niterói: Programme de Recherche en Sociologie et Droit à l'Université Fédéral Fluminense, 2021.

RÉSUMÉ

Cette recherche a pour thème la violence contre les femmes brésiliennes Nikkei et son objectif général est, à partir de l'analyse des stéréotypes raciaux construits sur ces femmes, d'identifier des nouveautés pour les discussions sur la violence de genre au Brésil. L'approche de cette recherche est qualitative, ayant comme méthodes des revues bibliographiques et documentaires, et un travail de terrain basé sur la conduite d'entretiens semi-directifs et l'élaboration d'un groupe de discussion. Concernant les résultats, la recherche identifie que les stéréotypes attribués aux femmes Nikkei et les différentes formes de silence, telles que l'invisibilité de la racialisation de ces femmes, sont des facteurs qui caractérisent et contribuent à la violence et rendent difficile d'y faire face. Ces résultats réaffirment l'hypothèse initiale selon laquelle il est possible d'identifier des nouveautés dans le domaine de la recherche sur les violences faites aux femmes, à partir de l'approche Nikkei. Suite aux résultats, de nouvelles questions se posent: comment transformer ces stéréotypes? Considérant que l'auto-identification raciale est une condition préalable pour discuter du thème de la violence, comment ce processus peut-il être facilité ? En ce sens, la recherche propose des pistes préliminaires de réflexion sur ces questions, telles que la construction d'une solidarité antiraciste, l'élargissement de la visibilité de ces discussions à travers les réseaux sociaux, voire d'envisager le silence comme une forme de communication à problématiser.

Mots-clés : Violence contre les femmes Nikkei. Stéréotypes Nikkei. Les femmes jaunes.

AKUTSU, Beatriz Hiromi da Silva.「従順で言いなりな貴女達が大好きだ。」:日系ブラジル人女性に対するステレオタイプと暴力。博士論文. Eder Fernandes Monica 教授指導. ニテロイ、フルミネンセ連邦大学大学院社会学部、2021

要約：

この研究は、日系ブラジル人女性に対する暴力をテーマにしており、その目的はこれらの女性に対して構築された人種的ステレオタイプの分析から、ブラジルにおけるジェンダーに基づく暴力という議論に対して新たな事実を探り出すことである。この研究へのアプローチは、定性的基礎、つまり書誌および文献調査という方法や、半構造化面接や特定のグループにて調査を展開するという分野に焦点を当てた取り組みを基礎としている。

結果に関して、今回の調査では、日系人女性に向けられたステレオタイプや、その女性たちの人種的な区分がはっきりと見えていない、というような様々な形の社会的に沈黙されていることが、彼女たちへの暴力を当たり前の事とし、またその原因となり、その暴力に対抗することを困難にしている、ということが分かった。

これらの結果によって本文の最初の仮説、つまり日系人女性に対する暴力に関する調査分野によって新たな事実を特定することが可能だということをここで再認識できる。

以上のことを考慮すると、新しい疑問が生じる:どのようにこれらのステレオタイプを変換できるか？自己を人種的に何物かと判断すること、つまり人種的自己識別が、他者から受ける暴力の原因であることを考えると、どのようなことがこのステレオタイプを変えるためのプロセスに役立つだろうか？

その意味では、今回の研究は、人種差別反対主義者の団結を構築したり、ソーシャルネットワークを通じることでそれらの議論の視野を広げたり、また、問題視されているコミュニケーション形式が社会的には沈黙され、議論されていないことに目を向けるなど、これらの問題について考える予備的な方法を指し示している。

キーワード：日系人女性に対する暴力、日系人へのステレオタイプ、黄色人種の女性。

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

| | |
|--|-----|
| Imagem 1 – Fon-Fon! (1909) | 94 |
| Imagem 2 – Fon-Fon! (1926) | 97 |
| Imagem 3 – Careta (1936) | 101 |
| Imagem 4 – Careta (1942) | 107 |
| Imagem 5 – Fon-Fon! (1943) | 108 |
| Imagem 6 – Carta Capital (2020) | 163 |
| Imagem 7 – Pornhub (2018) | 188 |
| Imagem 8 – Studiobox (2011) | 194 |
| Imagem 9 – Dicas e mulher (2020) | 197 |
| Imagem 10 – Domínio POP (2020) | 198 |

SUMÁRIO

| | |
|--|------------|
| Introdução | 18 |
| 1. Metodologia e percursos metodológicos..... | 21 |
| 1.1. Apresentação pessoal | 21 |
| 1.2. A escolha do tema e implicação na pesquisa..... | 22 |
| 1.3. Tipo de pesquisa e métodos utilizados..... | 24 |
| 1.3.1. Revisão bibliográfica e documental..... | 24 |
| 1.3.1.1. Referenciais teóricos e referenciais documentais..... | 26 |
| 1.3.2. Pesquisa de campo..... | 33 |
| 1.3.2.1. Pesquisa exploratória | 33 |
| 1.3.2.2. Perfis das participantes..... | 34 |
| 1.3.2.3. Entrevistas | 36 |
| 1.3.2.4. Rodas Amarelas | 40 |
| 1.3.2.4.1. Planejamento dos encontros | 41 |
| 1.3.2.4.1.1. Planejamento inicial..... | 41 |
| 1.3.2.4.1.2. Planejamento dos encontros e diário de campo..... | 42 |
| 1.4. Glossário | 71 |
| 1.5. Sistematização, categorização e análise dos dados da pesquisa de campo .. | 72 |
| 1.6. Discussão dos resultados com as participantes da pesquisa..... | 76 |
| | |
| 2. A construção dos estereótipos sobre as pessoas <i>nikkeis</i>, a partir do processo de imigração. | 78 |
| 2.1. A construção da identidade nacional e a substituição de braços para a agricultura..... | 81 |
| 2.2. Moralizados, dóceis e eficientes, porém perigosos - racial e politicamente. | 86 |
| 2.3. Desejáveis <i>nikkeis</i> : pessoas trabalhadoras eficientes, mulheres sexualmente atraentes e submissas | 111 |
| | |
| 3. Processos de identificação e estereótipos <i>nikkeis</i> na atualidade | 127 |
| 3.1. Processos de identificação racial: “ <i>não me chame de japa!</i> ”..... | 128 |
| 3.2. Os estereótipos <i>nikkeis</i> atualmente..... | 149 |
| 3.2.1. O Mito da Minoria Modelo: “ <i>você mata o japonês porque a vaga vai ser dele, tira o japonês fora, porque a vaga é dele</i> ”..... | 149 |

| | |
|--|-----|
| 3.2.2. Racismo, violência, xenofobia, preconceito, bullying, micro-agressão ou micro-violência?: <i>“Volta para o seu país!”</i> | 157 |
| 3.2.3. Coronavírus como “vírus chinês”: <i>“eu não sou um vírus”</i> | 163 |
| 4. Estereótipos da mulher brasileira <i>nikkei</i> e padrões de beleza | 170 |
| 4.1. O estereótipo da mulher brasileira <i>nikkei</i> na visão das minhas interlocutoras: <i>“adoro que vocês são mais submissas e obedientes”</i> | 170 |
| 4.2. Padrões de beleza e fetichização: <i>“ah uma vez eu fiquei com uma japonesa e a vagina dela não era transversal”</i> | 180 |
| 4.2.1. Fetichização: <i>“a pira da mina asiática”</i> | 184 |
| 4.2.2. Impactos: <i>“eu não queria ter nascido japonesa”</i> | 193 |
| 5. Quais novidades para as discussões de violência de gênero no Brasil são possíveis identificar a partir dos estereótipos das mulheres brasileiras <i>nikkeis</i>? | 204 |
| 5.1. Estereotipagem como violência: <i>“lugar de mulher é embaixo do marido”</i> | 205 |
| 5.2. Tipos de violência..... | 209 |
| 5.3. Estereótipos que vulnerabilizam para a violência: <i>“mulheres que não respondem”</i> | 213 |
| 5.4. Silêncios: como falar sobre o que sofremos se, supostamente, não falamos (e não existimos)? | 218 |
| 5.4.1. Silenciamento pela invisibilidade: <i>“Eu. Não. Sou. Branca.”</i> | 218 |
| 5.4.2. Histórias que não são contadas | 221 |
| 5.4.3. Estereótipos e barreira linguística: <i>“se você não sabe olhar os sinais dentro daquele cenário, fica um pouco mais complicado de entender que aquela pessoa está precisando de ajuda”</i> | 224 |
| Considerações finais | 228 |
| REFERÊNCIAS | 238 |

Introdução

O tema dessa pesquisa é violência contra as mulheres brasileiras *nikkeis*. No Brasil, a violência contra a mulher vem sendo discutida como um assunto de interesse público desde a década de 1970. As primeiras literaturas sobre a temática surgiram no início de 1980 e, de um modo geral, essas pesquisas, que refletiam as mudanças sociais e políticas da época, assumiram uma perspectiva vitimista em relação à mulher. Isso ocorria porque tais estudos pretendiam dar visibilidade às denúncias, assim, inicialmente, o objetivo era identificar o perfil das queixas: quais eram os crimes mais cometidos, quem eram os autores e quem eram as mulheres em situação de violência (IZUMINO; SANTOS, 2005, p. 1-5).

Nos anos 90, houve um aprofundamento dos debates sobre a vitimização da mulher, que se deu juntamente com o início dos estudos sobre gênero. Então, com o intuito de problematizar a visão vitimista da mulher é que surgiu, nessa década, a perspectiva relacional, que propôs a relativização do binômio homem algoz/ mulher vítima (IZUMINO; SANTOS, 2005, p. 2; 3; 6).

Ainda que haja formas diversas de analisar as relações de violência, o que se constata é que a desigualdade de poder entre os gêneros é uma constante, encontrada em todas as épocas e sociedades. No entanto, a violência não atinge todas as mulheres da mesma forma, uma vez que o gênero não é o único elemento de opressão. Fatores como a classe social, a raça, a idade e a orientação sexual, por exemplo, combinados com o gênero, resultam em diferentes formas de violência (JARAMILLO, 2000, p. 113).

Assim, levando em consideração a importância das discussões raciais para o debate sobre violência e, embora o Brasil seja um dos países que mais recebeu imigrantes japoneses no mundo, tendo, atualmente, o maior número de japoneses e seus descendentes vivendo fora do Japão (LESSER, 2015, p. 30), não encontrei nenhuma pesquisa que tratasse especificamente do tema relacionado à violência contra a mulher *nikkei*. De acordo com informações do site da Câmara dos Deputados,

há, atualmente, no Brasil, cerca de “2 milhões de nipo-brasileiros, com presença maciça em estados como São Paulo, Paraná e Mato Grosso do Sul”².

Diante da importância de se pensar a violência contra a mulher com recorte racial e, também, da falta de dados sobre o tema é que se justifica a realização dessa pesquisa. A partir dessas lacunas, formulei uma pergunta inicial orientadora para esse trabalho: “quais novidades para as discussões de violência de gênero no Brasil são possíveis identificar a partir dos estereótipos construídos sobre as mulheres brasileiras *nikkeis*?”

Com relação à metodologia, utilizei como métodos de pesquisa revisões bibliográficas e documentais, além de um trabalho de campo centrado na realização de entrevistas semiestruturadas e no desenvolvimento de um grupo focal.

No que se refere à estrutura, desenvolvi cinco capítulos. Em função da falta de dados sobre o tema, as pesquisas de campo assumiram um papel central nesse trabalho. Por essa razão e para facilitar a compreensão de como a pesquisa foi pensada e estruturada, dedico o primeiro capítulo para apresentar e detalhar a metodologia e os percursos metodológicos.

Levando em consideração que a história tida como oficial evidencia e contribui para o apagamento das experiências de pessoas não-brancas e, no caso das mulheres, esse apagamento é ainda maior, no segundo capítulo, a partir de pesquisas referência sobre o tema, apresento os estereótipos atribuídos às pessoas *nikkeis* ao longo do processo de imigração. Nesse capítulo, é possível perceber como a construção e transformação desses estereótipos estiveram relacionadas com os acontecimentos históricos e políticos de cada período.

No terceiro capítulo, dou continuidade à discussão sobre os estereótipos *nikkeis* da atualidade, a partir da visão das interlocutoras do campo. Antes de entrar nesse debate, inicio o capítulo, apresentando essas mulheres sob a perspectiva dos seus processos de autoidentificação racial.

² Câmara dos Deputados. Brasília, DF, 2018. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/camaranoticias/radio/materias/RADIOAGENCIA/551644-IMIGRACAO-JAPONESA-COMPLETA-110-ANOS-EM-2018.html>> Acesso em: 06 de novembro de 2018.

Após a discussão dos estereótipos *nikkeis* gerais, no quarto capítulo, trago esse debate com recorte de gênero e, em função da importância que o tema “padrões de beleza” assume nessa pesquisa, dedico um tópico separado para abordá-lo.

No quinto e último capítulo, a partir de todos os resultados do campo, discuto, especificamente, a temática da violência, buscando refletir sobre a pergunta central da pesquisa, ou seja, sobre quais novidades os estereótipos das mulheres brasileiras *nikkeis* trazem para a discussão sobre violência de gênero no Brasil.

1. Metodologia e percursos metodológicos

1.1. Apresentação pessoal

Meu nome composto, Beatriz Hiromi, e meus sobrenomes, da Silva Akutsu, já anunciam uma relação entre Brasil e Japão. Meus avós maternos e minha mãe são nordestinos, meu *ditian* e minha *batian* são japoneses *isseis* e meu pai é brasileiro *nissei*. Eu e minha irmã somos brasileiras *sanseis* e meus sobrinhos são *yonseis*. Atualmente, meus pais são separados e moram em São Paulo, cidade que eu nasci.

Mudei para o Rio de Janeiro em 2008 para fazer Faculdade de Direito. Nessa época, tinha muita dificuldade de identificação com o curso de Direito. Ao final da graduação, entrei para um grupo de estudos sobre violência contra a mulher que representou uma virada de chave na minha trajetória acadêmica. Como já havia passado por uma relação traumática de violência, encontrei nesse grupo uma forma de canalizar a energia de dor em potência de transformação. Por conta desse grupo, decidi fazer meu trabalho de conclusão de curso sobre o tema da violência contra a mulher e, após concluir a graduação, como tinha intenção de dar continuidade à pesquisa, entrei no mestrado, apesar de nunca ter pensado em seguir a carreira acadêmica.

O mestrado representou outro marco importante no meu percurso, pois foi nesse momento que eu percebi que o Direito poderia ser pensado de forma crítica e participativa e que eu gostaria de seguir a carreira acadêmica. Nessa mesma época, comecei a aplicar, de forma voluntária, oficinas de enfrentamento à violência contra a mulher em escolas e presídio. Nesses encontros, discutíamos temas relacionados aos direitos, e aos estereótipos nocivos de gênero e sua relação com a violência.

Após o fim do mestrado, iniciei o doutorado sem muita certeza sobre qual foco eu daria para a minha pesquisa. No tópico a seguir, desenvolvo essa questão.

1.2. A escolha do tema e implicação na pesquisa

A violência contra a mulher é uma temática que me acompanha desde o final de 2013. Em março de 2017, defendi minha dissertação, que teve por objetivo discutir de que forma as construções sociais das feminilidades e das masculinidades se relacionam com a prática da violência.

No doutorado, inicialmente, a minha ideia era pesquisar como o desenvolvimento de atividades econômicas por grupos compostos unicamente por mulheres poderia se relacionar com a sua emancipação de situações de violência. Para isso, em dezembro de 2017, fiz uma viagem para Oriximiná-PA, onde há um campus avançado de pesquisa da UFF, com a finalidade de realizar uma pesquisa exploratória e, assim, investigar as possibilidades de trabalho. Nessa viagem, encontrei apenas um grupo de mulheres indígenas que estava começando a desenvolver o cultivo da pimenta do reino. Após realizar algumas ponderações sobre a pesquisa com populações indígenas, comecei a perceber as dificuldades que eu poderia encontrar, tais como a burocracia para conseguir as autorizações da FUNAI, o contexto político, a falta de familiaridade com o tema.

Paralelo a isso, em meio a conversas com amigos negros que estudam a questão racial, percebi que eles se referiam a mim como “mulher asiática”. Embora eu soubesse que a minha ascendência japonesa é algo marcante, nunca havia me visto dessa forma. Comecei, então, a pensar mais profundamente sobre a minha identificação racial e sobre como as pessoas me leem e, nesse momento, dei-me conta de que as marcas deixadas pelos meus avós japoneses paternos são mais importantes do que eu supunha. E isso não ocorre somente pelos meus traços físicos aparentes, mas também pela forma que movimento o corpo, que diz muito sobre o modo pelo qual fui socializada. Lembrei que, embora eu sempre tenha me visto como brasileira, em geral, quando as pessoas, entre elas, referem-se a mim, dizem algo como “a japonesa”, “a japa”, “a japinha”, “a asiática”. Lembrei também de comentários como “você é uma japonesa bonita”, “até que você é bonita para uma japonesa, porque os japoneses, em geral, são feios”, “nunca fiquei com uma japonesa”, “é verdade que japoneses tem pau pequeno?”, “meu sushi”, “meu sashimi”, “japoneses são mais inteligentes”. E outros contados pelo meu pai: quando seu professor, que

dava aula para os três primeiros anos simultaneamente, pedia para que os descendentes de japoneses pegassem seus lanches e levassem para o fundo da sala para evitar o “mau cheiro” da comida e, também, quando ouvia dos colegas “japonês calabrês, foi o diabo que te fez”. À medida que eu me dava conta dessas questões, aumentava a minha perplexidade comigo mesma.

Em função dessa inquietação, comecei a pensar sobre o meu tema de pesquisa – a violência contra a mulher – em relação às mulheres brasileiras descendentes de japoneses: se essa ascendência é tão marcante no nosso cotidiano, como pensá-la a partir das relações de violência? Comecei, então, a procurar informações na *internet*. Encontrei um grupo no *Facebook*³ criado em 2016, cujo nome é “feminismo asiático”. Fazendo a ressalva de que o grupo não tem a intenção de comparar esse tipo de violência ao racismo sofrido pelas mulheres negras, parte da sua descrição diz o seguinte:

Esse grupo surgiu basicamente para suprir uma necessidade muito grande de discussão, autoaceitação e troca de experiências entre as mulheres asiáticas no Brasil, inclusive a conscientização/reflexão das próprias asiáticas que muitas vezes não reconhecem que sofrem um tipo específico de opressão racial/machismo. Ou, se reconhecemos, tendemos a nos conformar pela falta de apoio das pessoas a nossa volta, que naturalizam essa situação. Esse é um assunto muito invisibilizado e até mesmo silenciado em grupos feministas onde a maioria é branca, não deixando espaço pra uma discussão fértil, justa e necessária⁴.

Nesse grupo, li vários relatos de mulheres com ascendência asiática contando sobre a especificidade das violências que já tinham sofrido; percebi que a maior parte do material disponível sobre feminismo asiático está em outras línguas e aborda realidades de outros países (há uma compilação de referências para estudo e compartilhamento); e que, por fim, é um tema de discussão recente no Brasil. No final de agosto de 2018, em conversa com meu orientador de doutorado, propus a mudança do objeto da pesquisa e ele aceitou.

A escolha de mulheres brasileiras descendentes de japoneses como público-alvo se dá por conta da minha ancestralidade paterna. Opto por não utilizar uma

³ *Facebook*: é uma rede social, que conecta amigos, familiares e grupos de pessoas com interesses em comum. Disponível em: <https://www.facebook.com/> Acesso em: 04 de setembro de 2021.

⁴ Parte da descrição do grupo secreto do *Facebook* “Feminismo Asiático”. Feminismo Asiático. *Facebook*: @feminismoasiatico. Disponível em: <https://www.facebook.com/groups/feminismoasiatico> Acesso em: agosto de 2021.

categoria mais ampla, como asiáticas ou amarelas, por entender que elas abarcam múltiplas especificidades que superam os limites dessa pesquisa. A Ásia, por exemplo, é um continente formado por 49 países, e a categoria amarela, embora não tenha essa amplitude, abarca diferentes territórios do leste-asiático.

1.3. Tipo de pesquisa e métodos utilizados

Nessa pesquisa, eu adoto a perspectiva qualitativa, levando em consideração a importância da compreensão das subjetividades para a discussão do meu tema. De acordo com Maria Cecília de Souza Minayo, a pesquisa qualitativa “responde a questões muito particulares. Ela se ocupa, nas Ciências Sociais, com um nível de realidade que não pode ou não deveria ser quantificado” (2013, p. 21). Para Mirian Goldenberg (1999, p. 19), na pesquisa qualitativa, a questão mais importante é aprofundar a compreensão de um grupo social e suas dinâmicas próprias.

Como métodos de pesquisa utilizei revisão bibliográfica e documental, entrevistas semiestruturadas e grupo focal. Como não encontrei nenhuma pesquisa que tratasse especificamente do tema da violência contra a mulher brasileira *nikkei*, as interlocutoras do campo foram as minhas maiores fontes de dados. Por essa razão, privilegio o detalhamento da metodologia empregada na pesquisa de campo. A seguir, apresento cada um dos métodos.

1.3.1. Revisão bibliográfica e documental

A discussão sobre desigualdade de gênero vem se desenvolvendo e procurando abarcar cada vez mais as interseccionalidades. O movimento feminista negro e o de mulheres negras, por exemplo, têm ganhado força nos debates que procuram diferenciar as vivências das mulheres negras das brancas. No entanto, com relação às mulheres amarelas, essa discussão ainda é inicial no Brasil, há poucas fontes acadêmicas sobre a temática e a maior quantidade de informação tem sido disponibilizada na *internet*: nas redes sociais, em grupos de militância, como o “Feminismo Asiático” no *Facebook*, que conta, atualmente, com 1,9 mil pessoas membras; em sites com artigos não acadêmicos; ou em reportagens de jornais e revistas.

A mesma percepção é compartilhada por Cecília de Moraes (2019), “no caso de mulheres amarelas, a discussão é embrionária, e vem lentamente ganhando terreno para seu desenvolvimento, em especial em grupos de discussão em redes sociais, graças aos esforços de militantes pela identidade asiática/amarela”.

Com relação às produções acadêmicas sobre o tema da violência contra a mulher brasileira *nikkei*, realizei pesquisas sobre o estado da arte na *internet*, em especial, no Banco de Teses e Dissertações da CAPES⁵, e não encontrei nenhum trabalho que discutisse especificamente esse assunto. Noto que a falta de produção acadêmica sobre esse tema já é um dado de pesquisa.

Para preencher essas lacunas, utilizo: referenciais teóricos que tangenciam o tema central, tais como os relacionados à imigração e aos estereótipos construídos sobre as pessoas *nikkeis*; e o material obtido por meio do trabalho de campo, que trata especificamente do meu tema de pesquisa. Em função da ausência de fontes, essa última parte se constitui como a mais importante deste trabalho.

Além dessas, utilizo as fontes documentais que não abordam especificamente a temática da violência contra a mulher brasileira *nikkei*, mas são as que mais se aproximam dela, por trazerem para debate temas relacionados aos estereótipos *nikkeis*, à exotização e à fetichização das mulheres amarelas, à desigualdade de gênero com recorte racial amarelo, e ao feminismo asiático, por exemplo. Por fontes documentais, refiro-me aos textos críticos, mas não acadêmicos, publicados por pessoas da militância asiática e do feminismo asiático, nos grupos das redes sociais, nos sites - em formatos de artigos - e nas reportagens. No Brasil, em função da invisibilidade das discussões que envolvem a identificação racial amarela, noto que são nos espaços de militância asiática, como os acima citados, que estão a maior parte dos debates. E é por essa razão que coloco essas discussões em diálogo com a minha pesquisa.

A seguir, apresento as principais pessoas autoras da revisão bibliográfica e da documental.

⁵ O Banco de Teses e Dissertações da Capes é uma plataforma que, desde julho de 2002, tem colocado à disposição do público todas as teses e dissertações defendidas na pós-graduação brasileira. Para mais informações, acesse: <https://metadados.capes.gov.br/index.php/catalog/181> Acesso em: 05 de setembro de 2021.

1.3.1.1. Referenciais teóricos e referenciais documentais

Apresento, nesse tópico, divididos por temas, os referenciais teóricos e documentais que utilizo nessa pesquisa.

Para abordar os temas da imigração japonesa no Brasil e os estereótipos *nikkeis* construídos ao longo desse processo, dialogo com:

- Rogério Dezem: historiador, professor da Universidade de Osaka, no Japão, e pesquisador nas áreas de imigração japonesa, antiniponismo, perigo amarelo e formação do imaginário sobre os japoneses no Brasil. Dentre suas principais publicações, está o livro “Matizes do Amarelo: a gênese do discurso sobre os orientais no Brasil (1878-1908)”, pesquisa de referência no tema que analisa a gênese do pensamento anti-nipônico, presente antes mesmo da primeira leva de imigrantes chegar ao Brasil.
- Marcia Yumi Takeuchi: historiadora e especialista nos temas relacionados ao antiniponismo, imigração, relações internacionais entre Brasil e Japão, racismo e charges políticas. Em sua tese, intitulada “Entre Gueixas e Samurais - A imigração japonesa nas revistas ilustradas (1897-1945)”, a autora analisa charges e caricaturas publicadas em revistas ilustradas brasileiras, bem como a documentação diplomática do período e discute o papel da iconografia na construção da imagem estereotipada dos imigrantes japoneses.
- Jeffrey Lesser: historiador americano que ocupa a cátedra de estudos brasileiros na Universidade Emory, em Atlanta, EUA. Ele também é professor convidado do Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo. Lesser é referência nos estudos nipo-brasileiros, principalmente os relacionados à imigração japonesa e identidade. Algumas de suas pesquisas são “A invenção da brasilidade: identidade nacional, etnicidade e políticas de imigração”, que, por meio da historiografia das imigrações para o Brasil, discute questões atuais relacionadas à identidade; “Uma diáspora descontente - Os nipo-brasileiros e os significados da militância étnica 1960-1980”, que investiga questões sobre etnicidade, identidade em diáspora e cultura brasileira, por

meio das experiências de militantes *nikkeis* durante a ditadura militar e da análise de filmes com personagens *nikkeis* veiculados nesse período.

Em relação ao tema da imigração, de forma pontual, dialogo com:

- Hiroshi Saito: cientista social e um dos principais teóricos da imigração japonesa no Brasil.
- Célia Sakurai: mestra em Ciência Política e doutora em Ciências Sociais, é, também, especialista em história da imigração japonesa no Brasil.
- Cristina Miyuki Sato Mizumura: com formações na área de comunicação, ela defendeu a tese intitulada “Mulheres no jornalismo nipo-brasileiro”.
- Paulo Daniel Watanabe: professor da área de relações internacionais. Atualmente, estuda a região da Ásia/Pacífico, com ênfase na política externa e segurança do Japão.

Para abordar o conceito de “japonesidades”, dialogo com:

- Igor José de Renó Machado: cientista social, professor titular da Universidade de São Carlos e coordenador do Laboratório de estudos Migratórios. Atualmente, pesquisa os temas da imigração brasileira, estereótipos, identidade e imigração brasileira em Portugal. Coordenou o livro “Japonesidades Multiplicadas: novos estudos sobre a presença japonesa no Brasil”.
- Gil Vicente Nagai Lourenção: cientista social e pesquisador de pós-doutorado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo. Entre seus principais temas de pesquisa estão: caminhos marciais japoneses, imigração e emigração japonesa e nipo-brasileira, transnacionalismo, transculturalismo, migrações internacionais, japonesidades. É um dos autores do livro

“Japonesidades Multiplicadas: novos estudos sobre a presença japonesa no Brasil”.

- Érica Rosa Hatugai: cientista social e pesquisadora do Laboratório de Estudos Migratórios - LEM/ UFSCar. Atualmente, desenvolve pesquisas sobre a imigração japonesa no Brasil no tocante à parentesco, associativismo, cultura japonesa e família interétnica. É uma das autoras do livro “Japonesidades Multiplicadas: novos estudos sobre a presença japonesa no Brasil”.
- Fábio Ricardo Ribeira: cientista social e professor universitário. Desenvolve pesquisas sobre identidade nipo-brasileira e homossexualidade. É um dos autores do livro “Japonesidades Multiplicadas: novos estudos sobre a presença japonesa no Brasil”.
- Victor Hugo Martins Kebbe da Silva: cientista social que atuou como pesquisador associado da Shizuoka University - Faculty of Education e Nanzan University - Anthropological Institute. Atualmente, dentre os temas que pesquisa, estão: famílias transnacionais, parentesco, decasséguis, comunidade nipo-brasileira, parentesco okinawano e xamanismo okinawano. É um dos autores do livro “Japonesidades Multiplicadas: novos estudos sobre a presença japonesa no Brasil”.
- Nádia Fujiko Luna Treillard (antes: Nádia Fujiko Luna Kubota): cientista social que, atualmente, pesquisa os temas relacionados à imigração, gênero e ciências sociais, imigração japonesa, okinawa, *nikkei*, família e parentesco, relacionamentos. É uma das autoras do livro “Japonesidades Multiplicadas: novos estudos sobre a presença japonesa no Brasil”.

Para a escolha da categoria analítica “identificação” ao invés de “identidade”, dialogo com:

- Rogers Brubaker: professor de sociologia na Universidade da Califórnia, Los Angeles, que pesquisa temas relacionados à imigração, nacionalismo,

cidadania e etnicidade. Frederick Cooper: historiador, professor da Universidade de Michigan e especializado em colonialização e descolonização. Brubaker e Cooper escreveram juntos a crítica ao conceito de identidade, em “Para além da identidade”.

Para a discussão sobre estereótipos e estereótipos *nikkeis*, dialogo com:

- Stuart Hall: teórico cultural, sociólogo e um dos fundadores da escola de pensamento Estudos Culturais Britânicos. Dentre as suas pesquisas, estão as relacionadas à identidade, representação, estereótipos e fetiche. Utilizo Hall para as duas últimas temáticas.
- Helmuth Ricardo Krüger: filósofo e psicólogo social. Dentre as suas pesquisas, estão as relacionadas aos estereótipos e preconceitos sociais.
- Fábio Ricardo Ribeiro (já citado).

Para abordar o conceito de beleza, sem recorte racial *nikkei*, dialogo com:

- Naomi Wolf: jornalista, escritora feminista, que escreveu o livro “O Mito da Beleza”. Nesse livro, a autora problematiza o culto à beleza, trazendo a ideia de que ele atua como ferramenta de controle social das mulheres, que vai de encontro às conquistas dos movimentos feministas.

Para discussões sobre temas relacionados à violência contra a mulher, sem recorte racial *nikkei*, dialogo, de forma muito pontual, com as seguintes pessoas autoras:

- Heleieth Iara Bongiovani Saffioti: socióloga marxista, professora e pesquisadora da área de violência contra a mulher.
- Maria Filomena Gregori: antropóloga, especialista nas áreas de gênero e violência, e uma das primeiras autoras no Brasil a problematizar a concepção fixa e binária da violência.
- Lia Zanotta Machado: cientista social e professora de antropologia da UNB. Dentre as suas principais áreas de atuação, estão: violência contra a mulher, gênero e família e antropologia do gênero.
- Benedito Medrado Dantas: psicólogo que coordena o Núcleo Feminista de Pesquisas em Gênero e Masculinidades - GEMA/UFPE.
- Pierre Félix Bourdieu: sociólogo francês que escreveu o livro “A Dominação Masculina”, no qual ele apresenta o conceito de violência simbólica.
- Caroline Ricca Lee: pesquisadora da área de decolonialidade, artista, e fundadora da Plataforma Lótus, organização feminista interseccional asiática-brasileira. Lee tem representado o movimento feminista interseccional asiático em diversos eventos. Nos seus artigos, apresenta a ideia de “sobreposição de patriarcados”.
- Beatriz Hiromi da Silva Akutsu: quando pertinente, faço um diálogo da minha pesquisa de dissertação com os resultados encontrados nesse trabalho.

Para apresentar e discutir o conceito de minoria modelo, dialogo com:

- Caynnã de Camargo Santos: pesquisador da área de estudos culturais da USP; e Claudia Rosa Acevedo: pesquisadora das áreas de economia, administração

e marketing. Santos e Acevedo elaboraram uma pesquisa sobre a representação das pessoas asiáticas nas propagandas.

- Caroline Ricca Lee (já citada).
- Juily Manghirmalani: pesquisadora nas áreas de gênero, sexualidade e cinemas indianos. Juily é coadministradora da Plataforma Lótus — Feminismo Asiático Interseccional.
- Laís Miwa Higa: cientista social que, atualmente, pesquisa a militância asiática-brasileira. É também pesquisadora do Núcleo de Estudos de Marcadores Sociais da Diferença (Numas) e do Núcleo de Etnohistória, ambos da USP.
- Gabriela Akemi Shimabuko: militante do movimento asiático.
- Jeffrey Lesser (já citado).
- Fábio Ricardo Ribeira (já citado).

Para abordar a ideia de não-lugar e de estrangeiro, dialogo com:

- Schutz: filósofo e sociólogo, autor do ensaio “O estrangeiro”.
- Felipe Massahiro Higa: atua na área de filosofia da comunicação. Fruto de sua pesquisa acadêmica, produziu um documentário que apresenta histórias de vida de pessoas LGBT asiáticas⁶.

⁶ Utilizo “LGBT”, que significa Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transgêneros e Travestis, porque é essa sigla utilizada na pesquisa de Higa.

- Caroline Ricca Lee (já citada).

Para os debates sobre fetichização e exotização, dialogo com:

- Caroline Ricca Lee (já citada).
- Canal do *YouTube* Yo Ban Boo: tem como foco trazer discussões sobre questões relacionadas às experiências das pessoas brasileiras com ascendência asiática.
- Cecília Inamura de Moraes: analista de assuntos institucionais e autora da pesquisa “Mulheres de desconforto: o consumo da imagem da mulher amarela”.
- Stuart Hall (já citado).

Para temas diversos relacionados às questões asiáticas, consulto:

- Outracoluna: site que contém artigos e entrevistas sobre resistência asiática e solidariedade antirracista com diversas autorias, tais como a de Ingrid Sá Lee, artista plástica, quadrinista e pesquisadora, que aborda temas relacionados à mulher asiática; e Kemi, que apresenta discussões relacionadas à raça e gênero.
- Canal do *YouTube* Yo Ban Boo (já citado).
- Museu da Imigração: que contém diversos artigos sobre essas temáticas, dentre eles o de Deisy Ventura, doutora em Direito Internacional e professora universitária, que aborda o tema da pandemia e da expressão “vírus chinês”.

1.3.2. Pesquisa de campo

Inicialmente, havia pensado em realizar a minha pesquisa de campo de forma presencial. No entanto, em função da pandemia, decidi realizar entrevistas e rodas de conversa por videoconferência. Em geral, a interação presencial permite um maior acolhimento e estabelecimento de vínculos com as participantes. Por outro lado, os encontros remotos facilitam o contato com pessoas de diferentes lugares e podem propiciar um outro tipo de segurança, uma vez que há possibilidade de interagir de diversas formas, por vídeo, por voz e por escrito.

A seguir, apresento cada método de forma detalhada.

1.3.2.1. Pesquisa exploratória

Para dar início à pesquisa de campo e, também, para investigar como seria o interesse das mulheres *nikkeis* em participar de atividades como essa, no dia 04 de junho de 2020, fiz o seguinte convite no grupo do *Facebook* “Feminismo Asiático”:

*Oie, gente, como estão?
Tenho algumas propostas para vocês, mas antes acho importante me apresentar um pouco:
Eu sou a Bia, descendente de japoneses por parte de pai. Sou formada em Direito, mestra em Ciências Sociais e Jurídicas e, atualmente, doutoranda nessa área. Além disso, trabalho em duas ONGs, como educadora social (público: meninas) e como pesquisadora (público: LGBTI+).
Há 7 anos, pesquiso e trabalho com o tema da violência contra a mulher no Brasil e, mais recentemente, em função do meu reconhecimento enquanto mulher amarela, decidi fazer o recorte da minha pesquisa de doutorado para a questão específica das mulheres brasileiras descendentes de japoneses. Como não encontrei nenhum material acadêmico que tratasse especificamente desse tema no Brasil e levando em consideração a importância do assunto, irei fazer pesquisas de campo. A princípio, vou fazer rodas de conversa online regulares sobre os temas e conversas individuais por telefone. Assim, gostaria de saber:
Alguma de vocês teria interesse (ou conhece alguém que teria) em participar de rodas de conversa online regulares sobre esses temas?
Alguma de vocês teria interesse (ou conhece alguém que teria) em participar de uma conversa comigo por telefone ou chamada de vídeo sobre esses temas?
Vocês podem me responder por aqui ou no privado, como se sentirem mais à vontade.
Importante dizer: construiremos juntas um espaço seguro. Na pesquisa, ninguém terá a identidade revelada.*

Tenho certeza que será muito proveitoso construirmos algo juntas. Assim que a pesquisa ficar pronta, comprometo-me com a devolução dos resultados para vocês.
Um grande abraço 🤗

Escolhi o grupo do Feminismo Asiático em função do público-alvo. Na época, o grupo já contava com a participação de 1,9 mil mulheres asiáticas. Após 24 horas do meu convite, já tinham 12 interessadas. Dois dias depois, eram 18 interessadas. Após atingir o total de 26 pessoas, fechei o convite. Entrei em contato com as mulheres, mas nem todas responderam as mensagens privadas ou tiveram disponibilidade para participar das atividades. Nesse primeiro contato, expliquei melhor sobre a pesquisa e sobre a metodologia, perguntei se elas gostariam de participar das entrevistas, das rodas ou das duas atividades, expliquei sobre a necessidade da leitura e do envio do termo de consentimento livre e esclarecido (que substituiu a assinatura), falei sobre a garantia do anonimato, fiz perguntas para traçar os perfis das participantes e, por fim, perguntei sobre a disponibilidade de tempo.

1.3.2.2. Perfis das participantes

No total, participaram da pesquisa de campo 15 mulheres *nikkeis*. Para preservar o anonimato das interlocutoras, substituí os seus nomes verdadeiros por outros fictícios, compostos por um nome brasileiro e outro japonês. Das conversas individuais, participaram 10 mulheres, e das rodas 10 também. Participaram das duas atividades 5 mulheres.

| Nomes fictícios | Conversas individuais | Rodas amarelas |
|------------------------|------------------------------|-----------------------|
| 1. Gabriela Saori | X | X |
| 2. Maria Kyoko | X | |
| 3. Julia Miyuki | X | |

| | | |
|--------------------|---|---|
| 4. Lara Yuri | X | |
| 5. Mahina Vitória | X | X |
| 6. Hana Catarina | X | X |
| 7. Alice Mai | X | X |
| 8. Naomi Jade | X | |
| 9. Aiko Marielle | X | X |
| 10. Natsuki Camila | X | |
| 11. Emi Valentina | | X |
| 12. Laura Keiko | | X |
| 13. Sofia Setsuko | | X |
| 14. Clarice Yasuko | | X |
| 15. Agatha Misora | | X |

Com relação à faixa etária, as minhas interlocutoras têm entre 20 e 35 anos. A maior parte delas é do Estado de São Paulo (13) e o restante é do Paraná (2). Com relação à identidade de gênero todas se identificam como mulheres cisgênero. No que se refere à orientação sexual, oito se identificam como heterossexuais, seis como bissexuais e uma como lésbica.

Com relação ao grau de escolaridade, uma possui o ensino médio completo, quatro possuem o ensino superior incompleto, sete já concluíram o ensino superior, uma está cursando o mestrado e uma já completou, uma está cursando o doutorado.

Sobre a profissão atual: professoras (2), redatora e tradutora (1), designer de produto e conteúdo (1), designer gráfica (1), secretária executiva (1), estudantes (3), bancária (1), jornalista (1), auxiliar administrativa (1), enfermeira (1), arquiteta e urbanista (1) e educadora social (1).

Quando fiz a pergunta “quem da sua família é japonês?”, as respostas foram:

“Meus avós maternos vieram pro Brasil com 15 anos e meus bisavós paternos vieram pro Brasil já adultos”.

“Avô e avó por parte de pai”.

“Avós paternos e bisavós maternos”.

“Avós dos dois lados”.

“Meus avós paternos e maternos”.

“Avô e avó por parte de mãe, avô por parte de pai”.

“Meus avós paternos vieram para o Brasil por volta de 1928”.

“Avós por parte de pai, um dos avós por parte de mãe”.

“Bisavós por parte de pai. Por parte de mãe, o avô e a bisavô são chineses”.

“Japonês mesmo, meus avós maternos, mas minha mãe foi a primeira a “misturar raça” ”.

“Meu pai (não, os pais dos meus avós nasceram lá), minha mãe não”.

“Meu pai (não, os pais dos meus avós nasceram lá), minha mãe não” (resposta idêntica, porque são irmãs)

“Meu vô nasceu no Japão. Por parte de mãe, meus dois avós nasceram no Japão”.

“Avós maternos e 2 tios, os demais nasceram no Brasil, incluindo a minha mãe”.

“Meus avós por parte de pai”.

1.3.2.3. Entrevistas

Uma das técnicas utilizadas na minha pesquisa de campo foi a realização de entrevistas, que envolvem interação social entre pessoa entrevistada e entrevistadora. Há muitas formas de fazer e classificar esse tipo de técnica. Uma delas diz respeito à estruturação: se há um roteiro de perguntas fixas, é uma entrevista estruturada; se não há nenhum tipo de roteiro e a conversa é livre, é uma entrevista aberta; se há alguns temas dos quais a entrevistada não pode se desviar, porém há liberdade para

fazer outras perguntas a depender do fluxo da conversa, é uma entrevista semiestruturada (BONI; QUARESMA, 2005, p. 72-73).

Na minha pesquisa, eu optei por fazer a entrevista semiestruturada. Nas palavras de Boni e Quaresma:

As entrevistas semiestruturadas combinam perguntas abertas e fechadas, onde o informante tem a possibilidade de discorrer sobre o tema proposto. O pesquisador deve seguir um conjunto de questões previamente definidas, mas ele o faz em um contexto muito semelhante ao de uma conversa informal. O entrevistador deve ficar atento para dirigir, no momento que achar oportuno, a discussão para o assunto que o interessa fazendo perguntas adicionais para elucidar questões que não ficaram claras ou ajudar a recompor o contexto da entrevista (2005, p. 75).

Para Minayo, na entrevista semiestruturada, “o entrevistado tem a liberdade de discorrer sobre o tema em questão sem se prender à indagação formulada” (2013, p. 64). Assim, para deixar as pessoas mais à vontade e o clima mais leve, chamei as entrevistas de “conversas”. Como planejamento, eu elaborei o roteiro abaixo. As perguntas dispostas em cada tópico têm apenas a função de orientar. Por isso, durante a conversa, guiei-me mais pelos temas do que por elas e não obedeci a ordem dos tópicos, deixei a entrevista fluir de acordo com o seu fluxo. Em função da limitação de tempo, selecionei oito temas principais – os primeiros oito da lista -, que não poderiam deixar de ser abordados e, quando sobrou tempo, fiz o restante das perguntas.

Em função da pandemia, oito entrevistas foram realizadas por chamada de vídeo, pela plataforma *Zoom*⁷, uma por conversa escrita no *WhatsApp*⁸ e uma por telefone. Todas as participantes deram autorização para gravação da conversa. Segue abaixo o roteiro.

Antes de iniciar a conversa:

- Explicar a pesquisa;

⁷ *Zoom*: é uma ferramenta de videoconferência online, que possibilita a realização de reuniões. Disponível em: <https://zoom.us/> Acesso em: 04 de setembro de 2021.

⁸ *WhatsApp*: é uma ferramenta, utilizada de forma online, que “possibilita o envio e recebimento de diversos arquivos de mídia: textos, fotos, vídeos, documentos e localização, além de chamadas de voz”. Disponível em: <https://www.whatsapp.com/about/> Acesso em: 04 de setembro de 2021.

- Confirmar se a conversa poderá ser gravada e pedir para que a pessoa leia o termo de consentimento (a gravação da leitura substituiu a assinatura do termo);
- Dizer que os nomes não serão revelados e o anonimato será preservado;
- Pegar o restante dos dados referentes ao perfil (já havia pego parte deles na confirmação de participação pelo *WhatsApp* ou pelo *Facebook*);
- Falar sobre a previsão de duração da conversa e perguntar se ela tem esse tempo disponível (em torno de 1h30);

Roteiro da conversa:

1) Início - livre

- Há algo que você já tenha pensado sobre o tema e queira me contar ou mostrar? Podemos fazer essa conversa bem livre.

2) Reconhecimento identitário (raça/nome/nacionalidade)

- Quando a sua família japonesa chegou ao Brasil? (temas que podem ser perguntados: data, relação de parentesco, local do Brasil, motivo da vinda)
- A gente sabe que o nome é um elemento importante na constituição da nossa identidade. Quando a gente olha para o seu nome, já sabe que a origem é da Ásia. Como é isso para você? (se couber)
- Como você declara a sua raça/cor?
- Como você percebe a sua nacionalidade? (em termos bem pessoais mesmo)

3) Identidade racial e gênero

- Para você, o que é ser mulher descendente de japoneses no Brasil? E mulher descendente de japoneses lésbica ou bissexual? Como isso é visto dentro e fora da comunidade? (se couber)

4) Discriminação

- Você já sofreu algum tipo de discriminação?
- O que costuma ouvir?

5) Relações familiares

- Como são as mulheres da sua família?
- E os homens?
- O que é esperado de cada uma/um?
- Seria interessante pedir para que a entrevistada faça um contraste entre a sua família e as famílias brasileiras: Que diferenças encontra? Que impactos culturais existem?
- Isso mudou ao longo das gerações?

6) Relações afetivas e/ou sexuais (intra e inter)

- Você já se relacionou (qualquer status de relacionamento) com mulheres/homens descendentes? E com não descendentes? Você sentiu algum tipo de diferença de tratamento?

7) Padrões de beleza

Como você percebe esse elemento em relação a nós? Como você acha que somos vistas pela sociedade?

8) Violência contra a mulher dentro das famílias de descendentes

- Como você percebe a violência contra a mulher dentro das famílias de descendentes?
- E a questão da separação? Do divórcio?

9) Coronavírus

- Com a chegada do vírus no Brasil, você sentiu que mudou algo em relação à discriminação de pessoas asiáticas ou tudo se mantém igual?
- Já foi vista de outra maneira por causa do vírus?
- Percebeu alguma mudança de tratamento?

10) Racismo

- Como você vê a questão do racismo dentro das famílias asiáticas?
- O que podemos fazer para combater o racismo anti-negro?

11) Extra

- Mais alguma coisa que queira acrescentar?

1.3.2.4. Rodas Amarelas

Além das entrevistas, realizei os encontros em grupo. Com relação à metodologia, inspirei-me na técnica dos grupos focais, comumente utilizada na pesquisa qualitativa. Segundo Neto et al (2002, p. 31), os grupos focais podem ser definidos da seguinte forma:

uma técnica de Pesquisa na qual o pesquisador reúne, num mesmo local e durante um certo período, uma determinada quantidade de pessoas que fazem parte do público-alvo de suas investigações, tendo como objetivo coletar, a partir do diálogo e do debate com e entre eles, informações acerca de um tema específico (NETO et al, op cit).

De acordo com Iervolino e Pelocioni (2001, p. 38), a essência do grupo focal reside na interação entre participante e pessoa pesquisadora e essa técnica pode ser utilizada quando se pretende obter dados a partir de debates, guiados por tópicos específicos. Além disso, para Neto et. Al (2002, p. 31), tais grupos devem conter de 6 a 10 pessoas, que compartilhem características comuns e que estejam relacionadas ao tema de pesquisa. É importante que os grupos tenham uma pessoa facilitadora cuja função seja mediar as atividades. Nesse trabalho, eu ocupei tanto a posição de facilitadora, quanto de participante. Sobre essa dupla posição na pesquisa, discorre Goldenberg, “os cientistas sociais que pesquisam os significados das ações sociais de outros indivíduos e deles próprios, são sujeito e objeto de suas pesquisas” (1997, p. 19).

Ao grupo focal dei o nome de Rodas Amarelas: “Rodas” porque remete a ideia de “roda de conversa”, onde as pessoas participantes estão posicionadas de forma não hierárquica em círculo, e “Amarela” em função da identificação racial.

Em relação à quantidade de encontros, no total, foram cinco. Os encontros aconteceram uma vez por semana, aos sábados, nas seguintes datas: 14/11/2020; 21/11/2020; 28/11/2020; 05/12/2020; e 12/12/2020. Estabelecemos a duração máxima de 2 horas por encontro e combinamos o horário de 15h às 17h. As Rodas aconteceram de forma virtual, pela plataforma *Zoom*.

Como se verá a seguir, combinamos que, na medida do possível, seria muito importante que todas conseguissem participar de todos os encontros. Com exceção de Agatha Misora e Clarice Yasuko, as mulheres participaram regularmente, só se

ausentando pontualmente, em função de imprevistos ou motivos de força maior. No final de agosto de 2021, Agatha Misora, que ainda não tinha me enviado seu termo de consentimento livre e esclarecido, disse-me que tinha se sentido desconfortável quando participou das rodas, mas que esse desconforto não tinha relação comigo, nem com as participantes, que era “algo dela”. Diante disso, tirei a sua única fala da pesquisa e deixei apenas o seu nome fictício constando na lista de pessoas participantes. Em média, participaram de cada encontro, 8 mulheres.

Com relação à dinâmica dos encontros, como detalho a seguir, todos eles foram compostos de atividades lúdicas e divertidas, que tiveram por objetivo a participação ativa e horizontal das mulheres. Além disso, a intenção também era a de construir um espaço seguro, no qual todas se sentissem confortáveis e confiantes para compartilhar histórias e manifestar as suas opiniões, livres de preconceitos e julgamentos. Para dar dinamicidade às atividades, utilizei diferentes recursos, tais como músicas, vídeos, desenhos, objetos, meditação, roda de conversa, chuva de ideias, discussões em pequenos grupos, etc. A minha experiência na Empodera, que é o meu atual trabalho, com facilitação de oficinas presenciais e, principalmente, virtuais durante a pandemia, ajudou-me de forma significativa com a elaboração das atividades.

1.3.2.4.1. Planejamento dos encontros

1.3.2.4.1.1. Planejamento inicial

Inicialmente, havia pensado em abordar esses nove temas em 10 encontros, um tema por encontro e um extra, que seria dedicado à apresentação.

1. Experiências amarelas durante a pandemia;
2. Minoria modelo e solidariedade antirracista;
3. Estratégias de emancipação;
4. Feminilidades amarelas e processo de identificação racial;
5. Relações familiares e papéis de gênero nas famílias *nikkeis*;

6. Aspectos culturais e machismo: comparativo entre pessoas brasileiras não *nikkeis* e *nikkeis*;
7. Relações afetivas e/ou sexuais (intra e inter-raciais);
8. Padrões de beleza e a beleza da mulher descendente de japoneses; estereótipos de gênero;
9. Violência contra a mulher.

No entanto, depois de pensar melhor sobre a viabilidade do campo, que envolve a disponibilidade das pessoas para se comprometer e participar das atividades, achei que nove encontros poderia ser muito. Diante disso, reduzi para cinco temas distribuídos em cinco encontros. A seguir, apresento o planejamento dos encontros e seus respectivos diários de campo.

1.3.2.4.1.2. Planejamento dos encontros e diário de campo

Encontro 1: 14/11/2020

Planejamento

- Temas: apresentação de todas e da pesquisa e construção do espaço seguro.
- Objetivos: apresentar-se umas às outras; apresentar minha pesquisa e como as rodas funcionarão; falar sobre a construção de um espaço seguro; construir as regras de convivência; perguntar sobre o que elas gostariam de falar, que esteja relacionado com a experiência da mulher amarela; verificar expectativas e dúvidas.
- Atividades:
 - i. Reproduzir músicas *enka*⁹ e compartilhar a apresentação no *PowerPoint* com o seguinte texto “O tempo da música é o tempo das pessoas chegarem. Enquanto isso, escreva no chat ‘a que essa música te remete?’”

Obs: tolerância de 10 minutos para esperar as pessoas entrarem.

⁹ Enka: é um estilo de música tradicional japonês.

ii. Dinâmica de apresentação por meio de um objeto: todas terão alguns minutos para escolher algum objeto que as represente. Finalizado esse tempo, uma por vez deve se apresentar a partir do objeto. As perguntas que guiarão a apresentação serão as seguintes: quem é você? Qual é a sua relação com a cultura japonesa? Quais são as suas expectativas com os encontros? Por que vc decidiu estar aqui?

Ex.: eu escolhi a foto dos meus avós japoneses porque eles representam parte da minha construção identitária... A minha relação com a cultura japonesa é... Eu estou aqui por... E a minha expectativa com os encontros é...

Duração: 30 minutos.

iii. Apresentação da pesquisa e da dinâmica das rodas em *PowerPoint* (dias e horários).

Duração: 15 minutos

iv. Dinâmica para a construção de um espaço seguro e elaboração das regras de convivência: “o que é importante pactuarmos para que tenhamos um espaço seguro, confortável e que todas se sintam bem?”

Enquanto elas forem falando, eu escrevo na tela compartilhada.

Duração: 20 minutos

v. Apresentação dos temas dos encontros pelo *PowerPoint* e sugestão de outras temáticas pelas participantes.

Duração: 20 minutos

Diário de campo

Quantidade de participantes: 10 mulheres

Lista de participantes: Alice Mai, Emi Valentina, Gabriela Saori, Laura Keiko, Hana Catarina, Sofia Setsuko, Clarice Yasuko, Mahina Vitória, Aiko Marielle e Agatha Misora.

A oficina

Eu estava ansiosa para o primeiro dia de oficina, pois não sabia como seriam os encontros e como seria a interação entre as participantes. Ao final, as atividades deram certo e as mulheres foram bastante participativas. Como tema adicional, elas sugeriram “representatividade da mulher amarela na mídia”.

Os pontos pactuados para a construção do nosso espaço seguro foram:

1. Gravar o termo de consentimento para participação nas rodas;
2. Respeito;
3. Escuta sem preconceito, entender que a experiência da outra é diferente da sua;
4. Ordem de fala: levantar a mão pelo *Zoom*;
5. O que é falado aqui fica aqui;
6. Gatilhos: avisar sobre gatilhos (no privado); a cada semana, uma ou mais pessoas se disponibilizam para oferecer escuta ativa (durante os encontros também);
7. Criar grupo no *WhatsApp*;
8. Tentar estar presente em todos os encontros;
9. Pensar em atividades com divisão de salas.

Encontro 2: 21/11/2020

Planejamento

- Temas: identidade; processo de autoidentificação racial; e feminilidades amarelas
- Objetivos: discutir o que é identidade; debater o processo de identificação racial: como aconteceu esse processo para cada uma delas?; discutir as feminilidades amarelas: o que é ser mulher amarela descendente de japoneses no Brasil?
- Atividades:

i. Bem-vindas de volta: apresentação de quem não estava no primeiro dia e do que fizemos no primeiro encontro.

Duração: 5 minutos

ii. Escala de isolamento social: nessa atividade quebra-gelo, com base na apresentação do *PowerPoint* – que contém um conjunto de imagens relacionadas ao isolamento social -, cada uma deverá escolher uma imagem e, a partir dela, dizer como está se sentindo.

Duração: 10 minutos

iii. Chuva de ideias sobre identidade: nessa atividade, elas deverão falar livremente o que vem a cabeça quando pensam sobre o tema da identidade. Enquanto elas falam, eu anoto os itens na tela compartilhada do *PowerPoint*.

Duração: 5 minutos

iv. Processo de identificação racial

- Apresentação de parte do vídeo da Ana Hikari, que fala sobre o seu processo de identificação racial (de 9:36 a 12:18): https://www.instagram.com/tv/CEaSiuQHbZG/?utm_source=ig_embed

- Após o vídeo, a partir da pergunta “quando e como vocês se identificaram como amarelas?”, elas deverão compartilhar suas experiências.

Duração: 40 minutos

v. Declaração de identidade: o que é ser mulher descendente de japoneses no Brasil? [30 min]

Nessa atividade, elas deverão pensar em alguém - conhecido ou não - e se apresentar a partir da identificação delas como mulheres amarelas: “o que elas diriam para essa pessoa?” Elas deverão pensar em alguém que elas acham que precisaria saber disso ou que gostariam de contar essa experiência. Para isso, elas terão que escrever uma carta.

Essa atividade será realizada no *Easyretro*¹⁰. Cada uma deverá receber um número para que as cartas sejam identificadas somente por ele e não pelo nome e o link do site. Depois, elas deverão clicar e escrever a carta.

Link do *Easyretro*:
<https://easyretro.io/publicboard/49y3J1rbIFN2KmlX768R4HpZVG43/8e2243f1-094e-4687-a396-dcaf11b157fe>

Após todas escreverem as cartas, cada uma deverá escolher um número diferente do seu e ler a carta para o grupo. Por fim, faremos uma roda de conversa sobre as cartas.

Diário de campo

Quantidade de participantes: 8 mulheres

Lista de participantes: Alice Mai, Emi Valentina, Gabriela Saori, Laura Keiko, Hana Catarina, Sofia Setsuko, Clarice Yasuko, Mahina Vitória.

Justificativas de ausências: uma delas disse que estava com problema em casa e que não poderia participar.

Nesse dia, consegui aplicar todas as atividades e a discussão foi bastante produtiva. O vídeo da Ana Hikari foi um excelente disparador de conversa, as mulheres participaram ativamente, compartilhando suas experiências, reconhecendo-se umas nas outras, a partir do processo de cada uma de identificação racial. A atividade das cartas foi interessante, pois algumas delas disseram que poderiam ter escrito qualquer carta que estava ali.

Seguem, abaixo, as cartas anônimas escritas por elas:

¹⁰ *Easyretro*: é uma plataforma que permite que grupos de trabalho interajam e colaborem de forma remota. Para mais informações, acesse: <https://easyretro.io/> Acesso em: 05 de setembro de 2021.

o que é ser mulher descendente de japoneses no Brasil?

+

6. é ser entendida como não branca mas ao mesmo tempo ter muitos privilégios de brancos. É um processo de autoconhecimento. Estar suscetível ao machismo cotidiano mas com recortes asiáticos.

👍 0 🗨 0

5

É sobre crescer tentando se assumir e se identificar a cada dia. Ser uma mulher amarela num país de homens brancos é ser fragilizada e fetichizada no dia-a-dia, como uma pessoa frágil e submissa, e estar no limbo entre o branco e o preto.

👍 0 🗨 0

2) Manu,

alguém já te perguntou se a sua vagina era rachada igual aos seus olhos? Já disse que vc era uma japonesa muito bonita, achando que isso era um elogio? alguém já retirou toda a sua individualidade dizendo que japoneses são todos iguais? ou perguntou se o seu pai tinha pinto pequeno?

Ser uma mulher amarela no Brasil é não estar dentro do padrão de beleza, mas, em muitos momentos, ser exotizada e fetichizada. É ser encarada como naturalmente inteligente, enquanto diminuem outras pessoas com o mesmo fundamento, como as pessoas nordestinas, que são vistas como burras e inferiores.

Ser uma mulher mulher amarela é ter a minha identidade negada por você, que é branca, depois de eu te dizer como eu me identifico.

👍 0 🗨 0

8. Boa tarde! Talvez você não saiba mas eu tenho nome e sobrenome. Não sou o apelido que muitos me chamam. Não sou a personificação do exótico, da diferente ... Sou humana, de carne, osso e sentimentos! Tenho orgulho dos meus traços, mas por algum tempo eu admito que os tenha preferido esconder ou disfarçar...com maquiagem, roupa ou algum outro costume. Apenas para me identificar dentro de um grupo maior.....mas será que é realmente preciso se anular para ser aceita ? Não!!

É bom saber a própria história...saber como seus ancestrais chegaram no Brasil e como foi sofrido a vida deles...melhor ainda é saber como superaram as dificuldades e cuidaram da família. Como eles acolheram o país como deles...

E sabe do que mais? É bom ter orgulho de ser mulher . Porque enfrentamos muitas coisas, caladas, oprimidas...mas somos guerreiras. E ser descendente é também ser guerreiro/a.

👍 0 🗨 0

4 - Ser mulher descendente de japoneses no Brasil é precisar reafirmar cotidianamente a sua identidade como indivíduo em um país tão miscigenado, porém tão intolerante às diferenças. É balançar ininterruptamente entre o ser étnico ou não, tendo a infeliz necessidade de se adaptar constantemente à como aquele grupo social te lê, mesmo que essa falsa afirmação de branquitude te machuque às vezes.

Ser mulher descendente de japoneses no Brasil é sentir por um lado a fetichização por ser considerada exótica para algumas pessoas, enquanto se é recusada como padrão de beleza por outras. É passar pelo duro processo de auto-aceitação e de acolhimento das suas características físicas, da tentativa de mudar tudo em si mesma em busca de se misturar na multidão. Ao mesmo tempo é a falsa sensação de empoderamento, de se sentir exótica e desejável, mesmo que aqueles que a vêem assim não estejam te vendo de verdade, e sim os estereótipos que você representa.



Ser descendente de japoneses no Brasil é cair na ilusão de que negar as suas origens vai resolver o vazio que você sente por dentro por não ser aceita completamente em todos os grupos sociais, é se afastar das únicas pessoas que lhe entendem verdadeiramente e que passam pelas mesmas situações de micro-agressão que você. É se isolar e se tornar mais vulnerável a perder a consciência da sua identidade.

👍 0 🗨 0



3.

Fulana,

Tudo isso é muito é muito difícil de ser explicado em poucas palavras, até porque as palavras nunca vão conseguir expressar completamente cada experiência vivida. Você já sabe que ser mulher, num mundo machista como esse não é nada fácil. Somos violentadas diariamente de diversas formas. Temos nossas habilidades postas em cheque a todo momento pelo nosso gênero, ganhamos menos que os homens, temos nossas capacidades intelectuais e cognitivas colocadas em piadas o tempo todo, além da violência física que muitas de nós sofre. Em nosso país, infelizmente, não é diferente. Enfim, você sabe como é ser mulher aqui no Brasil, mas queria te falar sobre a particularidade de ser uma mulher descendente de japoneses aqui no Brasil, que sei que você desconhece, porque não vive essa realidade. Eu mesma demorei muito para compreender que a minha realidade era diferente da sua. Demorei pra entender que a minha cor não era só algo que eu me identificava, mas que muitas vezes me foi imposta. Me era imposta quando eu era "obrigada" a andar com pessoas parecidas comigo ou quando eu deveria namorar com pessoas da minha raça. Tudo isso fez com que, por muitas vezes, eu negasse minhas origens, negasse vontades de me aproximar dos meus antepassados para me adequar ao que era colocado como padrão ou aceitável. Gostaria muito que você estivesse mais disposta a ouvir o meu lado e não apenas rir e fazer piadas do que eu considero ofensivo. Que esse seja um primeiro passo para isso.

 0  0



1) Ser mulher descendente de japoneses no Brasil é comer gohan com feijão. Pode ser meio confuso e bagunçado no começo; estranho pros brasileiros e uma afronta pros japoneses. Mas é assim mesmo. As vezes você se sente meio sem lugar, porque você não tem cara de brasileiro, mas também não consegue "provar" que é japonês, porque de japonês você só sabe falar "baatian". Mas quando você olhar com atenção a sua volta, vai ver um monte de outras mulheres também "sem lugar" que vão se juntar a você e te ajudar a construir esse espaço

 0  0

10 - Eu preciso te dizer que não é fácil ser mulher descendente de japoneses no Brasil. Ou você é lida como branca cheia de privilégios ou é lida como amarela sendo só mais uma no meio da multidão, sem personalidade e sem individualidade.

As pessoas e inclusive você, não entendem o que é ser amarela, não entendem que não se trata apenas de cor de pele (assim como as outras etnias e raças também não). SER AMARELA NÃO É SER IGUAL OS SIMPSONS!!!

Eu tenho privilégios e sim, muitas vezes posso ser lida como branca por desinformados, mas isso não muda quem eu sou e não muda as micro agressões que tenho sofrido e que sempre irão me acompanhar. Por favor, entenda que minha etnia não vem antes de mim, eu tenho um nome, um sonho e uma vida e ser amarela me acompanha em tudo isso mas não me define. Tenho orgulho da minha cor mas sou mais que ela. Não me chame me chame de japa! Não me chame de oriental! Não me rotule!

 0  0

Encontro 3: 28/11/2020

Planejamento

- Temas: relações familiares; como eram/são as mulheres da sua família; como eram/são os homens da sua família.
- Objetivos: compartilhar como são os papéis de gênero nas suas famílias.
- Atividades:
 - i. Bem-vindas de volta: 10 minutos de tolerância para esperar as pessoas entrarem.

ii. Relaxamento, meditação, introspecção e reflexão sobre as relações familiares:

Duração: 20 minutos

- Colocar essa música com sons de água, que deverá ser reproduzida durante toda a atividade: <https://www.youtube.com/watch?v=kLoiOehieeM>
- Compartilhar a apresentação do *PowerPoint* com as instruções da atividade, para o caso de alguém chegar atrasada;
- Dar as seguintes instruções:

Para a nossa atividade de agora, vou pedir para vocês se acomodarem em um lugar bem confortável e fecharem os olhos. Quem quiser pode desligar a câmera. Eu vou guiá-las por alguns minutinhos. Qualquer desconforto me avise.

- Após todas se acomodarem, com a voz calma, ler, pausadamente, o seguinte texto:

Vou começar pedindo para vocês fazerem uma automassagem, é importante a gente praticar o autocuidado. Relaxem e massageiam a cabeça, cabelos, couro cabeludo, testa, olhos, bochechas, queixo, orelhas, pescoço, ombro, peito, braço direito, mão direita, cada dedo da mão direita, mão esquerda, cada dedo da mão esquerda, barriga, coxas, panturrilha, pé direito, dedos, pé esquerdo, dedos.

Agora, ainda com olhos fechados, vou pedir para vocês imaginarem que estão chegando em um lugar muito bonito: é um campo verde, com muitas árvores frutíferas. O dia está ensolarado, mas não está muito calor, o dia está fresco e agradável. Você tira os sapatos, caminha e encontra um rio de águas transparentes, é possível ver os peixes nadando ao fundo. Você agacha para sentir a temperatura da água: não está nem gelada, nem quente, está super agradável.

Você olha para o lado e vê uma placa com os seguintes dizeres: “se você der um mergulho e nadar, você se transformará nesse rio por algumas horas. Dessa forma, poderá relaxar e relembrar momentos importantes da sua

história. É uma boa oportunidade para a autorreflexão. Na hora que quiser voltar, direcione suas águas para a margem que você poderá sair e ser você novamente. Aproveite!”

Como só tem você nesse lugar, você não pensa duas vezes, tira a roupa e dá um mergulho no Rio. A sensação de sentir essa água pura tocar cada parte do seu corpo é maravilhosa. É curativa. Você nada, nada... E de repente... Você se transforma no Rio.

Então, imagine agora que você se tornou o próprio rio e suas águas vão seguindo o curso das montanhas. Como prometido, começam a vir muitas memórias.

Como suas águas estão na nascente do rio começam a vir as memórias de quando você nasceu: quem eram as pessoas que estavam com você? Quem cuidava de você? Quem brincava com você?

Suas águas seguem o curso do rio à direita e aparecem as memórias de quando você era criança: quem eram as pessoas da sua família que moravam com você? O que elas faziam? Como eram as relações entre elas? Quem eram as mulheres amarelas? Como elas eram? O que faziam? E os homens? Como eles eram? O que faziam? Como esses familiares se relacionavam? Como eram essas relações de gênero envolvendo mulheres amarelas? Algum fato envolvendo essas pessoas te marcou?

Você encontra uma linda cachoeira e suas águas começam a descer e então aparecem as memórias de quando você era adolescente: quem eram as pessoas da sua família que moravam com você? O que elas faziam? Como eram as relações entre elas? Quem eram as mulheres amarelas? Como elas eram? O que faziam? E os homens? Como eles eram? O que faziam? Como seus familiares se relacionavam? Como eram essas relações de gênero envolvendo mulheres amarelas? Algum fato envolvendo essas pessoas te marcou?

Após a cachoeira, suas águas seguem acariciando as pedras: agora, você vai chegando na data de hoje: quem são as pessoas da sua família amarelas que

você se relaciona hoje? Quem são as mulheres amarelas? E os homens? Como eles são? O que você pensa sobre isso?

De repente, você nota que suas águas mudaram de cor e estão amarelas: em que momento você se deu conta disso? Consegue pensar em uma data? Ou sempre foi assim?

Suas águas amarelas seguem e começa uma grande tempestade e aí você se pergunta: de todas essas lembranças, aconteceu algo que você considera ruim?

A tempestade, que era passageira, vai embora e abre um lindo sol. No meio do céu, surge um arco-íris e então você se pergunta: sobre todas essas memórias, aconteceu algo que você lembra com carinho? Algo que te marcou de uma forma muito positiva?

Depois desse lindo arco-íris, você sente vontade de voltar, direciona suas águas amarelas para a margem: como um passe de mágica, a água se direciona para o céu e se transforma em você.

Você percebe que está no mesmo ponto que partiu, pensa sobre como isso é possível, mas desiste de encontrar explicações. Não é necessário. Olha em volta, encontra suas roupas, se seca ao sol, e se veste.

A sensação é de paz de espírito, de leveza e de liberdade. Você está feliz e se sentindo grata por tudo que viveu. Dê alguns segundos para sentir essas emoções.

Com um sorriso, respira fundo e se despede do Rio. Agradece pela experiência, caminha pelo lindo gramado de volta para casa.

Agora, de volta para casa, vou pedir para vocês irem sentindo, aos poucos, cada parte do corpo, façam uma automassagem: sintam e massageiem a cabeça, cabelos, couro cabeludo, testa, olhos, bochechas, queixo, orelhas, pescoço, ombro, peito, braço direito, mão direita, cada dedo da mão direita, mão esquerda, cada dedo da mão esquerda, barriga, coxas, panturrilha, pé direito, dedos, pé esquerdo, dedos.

Sinta que vocês estão sentadas, sinta os pés no chão e, devagar, vão abrindo os olhos.

Após todas retornarem, perguntar: como foi fazer essa atividade? Como estão se sentindo?

iii. Rio da vida:

As participantes deverão pegar um papel, lápis de cor e/ou canetas.

Elas terão alguns minutos para desenhar seus rios da vida. Esse desenho será livre, mas terá que ter alguns marcos, conforme a explicação a seguir:

Inspiradas na atividade anterior, e pensando nas suas relações familiares, da infância até hoje, quais foram as situações, relações, acontecimentos, que mais te marcaram? Você pode ter presenciado, vivido ou só ouvido falar. É importante que nessas relações, nesses acontecimentos, tenha ao menos uma pessoa amarela. Então, podem ser situações envolvendo uma tia amarela, por exemplo, e seu marido não amarelo. O que essas pessoas faziam? Como se relacionavam? Você observa alguma situação de machismo? Como era a divisão sexual do trabalho? Vou pedir para vocês escolherem 3 marcos e representarem no rio. Vocês podem desenhar e escrever ao mesmo tempo. Assim que o rio ficar pronto, mandem a foto para mim por WhatsApp.

Duração: 15 minutos

iv. Compartilhamentos do Rio da vida

Cada uma deverá mostrar o seu desenho e comentar os pontos elencados.

Duração: 30 minutos.

v. Fechamento: atividade das mãos

Elas deverão fazer o contorno das suas mãos em uma folha de papel. Nos dedos da mão direita, elas deverão escrever, levando em consideração tudo o que foi conversado no encontro de hoje, o que gostariam de levar, o que elas gostaram. Nos dedos da mão esquerda, elas deverão escrever o que gostariam

de deixar, o que não foi tão legal. Ao final, quem quiser compartilha seu desenho.

Duração: 20 minutos

Diário de campo

Quantidade de participantes: 6 mulheres

Lista de participantes: Alice Mai, Emi Valentina, Sofia Setsuko, Aiko Marielle, Gabriela Saori e Agatha Misora.

Justificativas de ausências: uma delas não pôde participar porque estava passando mal, duas delas avisaram que não poderiam, e outra teve um imprevisto. A partir desse encontro, Clarice não participou mais.

Mensagem da transcritora após transcrever o encontro desse dia:

Já sei como você me paga, me dá um exemplar da sua tese. Não é pra me colocar no rol dos agradecimentos porque eu sei que eu estou no seu coração nos agradecimentos. Mas eu quero a tese pq será a concretização de uma pesquisa muito especial. Eu tenho orgulho de ser a sua amiga e do trabalho que você tá fazendo. Estou que nem mãe orgulhosa do filho. Aliás vc é a minha filhinha postiça. Eu sei que estou incógnita com relação a elas, as meninas do grupo, mas a vontade é beijar cada uma delas. Gosto de todas, mas estou apaixonada pela Emi Valentina, por ser uma história muito forte de superação. Eu fico pensando: gente! Eu e as minhas irmãs não somos próximas. Será que tem que acontecer uma coisa dessas?! Perder uma mãe para outros membros colaterais bem próximos para se unir?!?! E EU SÓ TENHO QUE TE AGRADECER A OPORTUNIDADE QUE VOCÊ ESTÁ ME DANDO DE CRESCER NESSA PANDEMIA.

A oficina

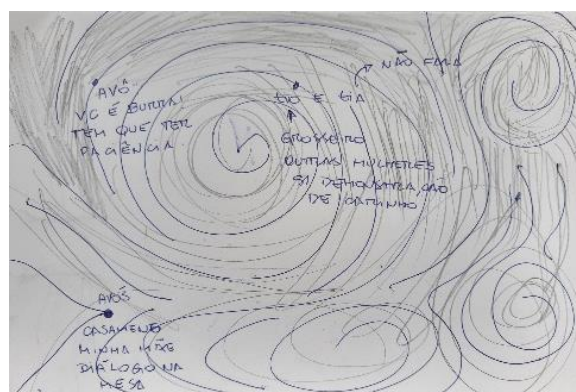
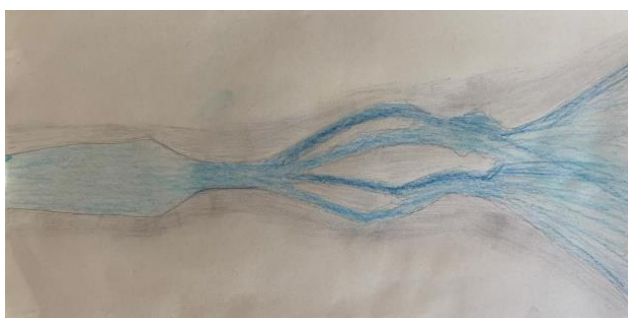
Esse encontro, por envolver questões familiares, foi difícil. No meio da atividade do Rio da vida, uma das participantes me mandou uma mensagem privada dizendo que precisava sair, pois havia se lembrado de uma familiar que já tinha partido e estava

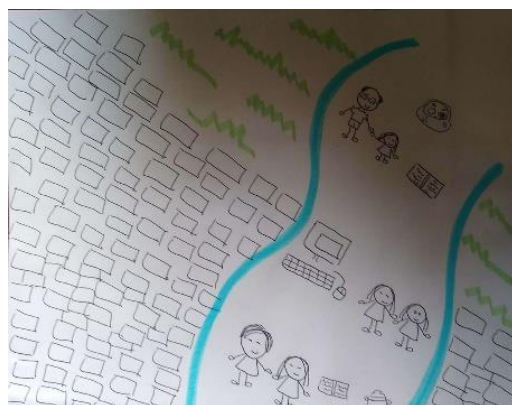
chorando muito, precisava se recompor. Após a oficina, eu mandei mensagem para ela e conversamos sobre isso. Tudo ficou bem.

Com a sua saída, pela mesma razão, outra participante disse que para ela também estava sendo difícil fazer a atividade, mas que conseguia continuar.

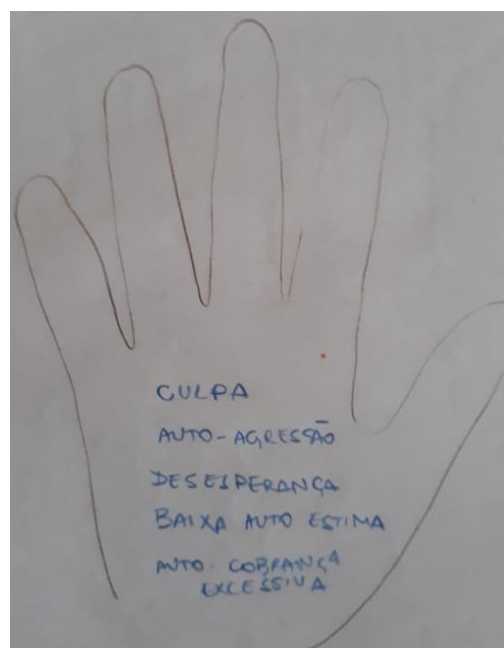
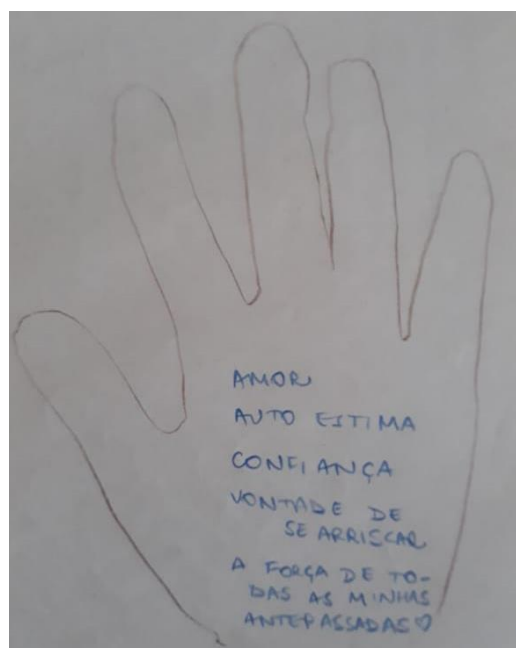
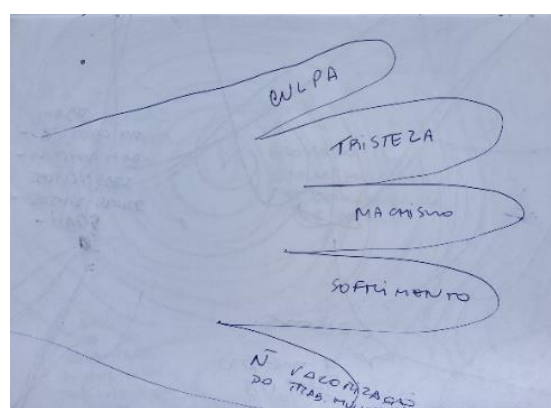
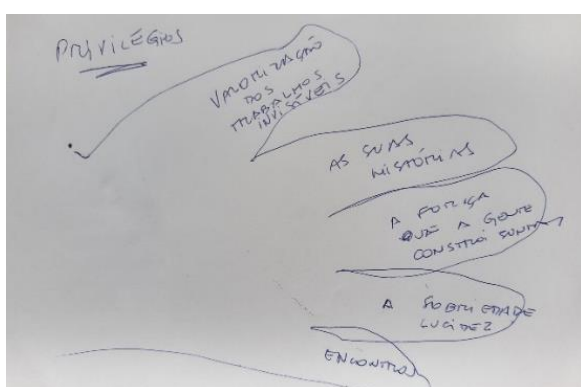
Esse tipo de situação me fez refletir, mais uma vez, como todos esses temas são delicados para se trabalhar, pois podem acionar certos gatilhos, e eu tenho que estar preparada para ajudá-las, para encaminhá-las, por exemplo, para alguma pessoa profissional, caso seja necessário.

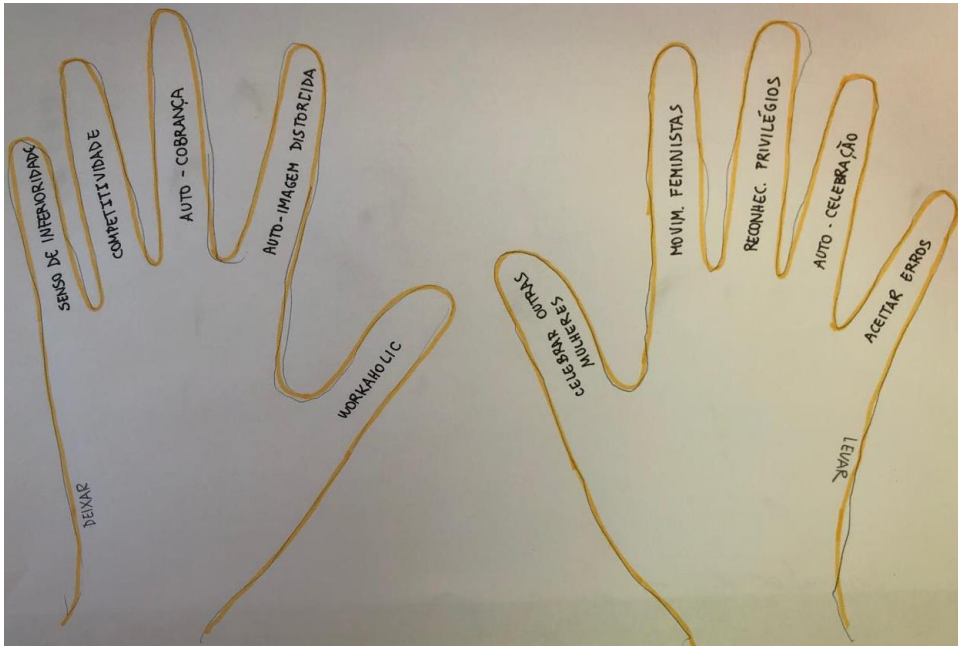
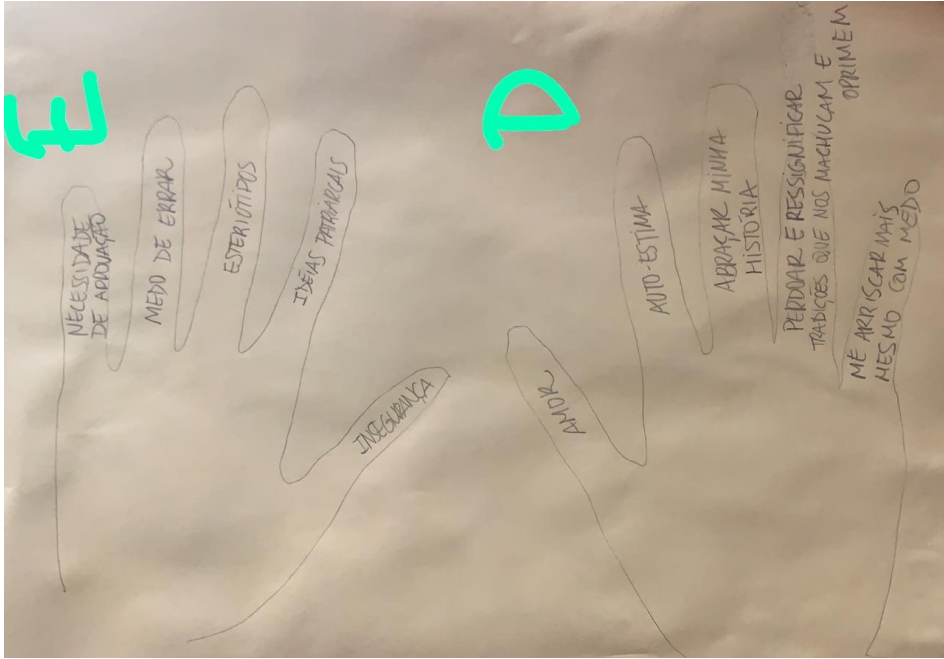
Seguem abaixo os desenhos do Rio da vida compartilhados:





Seguem abaixo os desenhos das mãos:





Encontro 4: 05/12/2020

Planejamento

- Temas: padrões de beleza (geral); padrões de beleza (mulheres amarelas); representatividade.
- Objetivos: discutir o tema dos padrões de beleza, de forma geral e, também, com recorte *nikkei*.
- Atividades:

i. Apresentação de vídeos e busca no google

- Nesse primeiro momento, os seguintes clipes deverão ser compartilhados com elas:

Mc Soffia - Menina Pretinha: <https://www.youtube.com/watch?v=cbOG2HS1WKo>

Hwages:

https://www.youtube.com/watch?v=1rUn2j1hLOo&feature=youtu.be&fbclid=IwAR2vk kJN0Qb5bIFy1j8wJOpjveqAHIJXnJ1TK19S30_EFCxIDUu5_wy9IQ

Duração: 10 minutos

- Depois da apresentação dos vídeos, elas deverão responder a seguinte pergunta pelo *chat*¹¹: o que é beleza para você?

Duração: 5 minutos

- Em seguida, cada uma delas deverá fazer uma busca no *google* com as seguintes palavras-chave: mulher bonita, mulher linda, beleza exótica.

Duração: 5 minutos

- Depois da busca, o vídeo que mostra mulheres amarelas tirando a maquiagem deverá ser compartilhado: <https://www.youtube.com/watch?v=dFaz6o8kKVw>

Duração: 8 minutos

- Roda de conversa sobre as buscas e sobre o vídeo

Duração: 30 minutos

¹¹ *Chat*. é uma forma de comunicação online por mensagens de texto.

Perguntas orientadoras:

- a. o que vocês acharam das buscas que fizeram no *google* e do vídeo que assistiram?
- b. na busca que vocês fizeram, o que encontraram?
- c. qual é o padrão de beleza que temos no Brasil?
- d. como esse padrão nos influencia?
- e. vocês já fizeram coisas para se parecer mais com esse padrão e se afastar da imagem da mulher amarela?
- f. existe um padrão de beleza específico para nós, mulheres *nikkeis*?
- g. como as mulheres amarelas são representadas na sociedade e na mídia?

ii. Desenho/escrito

Duração: 30 minutos

Uma rodada por vez, elas deverão desenhar e/ou escrever as respostas para as seguintes perguntas:

Rodada 1: como as pessoas me veem?

Depois de feito, quem se sentir à vontade poderá compartilhar com o grupo.

Rodada 2: como eu gostaria de ser vista?

Depois de feito, quem se sentir à vontade poderá compartilhar com o grupo.

iii. Espelho do tempo

Parte 1

Duração: 5 minutos

As participantes deverão ser divididas em duplas pelo *Zoom*. Nesse momento, elas farão a atividade em duas rodadas: em cada uma delas, uma servirá de espelho para a outra. A orientação a ser dada é a seguinte:

Imaginem se tivessem a chance de voltar no tempo e poder dizer algo de positivo sobre a imagem de vocês para vocês crianças ou adolescentes, o que diriam? Exemplo: eu e X. Eu sou eu

adulta, com essa idade e com essa cabeça, olho no espelho e vejo X, que será a minha representação como criança ou adolescente. Eu vou ter um minuto para dizer para mim criança ou adolescente aspectos positivos sobre a minha imagem. Se você pudesse voltar no tempo, o que gostaria de ter ouvido de diferente? O espelho não terá que falar nada, apenas ouvir, mas é importante que essa escuta seja ativa, que ele se lembre do que foi falado.

Parte 2

Compartilhamentos do espelho

Duração: 20 minutos

Nesse momento, os espelhos deverão compartilhar o que eles ouviram da outra pessoa, sem dizer nomes.

iv. Fechamento: para fechar o encontro de forma positiva, o clipe da música “Barbarian”, de Mona Haydar deverá ser apresentado: <https://www.youtube.com/watch?v=lfDQ5REWCu0&list=RDAKymDPipv9c&index=1>

Duração: 5 minutos

Segue abaixo a letra da música traduzida por mim para o português:

Se eles são civilizados, eu prefiro continuar selvagem

Nós, as bárbaras

Lindas e os assustando

Terra tremendo, chacoalhando

Não seja domesticada! Em voz alta, de novo

Nós, as bárbaras

Jasmim e Olíbano (um tipo de incenso)

Feminino invadindo-os

Lindas bárbaras

Diga isso de novo “linda bárbara”

Diga isso de novo “linda bárbara”

Uma fera antes,

agora, eles querem vestir a minha pele

Nós não deixamos eles ganharem

Nós, lindas bárbaras

Deixe eu pensar no passado, eu lembro de dias

Nestes lábios grandes, oh, que eles costumavam odiar

Agora a história virou, oh, hayy!

Eles têm um kit de batom Kylie J (uma marca)

Algum dinheiro, conversa real, é o que estou fazendo

Se eu sou selvagem, então, você é uma fraude.

Para eu ter minha liberdade não vai demorar

me veja brilhando, olhe para a Deusa

Tão fresca e tão eloquente, uh

Eu o mantenho humilde e elegante, ah

Seu padrão de beleza irrelevante

Uma revolução é tão eminente

Nós o mantemos alegre e beduíno (nômade árabe no deserto)

Eu vejo minha mãe como uma evidência, ah

Ninguém precisa da sua benevolência, o que?

Planeta feminista é eminente, ahh,

Em voz alta, de novo

Nós, as bárbaras

Jasmim e Olíbano (um tipo de incenso)

Feminino invadindo-os

Lindas bárbaras

Diga isso de novo “linda bárbara”

Diga isso de novo “linda bárbara”

Uma fera antes,

agora, eles querem vestir a minha pele

Nós não deixamos eles ganharem

Nós, lindas bárbaras

Bárbara? É como você realmente se sente?

Como você não iniciou uma guerra por conta dos poços de óleo?

Ópio, semente de papoula. Dinheiro move, Cardi B (cantora de rap)

Tentaram fazer eu me odiar pelo meus quadris e nariz

Agora eles têm impostores, nas histórias da Vogue

Não nos dão crédito por nenhuma característica

Oh, eles estão enchendo as embalagens: isopor

Feixe ultraleve metafísico, huhn

Poder não mais invisível, huhn

Seu padrão de beleza é cínico, oh

Uma revolução é tão crítica

Poder tão profundo e tão místico

Eles dizem que o pessoal é tão político, oh

Mulheres, nosso futuro é de vitória

Nós seremos indivisíveis

Esse nariz, descolonize

Esse cabelo, descolonize

Esse corpo, descolonize

Essa mente, descolonize.

- v. Atividade de retorno: com uma palavra, elas deverão responder a pergunta “como vocês saem daqui hoje?”

Duração: 5 minutos

Diário de campo

Quantidade de participantes: 7 mulheres

Lista de participantes: Alice Mai, Emi Valentina, Gabriela Saori, Laura Keiko, Hana Catarina, Mahina Vitória e Aiko Marielle.

Justificativas de ausências: uma delas teve um imprevisto e não conseguiu participar. No encontro anterior, Agatha me disse que ia fazer uma cirurgia. Ela não participou mais do quarto e do quinto encontro.

Planejamento

Para essa oficina, iniciei o planejamento com uma amiga. Tivemos algumas ideias legais, que foram aperfeiçoadas mais tarde com meu companheiro. Ambos têm experiência com facilitação de oficinas. No início, para a atividade do espelho, tínhamos pensado em trabalhar com a ideia de mãe e filha, mas depois troquei, já que essas relações nem sempre são fáceis nas nossas vidas.

Eu já imaginava que essa oficina renderia muita discussão, porque já tinha ouvido algumas coisas delicadas e profundas nas conversas individuais. Uma das mulheres havia me contado e contou de novo para o grupo que desenvolveu depressão pelo fato de ter problemas com a aparência e com o estereótipo das pessoas amarelas.

A oficina

Trabalhamos com muito estímulo de vídeo e imagens. Foram faladas muitas coisas interessantes. Eu nunca havia estado em um grupo como esse, acho que nunca tinha falado sobre certas questões com ninguém e foi muito bom estar ali também, reconhecer-me nas participantes e me sentir tão contemplada com as falas. Pelo o

que foi compartilhado, esse sentimento foi comum ao grupo. Os pontos que mais apareceram e chamaram a minha atenção foram os seguintes:

- o formato dos olhos *monolid*, a questão da dificuldade para fazer maquiagem e as piadas sobre isso;
- a existência de dois padrões de beleza: o europeu (padrão geral) e o da mulher amarela (magra, com cabelo liso, por exemplo);
- a questão do nariz, que faz com que muitas não tirem fotos de perfil e traz a dificuldade para encontrar óculos;

Na atividade do espelho, fiz dupla com uma delas, e essa participante me disse que não ia conseguir fazer a dinâmica, pois tinha depressão e não conseguiria dizer coisas positivas para ela mesma. Então, eu comecei, depois que falei, ela disse que se sentia contemplada na minha fala. Conversamos um pouco e, ao final, ela conseguiu dizer duas coisas positivas para si. O tempo acabou e tivemos que voltar para a sala com todas.

A ideia inicial dessa atividade era o espelho compartilhar o que tinha ouvido, em terceira pessoa. Por exemplo: “a minha dupla disse que quando criança gostaria de ter ouvido...” No entanto, na hora dos compartilhamentos, os espelhos falaram em primeira pessoa, o que gerou um resultado incrível de ser ouvido. A minha dupla, por exemplo, que tinha dificuldade para falar coisas positivas para ela, falou em primeira pessoa, como espelho. Foi muito interessante ter ouvido isso e ter visto ela se ouvir.

Fechamos o encontro, depois de difíceis discussões, levantando a energia com o clipe da Mona Haydar, que faz uma crítica ao Ocidente e aos seus padrões de beleza e convida todas as mulheres para a revolução feminista.

Esse foi um encontro muito difícil, mas bastante produtivo.

Ao final, mandei mensagens para a minha dupla para saber se ela estava bem. Ela disse que estava bem, mas que padrões de beleza era um tema difícil.

Conversa com meu pai

Após esse encontro, conversei com meu pai sobre o tema. Ele me disse que, quando era jovem, não se achava bonito, que não tinha coragem de abordar as mulheres nas festas, que era muito inseguro em relação à aparência. Eu perguntei se ele achava

que isso estaria ligado com os estereótipos atribuídos aos japoneses, ele pensou e respondeu que talvez sim. Depois, disse para mim que nunca tinha conversado com ninguém sobre isso e que essa reflexão estava vindo aos 70 e poucos anos.

Ele me contou também que lembra que, um dia, ele estava mostrando fotos de sua formatura para mim e para minha irmã e que, num dado momento, uma de nós duas disse assim “nossa, pai, você era o mais bonito da sua turma”. Ele disse que ficou feliz, apesar de ter pensado “é, são minhas filhas falando, né”. Depois, quando a gente mandava fotos dele mais novo no grupo do *WhatsApp*, ele começou a pensar “olha, até que eu não era tão feio”.

Encontro 5: 12/12/2020

Planejamento

Tema: violência contra a mulher brasileira *nikkei*

Objetivos: refletir e discutir sobre o tema da violência contra a mulher brasileira *nikkei*

Atividades:

i. Tolerância de 5 minutos para todas chegarem.

ii. Apresentação do clipe da música “STFU!” de Rina Sawayama:
<https://www.youtube.com/watch?v=OSX0m3MTB9A>

Duração: 5 minutos

Segue abaixo a tradução da música feita por mim:

(Diálogo entre um homem branco e uma mulher nikkei em um restaurante de comida japonesa)

Ele: - Então, você é cantora?

Ele: - Sim, bom - eu pesquisei sobre você. Eu estava tipo, ooh. Não sabia... Fiquei bastante surpreso que você cantava...sabe...em inglês.

Ela: - Bem, eu cresci aqui, então...

Ele: - Ooh, amei isso! Tão autêntico. Você não pode encontrar boa comida japonesa fora do Japão, mas aqui você pode!

Ele: - Você já foi naquele lugar japonês... Wagamama's?

Ela: - Eu acho...

Ele: - É aquele em Heathrow. É incrível.

Ela: - É diferente dos outros.

Ele: Bem... Sim, sim, porque eu acho que eles contratam mais asiáticos lá, então parece um negócio real. Quer saber? Estou escrevendo uma peça de fan-fiction.

Ela: - Ah...

Ele: - Mas do ponto de vista de tipo... uma pequena mulher japonesa. É tipo "Memórias de uma gueixa" da nova geração que é bem mais legal, mas com mais ação. Quero dizer, estou obviamente em débito cultural com Kill Bill 1.

Ele: - Lucy Liu?

Ela: - Sim, sim, sim, eu amo

Ele: - É, ela é tão... você já viu "Grey's Anatomy"? Aquela de "Grey's Anatomy" também?

Ela: - Sim...

Ele: - Você me lembra ela!

Ela: - Sandra Oh...

Ele: - Hã?

Ela: - Sandra Oh ou Lucy Liu?

Ele: - Oh, literalmente as duas.

Ela: - Mas... você é como uma...versão mais sexy. Desculpe.... Deixe-me ver, tá tudo bem, peguei! Uma pequena missão kamikase. Então você é... tipo... Você é... Você é mestiça? (puxando os olhos com os dedos) Porque você não parece...você sabe, com uma japa, japonesa.

(início da música)

Vamos

Eu quero saber, eu quero saber, yeah

Eu quero saber, eu quero saber, yeah

Eu quero saber, eu quero saber, yeah

Silêncio finalmente na minha cabeça

Mas é tarde demais, você já foi embora

Você está insistindo, embora eu esteja morta

Você está pela primeira vez sob meu orgulho

Como você não esperava

que eu demonstrasse raiva quando eu estou brava?

*Você nunca entendeu, embora eu saiba que eu não sou a única
Por que você não me respeita?
Com expectativas de fantasias
Deixe a nossa realidade, por que você simplesmente não senta e
Cala a boca, cala a boca (você, uh-huh)
Cala a boca, cala a boca
Cala a boca, cala a boca (você, eu te vejo)
Cala a boca
Você já pensou em tapar com durex essa sua boca grande?
Porque eu já fiz, muitas vezes, muitas vezes
Eu quero saber, eu quero saber
Eu quero saber, eu quero saber, yeah
Eu quero saber, eu quero saber, yeah
Eu quero saber, eu quero saber
Paciência, superestimada
Se você quer isso, venha e pegue
O sentimento, precisa mencionar
Me machuca, me destrói
Eu não estou sendo naturalmente negativa, não.
Eu não quero ser aquela garota de novo, porque
Eu tenho passado por isso e descartei muitos amigos
Que eu posso contar nas pontas dos dedos
Como você não me detesta?
Eu sou o seu remédio
E sua realidade, por que você não senta simplesmente e?
Cala a boca, cala a boca (você, uh-huh)
Cala a boca, cala a boca
Cala a boca, cala a boca (você, eu te vejo)
Cala a boca
Você já pensou em tapar com durex essa sua boca grande?
Porque eu já fiz, muitas vezes, muitas vezes
Você já pensou em tapar com durex essa sua boca grande?
Porque eu já fiz, muitas vezes, muitas vezes
Como a primeira vez, como a primeira vez*

Como a primeira vez, como a primeira vez

Como a primeira vez, como a primeira vez

Como a primeira vez

Como a primeira vez, por favor

Como a primeira vez, por favor

Como a primeira vez, por favor

Como a primeira vez, por favor

Depois do clipe, as participantes deverão compartilhar as suas impressões sobre ele.

iii. Chuva de ideias: a partir da pergunta “Quando você pensa em violência doméstica e/ou familiar contra a mulher, o que vem a sua cabeça?”, elas deverão fazer uma chuva de ideias com as respostas no *Mentimeter*: <https://www.menti.com/h3oy5rhgu8>

Após a chuva de ideias, as respostas deverão ser lidas em voz alta.

Duração: 10 minutos

iv. Discussão em duplas: elas deverão ser divididas em duplas nas salas do *Zoom* e deverão fazer a atividade, de acordo com a seguinte orientação:

Ao longo desses encontros, nós conversamos sobre vários fatores ligados à identidade, como estereótipos, expectativas e construções sociais que são feitas em relação à mulher amarela. A gente sabe que esse tipo de violência tem a questão do gênero como algo muito marcante, tanto é que temos a Lei Maria da Penha. Mas a gente também sabe que a violência não atinge todas as mulheres da mesma forma, que existem especificidades. Ex.: mulheres cisgênero e transgênero; mulheres negras e brancas, etc. Pensando nisso, eu vou propor a seguinte dinâmica: em duplas, eu gostaria que vocês pensassem juntas se esses fatores que a gente conversou, ligados à identidade nikkei, colocam a mulher amarela, em alguns momentos, em uma situação de maior vulnerabilidade para sofrerem violência.

Duração: 10 minutos

Discussão em plenária: as duplas deverão apresentar as suas discussões e, depois, será feita uma roda de conversa.

Duração: 30 minutos

Nesse dia, como fiquei com receio da discussão não ocupar todo o tempo planejado por se tratar de um tema difícil, criei alguns planos alternativos: B1 e B2.

Plano B1

Compartilhamento da apresentação do *PowerPoint* com frases e situações de violência. Depois da leitura do material, as seguintes perguntas deverão ser feitas:

“Essas frases/situações são problemáticas? Por quê? ”

“Como vocês nomeariam essas frases/situações? ”

Plano B2:

Elas deverão listar falas e/ou comportamentos violentos que já vivenciaram e/ou presenciaram por serem amarelas e, depois, deverão fazer uma roda de conversa sobre os itens elencados.

v. Roda de conversa: estratégias de enfrentamento às violências vivenciadas pelas mulheres *nikkeis*.

Duração: 30 minutos

Perguntas: “o que podemos fazer daqui para a frente?” “Quais estratégias de prevenção e enfrentamento à violência podemos utilizar?”

vi. Fechamento dos encontros:

Duração: 20 minutos

Nessa atividade, o nome de cada uma será escrito em um papel, todas deverão fechar os olhos e, uma por vez deverá abri-los para que eu mostre o nome da sua amiga secreta na câmera.

Depois, elas terão 5 minutos para escolher um objeto em casa que simbolize o presente a ser dado para a amiga secreta.

Ao final, uma por vez deverá mostrar seu presente, dizer o motivo de tê-lo escolhido, e só depois dizer o nome da amiga secreta.

vii. Retornos e agradecimento

- Perguntar: “o que vocês acharam dos nossos encontros?”
- Apresentar a ideia de dar publicidade aos resultados da pesquisa após a tese e perguntar quem gostaria de participar;
- Agradecer a participação de todas e me comprometer a entregar o resultado da pesquisa.

Diário de campo

Quantidade de participantes: 7 mulheres

Lista de participantes: Alice Mai, Emi Valentina, Gabriela Saori, Laura Keiko, Hana Catarina, Sofia Setsuko e Mahina Vitória.

Justificativas de ausências: uma delas precisou fazer uma prova no mesmo horário.

Planejamento

Para o planejamento do último dia, tive muita dificuldade. A minha intenção era discutir diretamente o tema da violência contra a mulher, mas não sabia ao certo de que forma. Na sexta, após o trabalho, fiz um encontro virtual com uma amiga e pensamos em algumas possibilidades. A minha vontade era lançar a pergunta central da tese e ver o que as pessoas responderiam, mas tudo o que eu pensava parecia não fazer muito sentido.

Depois da conversa com essa amiga, sentei para conversar com o meu companheiro.

Dessas conversas, surgiram algumas ideias importantes:

- Durante as entrevistas, notei que elas citavam várias situações de violência, mas, ao final, quando eu fazia a pergunta direta “quando a gente pensa sobre o tema da violência contra a mulher, você acha que há algo específico para as mulheres amarelas?”, muitas não sabiam ao certo responder ou respondiam que não. Parecia estranho e contraditório ter ouvido diversas situações de violência relacionadas à identificação amarela e depois ouvir que não havia especificidade. Isso já é um dado de pesquisa, pensei.

- Outra coisa que notei é que a maior parte das mulheres leva um tempo para se identificar como amarela, é um processo. Em geral, no início, elas disseram que se identificavam como brancas e, depois, passaram a se identificar como amarelas. Então, eu pensei: como identificar violências ligadas à raça, se não nos identificamos enquanto pessoas racializadas?
- Por fim, consegui pensar em atividades para a oficina, com dois planos B, caso o debate não fluísse muito bem, mas não precisei utilizá-los.

Conversa com meu pai após a oficina

- Pai, como era a relação dos seus pais?
- Minha mãe era uma verdadeira escrava. Meu pai chegava do trabalho, sentava na mesa e bebia sua cerveja. Era servido o tempo todo. Depois, ia para o banheiro tirando as roupas e largando pelo chão da casa. Minha mãe ia pegando. Quando saía do banho, independente se tinha alguém em casa, saía pelado. As pessoas ficavam constrangidas e ele não ligava.
- Pai, se você pudesse descrever uma mulher amarela, descendente de japonês, o que diria?
- Diria que é uma mulher recatada, tímida.

A oficina

Nesse dia, estava um pouco ansiosa por ser o último, mas, ao mesmo tempo, estava tranquila, porque sentia que o processo tinha dado certo.

A oficina foi muito boa e superou as minhas expectativas. As atividades e os conteúdos pensados para elas deram muito certo. O ponto mais interessante foi perceber, após a atividade das duplas, que todas elas tinham feito discussões parecidas. A pergunta foi mais ou menos assim: após a gente ter conversado sobre vários aspectos relacionados à identidade da mulher amarela, considerando que a violência atinge todas as mulheres, mas não da mesma forma, vocês acham que esses aspectos, em alguns momentos, vulnerabilizam ainda mais as mulheres amarelas? Se sim, de que forma?

Após as discussões em duplas, elas voltaram para apresentar para o grupo e todas elas haviam discutido sobre as relações familiares: violência do pai contra a filha, da filha contra a mãe, das tias e dos tios.

Uma delas disse que, antes de conversar com a dupla, havia pensado que não tinha nada de específico nas violências contras as mulheres *nikkeis*, mas, depois da conversa, percebeu que havia especificidades. E que esse “não falar” das mulheres amarelas pode significar um não falar sobre essas violências. Ela disse que estava com um nó na cabeça. Achei sensacional.

Ao final, fiquei muito feliz por ter conseguido construir esse espaço que elas se sentiram seguras e confortáveis para compartilhar temas difíceis e íntimos.

1.4. Glossário

Arigatô: significa “obrigada/o” em japonês.

Otaku: no uso das interlocutoras, otaku se refere às pessoas não *nikkeis* que são muito fãs de tudo o que é relacionado ao Japão, como mangás, animes e mulheres *nikkeis*.

Miai: é o casamento arranjado entre pessoas japonesas ou descendentes.

Nikkei: pessoas descendentes de japoneses que vivem fora do Japão.

Issei: primeira geração de japoneses no Brasil

Nissei: segunda geração de japoneses no Brasil. São os filhos da primeira geração.

Sansei: terceira geração de japoneses no Brasil. São os netos da primeira geração.

Yonsei: quarta geração de japoneses no Brasil. São os bisnetos da primeira geração.

Monolid: olhos com pálpebra única

Yellow fever: é o termo usado para se referir à fetichização de pessoas amarelas.

Foxyeyes: na tradução para o português, significa “olhos de raposa”.

Gaijin: significa estrangeiro em japonês

Hentai: desenhos com conotação sexual

“japonesa”/ “japonês”: uso essas palavras entre aspas para designar as pessoas brasileiras *nikkeis*.

Mestiça: refere-se à pessoa que é filha de pessoa japonesa ou descendente de japonês e de pessoa não descendente.

Asiáticas: todas as pessoas provenientes de qualquer um dos 49 países do continente Asiático.

Amarelas: categoria racial utilizada, no Brasil, para se referir às pessoas descendentes do leste-asiático, que engloba, por exemplo, Japão, China e Coréias.

Batian: significa avó, em japonês.

Ditchan: significa avô, em japonês.

Gohan: é o arroz japonês.

Sashimi: é o peixe cru, cortado em fatias, e servido com shoyo.

Uchinanchu: termo usado pelos okinawanos para se referirem a si mesmos.

J-Pop: é a música pop japonesa.

Mangás: são histórias em quadrinhos feitas no estilo japonês.

Animês: é o desenho animado produzido no Japão.

Zine: é uma obra de pequena circulação que contém textos e imagens.

1.5. Sistematização, categorização e análise dos dados da pesquisa de campo

Para realizar a sistematização, categorização e análise dos dados da pesquisa de campo, utilizei como inspiração a técnica da análise de conteúdo. De acordo com Minayo, há várias formas de analisar conteúdos: “(a) análise de avaliação ou análise representacional; (b) análise de expressão; (c) análise de enunciação; (d) análise temática” (2013, p. 85). Nesse trabalho, escolhi a análise temática, cujo conceito central é o tema, e “comporta um feixe de relações e pode ser graficamente apresentado através de uma palavra, uma frase, um resumo” (MINAYO, 2013, p. 86).

De acordo com Minayo, a análise de conteúdo temática é composta por algumas etapas. Assim, inicialmente, após a transcrição das gravações das entrevistas e das Rodas Amarelas, concluí a primeira etapa, com a leitura exaustiva das 300 páginas desse material. Após essa leitura, pude ter uma visão geral do material e das suas particularidades, identificar os elementos que mais se repetiram nas falas e que se relacionam com a temática, seja de forma direta, seja de forma indireta.

No segundo momento, realizei a exploração mais aprofundada do material, por meio de diversas releituras. Tendo a pergunta de pesquisa como guia “quais novidades para as discussões de violência de gênero no Brasil são possíveis identificar a partir das identidades das mulheres *nikkeis* e seus estereótipos?”, identifiquei 18 temas relacionados. O processo aconteceu da seguinte forma: durante a leitura, percebi que alguns temas relacionados à pergunta central se repetiam. Assim, sempre que encontrava um trecho relacionado a um desses temas, pintava-o com uma cor diferente e, em alguns casos, adicionava um símbolo também. A organização dos 18 temas ficou assim:

| Temas | Cores |
|--|------------------------|
| 1. Silêncio: dificuldade com a língua; não falar; não ditos; não demonstrar os sentimentos. | Azul escuro quase roxo |
| 2. Violência contra a mulher. | # Preta |
| 3. Estereótipo da brasileira <i>nikkei</i> : submissa; doce; quietinha; obediente; mansa; exótica. | Rosa |
| 4. Sem nome; nome; sem individualidade. | Laranja |
| 5. Identidade: quando e como me descobri amarela? | Cinza |
| 6. Violências sem recorte de gênero, mas com recorte de raça. | Laranja fosforescente |

| | |
|---|-----------------------|
| 7. Padrão de beleza: sem nariz; questão da pálpebra; vagina transversal; sem corpo. | Vermelho |
| 8. Racismo | Marrom |
| 9. Mito da minoria modelo | Rosa claro |
| 10. Papéis de gênero | * Vermelho |
| 11. Yellow fever: fetichização | Verde escuro |
| 12. Palavras japonesas | Contorno rosa |
| 13. Privilégios | Amarelo fosforescente |
| 14. Coronavírus: vírus chinês | Roxo |
| 15. Mestiçagem | Azul claro |
| 16. Sou japonesa e não sou brasileira | Grifa texto amarelo |
| 17. Não tenho território: sem lugar; entre-lugar | Grifa texto azul |
| 18. Sou brasileira e não sou japonesa | Grifa texto verde |

Em leitura posterior, percebi que alguns temas se relacionavam e podiam ser agrupados. Assim, os 18 temas iniciais se transformaram em 5 agrupamentos:

| Agrupamentos |
|---|
| 1. Mito da minoria modelo + privilégios |
| 2. Padrão de beleza + mestiçagem + fetichização |
| 3. Identidade + nome |
| 4. Coronavírus + violências + racismo |

5. Estereótipo da mulher brasileira *nikkei* + papéis de gênero + violência contra a mulher + silêncio + honra familiar (fetiche entra aqui também)

Os temas “palavras japonesas”, “sou japonesa e não sou brasileira”, “não tenho território”, “sou brasileira e não sou japonesa”, ficaram de fora porque já aparecem com os demais, e “honra familiar” apareceu como um tema novo.

Depois de agrupados, dividi os grupos em dois capítulos: os quatro primeiros grupos (1, 2, 3 e 4) formaram um capítulo e o último (5), por ser mais extenso, outro capítulo. Após a organização dos capítulos, fiz uma nova leitura dos trechos por grupo e por tema. Assim, para o grupo 1, por exemplo, li todos os trechos pintados de rosa claro, que se referem ao tema da “minorias modelo”, e encontrei os núcleos de sentido relacionados a ele. Exemplo de núcleo de sentido: os japoneses são vistos como inteligentes e trabalhadores. A partir desses núcleos de sentido, elaborei a redação para cada tema, de acordo com as minhas interpretações e análises. Repeti esse procedimento para todos os demais.

Após a redação dos capítulos do campo, reli, e percebi que outra organização de capítulos faria mais sentido. A partir dessa nova constatação, o formato final dos capítulos ficou assim:

| Capítulos | Temas |
|------------|---|
| Capítulo 3 | Identificação racial + mito da minorias modelo + violências + coronavírus |
| Capítulo 4 | Estereótipos da mulher brasileira <i>nikkei</i> + padrões de beleza + fetichização |
| Capítulo 5 | Violência contra a mulher brasileira <i>nikkei</i> + estereótipos Violência contra a mulher brasileira <i>nikkei</i> + silêncios |

Na pesquisa do mestrado, eu organizei de forma diferente os capítulos: construí um capítulo teórico e outro com os resultados do campo. Nesse último, analisei os resultados do campo, a partir da teoria já apresentada. Porém, ao final, tive a impressão de que as partes teóricas trazidas no capítulo do campo ficaram repetitivas em relação ao capítulo anterior. Por essa razão, nesse trabalho, para deixar a leitura mais fluida, leve e menos repetitiva, optei por uma construção diferente: os capítulos 3, 4 e 5 já apresentam as análises do campo em diálogo com os referenciais teóricos e documentais.

Além disso, optei por um método diferente de análise: após interpretar meus resultados do campo e construir a redação somente a partir do campo, é que fiz o diálogo com a teoria. Considero que esse movimento inverso - do campo para a teoria - fez com que as categorias de análise surgissem livremente a partir do que foi encontrado no campo. Muitas categorias que eu, antes de realizar o campo, achava que seriam importantes, desaparecem, e outras novas surgiram.

1.6. Discussão dos resultados com as participantes da pesquisa

No final da escrita da tese, conversei com meu orientador sobre a possibilidade de tornar o processo da pesquisa ainda mais participativo: a ideia era discutir os resultados do trabalho com as minhas interlocutoras para que eu pudesse incorporar essas discussões nas considerações finais.

Na semana seguinte a essa conversa, apresentei a ideia para todas as interlocutoras e perguntei se alguém teria disponibilidade e vontade de participar. Das 15 mulheres, 10 manifestaram interesse, mas nem todas conseguiram participar. Marcamos o encontro para o dia 11 de setembro de 2021, sábado, às 10h, pelo *Zoom*. Nesse encontro, participaram cinco mulheres, quatro não conseguiram comparecer e uma marcou uma conversa comigo para o dia seguinte, já que, nesse dia, ela já tinha um compromisso. Das cinco mulheres desse encontro, uma não havia participado das Rodas Amarelas, apenas da conversa individual.

A dinâmica desse encontro funcionou da seguinte forma: por meio de apresentação no *PowerPoint*, falei de forma resumida sobre os capítulos da tese e,

depois, expliquei com mais detalhes cada um dos seis eixos de resultados. Após essa apresentação, discutimos conjuntamente os resultados.

Depois da discussão dos resultados, lancei duas perguntas centrais para que pudéssemos pensar para além deles. Debatesmos as respostas e, por fim, perguntei se, após esse quase um ano do término das rodas/entrevistas, algo havia mudado para elas em relação ao tema ou se os nossos encontros tiveram algum tipo de impacto. Uma delas, posteriormente, em diálogo comigo, disse que as Rodas foram a sua primeira oportunidade para conversar profundamente sobre esses temas.

Por conta da invisibilidade e dos silêncios acadêmicos relacionados à temática, os compartilhamentos e as reflexões das participantes assumiram uma posição central nesta pesquisa. Por essa razão, a discussão dos resultados com elas se revelou como uma etapa significativamente importante de fechamento para a pesquisa participativa. Por meio dessa conversa, surgiram novos pontos que foram incorporados às considerações finais.

Levando em consideração que a compreensão da temática da violência contra a mulher envolve o entendimento das estruturas de poder construídas ao longo do tempo e que, além disso, a história “oficial” é permeada pelo apagamento da vivência das pessoas não-brancas, para compreender o contexto atual é importante conhecer os fatos que lhe antecederam. O capítulo seguinte é dedicado a essa questão.

2. A construção dos estereótipos sobre as pessoas *nikkeis*, a partir do processo de imigração.

Em março de 2020, a pandemia invadiu essa tese e foi inevitável não sentir e não prestar atenção nos discursos, nos comportamentos e nas imagens que passaram a circular desde então sobre as pessoas amarelas, em especial, as de origem chinesa. Apelidado de “vírus chinês”¹², o Coronavírus nas manchetes do mundo inteiro se personificou na imagem de uma pessoa chinesa¹³ e, além disso, observou-se o surgimento de teorias que afirmavam, sem qualquer prova, que o vírus teria sido criado pela China, em um laboratório¹⁴. Diante disso, surge a seguinte questão: será que estamos diante do terceiro ápice do Perigo Amarelo, atualizado contra as pessoas chinesas?

É importante considerar que, no Brasil, é comum que pessoas japonesas, chinesas e coreanas sejam vistas como se fossem um único grupo, ou seja, como se fossem todas iguais. De acordo com Caroline Ricca Lee, por exemplo, “em grande parte do território brasileiro, japonês é o termo utilizado comumente para nomear e designar corpos de fenótipo asiático que incluem, por exemplo, coreanos, chineses e seus descendentes” (2019, p. 128). Dessa forma, observa-se que os atos anti-China têm se voltado, também, para outras pessoas com ascendência leste asiática, como as japonesas e coreanas.

Esse fato é um exemplo de como certas questões do passado, como o perigo amarelo, influenciam as atuais ou até mesmo persistem, silenciosas, à espera de uma oportunidade para reaparecerem. Esse tema é retomado ao longo da tese.

Partindo da reflexão sobre o perigo amarelo e o Coronavírus, se queremos compreender por que hoje as coisas são como são, é preciso que conheçamos o seu

¹² Pandemia e estigma: nota sobre as expressões “vírus chinês” e “vírus de Wuhan”. Disponível em: <http://museudaimigracao.org.br/blog/migracoes-em-debate/pandemia-e-estigma-nota-sobre-as-expressoes-virus-chines-e-virus-de-wuhan> Acesso em: 05 de setembro de 2021

¹³ Racismo, redes sociais e covid-19: um vírus amarelo? Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/blogs/intervozes/racismo-redes-sociais-e-covid-19-um-virus-amarelo/> Acesso em: 05 de setembro de 2021.

¹⁴ Guedes diz que chinês inventou vírus da Covid e que vacina do país é 'menos efetiva' que a dos EUA. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2021/04/27/guedes-diz-que-chines-inventou-virus-da-covid-e-que-vacina-do-pais-e-menos-efetiva-que-a-dos-eua.ghtml> Acesso em: 05 de setembro de 2021.

Seção 1: as origens do COVID-19 e a prevenção de pandemias zoonóticas (tradução minha). Disponível em: [https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736\(20\)31927-9/fulltext#seccestitle130](https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736(20)31927-9/fulltext#seccestitle130) Acesso em: 05 de setembro de 2021.

processo de criação e transformação ao longo da história. No Brasil, que é conhecido mundialmente por ser o país da diversidade racial, as políticas de construção da identidade nacional e todo o processo de imigração, que ajudaram a construir a nação que temos hoje, ocupam um lugar importante em nossa história.

Nesse sentido, Jeffrey Lesser afirma que “a imigração é tão importante para a identidade nacional brasileira que até mesmo pessoas não nascidas no exterior muitas vezes são definidas como ‘imigrantes’” (LESSER, 2015, p. 28). Assim, é fundamental compreender o pano de fundo e os bastidores que estiveram por trás dela para que seja possível entender o processo de construção da identidade nacional.

Em notas de rodapé, quando pertinente, trago as minhas vivências enquanto mulher *nikkei*, as conversas com meu pai, e as histórias que ouvi ao longo da vida. Assim, o texto é um diálogo entre as minhas histórias, os fatos históricos e os estereótipos das pessoas *nikkeis* em cada período referenciado.

Partindo desse pressuposto e com o objetivo de iniciar a discussão sobre a identificação *nikkei*, a proposta desse capítulo é analisar os estereótipos construídos sobre as pessoas *nikkeis*, a partir do processo de imigração. Considerando que o contexto político e social, mundial e local, teve um papel fundamental na construção e na transformação desses estereótipos, lanço um olhar retrospectivo sobre ele, para que, assim, eu possa ter uma compreensão mais profunda sobre a situação atual. Dessa forma, a minha escrita tenta respeitar a cronologia histórica; quando há dados disponíveis, faz recorte de gênero; e leva em consideração os principais marcos históricos que influenciaram a construção desses estereótipos.

De acordo com Hiroshi Saito, o processo da imigração japonesa no Brasil teve características diferentes em cada momento da história e, dessa forma, o autor dividiu-o em três fases distintas (SAITO, 1961).

Na primeira fase, compreendida entre 1908 e 1941 e que antecedeu a Segunda Guerra Mundial, o Brasil recebeu cerca de 190 mil imigrantes japoneses. Essas pessoas tinham por objetivo trabalhar nas plantações de café, acumular recursos e retornar rapidamente para o Japão (MIZUMURA, 2011, p. 59). No período da Segunda Grande Guerra, em função do fechamento das rotas marítimas, o fluxo de imigrantes diminuiu consideravelmente (LESSER, 2015, p. 28).

A partir de 1953 até 1962, após o final da guerra e que corresponde à segunda fase, o Brasil voltou a receber nova leva de imigrantes japoneses. Dessa vez, em número bem mais baixo que o período anterior: em torno de 50 mil. Esses imigrantes eram encaminhados, principalmente, para concentrações da colônia em São Paulo, no Paraná, em alguns pontos da Amazônia, do Nordeste e do Sul. Diferentemente do que ocorreu na primeira fase, a maior parte deles veio com o objetivo de permanecer definitivamente no Brasil (MIZUMURA, 2011, p. 59).

A última fase, que se iniciou em 1963, não é considerada por alguns autores como um período propriamente da imigração, pois, nessa época, a vinda dos japoneses foi motivada, principalmente, por questões de trabalho e teve caráter provisório, embora alguns tenham acabado por se fixar definitivamente no Brasil (MIZUMURA, 2011, p. 59). Seguem abaixo as três fases, com as datas e quantidade estimada de imigrantes:

- **1ª fase:** de 1908 a 1941 - 190 mil imigrantes japoneses;
- **2ª fase:** de 1953 a 1962 - em torno de 50 mil imigrantes japoneses;
- **3ª fase:** de 1963 a (sem informação) – não há informações.

A escrita desse capítulo apresenta as análises contidas nas pesquisas de Jeffrey Lesser, Marcia Yumi Takeuchi e Rogério Dezem, que são referências no tema da imigração e da identidade *nikkei* no Brasil. Essas pesquisas analisaram as representações das pessoas *nikkeis* nos meios de comunicação, com atenção especial para as revistas ilustradas; nos discursos oficiais do governo; nos filmes da época; nas propagandas; e nas histórias contadas sobre e por pessoas *nikkeis*. Em partes do texto, utilizo algumas das imagens analisadas na tese de Takeuchi para ilustrar o estereótipo da época.

Assim, apresento a forma como as pessoas *nikkeis*, a partir da interação entre o contexto local e global da época, foram representadas ao longo da história. Para iniciar, tomo como ponto de partida o período que antecedeu à primeira fase da imigração japonesa.

2.1. A construção da identidade nacional e a substituição de braços para a agricultura

As representações sociais sobre os japoneses e seus descendentes no Brasil variaram ao longo da história e as revistas ilustradas tiveram um importante papel na construção desse imaginário coletivo. Como o Japão permaneceu muitos anos isolado do Ocidente e as pessoas chinesas foram trazidas ao Brasil antes das japonesas, os primeiros representantes da raça amarela foram os chineses. E, por haver um desconhecimento em relação aos países da Ásia, em muitos momentos, japoneses e chineses foram - e ainda são - vistos como “a mesma coisa”. Por essa razão, como o que se sabia sobre a Ásia estava relacionado às pessoas chinesas, as representações construídas sobre elas influenciaram, em um primeiro momento, o imaginário sobre os japoneses. No entanto, os acontecimentos políticos da época acabaram por diferenciá-los.

A seguir, em ordem cronológica, trago os principais marcos históricos da América, em especial do Brasil e dos Estados Unidos, da Ásia, em especial do Japão, e da Europa, que nos ajudam a entender a construção e a transformação das representações sociais sobre os japoneses no Brasil.

Os debates sobre a construção da identidade nacional são anteriores à Proclamação da República em 1889 (TAKEUCHI, 2009, p. 35). Com a promulgação das leis abolicionistas, como a Lei *Bill Aberdeen* em 1845 pelo Parlamento do Reino Unido, que autorizava as pessoas britânicas a prender qualquer navio suspeito de tráfico negreiro (DEZEM, 2005, p. 52); a Lei brasileira Eusébio de Queirós em 1850¹⁵, que proibia a entrada de escravos africanos no Brasil; a Lei do Ventre Livre em 1871¹⁶, que pregava a liberdade para os filhos de escravas nascidos a partir desta data; a Lei dos Sexagenários em 1885¹⁷, que determinou a libertação de escravos com mais de

¹⁵ BRASIL. Lei nº 581, de 04 de setembro de 1850, que “estabelece medidas para a repressão do tráfico de africanos neste Imperio”. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim581.htm Acesso em: 05 de setembro de 2021.

¹⁶ BRASIL. Lei nº 2.040, de 28 de setembro de 1871, que “declara de condição livre os filhos de mulher escrava que nascerem desde a data desta lei, libertos os escravos da Nação e outros, e providencia sobre a criação e tratamento daquelles filhos menores e sobre a libertação annual de escravos”. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim2040.htm Acesso em: 05 de setembro de 2021.

¹⁷ BRASIL. Lei nº 3.270, de 28 de setembro de 1885, que “regula a extinção gradual do elemento servil”. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/LIM3270.htm Acesso em: 05 de setembro de 2021.

60 anos; e a Lei Áurea em 1888¹⁸, que concedeu liberdade total a todos os escravos; começaram as preocupações com a substituição da mão de obra escrava e com a política de imigração para o Brasil.

Enquanto isso, no âmbito mundial, alguns países, como Portugal, Espanha, França e Inglaterra, já haviam abolido o tráfico negreiro (1817-1835) em suas colônias e, a China, após as Guerras do Ópio, encontrava-se em crise, tendo a fome como um problema crescente. Como estratégia para substituir a mão de obra escrava nas colônias europeias e como forma de buscar soluções para a crise da China, iniciou-se o “tráfico amarelo” ou “comércio dos coolies¹⁹”:

Entre 1847 e 1870, o tráfico de coolies “contratados” nos portos de Hong Kong, Amoy, Cantão e Macau para substituir a escravidão negra nas antigas colônias espanholas teve seu maior fluxo. [...] geralmente sua procedência era de prisioneiros de guerra vendidos, aldeões e pescadores tomados a força, jogadores endividados e indivíduos enganados por contratadores. [...] Como resultado desse “tráfico amarelo”, calcula-se que durante o século XIX foram “contratados” para trabalhar na América cerca de 500 mil trabalhadores chineses. [...] (DEZEM, 2005, p. 162-164).

E, como dito, no Brasil, no final do século XIX, a necessidade de novos braços para a lavoura também crescia, uma vez que a produção e o comércio do café estavam aumentando no Sudeste. De acordo com o historiador Rogério Dezem, nessa época, “não se colocava em questão a origem étnica do trabalhador, mas o olhar seletivo das autoridades e intelectuais brasileiros que sempre privilegiavam o branco, católico e europeu” (2005, p. 53). A meu ver, isso demonstra que a preocupação racial já estava presente, só não se colocava em questão a origem étnica, se o trabalhador fosse branco e europeu.

Discussões sobre a classificação das pessoas, de acordo com critérios raciais e biológicos, já existiam desde o início do século XIX na Europa. Em 1806, Johann Friedrich Blumenbach, zoólogo e antropólogo alemão, com base nas características físicas, como cor da pele, cabelo, formato do rosto e do nariz, propôs a divisão da humanidade em cinco grupos: caucasiano, etíope, mongol, malaio e americano. Essa

¹⁸ BRASIL. Lei nº 3.353, de 13 de maio de 1888, que “declara extinta a escravidão no Brasil”. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim3353.htm Acesso em: 05 de setembro de 2021.

¹⁹ Coolies ou culis chineses: termo de origem hindustânica que significa “carregadores de fardos”, aplicado originariamente a trabalhadores indianos, seria aquele que emigrava “panhado violentamente e metido a bordo pelo agente recrutador. Esse ato de violência [...] é denominado pelos historiadores de “tráfico amarelo” (DEZEM, 2005, p. 79).

classificação serviu de base para o modelo que é utilizado até hoje: “caucasóide (branco), negróide (negro), mongolóide (amarelo) e australóide (americano)” (DEZEM, 2005, p. 206). Nessa época, surgiram também as teorias racialistas, que procuravam hierarquizar os grupos:

Baseados no cientificismo, pseudocientistas procuravam pelo “tipo ideal” de raça, contribuindo dessa maneira para a hierarquização estigmatizada das raças. Segundo a doutrina racialista veiculada no século XIX, no topo da hierarquia racial encontrava-se a raça branca (sinônimo de perfeição), seguida da raça amarela (raça intermediária) e bem abaixo, a raça negra (raça imperfeita). Criou-se desde o início um discurso de exaltação às raças puras corroborados pela “ciência” (DEZEM, 2005, p. 206-207).

Uma das principais influências do pensamento racialista no Brasil foi Joseph Arthur de Gobineau, diplomata, escritor e filósofo francês. Suas teorias, que estavam baseadas em concepções deterministas e materialistas, defendiam a ideia de que as pessoas europeias estavam no topo da pirâmide, seguidas pelas demais:

Para Gobineau, o europeu representava a civilidade inata, enquanto o africano era o selvagem possuindo apenas um verniz de civilidade. Colocava, dessa maneira, a raça branca européia ou ariana (modelo de beleza) no topo da hierarquia racial em que, logo abaixo, se encontram as raças amarela e negra (modelos de feiúra) (DEZEM, 2005, p. 210).

Assim, de forma a incentivar a vinda de trabalhadores europeus para o Brasil, em meados do século XIX, foi pactuado um sistema de parceria, cujo objetivo era trazer cerca de 364 famílias de origem alemã e suíça. No entanto, esse sistema acabou se revelando como um fracasso:

[...] a coexistência de trabalho escravo com o trabalho livre transformou-se em motivos para desmoralização dos planos de imigração e colonização para o Brasil junto aos países europeus, dentre os quais Suíça e Alemanha. Esse impasse gerou sérias dificuldades para a vinda de imigrantes europeus, pois grande parte dos países emigrantistas preferiam enviar seus nacionais para os Estados Unidos e outros países da América do Sul, como a Argentina (DEZEM, 2005, p. 53-54).

De um modo geral, para os proprietários das fazendas brasileiras, os europeus pareciam que estavam mais preocupados em lutar por condições dignas de trabalho do que substituir a mão de obra escrava (LESSER, 2008, p. 39).

Diante desse cenário, os trabalhadores chineses, antes dos japoneses, passaram a ser considerados como uma possibilidade para solucionar a questão. É importante entender como se deu esse processo, pois é aqui que se encontra a

gênese dos discursos anti nipônicos no Brasil, segundo Dezem. Nas palavras do autor, “o estudo dessa fase torna-se pré-requisito para o entendimento da consolidação dos estereótipos que ajudaram a sedimentar o mito do “perigo amarelo” nas décadas de 1920 e 1930 no Brasil” (DEZEM, 2005, p. 47).

Antes do problema da falta de mão de obra, os chineses já tinham vindo à força para o Brasil. Em 1814, em função do comércio do chá, cerca de 200 a 500 imigrantes chineses já haviam sido trazidos para o Brasil para fazer as atividades de colheita, plantio e seleção de chá. O caso é que essas pessoas foram trazidas à força e não tinham qualquer experiência com esse tipo de atividade. Por essa razão, de acordo com Márcia Yumi Takeuchi, essa experiência foi considerada, à época, como um fracasso e os chineses ganharam “estereótipos negativos tais como fracos, indolentes, depravados, viciados e raça inferior que repelia os imigrantes europeus” (2009, p. 36). Para Dezem, às más condições de trabalho e à falta de experiência, somava-se a baixa qualidade do solo:

O fracasso, em grande parte, deveu-se ao fato desses “agricultores” serem na realidade *coolies* ou *culis* chineses. Os estudos sobre tais empreitadas alegam que boa parte desses trabalhadores não tinha experiência e nem interesse no plantio do chá; as condições climáticas e de solo também não se mostraram satisfatórias, originando um produto de qualidade inferior com “gosto de terra acre e cheiro de verniz” se comparado ao que ainda continuava sendo importado pelo Brasil. Além disso, os maus tratos sofridos pelos trabalhadores nas plantações do Jardim Botânico contribuíram para a fuga de vários deles (DEZEM, 2005, p. 49).

Dezem conta que, apesar dessa experiência, em 1855, foi realizada uma nova tentativa: o governo brasileiro e a Casa Sampson e Tappman de Boston celebraram um contrato para a vinda de 2 mil chins²⁰ para o Brasil no período de 1 ano e meio. No total, vieram apenas 368 chins e, após pouco tempo de trabalho, começaram os desentendimentos entre os trabalhadores chineses e os fazendeiros. Por conta disso, alguns se rebelaram, outros foram castigados corporalmente e “os contratos foram rescindidos por serem os chineses, segundo os fazendeiros, indolentes, indisciplinados, inúteis e prejudiciais” (DEZEM, 2005, p. 56). Além disso, fazendo contraposição ao trabalhador europeu, considerado como modelo a ser seguido, os chineses eram vistos como “raça inferior, de aspecto físico feio, de hábitos

²⁰ *Chim*: aquele que emigrava espontaneamente sob a garantia de tratados entre autoridades governamentais, ou seja, o trabalhador chinês contratado mediante acordos reconhecidos oficialmente (DEZEM, 2005, p. 79).

extravagantes e de linguagem pouco eufônica e até o seu modo deselegante de se vestir” (DEZEM, 2005, p. 58).

Em 1878, foi realizado o Congresso Agrícola e um dos pontos mais debatidos foi a falta de mão de obra para a agricultura, e a pessoa trabalhadora chinesa, muito mais do que a negra e a branca, foi o centro dos debates. De acordo com a pesquisa realizada por Dezem, logo após o encerramento desse Congresso, a Revista Ilustrada publicou desenhos de pessoas estereotipadas, de acordo com a raça, profissão e status social. Nessa publicação, há um questionamento sobre a possibilidade do trabalhador amarelo, representado pelo chinês, ser uma transição entre a raça preta e branca para o branqueamento da população: “Acerca da ideia de mandar vir chins como transição... Será a transição de cor entre a preta e a branca que querem attenuar pela amarella?”. Mas logo após, de forma irônica, aparece a resposta de um homem que representa a mistura entre o preto e o branco, denominado como “mulato”²¹, que repreende tal ideia: Neste caso os mulatos estão no direito de protestar... e com razão” (DEZEM, 2005, p. 66; 74).

A partir dessas pesquisas, é possível observar a transformação em relação à imagem dos trabalhadores chineses. Se antes pareciam vantajosos como mão de obra transitória entre a pessoa trabalhadora escrava e a branca europeia, depois, tornam-se indesejáveis. São eles os representantes pioneiros da raça amarela no Brasil.

Em 1893, com o objetivo de estreitar as relações diplomáticas e promover a emigração para o Brasil, Barão de Ladário visitou a China e o Japão e, no fim da missão, escreveu um parecer para o presidente à época, Floriano Peixoto, no qual se manifestou contra a imigração chinesa e favorável à japonesa, “pois no Japão havia melhores e mais econômicos trabalhadores”. Influenciado por esse parecer, o governo interrompeu as aproximações com o governo chinês e se aproximou do Japão (DEZEM, 2005, p. 111). Assim, em 1895, foi firmado entre Brasil e Japão o Tratado de Amizade, Comércio e Navegação, que marcou oficialmente o início das relações diplomáticas entre esses dois países (TAKEUCHI, 2009, p. 38; DEZEM, 2005, p. 111).

Nessa época, em função do isolamento do Japão em relação às influências do ocidente, que durou quase três séculos, conhecia-se muito pouco sobre esse país,

²¹ Mulato: apenas reproduzo o termo racista utilizado, à época, pela Revista.

sua cultura e seu povo. Ainda assim, esse desconhecimento não impediu que fosse formado um imaginário sobre o recém-descoberto Japão. Esse processo de isolamento contribuiu para a constituição do Japão enquanto Estado-nação, com fortes ideais nacionalistas e com uma religião baseada no culto ao Imperador, o que fez com que esse país, de início, ganhasse a simpatia de muitos brasileiros, por ter construído algo que o Brasil ainda não havia conseguido constituir: a nação (DEZEM, 2005, p. 181, 257).

Como a imigração chinesa não se efetivou para o Brasil, Dezem nota que, a partir da metade da década de 1890, a menção às pessoas chinesas nos discursos sobre imigração praticamente desapareceu, sendo substituída pela referência às japonesas. No entanto, a imagem das pessoas chinesas permaneceu, ora associada, ora como um contraponto às japonesas:

No entanto, veremos que, assim mesmo, a imagem do chim ainda permaneceu. Associado ou fazendo contraponto ao “outro” elemento amarelo (japonês) [...]. É a partir dessa proposição que colocamos lado a lado palavra e imagem, fato que pode ser constatado no discurso escrito relativo ao japonês e que se mostrou, desde o final da década de 1980, nitidamente dissociado da figura do chim. Por outro lado, em alguns momentos a imagem do chim vinha associada à figura do japonês (DEZEM, 2005, p. 240, 241).

A partir dessas pesquisas, o que se nota é que quando ainda se estava discutindo sobre a conveniência da mão de obra japonesa para o Brasil, as pessoas japonesas eram vistas de forma positiva: como boas trabalhadoras em oposição às chinesas. No entanto, essa ideia não foi mantida por muito tempo. O Japão, como ameaça política e racial, começava a surgir no cenário internacional.

2.2. Moralizados, dóceis e eficientes, porém perigosos - racial e politicamente.

Na América Latina, as pessoas japonesas, apesar de serem constantemente confundidas com as chinesas, estavam convencidas de que eram diferentes de todos os grupos asiáticos. Após a vitória nas guerras contra a China e contra a Rússia, como veremos a seguir, por exemplo, o Japão pressionou o Peru para que tratasse seus “pequenos embaixadores” que lá viviam “não como asiáticos, mas sim como europeus” (DEZEM, 2005, p. 202).

O estreitamento de relações entre Brasil e Japão não foi motivado somente pelos interesses do Brasil, que estava à procura de mais mão de obra para a lavoura, mas também pelos do Japão, que atravessava um contexto de crise, que exigia a busca por novas soluções. No entanto, desde a assinatura do Tratado, passaram-se 13 anos até que os primeiros japoneses emigrassem para o Brasil. Isso pode ser explicado por algumas razões.

Apesar dos interesses serem convergentes, do lado japonês, o Brasil não era considerado como primeira opção de destino para a emigração e, no Brasil, o Japão começava a ser visto como um perigo político e racial. O que fez com que o Japão passasse a ser visto como perigo? Vou retomar alguns dos principais acontecimentos que respondem a essa pergunta.

No início do século XX, o Japão enfrentava uma grave crise econômica e social, em função do alto crescimento da população, da baixa produtividade na agricultura e na indústria e, com o fim da guerra com a Rússia, apesar de vitorioso, seus soldados voltaram para o país sem qualquer perspectiva de emprego. A saída encontrada para lidar com essa crise foi a emigração, mas o Brasil figurava como a segunda opção, em função da longa distância, da falta de linhas regulares de navegação, do alto custo da viagem e, também, por não trazer um rápido enriquecimento para as pessoas japonesas. Estados Unidos e Canadá, por outro lado, foram o destino mais cotado e, assim, receberam seus primeiros imigrantes em 1875 e em 1890, respectivamente (TAKEUCHI, 2009, p. 46).

Entre 1894 e 1895, ocorreu a Primeira Guerra Sino-Japonesa entre China e Japão, cujo objetivo maior era o controle da Coreia. Em 1895, a guerra chegou ao fim, com a assinatura do Tratado de Shimonoseki pelos dois países, no qual a China aceitou a cessão de Taiwan, das Ilhas Pescadores e de Liaodong (DEZEM, 2005, p. 142; 143).

Após a derrota da China pelo Japão, a Alemanha, que fizera alianças com a China e com a Rússia, começou a ver o expansionismo japonês como uma ameaça ao Império Russo. Por isso, desde 1894, o Kaiser alemão Guilherme II, já manifestava publicamente o seu “ódio à raça amarela”, no caso, representada pelos japoneses. Há quem identifique nesse fato as raízes da expressão “perigo amarelo”. Entretanto, segundo Dezem, a ideia de ameaça amarela já era encontrada nos anos anteriores,

em 1860, quando as pessoas trabalhadoras chinesas, que foram para os Estados Unidos, passaram a ser vistas como uma ameaça pelos trabalhadores americanos, já que a força de trabalho dos chineses era muito barata (DEZEM, 2005, p. 150).

O discurso do perigo amarelo assumiu e assume diferentes formas ao longo da história. Em 1860, foi endereçado contra os chineses, por serem vistos como uma ameaça ao mercado de trabalho dos americanos. Essa ameaça perdeu força em 1895, em função da decadência do Império Chinês, com a derrota da China na guerra contra o Japão. No entanto, o perigo amarelo não desapareceu, foi reconfigurado, passando a ter como destinatário o povo japonês, uma vez que, nessa época, o Japão se destacava como potência em ascensão. Dessa vez, a ameaça tinha um outro motivo, era política: o medo do expansionismo e do imperialismo japonês na Ásia (DEZEM, 2005, p. 150).

Dezem observa que, nesse período, em relação ao Japão, há um “processo de reformulação e consolidação de uma nova “imagem japonesa” no imaginário ocidental, inicialmente “exótica e inofensiva” para depois se transformar em perigo político-militar (2005, p. 150).

Entre 1904 e 1905, ocorreu a Guerra Russo-Japonesa, cuja principal finalidade foi a conquista de territórios da China e da Manchúria. Essa Guerra, que terminou com a vitória do Japão, marcou o seu reconhecimento no mundo como potência imperialista e “a Rússia derrotada reconheceu a supremacia dos direitos do Japão sobre a Coréia” (OLIVEIRA, 1997, p. 196). Outro fato marcante dessa guerra é que essa foi a primeira vez que um país do Oriente derrotou uma potência representativa da raça branca (DEZEM, 2005, p. 158).

A guerra contra a Rússia e, mais tarde, o ataque a Pearl Harbor, em 1941, contribuíram de forma significativa para marcar a imagem dos japoneses como “povo traiçoeiro”, em função da forma como os ataques ocorreram: tanto a Rússia quando os Estados Unidos foram atacados de surpresa pela marinha imperial japonesa (TAKEUCHI, 2009, p. 343).

Após as vitórias do Japão nas guerras contra a China (1894-1895) e contra a Rússia (1904-1905), começou a surgir nos Estados Unidos um sentimento antinipônico, motivado pelo medo do expansionismo japonês, que, mais tarde, de acordo com Takeuchi, também apareceu em território brasileiro (2009, p. 44; 48). No

Brasil, o antiniponismo não estava amparado apenas no medo do imperialismo japonês, tinha também um forte cunho racista, como é possível observar, segundo apontado na pesquisa de Takeuchi, nas palavras de Luis Guimarães, encarregado de negócios do Brasil em Tóquio:

Guimarães insistia no fato de que, racialmente, os nipônicos eram perigosos porque não convinha injetar no organismo nacional um elemento completamente disparatado, de sangue mongólico, sem deixar de lado a “fealdade da raça”. O cruzamento com uma raça heterogênea como a japonesa seria então “fatal” para a raça brasileira, até mesmo sob o ponto de vista da estética. Seria a “degeneração, o abastardamento e o hibridismo”. Em resumo, para que se mantivesse a amizade em relação aos japoneses, o melhor seria mantê-los à distância e “cortar desde já às asas à essa idéia” [importar japoneses] (TAKEUCHI, 2009, p. 51).

Enquanto isso, em 1907, a Califórnia (EUA) assistia a uma explosão demográfica de imigrantes japoneses. Em função desse cenário, as dificuldades de relacionamento entre japoneses e americanos se intensificaram. De acordo com Takeuchi, em 1896, esse Estado contava com a presença de apenas 40 imigrantes, ao passo que em onze anos esse número se multiplicou por 1.425:

Ocorria que em 1907, o referido Estado da Federação Norte-Americana (Califórnia) contava com 57.000 nipônicos e no ano seguinte, esse número se elevava para 69.780. Essa explosão demográfica em espaço tão reduzido de tempo provocou, como vimos, a reação de trabalhadores brancos locais e seus sindicatos (TAKEUCHI, 2009, p. 94).

Em função do medo do imperialismo japonês e da concorrência da mão de obra, que provocou conflitos entre os trabalhadores dos dois países, nesse mesmo ano, Japão e Estados Unidos assinaram o Gentleman’s Agreement Act ou Sinshi Kyotei, que estabeleceu regras restringindo a entrada de pessoas japonesas no território americano (TAKEUCHI, 2009, p. 53; DEZEM, 2005, p. 189).

Enquanto os Estados Unidos fechavam as portas para os imigrantes japoneses, o Brasil assistia, nos anos de 1900, 1903, 1904 e 1907, a déficits migratórios, ou seja, a saída de imigrantes da Europa superava a entrada. Por conta disso, tornava-se ainda mais urgente encontrar novos trabalhadores para a lavoura. Nesse contexto, os interesses do Brasil e do Japão pareciam convergir: o Brasil precisava de mais mão de obra e o Japão necessitava encontrar novos destinos para a população em excesso (DEZEM, 2005, p. 116).

Assim, em 1907, no Brasil, a Companhia Imperial de Emigração do Japão e o Governo de São Paulo assinaram um contrato, que concretizou a vinda dos primeiros imigrantes:

A companhia se comprometia a encaminhar para o Brasil três mil agricultores em três anos, em famílias de pelo menos três pessoas capazes para o trabalho, na idade entre 12 e 45 anos. O governo de São Paulo, por sua vez, garantia parte dos custos de transporte, que seriam repartidos com os fazendeiros que receberiam os nipônicos. Posteriormente, os contratantes poderiam descontar dos salários dos colonos essa importância à título de reembolso (TAKEUCHI, 2009, p. 53).

De acordo com Takeuchi, apesar do estreitamento das relações Brasil-Japão, a posição que o Japão começava a ocupar no cenário mundial, como principal potência da Ásia, principalmente após a vitória nas guerras contra a China e contra a Rússia, intensificava o sentimento antinipônico no Brasil, que, entre outros elementos, estava amparado no medo do imperialismo japonês:

A desconfiança com relação às intenções de Tóquio em estimular a saída de seus súditos para a América do Sul, e particularmente para o Brasil, em um período em que o Império japonês iniciava a radicalização de sua expansão pela Ásia estava baseada nos seguintes elementos: a tomada da Coréia em 1910; a tensão permanente com a China e com as potências européias como a Alemanha por causa das colônias no Oriente. As ações colonialistas japonesas eram tidas como um aspecto delicado nas relações internacionais entre o Brasil e o Japão (TAKEUCHI, 2009, p. 57).

No ano seguinte, em 1908, passados 13 anos após as primeiras negociações diplomáticas sobre imigração entre Brasil e Japão, chegou ao porto de Santos o primeiro grupo de imigrantes japoneses, com 781 imigrantes, a bordo do Navio Kasato Maru, dando início ao primeiro período da imigração japonesa no Brasil²².

Nos primeiros anos da imigração japonesa até os anos de 1920, segundo a pesquisa de Takeuchi, é possível identificar, principalmente nas revistas ilustradas, uma ambiguidade nos discursos sobre os japoneses, que ora admiravam o desenvolvimento do Japão, ora temiam o seu imperialismo, e vinham carregados de preconceitos de raça. De acordo com a historiadora, havia quem exaltasse os japoneses, como Moreira Guimarães, no livro “No Extremo Oriente”, escrito em 1908:

²² Imigração Japonesa. Kasato Maru, o navio da esperança. Disponível em: <http://www.imigracaojaponesa.com.br/index.php/nossa-historia/curiosidades/kasato-maru-o-navio-da-esperanca/> Acesso em: 19 de setembro de 2021.

A imagem do Japão registrada no livro *No Extremo Oriente* expressa, ao mesmo tempo, tradição e modernidade ao exaltar o povo japonês. Moreira Guimarães deixa transparecer que o conheceu nos tempos de paz e de guerra. O japonês é classificado de “grande povo”, “original”, qualidade que lhe dava uma força inequívoca, “o mais unido de toda a terra”, “a gente mais ocidentalizada de toda a Ásia” e “povo leader de toda a Ásia”. No pensamento do autor, a sucessão ininterrupta da linhagem de imperadores desde os seus primórdios e a homogeneidade racial da população, forneceram a força motriz que levava o Japão a sua posição de destaque no cenário internacional. Dera também a população “o sentimento de fraternidade, sentimento remontado, insubstituível, puro, capaz de todos os milagres”. Essa realidade, na sua opinião, havia sido colocada à prova durante as guerras contra os chineses em 1894 e contra os russos em 1904. Celebrava ainda o Japão como modelo de civilização pelo seu rápido desenvolvimento, pois soubera unir o melhor do que havia no Ocidente e no Oriente (TAKEUCHI, 2009, p. 84).

Segundo Takeuchi, apesar de não terem sido atribuídas as características das pessoas chinesas às japonesas, essas últimas ficaram conhecidas como “raça inferior”. Os japoneses passaram a ser vistos de forma ambígua: “como trabalhador moralizado, dócil e eficiente, mas ao mesmo tempo, um perigo racial e político” (TAKEUCHI, 2009, p. 37).

De acordo com Lesser, as pessoas japonesas eram vistas pela elite brasileira como um povo superior ao chinês, facilmente assimilável, trabalhador, tranquilo, limpo, intelectualmente superior e, de certa forma, parecido com o europeu. Na pesquisa de Lesser, é possível observar que tais representações se refletem na impressão tida pelo inspetor de agricultura de São Paulo, J. Amândio Sobral, quando recepcionou os imigrantes no desembarque:

Ele ficou impressionado ao saber que quase 70% dos colonos eram alfabetizados e que, ‘contrastando flagrantemente com [...] nossos operários’, eles não tinham aparência pobre. Igual espanto lhe causou o fato de que os imigrantes usavam roupas europeias, compradas e fabricadas no próprio Japão, e estavam ‘penteados com cuidado’, perfeitamente em harmonia com a gravata que todos usam’. Os alojamentos e refeitórios do *Kasato Maru* estavam em estado de perfeita limpeza, e todos usavam ‘roupas limpas’, tinham ‘corpos limpos’, e todos traziam bolsas com escovas de dente, escovas de cabelo e navalhas, algo que apenas os brasileiros mais ricos levavam em suas bagagens. ‘A raça é muito diferente, mas não inferior’ (LESSER, 2015, p. 209).

Conforme Dezem, a ideia de que, na Ásia, as pessoas japonesas eram as mais próximas das brancas europeias, também era compartilhada por alguns deles, e isso pôde ser constatado durante a primeira visita dos representantes da missão japonesa

aos Estados Unidos em 1858, depois da reabertura do Japão ao Ocidente. Até o final do século XIX, os japoneses se autointitulavam como os “brancos da Ásia” e acreditavam que os países do Ocidente compartilhavam da mesma visão. Essa valorização do branco europeu pode ser ilustrada na seguinte fala, reproduzida da pesquisa de Rogério Dezem:

Os brancos têm sabedoria. Os negros são torpes. Por isso, não desejam misturar-se ambas as raças e [...] os negros são inferiores, torpes e diferentes dos brancos [...]. Os brancos são belos e inteligentes, enquanto os negros são feios e torpes. Por isso, parece que os brancos sempre depreciam os negros. Quanto aos índios norte-americanos ficou reservada a seguinte opinião: “Os aborígenes são muito morenos e de maneiras toscas [...] tanto homens como mulheres têm faces de cor escura como laca, o cabelo crespo e são feios” (DEZEM, 2005, p. 177).

O Japão buscava igualdade de tratamento no Ocidente e, para isso, procurava se diferenciar do restante da Ásia, principalmente dos chineses, “pretendia ser reconhecido como país não asiático” (DEZEM, 2005, p. 197).

Apesar de parecer contraditório, quanto mais o relacionamento entre Brasil e Japão se consolidava, mais se intensificava o sentimento antinipônico. De acordo com a pesquisa realizada por Takeuchi, é possível dizer, a partir dos documentos do Arquivo Histórico do Itamaraty (RJ), que durante a primeira fase da imigração, o Ministério das Relações Exteriores sustentou um discurso negativo em relação à utilização da mão de obra japonesa no Brasil (TAKEUCHI, 2009, p. 61).

Takeuchi nota que esse posicionamento contrário à imigração japonesa também era observado nas principais revistas de grande circulação na época, como a *Careta* e a *Fon-Fon!*. De acordo com a autora, apesar de serem voltadas para a camada média e alta da sociedade, as revistas ilustradas ganharam especial importância nesse período, pois com suas charges e fotografias conseguiam atingir a maior parte da população, até mesmo aquelas pessoas que não sabiam ler (TAKEUCHI, 2009, p. 66).

Por meio da análise do número 14 da Revista *Careta*, publicado em setembro de 1908, Takeuchi mostra a preocupação da elite brasileira com a construção da identidade nacional. As estratégias giravam em torno do branqueamento da população, por meio do incentivo à imigração branca e europeia e da proibição da entrada de pessoas de origem japonesa:

A Careta publicava uma coluna humorística intitulada “Careta Parlamentar”, cujo responsável era apelidado “Ferrolho”. O fictício debate parlamentar se ocupava do perigo amarelo e da inconveniência da imigração japonesa poucos meses após o seu início oficial. [...] Por conseguinte, o texto lança mão de conceitos racistas como “negregado”, “degenerescência”, “peliculares” e “hibridismo” a fim de destacar a preocupação das elites brasileiras: o branqueamento da população, fundamentalmente mestiça, através do sangue europeu e o fechamento de portas à entrada de “gente amarela” que afetaria o processo de depuração racial. Desse modo, o problema de braços para salvar o setor cafeeiro abria caminho para críticas quanto à propalada necessidade de formar um tipo étnico nacional. Ao mesmo tempo, atualizava o leitor e incutia, através da galhofa, os modelos que depreciavam os imigrantes japoneses como inferiores e portadores de taras que degeneravam a raça brasileira (TAKEUCHI, 2009, p. 91, 93).

O discurso do perigo amarelo, segundo Takeuchi, foi intensificado no início do século XX, passou a ser difundido dos Estados Unidos para a América do Sul e ganhou força no Brasil em 1910:

Conforme vimos anteriormente, desde pelo menos a década de 1910, o mito do perigo amarelo foi difundido a partir dos Estados Unidos para países sul-americanos como o Brasil e o Peru, que receberam levas de imigrantes dessa origem. Divulgava-se através de livros e pela imprensa, que o Império do Sol Nascente invadiria a costa oeste norte-americana, auxiliados por espiões instalados na região (TAKEUCHI, 2009, p. 103).

Como exemplos dessas publicações, Dezem (2005, p. 190-191) apresenta:

- The Yellow Peril in action: A possible chapter in History²³, de autoria de Marsdon Manson, escrita em 1907. Essa obra fala sobre uma possível aliança entre Japão e China e narra o que aconteceria com os Estados Unidos, caso fosse invadido por esses dois países asiáticos. Essa invasão aconteceria graças a ajuda de espiões japoneses e chineses, radicados nos Estados Unidos;
- Japan may seize the Pacific slope²⁴: publicada em 1907 por Richmond Pearson Hobson. Essa obra também fala de uma possível aliança entre Japão e China para a invasão da costa oeste norte-americana. A base dessa invasão seria uma guerra racial;

²³ O Perigo Amarelo em ação: um capítulo possível na história (tradução minha).

²⁴ Japão pode invadir o Oceano Pacífico (tradução minha)

- The Valor of Ignorance²⁵: escrita por Homer Lea em 1909. Essa obra, que é dividida em dois volumes, é considerada um marco para a divulgação da ideia do perigo amarelo. O autor alerta para o perigo de se acreditar que os Estados Unidos estivessem livres de sofrer algum tipo de invasão ou ataque.

Enquanto o discurso do perigo amarelo estava ganhando força, do outro lado do globo, em agosto do mesmo ano, o Japão anexava a Coreia em seu território como colônia, “após obter *manu militari* a abdicação do monarca reinante”, situação que persistiu até a Segunda Grande Guerra (OLIVEIRA, 1997, p. 196).

Mesmo com o discurso do perigo amarelo, a necessidade de mais braços para trabalhar na agricultura continuava a existir. Assim, em 1911, em São Paulo, foi emitido um Decreto, que incentivava a vinda de imigrantes japoneses, ao conceder gratuitamente 150.000 hectares de terras a eles:

O resultado fora a concessão gratuita, homologada pelas duas câmaras e sancionada pelo decreto de 3 de janeiro de 1911, de 150.000 hectares na região de Iguape, sendo 50.000 para agricultura e o restante para a construção de uma cidade. Havia planos para construção de uma nova estrada entre o porto e a estação de ferro mais próxima à colônia. O empreendimento pagaria as despesas de transporte dos colonos até o seu destino; montaria e manteria um posto de experiência agrícola e zootécnica, além de uma escola de ensino primário. O governo paulista, por seu turno, concederia a isenção de impostos durante cinco anos (TAKEUCHI, 2009, p. 95).

De acordo com a pesquisa de Takeuchi, como reação a essa concessão gratuita de terras, cinco anos depois, em tom discriminatório, a Revista paulista “O Pirralho” fez uma publicação criticando o ato e denunciando um suposto plano do Japão de expandir seu território no Brasil, por meio da fundação de colônias no Estado de São Paulo:

Nomeando textualmente o perigo amarelo, o jornalista Olyntho Gomes Pompeu observa que “em sorrateiros comunicados nos jornais, os sagacíssimos propagandistas do expansionismo nipônico andam a propalar as excelências da imigração japonesa. (...) Só falta dizerem que os japoneses são bonitos”. [...] No ponto de vista d’“O Pirralho, o fato dos japoneses terem por lei uma concessão para fundarem, dentro do Estado de São Paulo, “nada menos do que uma cidade...”, era uma ameaça, uma repetição simbólica com o que acontecera com os interesses russos na Ásia. Ironiza: “Curioso, não acham? E por que não para fundarem logo um país? O Congresso podia autorizar os

²⁵ O valor da ignorância (tradução minha).

japoneses, por exemplo, a fazerem do Estado de São Paulo um novo Japão” (TAKEUCHI, 2009, p. 97).

É interessante observar que, em meio à denúncia do imperialismo do Japão, embora sem relação alguma com isso, aparece o julgamento negativo sobre a beleza das pessoas japonesas, que, de certa forma, está presente até hoje, como veremos posteriormente.

Com relação às mulheres japonesas, na pesquisa de Takeuchi, ela observa que, nos primeiros anos da imigração, a imagem veiculada nas revistas associava-as ao “exotismo esteticamente agradável”, à delicadeza e à sofisticação, estando ausente, ainda, a sexualidade exacerbada e pecaminosa. No entanto, para a autora, “tal neutralidade pôde ser verificada somente nas ocasiões em que as brasileiras se “orientalizaram” para uma determinada ocasião ou momento privado: festas de carnaval, eventos de caridade ou ensaio fotográfico de jovens da elite” (TAKEUCHI, 2009, p. 254-257). Abaixo segue uma foto, retirada da tese de Takeuchi, que ajuda a ilustrar essa questão:



Imagem 1 - Fon-Fon! (1909)²⁶

²⁶ Imagem acessada na Revista a partir da tese de Takeuchi (2009, p. 254): Fon-Fon! Maria da Gloria em Copacabana. Rio de Janeiro (n. 46), 13 novembro 1909. 1 fotografia. p. 13. Disponível em:

Essa foto apresenta uma mulher não amarela vestida com roupas das súditas do *Mikado* (imperador japonês). Na imagem, é possível observar a mulher sorrindo e se portando de forma delicada, não havendo nenhum elemento de conotação sexual, como observado por Takeuchi.

Entre 1911 e 1914, houve um aumento da entrada de espanhóis, italianos e portugueses no Brasil. Estes eram preferíveis em relação aos japoneses, por conta do preconceito racial e do medo do imperialismo. Como a mão de obra japonesa era vista como temporária, o aumento da imigração europeia teria motivado a suspensão da subvenção à imigração japonesa em 1914 (TAKEUCHI, 2009, p. 137).

No entanto, nos quatro anos que se seguiram, com a eclosão da Primeira Guerra Mundial (1914-1918), houve a diminuição da mão de obra europeia e, por isso, em 1917, a subvenção à imigração foi retomada e durou até 1922, quando foi finalmente suspensa. É preciso considerar, de acordo com Takeuchi, que “o retorno dos europeus por si mesmo não justifica a retirada do apoio estadual a essa corrente”, pois o medo do imperialismo japonês após a Primeira Guerra Mundial, aliado aos preconceitos raciais foram os principais fatores que motivaram essa decisão (2009, p. 137, 153).

Mesmo com a suspensão definitiva, foi após a Primeira Guerra, mais especificamente após 1924, que uma quantidade significativa de japoneses emigrou para o Brasil. E por que isso aconteceu? Conforme apontado por Takeuchi, no ano de 1924, foi aprovada nos EUA a Lei de Quotas, que tornava “impraticável a continuidade da corrente imigratória nipônica para a América do Norte”. Para os EUA, considerando a crise de 1921, a mão-de-obra japonesa representava uma concorrência perigosa para os trabalhadores americanos, além de já não ser tão necessária, uma vez que grande parte dela havia sido substituída por máquinas; havia também o medo da importação das ideias comunistas provenientes da Rússia; além do preconceito racial contra os japoneses (TAKEUCHI, 2009, p. 154).

Diante dessa e de restrições impostas por outros países, o Brasil se tornou o destino preferencial, senão o exclusivo, para os japoneses. Aliado a esse fato, de 1924

a 1933, o governo japonês subsidiou o transporte e auxiliou os imigrantes japoneses na aquisição de terrenos no Brasil (TAKEUCHI, 2009, p. 154, 155).

Essas restrições que foram impostas ao Japão mundialmente repercutiram de forma negativa no Brasil, as pessoas japonesas passaram a ser vistas como indesejáveis e como seres que, juntamente com as pessoas negras, deveriam ser evitadas, conforme aponta a análise de Takeuchi sobre a publicação da Revista Careta de 1924:

Em 2 de agosto de 1924, a Careta publicava o artigo intitulado sugestivamente como “Para ler na cama”. A reflexão era sugerida a partir do relato de uma reunião de intelectuais em uma confeitaria, dentre os quais Oswaldo Orico, colaborador do semanário. O assunto em discussão era a decisão norte-americana em vedar o acesso de imigrantes japoneses em seu território. Um “moço pálido” não identificado pelo articulista, iniciara um discurso exaltando a iniciativa da “América do Norte”, defendendo que esse exemplo norte-americano fosse adotado no Brasil. Ainda mais: deveria-se estender a proibição também aos negros que “infestavam o país”. [...] Em suas poucas linhas, veiculava um racismo e uma xenofobia, que desumanizava não apenas os japoneses, mas também os negros, relegados à posição de inferiores e de excluídos do papel de cidadãos (TAKEUCHI, 2009, p. 167; 168).

A tese de Takeuchi aponta que o mesmo aconteceu com a imagem da mulher japonesa: inicialmente, de beleza exótica e agradável passou a ser representada, a partir de 1920, como “prostituta de sexualidade perniciosa e mecanismo de transmissão de doenças físicas e morais” (TAKEUCHI, 2009, p. 256). Para isso, a autora analisa a capa da Revista Fon-Fon!, de junho de 1926, que traz a imagem de uma mulher japonesa, representada pela figura da gueixa:



48 - "Musmé, ou Nusmé?...". *Fon-Fon!*. Rio de Janeiro (24) 12 jun. 1926, capa. AFBN-RJ.

Imagem 2 - Fon-Fon! (1926)²⁷

De acordo com Takeuchi, essa imagem “apresenta uma inegável japonesa ‘pura’”, segundo a representação veiculada à época: a expressão do rosto e a roupa nos dão uma ideia de atração e provocação sexual.

Essa imagem me faz pensar como a figura da gueixa, no senso comum, é associada à da profissional do sexo. No entanto, não é esse o seu significado²⁸. No Japão, gueixa é uma profissão ligada às artes, como o próprio nome diz “gueixa é uma

²⁷ Imagem acessada na Revista a partir da tese de Takeuchi (2009, p. 266): Fon-Fon! Musmé, ou Nusmé?... Rio de Janeiro (n. 24), 12 junho 1926. 1 fotografia. p. 1. Disponível em: http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_periodicos/fonfon/fonfon_1926/fonfon_1926_024.pdf Acesso em: 16 de janeiro de 2021

²⁸ Em conversa com meu amigo japonês Yuu Okuma, a definição de gueixa é a seguinte: “A cultura de Geixa tem raiz desde a era de Edo tem continuado até hoje em dia. Geralmente um papel de geixa é animar espaço de banquete (banquete não tão animado como Brasil) tocando instrumento musical, dançando ou cantando. Normalmente geixa é chamada pra banquete por homens adultos mas não permite a eles dar negociação sexual com ela então eles aproveitam só "feminilidade" visualmente. Se quisesse aproveitar só musica, Geixa não precisaria de ser mulher. E aqueles q chamam geixa são mais ou menos os ricos eu acho porque a qualidade da representação dela é considerada muito alta e custa muito para chamar” (texto escrito pelo Yuu).

palavra composta de 2 ideogramas – 芸者. O primeiro significa arte e o segundo aquela que ou pessoa, portanto, é aquela que pratica a arte”²⁹. É uma profissão que exige treinamento longo e árduo, que vai desde o aprendizado das regras de etiqueta, até o das artes e do vocabulário. Uma gueixa precisa saber sobre as artes tradicionais japonesas, desenvolver habilidades para a cerimônia do chá, de ikebana e para a cozinha. Além disso, é exigido que tenha muita disciplina. O treinamento para se tornar gueixa pode ser iniciado ainda na infância, quando ela se torna aprendiz de *maiko* para, depois, tornar-se gueixa, que é uma profissão que pode ser exercida até a velhice³⁰.

Retornando para o processo histórico, em sua pesquisa, Takeuchi notou que, nesse período, a imagem da mulher japonesa ganha representações dicotômicas: atraente e perigosa; fonte de geração de mão de obra barata e de guerra e, também, trabalhadora imoral. Com isso, segundo a autora, ela se torna uma das preocupações centrais da segurança política e eugênica do Brasil:

O papel subserviente da mulher se deslocava entre a geração de mão-de-obra barata e ela própria fonte de sustento ilegítimo e imoral de sua própria família. [...] Assim, o papel da mulher estava intrinsecamente vinculado à servidão aos elementos masculinos da raça, enquanto objeto de prazer e de produção de novos “japoneses” para o Império e para o mundo. [...] A mulher, apresentada como uma “incubadora” de novos nipônicos-soldados – a fim de conquistar o mundo – surgia então como uma das figuras centrais na preocupação da segurança política e eugênica do Brasil (TAKEUCHI, 2009, p. 265; 267).

É importante destacar que um pouco antes desse período, no ano de 1918, foi criada a Sociedade Eugênica de São Paulo, que representa o marco da institucionalização da eugenia no Brasil. O objetivo dessa Sociedade era “estudar as leis da hereditariedade, concentrando-se em questões da evolução e descendência” (COSTA; FARIA; KOBAYASHI, 2009, p. 320).

Nesse contexto, bebês nascidos da relação entre pessoas brasileiras e japonesas não eram recomendáveis, “pois a mestiçagem com o elemento nipônico era indesejável. Diante dessa realidade, o japonês estaria condenado a permanecer

²⁹ Portal Mie. Misterioso Mundo das Gueixas. Disponível em: <https://www.portalmie.com/atualidade/cultura/cultura-japonesa/2018/01/misterioso-mundo-das-gueixas/> Acesso: 21 de agosto de 2021

³⁰ Portal Mie. Misterioso Mundo das Gueixas. Disponível em: <https://www.portalmie.com/atualidade/cultura/cultura-japonesa/2018/01/misterioso-mundo-das-gueixas/> Acesso: 21 de agosto de 2021

enquistado no organismo nacional, transformando-se num perigo futuro para a nacionalidade brasileira” (TAKEUCHI, 2009, p. 268).

Com a Revolução de 1930, que levou Getúlio Vargas ao poder, ideias nacionalistas e em prol da assimilação de estrangeiros ganharam força. Entre 1930 e 1940, a busca pela homogeneidade étnica, cultural e política se intensificou e, durante a vigência do Estado Novo (1937-1945), uma política oficial nacionalista e xenófoba foi implementada, cujo objetivo era “proteger uma identidade nacional idealizada da invasão da etnicidade” (LESSER, 2008, p. 42). Esse contexto serviu como campo fértil para a propagação de ideias antinipônicas e contou com a contribuição de conhecidos intelectuais da época, tais como Miguel Couto, Xavier de Oliveira, Félix Pacheco e Oliveira Vianna (TAKEUCHI, 2009, p. 152).

Conforme aponta a pesquisa de Takeuchi, em meio ao discurso prevalecente antinipônico, entre 1926 e 1932, é possível identificar alguns estudos pró-nipônicos, representados principalmente por Bruno Lobo, professor da Universidade do Rio de Janeiro; e por Juliano Moreira, vice-presidente da Academia de Medicina. Nas obras de Bruno Lobo, o objetivo era avaliar os japoneses: sua origem racial, biotipologia física, moral, bem como sua capacidade de adaptação no Brasil. É interessante observar que, mesmo nos discursos que defendiam a imigração japonesa no Brasil, características desenvolvidas socialmente são apresentadas, aparentemente, como inatas de uma raça:

Citamos enquanto modelo de pensamento de Lobo as suas conclusões à respeito da mulher japonesa, expressas em *Japoneses: no Japão, no Brasil: ratifica a sua importância* [...] Em diversas passagens, atestamos a intenção do autor em mistificar a situação feminina no Japão, tais como a sua convicção de que a mulher nipônica possuía um status social mais elevado do que a ocidental até o século XVII. Posteriormente, ela não teria decaído mais que a européia, somente havia se igualado a esta. [...] Lobo afirma ser a japonesa possuidora de características especiais, “um ser único em doçura, graça, encantos e finura”. Ela, além de tais qualidades, colaborava no progresso do país, nas letras, nas artes, nas ciências, nas indústrias e no comércio. Em muitas famílias, elas seriam chefes (TAKEUCHI, 2009, p. 289).

Além disso, segundo Takeuchi, Lobo defendia a ideia de que não havia preconceito racial no Brasil:

Já no Brasil não havia preconceito racial, reiterava, e os japoneses aqui não mais pensavam na pátria de origem, descuidando-se da religião dos antepassados, contraindo núpcias, no civil e no religioso,

em qualquer seita. Ainda mais: modificavam a alimentação, vestiam-se à nossa moda, viviam a vida brasileira e, por fim, no extremo norte, dificilmente poderia ser dito se estávamos na presença de um japonês ou de um legítimo caboclo brasileiro (TAKEUCHI, 2009, p. 291).

Takeuchi também adverte que, do outro lado, na Assembleia Nacional Constituinte de 1934, três intelectuais influentes da época merecem destaque por suas teses eugenistas, que defendiam o branqueamento da população e o fim da imigração japonesa. O primeiro deles é Artur Neiva, cientista e político, que foi o “autor da emenda nº 1053 proposta na Constituinte de 1934, que permitia apenas a imigração branca”; Antonio Xavier de Oliveira, médico psiquiatra, professor de medicina e deputado, “apresentou a emenda nº 1.164, que proibia a imigração de negros e amarelos e instituía a obrigatoriedade de exame de sanidade física e mental do imigrante”; e Miguel Couto, médico eugenista, que foi autor da emenda nº 21-E “que proibia a imigração negra e restringia a entrada de imigrantes nipônicos no país à uma cota de 5% anuais sobre a totalidade dos indivíduos dessa nacionalidade já instalados no Brasil”. Segundo Miguel Couto, “o Brasil era um país de eugenismo pouco elevado. A saída seria a arianização intensiva do povo brasileiro [...]” (TAKEUCHI, 2009, p. 168, 186, 230).

Na sua pesquisa, Takeuchi, apresenta a charge “Feitio da Raça”, publicada no início de 1936, na qual estavam presentes ideias deterministas em relação à raça, conforme se pode observar na imagem acessada a partir da pesquisa da autora:



Imagem 3 – Careta (1936)³¹

Nessa publicação, Takeuchi identifica estigmas que são recorrentes nas revistas da época:

se efetivava que determinadas características psicológicas eram inerentes à raça japonesa. Quais seriam essas qualidades? A resposta são o sorriso hipócrita e o fanatismo, estigmas que já citamos anteriormente e que se mostraram recorrentes nas charges e artigos publicados nas revistas ilustradas. Em segundo lugar, a fim de reforçar o distanciamento mental dos nipônicos em relação aos civilizados brasileiros, na margem oposta aos dois personagens, no Japão, caracterizado pela arquitetura da casa e pela paisagem, o chargista inseriu um súdito japonês instalado no telhado cometendo o harakiri, o suicídio ritual. Essa atitude, expressada com clareza no desenho, era um outro atributo do japonês: o seu fanatismo lhe permitia a

³¹ Imagem acessada na Revista a partir da tese de Takeuchi (2009, p. 246): Careta. Feitio da raça. Rio de Janeiro (n. 1448), 21 março 1936. 1 fotografia. p. 35. Disponível em: http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_periodicos/careta/careta_1936/careta_1936_1448.pdf Acesso em: 16 de janeiro de 2021.

coragem de praticar um ato doloroso de cortar o próprio ventre, em uma demonstração simbólica de limpeza da honra através do sangue. Tal ousadia, quase um prazer sádico, na opinião dos contrários à continuidade da imigração japonesa, demonstrava a nocividade e o risco de incorporar em sua nacionalidade um povo de mentalidade tão diferente e perigosa, totalmente incompatível com a que se desejava (TAKEUCHI, 2009, p. 245, 247).

De forma contrária, Lesser afirma que na década de 1930, em função da ascensão econômica das pessoas *nikkeis*, era comum que elas fossem transferidas da categoria racial “amarela” para a “branca”, uma vez que “no Brasil, a ascensão social tende a acarretar mudanças nas categorizações étnicas e raciais” (2008, p. 25).

Não duvido que a ascensão econômica tenha influência na transformação das representações sociais. No entanto, penso que ela, por si só, não é suficiente para passar os sujeitos de uma categoria racial para outra, ainda mais em um período em que as pessoas amarelas eram vistas como racialmente perigosas não só por fatores políticos, mas também por uma ideia relacionada ao determinismo biológico, sustentada pelas supostas teorias “científicas” eugenistas. Os fatos da época contradizem a afirmação de Lesser, como observo nas propostas de emenda à Constituinte de 1934, nas charges veiculadas no período e, também, nos discursos pró-nipônicos, que defendiam a imigração japonesa para o Brasil, amparados em ideias deterministas ligadas à raça amarela. Os decretos-leis emitidos na época também corroboram essa posição, como podemos observar a seguir.

De 1937 a 1945, durante a vigência do Estado Novo, caracterizado pelo nacionalismo, autoritarismo e xenofobia, foram emitidos diversos decretos-leis, que impactaram significativamente a vida dos imigrantes japoneses. Dentre eles, destaco:

- Decreto-Lei nº 868, de 18 de novembro de 1938³²: esse documento dispunha sobre a criação da Comissão Nacional de Ensino Primário e determinava que essa Comissão deveria definir as ações para a nacionalização integralmente do ensino primário de todos os núcleos de população de origem estrangeira. Todas as pessoas membras dessa Comissão eram nomeadas pelo Presidente da República.

³² BRASIL. Decreto-Lei nº 868, de 18 de novembro de 1938. Cria, no Ministério da Educação e Saúde, a Comissão Nacional de Ensino Primário. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1930-1939/decreto-lei-868-18-novembro-1938-350829-publicacaooriginal-1-pe.html> Acesso em: 08 de setembro de 2021.

De acordo com Takeuchi, este Decreto legitimou o fechamento de muitas escolas japonesas no Estado de São Paulo. Além disso, a imposição da língua portuguesa também foi uma das ações repressoras verificadas nesse período:

Sendo, portanto, a língua vernácula do país receptor um dos sustentáculos da identidade, na construção simbólica do nacionalismo, a unidade nacional revestiu-se de roupagem lingüística e educacional. As escolas oficiais tinham o papel de estimular o patriotismo, através do uso de símbolos nacionais, da exaltação dos heróis pátrios e da comemoração de datas cívicas. O amor patriótico era um instrumento de formação de consciência nacional, que também atingia os adultos, estimulados pelos meios de propaganda a zelar pela manutenção da ordem e disciplina (TAKEUCHI, 2009, p. 296).

- Decreto-Lei 383, de 18 de abril de 1938³³: proibia que os estrangeiros exercessem atividades políticas no Brasil. Dentre as diversas proibições impostas em relação às atividades políticas, destaco as seguintes: organizar, criar ou manter sociedades, fundações, companhias, clubes e quaisquer estabelecimentos de caráter político; hastear, ostentar ou usar bandeiras, ou quaisquer símbolos de partido político estrangeiro; organizar desfiles, passeatas, comícios e reuniões de qualquer natureza, com finalidade política, mesmo que tivesse finalidade de propaganda. Caso o Ministro da Justiça e Negócios Interiores considerasse algum ato infringente, poderia ordenar a interdição das sedes, vetar reuniões e qualquer meio de propaganda ou difusão, suspender jornais, revistas e outras publicações, fechar oficinas gráficas e, até mesmo, expulsar as pessoas estrangeiras, além da pena de prisão.
- Decreto-Lei nº 406, de 4 de Maio de 1938³⁴: dispunha sobre a entrada de estrangeiros no território nacional. Fundamentado na Antropologia Social, na Biologia Racial e na Eugenia, este Decreto discriminava os grupos de estrangeiros que não poderiam entrar no Brasil, como a proibição de ingresso dos “aleijados ou mutilados, inválidos, cegos, surdos-mudos”; estabelecia uma quota máxima para a entrada de estrangeiros no Brasil; proibia a concentração

³³ BRASIL. Decreto-Lei nº 383, de 18 de abril de 1938. Veda a estrangeiros a atividade política no Brasil e dá outras providências. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1930-1939/decreto-lei-383-18-abril-1938-350781-publicacaooriginal-1-pe.html> Acesso em: 08 de setembro de 2021.

³⁴ BRASIL. Decreto-Lei nº 406, de 4 de Maio de 1938. Dispõe sobre a entrada de estrangeiros no território nacional. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1930-1939/decreto-lei-406-4-maio-1938-348724-publicacaooriginal-1-pe.html> Acesso em: 08 de setembro de 2021.

de núcleo colonial, centro agrícola e colônia constituídos por estrangeiros de uma mesma nacionalidade; determinava que o ensino de qualquer matéria tinha que ser em língua portuguesa e proibia o ensino de idioma estrangeiro a menores de 14 anos.

De acordo com Takeuchi, apesar da intenção do Itamaraty de ocultar o antiniponismo para o governo do Japão, a partir da análise da documentação diplomática, é possível comprovar que “especialmente, o decreto de 20 de agosto de 1938, que regulamentava as atribuições do Conselho de Imigração e Colonização (CIC), tinha como fim evitar a formação de núcleos nipônicos inassimiláveis, conforme a acusação vigente”³⁵ (TAKEUCHI, 2009, p. 298).

A questão da nacionalização das escolas também aparecia na pauta das revistas, como constatou Takeuchi. Na sua pesquisa, ela menciona a edição de 29 de junho de 1940 da *Careta*, com a publicação de um poema que alertava a população sobre a necessidade de combater a língua estrangeira e as relações inter-raciais, bem como chamava a atenção para a ameaça do povo japonês, aparentemente inofensivo (TAKEUCHI, 2009, p. 303;304).

É importante mencionar a criação do Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP), em dezembro de 1939, que serviu como instrumento de censura, controle e propaganda do Governo. O DIP era subordinado ao Presidente da República e abrangia os setores de divulgação, radiodifusão, cinema, teatro, turismo e imprensa. Nesse período, a comunicação, que esteve subordinada ao governo, mobilizou as massas em prol da construção homogênea da sociedade e da nação brasileiras (TAKEUCHI, 2009, p. 348).

Nessa época, era comum que as pessoas estrangeiras fossem comparadas com quistos, micróbios ou vírus, que ameaçavam o corpo da nação, como constatou Takeuchi (2009, p. 309) ao analisar a publicação de 28 de junho de 1941 da *Revista Careta*, intitulada “Micróbio e Imigrantes”. Nessa publicação, que tive acesso a partir da pesquisa da autora, as pessoas imigrantes são comparadas aos micróbios e a estratégia sugerida é a difusão do português entre elas e, se ainda assim não houver

³⁵ BRASIL. Decreto-Lei nº 3010, de 20 de agosto de 1938. Regulamenta o decreto-lei n. 406, de 4 de maio de 1938, que dispõe sobre a entrada de estrangeiros no território nacional. Disponível em: <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1930-1939/decreto-3010-20-agosto-1938-348850-publicacaooriginal-1-pe.html>> Acesso em: 18 de janeiro de 2021.

assimilação, a saída seria a proibição de entrada e o repatriamento daquelas que estiverem aqui, antes que seja tarde demais³⁶.

Ao analisar a publicação da Revista Careta, de 23 de agosto de 1941, Takeuchi observa que, dentre as pessoas imigrantes, havia uma hierarquia de preferência:

Grego, no mesmo artigo, se colocava frontalmente contra, entrando em contradição com a tese da “nacionalização forçada”. Afirmava que os “amarelos” são avessos ao cruzamento com a “nossa gente”. E que tal particularidade “deve ser para nós motivo de regozijo porque não podem provir bons tipos da colaboração dessa raça pequena, feia e fanática” Dentre esses bons imigrantes estariam os franceses, os espanhóis, os italianos (antes do fascismo), os sírios, os ingleses e os americanos em geral. Desses, mesmo àqueles que resistiam à assimilação, ganhavam suas vidas, falam “talvez um pouco mal de nós”, mas se conservam “inofensivos” (TAKEUCHI, 2009, p. 319; 322).

Como visto, o antiniponismo surgiu no Brasil antes mesmo da chegada dos primeiros imigrantes japoneses, foi ganhando força na Era Vargas e atingiu o seu ápice na Segunda Guerra Mundial. De acordo com Takeuchi, o ataque do Japão à Pearl Harbor, em 07 de dezembro de 1941, e a declaração de rompimento do Brasil com as potências do Eixo, em 29 de janeiro de 1942, impactaram significativamente a vida dos japoneses no Brasil, pois foi a partir desses acontecimentos que as pessoas japonesas passaram a ser vistas, oficialmente, como inimigas da nação (TAKEUCHI, 2009, p. 325; 326).

Desse momento em diante, os imigrantes japoneses, alemães e italianos passaram a ser diariamente vigiados pelas Delegacias Estaduais de Ordem Política e Social (DEOPS) e “viram-se sem proteção por parte dos representantes diplomáticos de seus respectivos países” (TAKEUCHI, 2009, p. 366). De acordo com a pesquisa de Lesser, como reação a essa hostilidade gerada pela Segunda Guerra Mundial, os *nikkeis* construíram variadas identidades:

O movimento de brasilidade, ostensivamente dirigido contra todos os estrangeiros, passou a visar especificamente os “residentes alienígenas inimigos” quando o Brasil entrou na Segunda Guerra Mundial [...] A reação dos *nikkeis* ao movimento anti japonês foi construir uma série de novas identidades nipo-brasileiras. Alguns insistiam para que o português fosse a língua de comunicação interna

³⁶ CARETA. Micróbios e imigrantes. Rio de Janeiro (n. 1772), 28 de junho de 1941. 1 fotografia. p. 46. Disponível em: http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_periodicos/careta/careta_1941/careta_1941_1730.pdf Acesso em: 16 de janeiro de 2021.

e externa e tentaram provar sua brasilidade exibindo lealdade nacional. Outros se tornaram cada vez mais “japoneses”, muitas vezes apoiando sociedades secretas associadas ao culto ao imperador (LESSER, 2008, p. 43).

Uma das sociedades mais famosas dessa época foi a Shindo Renmei (O Caminho dos Súditos da Liga do Imperador), criada após a rendição do Japão na Guerra. Dentre seus principais objetivos estavam a preservação da língua japonesa, da cultura e da religião. Além disso, essa sociedade tinha a intenção de reabrir as escolas japonesas e negava que o Japão houvesse sido derrotado na Guerra (LESSER, 2008, p. 43).

Nessa época, era comum os japoneses serem chamados de “macacos amarelos”, “bastardos amarelos”, serem comparados a espiões, anões, serpentes, pragas, insetos daninhos, mosquitos etc. (TAKEUCHI, 2009, p. 366). Eram vistos quase como não humanos.

A banalização e a legitimação da violência contra membros desse grupo eram comuns neste período, conforme Takeuchi (2009, p. 372) observou por meio da análise da charge da revista *Careta*, de maio de 1942, intitulada “Tinha Razão”. Nessa publicação, segundo a autora, a revista faz uma sátira com o nome do imigrante japonês e justifica a violência com base no seu nome. Nesse caso, a existência do sujeito, por si só, parece justificar a violência que é cometida contra ele. Segue, abaixo, a imagem analisada pela autora:



Imagem 4 – Careta (1942) ³⁷.

De acordo com Takeuchi, essa publicação traz três homens que representam a hierarquia racial da época: o branco é representado pelo delegado, responsável pela segurança e pela ordem; o amarelo, vítima da violência legitimada; e o negro, representado como malandro e como o autor dos atos violentos (2009, p. 372).

³⁷ Imagem acessada na Revista a partir da tese de Takeuchi (2009, p. 372): Careta. **Tinha razão**. Rio de Janeiro (n. 1767), 09 maio 1942. 1 fotografia. p. 32. Disponível em: http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_periodicos/careta/careta_1942/careta_1942_1767.pdf Acesso em: 16 de janeiro de 2021.

Em janeiro de 1943, a revista Fon-Fon! publicou uma matéria sobre os conflitos entre Japão e Estados Unidos no arquipélago das Ilhas Salomão, que deixou muitos soldados japoneses mortos. Na imagem, aparece um amontoado de soldados japoneses mortos, com o título “Praga nipônica morta nas Ilhas Salomão” e a legenda: “Soldados japoneses mortos durante um combate travado pela posse da ilha Guadalcanal”. As operações militares no arquipélago das ilhas Salomão terminaram por uma brilhante e total vitória das forças dos Estados Unidos. Os nipônicos sofreram enormes perdas” (TAKEUCHI, 2009, p. 374; Revista Fon-Fon!, 1943, p. 9). Segue a imagem abaixo:



Imagem 5 – Fon-Fon! (1943)³⁸

A partir dessa imagem, reproduzida da pesquisa de Takeuchi, é possível perceber que nem mesmo mortes em massa como essa e como as decorrentes dos desastres ocasionados pelas explosões das bombas atômicas em Hiroshima e Nagasaki, em agosto de 1945, foram suficientes para humanizar a imagem das

³⁸ Imagem acessada na Revista a partir da tese de Takeuchi (2009, p. 375): Fon-Fon! Praga nipônica morta nas Ilhas Salomão. Rio de Janeiro (n. 3), 16 janeiro 1943. 1 fotografia. p. 13. Disponível em: http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_periodicos/fonfon/fonfon_1943/fonfon_1943_003.pdf Acesso em: 16 de janeiro de 2021.

peças japonesas no Brasil. Logo após a explosão das bombas, em setembro de 1945 a revista *Careta*, de acordo com Takeuchi, comemorava a tragédia:

O massacre de civis era comemorado: “Com a população dizimada pela guerra e enfraquecido militarmente, esse império nefasto deixará de constituir perigo para o mundo e, portanto, para nós, que cometemos o gravíssimo erro de agasalhar essa gente. O que agora nos interessa é expulsá-la o mais breve possível” (TAKEUCHI, 2009, p. 382).

No mesmo sentido, utilizando-se de metáforas, segundo a análise de Takeuchi, era a propaganda do relógio de marca Longines, que enaltecia a criação da bomba atômica, comparando a sua energia e velocidade à marca do relógio. Nas palavras da autora:

Durante os meses de setembro e outubro, a propaganda da marca de relógio “Longines”, exaltava a descoberta e o início da era atômica. Além das informações científicas, anunciava o “domínio da matéria”; a “desagregação do átomo isótopo de urânio (...) soma espantosa de energia jamais manejada pelo homem” (...) Super-velocidade...(...) Longines, síntese da precisão mecânico-científica que vem registrando há 80 anos, segundo por segundo, as mais extraordinárias descobertas...saúda todos os sábios aos quais deve o mundo agora o início da era atômica e faz votos para que este novo e prodigioso invento seja sempre utilizado em benefício das causas justas...do bem-estar da humanidade” (TAKEUCHI, 2009, p. 384).

Com a rendição do Japão na Segunda Guerra Mundial, em agosto de 1945, a associação da imagem da gueixa à da profissional do sexo ganhou destaque. É o que observou Takeuchi na charge “Pontos de vista”, publicada em dezembro de 1945 na *Revista Careta*, na qual a imagem da gueixa aparece, ao mesmo tempo, como atraente e perigosa, ao ponto de cegar um soldado. Nas palavras da autora:

Poucos meses após o fim da Segunda Guerra Mundial, a *Careta* publicava a charge “Pontos de vista” em que ironizava o fato do comandante chefe das tropas de ocupação norte-americana, Douglas MacArthur, ter ordenado o fechamento de duzentas casas de gueixas, por ter um soldado ficado cego. O chargista sintetizava em um diálogo a crítica aos desvios morais (sexuais) a que estavam expostos os norte-americanos na Terra das Cerejeiras. O mal seria inevitável e as consequências danosas seriam ainda toleráveis, se a vítima pudesse continuar a ver o objeto de sua perda, conforme afirma um dos participantes do diálogo: “- Verdadeira infelicidade! Um rapaz moço e forte não poder ver sua geisha predileta!...”. O interlocutor responde com uma possibilidade ainda mais negativa: “- Muito pior, Virgolino, é um velho alquebrado só poder ver!...”. A permanência do estereótipo da gueixa explorada em contos, novelas e filmes se deve, portanto, a uma longa exploração da imagem distorcida, que articulava docilidade, subserviência, habilidades artísticas e sexuais. A japonesa – não

somente a pública – era uma moeda desvalorizada, mas assim mesmo mortalmente sedutora (TAKEUCHI, 2009, p. 271; 272).

Segundo a autora, “o resultado é a persistência da imagem da gueixa-prostituta no imaginário ocidental até os dias de hoje” (TAKEUCHI, 2009, p. 271). Se a imagem da gueixa é veiculada à da profissional do sexo até hoje, será que a imagem da mulher japonesa e da mulher descendente ainda é associada à da gueixa e, portanto, à da profissional do sexo? Voltarei nesse ponto quando analisar os resultados da pesquisa de campo.

2.3. Desejáveis *nikkeis*: pessoas trabalhadoras eficientes, mulheres sexualmente atraentes e submissas

Após a Segunda Guerra Mundial, o Japão foi ocupado pelos países que representavam os Aliados (Reino Unido, França, União Soviética e Estados Unidos), com a liderança dos Estados Unidos. Próximo ao fim da ocupação e com a Guerra Fria (Estados Unidos contra União Soviética) em iminência, os Estados Unidos perceberam que o Japão, debilitado militarmente e economicamente, podia aliar-se tanto aos americanos, quanto aos soviéticos. Como a possível aliança União Soviética - Japão representava um risco para os Estados Unidos, acordos foram feitos para que o Japão se aliasse aos americanos: em 1951, foram pactuados o Acordo de Paz de São Francisco, que devolveu a soberania ao Japão, e o Acordo de Segurança Mútua Japão - EUA, que determinava que o Japão serviria como uma base para os Estados Unidos utilizarem seu poder militar e, em troca, o Japão ganharia a proteção dos americanos. Com este acordo, sem ter que se preocupar com questões de segurança, o Japão concentrou todos os seus esforços na recuperação da sua economia, tendo experimentado um rápido crescimento econômico. Na década de 1970, por exemplo, o PIB do Japão já representava a metade do dos Estados Unidos (WATANABE, 2011, p. 8, 13).

A ascensão econômica do Japão no cenário mundial, como veremos a seguir, foi determinante para a transformação das representações sociais sobre os *nikkeis* no Brasil. De acordo com Lesser, “à medida que o Japão, após a Segunda Guerra Mundial, ressurgia como potência econômica, *nikkeis* de toda a América viram-se

ligados ao capital internacional de formas que vieram a alterar a construção de sua identidade” (2008, p. 35).

Enquanto isso, no Brasil, o antiniponismo da época, reforçado principalmente durante a Segunda Guerra Mundial, não impediu que os *nikkeis* ascendessem economicamente. Essa mudança de classe econômica impactou na forma como eles eram vistos - pelos outros e por si próprios -, passando a ser representados “como insuperavelmente produtivos, como agricultores, quitandeiros e donos de lavanderias, nas décadas de 1940 e 1950; como inovadores tecnológicos ou ativistas políticos, nas décadas de 1960 e 1970; e como profissionais liberais, nos anos 1980 e 1990”. Apesar disso, aos estereótipos construídos sobre os *nikkeis* misturava-se a xenofobia e a xenofilia³⁹ (LESSER, 2008, p. 32, 33).

Assim, de acordo com Lesser (2008, p. 44), foi a partir da década de 1950 que a imagem dos *nikkeis* foi desassociada da ideia de perigo, sendo relacionada à ideia de trabalhador esforçado e bem-sucedido.

Seguindo essa mudança, nos anos 1960 e 1970, as pessoas *nikkeis* passaram a ganhar estereótipos positivos, em função do seu sucesso econômico no plano individual, e do desenvolvimento do Japão como potência econômica no cenário mundial. Por conta da projeção do Japão no mundo, e de São Paulo, no Brasil, as elites paulistanas passaram a ver o Japão como modelo a ser seguido pelo seu Estado:

o Japão, nos anos 1960 e 1970, era o que as elites paulistanas esperavam de seu próprio futuro. Como em todas as fantasias, a realidade ajudava a criar possibilidades, e desenvolveu-se uma ideologia cultural que sugeria que São Paulo não deveria ser como o Japão, mas sim tornar-se o Japão. Os nipo-brasileiros converteram-se no veículo dessa transformação. Conforme os *nikkeis* trocavam as zonas rurais de seus pais imigrantes por profissões urbanas, eles se tornaram os “melhores brasileiros”, em termos de sua capacidade de modernizar o país, e os “piores brasileiros”, porque se acreditava que eles eram os que menos provavelmente realizariam o sonho cultural do embranquecimento (LESSER, 2008, p. 30, 31).

Nessa época, segundo Lesser, as relações comerciais entre Brasil e Japão também se estreitaram: em 1959, a empresa japonesa Ishikawajima Corporation

³⁹ xenofilia: é o antônimo de xenofobia, significa a simpatia acentuada pela cultura estrangeira ou por estrangeiros.

financiou cerca de 70% do estaleiro Ishibrás no Rio de Janeiro; Japão e Brasil assinaram o tratado tributário, que incentivou a entrada de produtos japoneses no Brasil e de produtos brasileiros no Japão; muitas empresas japonesas foram instaladas em Manaus; na década de 1970, o Japão figurava como o terceiro maior investidor do Brasil. Essa aproximação entre os dois países pode ser explicada por algumas razões. Nessa época, o Japão precisava investir as suas reservas de capital no exterior, e o Brasil, com matéria-prima abundante e em crescimento, representava uma boa alternativa. Além disso, investir no Brasil era uma forma de economizar com mão de obra e de transferir para outro país as fábricas mais poluentes do Japão (LESSER, 2008, p. 48).

De acordo com Lesser, o desenvolvimento tecnológico do Japão e dos seus produtos fizeram com que muitos brasileiros relacionassem a qualidade dos produtos japoneses às pessoas *nikkeis*, a sexualidade exótica e subserviente também foi associada às mulheres *nikkeis*:

O anúncio de uma camisa capaz de “dar a volta ao mundo” sem precisar ser passada mostrava um homem sonhando com suas experiências internacionais. Sua fantasia era uma gueixa que se admirava com a qualidade tecnológica porque era moderna, e que era sexualmente subserviente porque era tradicional. Nos concursos de beleza nipo-brasileiros, as jovens eram valorizadas por manter a etnicidade japonesa e, ao mesmo tempo, transmitir uma especial sensualidade brasileira (LESSER, 2008, p. 54).

Após a análise dos anúncios publicitários que circularam nas décadas de 1960 e 1970, Lesser dividiu-os em três categorias (2008, p. 55):

(i) “empresas japonesas no Brasil que enfocavam a ‘brasilidade’ dos *nikkeis*”:

- Em 1972, a Sony lançou o seguinte slogan sobre o seu equipamento de gravação “Quem diria? A Sony ensinando até português no Brasil!”;
- O anúncio da Ishibrás, no ano comemorativo de 70 anos da imigração japonesa para o Brasil, trazia a imagem de uma criança ressaltando os seus olhos “puxados” e dizia “Eles acreditam de olhos fechados no Brasil”.

(ii) “empresas nipo-brasileiras que promoviam a capacidade ‘natural’ dos *nikkeis* de melhorar o Brasil”:

- A Companhia de Entrepósitos e Armazéns Gerais de São Paulo (CEAGESP) em um anúncio sobre os seus produtos agrícolas afirmava que “a vinda dos japoneses para o Brasil deu grandes frutos”.

(iii) “empresas não *nikkeis* que usavam, em sua estratégia de marketing, a inteligência e a alta produtividade associada ao Japão e aos *nikkeis*”:

- A publicidade do curso pré-vestibular Anglo mostrava um grupo de estudantes *nikkeis* com a seguinte mensagem: “fama de inteligente essa turma já tem. O Anglo ajuda a conferir”;
- A Companhia de Petróleo Atlantic mostrava um pequeno mestre de karatê que dizia “quem não é o maior tem que ser o melhor”;
- A propaganda sobre a caderneta de poupança trazia a imagem de um samurai, com texto em japonês e em português, que dizia o seguinte: “quem é perseverante, organizado e previdente merece ganhar mais da caderneta de poupança. E vai ganhar”.

É possível observar que parte dos anúncios publicitários apresentavam os japoneses essencializados, como se fossem naturalmente inteligentes, perseverantes, organizados e previdentes. Tais estereótipos impactaram e impactam de forma significativa a vida e as relações das pessoas *nikkeis* no Brasil, tanto de forma “positiva”, quanto negativa, como discutirei posteriormente⁴⁰.

Além dos anúncios publicitários, Lesser também analisou as representações sobre os *nikkeis* no Brasil por meio da pesquisa sobre as produções da indústria cinematográfica. Segundo ele, foi a partir dos anos 1960 que se observou a maior participação de personagens amarelos nos filmes brasileiros, antes disso era raro ver uma pessoa *nikkei* atuando no cinema.

⁴⁰ Sobre isso, em conversa com meu pai, ele me contou que a década de 1970 foi o período em que o Japão estava se tornando um país de referência em termos tecnológicos. Nessa época, ele costumava pegar carona de São Paulo, cidade que morava, para Atibaia, onde era o sítio dos meus avós e, por duas vezes, conta que pegou carona com um piloto de avião. Em um desses encontros, o piloto, que estava muito feliz mostrando seu novo relógio de marca japonesa, disse-lhe: “O Japão agora está investindo em tecnologia, porque eles têm um cão de guarda lá, que são os americanos. O Japão vai superar os EUA em termos de tecnologia”. A experiência do meu pai, enquanto *nissei*, vai ao encontro das pesquisas de Lesser, uma vez que também apontam que o desenvolvimento tecnológico do Japão na década de 1970 influenciou a forma como os *nikkeis* eram vistos no Brasil.

Nessa pesquisa, Lesser observou que as percepções dos espectadores e, muitas vezes, dos diretores, sobre personagens *nikkeis* divergiam do que era percebido pelas pessoas que atuavam. Enquanto as pessoas espectadoras viam nas personagens a confirmação de suas ideias essencialistas sobre os *nikkeis*, as que atuavam pensavam que estavam sendo entendidas enquanto brasileiras, segundo as suas concepções também essencializadas do que era ser brasileiro.

Segundo o autor, as pessoas não-*nikkeis* essencializavam os homens *nikkeis* como se fossem desprovidos de sexualidade e as mulheres como se fossem disponíveis, submissas e safadas:

Uma nítida divisão das representações de gênero significava que aos poucos papéis masculinos nipo-brasileiros mostravam indivíduos do tipo samurai, para quem a honra, e não a atividade sexual, era de importância suprema. No entanto, a grande maioria dos papéis era feminina. [...] Os personagens femininos nipo-brasileiros eram “figuras passivas que existem para servir os homens - como objetos de amor para homens brancos”, ao mesmo tempo que sua agressividade sexual oculta as distinguia do tédio sexual explícito de muitos dos personagens femininos brasileiros (LESSER, 2008, p. 67).

Lesser, em sua pesquisa, analisa o filme “Noite Vazia” de 1964. De acordo com o autor, a personagem interpretada pela atriz *nikkei* Célia Watanabe não tem nome, é chamada apenas de “gueixa”. Esse filme, que ganhou todos os prêmios nacionais da época e foi eleito, em 1968, como um dos dez filmes mais importantes do Brasil, conta a história de dois amigos, Luís e Nelson, que saem pela cidade em busca de prazer e diversão. Em uma das cenas, eles vão a um restaurante japonês e são servidos pela garçonete sem nome, interpretada por Célia, que é representada como hipersexualizada e, ao mesmo tempo, servil. No final da cena, depois da personagem sem nome já ter recusado os convites sexuais de Luís, ele empurra a cabeça dela para baixo em uma simulação de sexo oral. Segundo o diretor do filme, Walter Hugo Khouri, “essa sexualidade ao mesmo tempo aventureira e subserviente só era possível num ambiente japonês” (LESSER, 2008, p. 73; 74).

A consumação forçada do sexo oral aliada ao fato de a personagem *nikkei* ser desindividualizada, por não possuir nome e, ainda, o posicionamento do diretor expressam a imagem da mulher *nikkei* à época: subserviente, disponível e objetificada sexualmente. Esse tipo de representação, além de tirar toda a individualidade do sujeito, pode servir como um incentivo à normalização do abuso sexual de mulheres *nikkeis*.

No mesmo sentido é o pensamento de Misaki Tanaka, atriz *nikkei* da época. Na pesquisa de Lesser, segundo ela, “os fãs masculinos podiam ver as mulheres nipo-brasileiras nas telas e, facilmente, pensar que, na vida real, “eu também sou submissa, né?” (2008, p. 77).

Em muitas matérias jornalísticas produzidas sobre Noite Vazia, segundo Lesser, apesar da personagem *nikkei* não possuir nome e ter tido apenas um papel coadjuvante, trazia a sua fotografia em tamanho grande, acompanhada de textos curtos, ou mesmo sem textos. Para o autor, “muito provavelmente, o diretor e o produtor acreditavam que uma fotografia insinuando uma ligação sexual exótica levaria o público aos cinemas” (LESSER, 2008, p. 76).

Outro filme analisado por Lesser foi “Meu Japão Brasileiro”, de 1964, dirigido por Mazzaropi. Nesse filme, Célia Watanabe também atuou, mas, dessa vez, como a atriz principal. Da mesma forma que em Noite Vazia, nesse filme, Célia também não tinha nome, era chamada apenas de *nisei*⁴¹ (LESSER, 2008, p. 82).

Para além desses estereótipos de gênero raciais, Lesser também identifica que, nesses filmes, as pessoas *nikkeis* eram representadas como solução para os problemas do Brasil, uma vez que eram retratadas como boas trabalhadoras, sendo, portanto, desejáveis, seja do ponto de vista da construção da sociedade brasileira, seja como amantes sexuais, no caso das mulheres (LESSER, 2008, p. 86).

Além disso, Lesser nota que em função das ideias essencialistas sobre o que é ser uma/um “japonesa/japonês de verdade”, muitas vezes, os cineastas se surpreendiam com o fato de que “os atores e atrizes *nikkeis* não sabiam “agir como japoneses”. Os intérpretes ficavam insatisfeitos com personagens que não eram suficientemente brasileiros”. Em Noite Vazia, por exemplo, Khouri esperava que Célia “interpretasse uma gueixa “naturalmente”, mas o que a filmagem mostrou foi o exato oposto” (LESSER, 2008, p. 65; 66; 75).

⁴¹ *Nissei* é uma denominação utilizada para se referir à segunda geração de descendentes de japoneses no Brasil. *Ni*, em japonês, significa dois (definição minha).

Nos filmes de pornochanchada⁴² que Lesser analisou isso também acontecia, uma vez que as pessoas não *nikkeis* estereotipavam as mulheres *nikkeis* como hipersexualizadas e essas faziam o mesmo com as não *nikkeis*:

As pornochanchadas eram etnicamente transgressoras, uma vez que personagens nipo-brasileiros apareciam com frequência nos filmes feitos em São Paulo. [...] As atrizes *nikkeis* eram particularmente conscientes desses estereótipos, especialmente no que se referia à sexualidade. Enquanto diretores, roteiristas e espectadores buscavam nas atrizes sua sexualidade “japonesa”, as atrizes viam seus papéis como maneiras de provar a sua brasilidade, ao desafiar as idéias de pudor, tanto da maioria quanto da minoria. As ideias fantasiosas que os nipo-brasileiros faziam da cultura brasileira majoritária como hipersexual eram tão estereotipadas quanto a imagem inversa sobre os *nikkeis*. Uma hipersexualidade essencializada era, portanto, um ponto em comum das imagens que os *nikkeis* faziam dos “brasileiros” e das imagens que os brasileiros faziam dos “japoneses” (LESSER, 2008, p. 90).

Nessa análise de Lesser, é interessante observar a forma que ele se refere às pessoas *nikkeis*. No momento em que ele diz “ideias fantasiosas que os nipo-brasileiros faziam da cultura brasileira”, chega a parecer que os *nikkeis* não são autenticamente brasileiros, como se a cultura brasileira não pertencesse a eles também. Quem então teria legitimidade para apresentar as ideias da cultura brasileira?

Para Lesser, dois dos mais famosos filmes de pornochanchadas com personagens *nikkeis* são “O Bem-Dotado: O Homem de Itu”, de José Miziara, de 1979 e “O Império do Desejo”, de Carlos Reichenbah, de 1981. O Bem-Dotado conta a história de Lírio, homem virgem, de Itu - SP, que tem o pênis grande. Lírio é levado para a cidade de São Paulo por Nair, mulher rica da cidade grande e, quando outras mulheres descobrem o tamanho do seu pênis, seduzem-o. Nesse filme, há dois personagens *nikkeis*: Kimura e Nice, irmãos que trabalham na casa de Nair. Kimura é representado como um homem sem masculinidade, que apanha de Nair e não consegue competir com a virilidade de Lírio pelo fato do seu pênis ser do tamanho de

⁴² Pornochanchada: filmes que tomaram como modelo as chanchadas, comédias carnavalescas leves de grande popularidade nas décadas de 1930, 1940 e 1950. “Muitas dessas pornochanchadas surgiram do movimento “Boca do Lixo” paulistano, que, por sua vez, era influenciado pelas comédias sexuais leves italianas e pelos filmes japoneses pinku, exibidos no circuito comercial de São Paulo (LESSER, 2008, 87).

um quiabo. Nice é representada como um objeto sexual. Quando Lírio chega na casa de Nair e conhece Nice, sente-se atraído por ela. Nas palavras de Lesser:

Quando o bem-dotado de Itu chega à casa de Nair, os mais afetados são Kimura e Nice. A pudica Nice, que é contra o sexo fora do casamento porque “é pecado”, torna-se sexualmente voraz. Ela é a única mulher seduzida por Lírio - nos outros encontros sexuais, é a mulher que seduz a ele. Ela, além disso, é a única que faz sexo com Lírio sem gritar. O Bem-Dotado sugere que o ingênuo Lírio sente-se mais atraído por Nice, igual a ele em termos de classe, de sexualidade e de origem rural, do que pelas mulheres ricas que apenas usam seu corpo (LESSER, 2008, p. 92; 94).

De acordo com Lesser, o filme *Império do Desejo* conta a história de duas pessoas hippies que tomam conta de uma casa de praia. Essa praia é frequentada pelas mais variadas pessoas, dentre elas a “chinesa”, que, no decorrer do filme acaba sendo retratada como uma *nikkei*, segundo a percepção de Lesser. Essa personagem não tem nome próprio, é hipersexualizada e politizada. Nesse filme, observa-se como as percepções do diretor e da atriz Misaki Tanaka são diferentes. Sobre o papel da chinesa, o diretor disse que pretendia representar a República Popular da China e que somente “uma atriz de “feições asiáticas” seria apropriada”. Para Misaki, sua atuação representava a sua brasilidade (LESSER, 2008, p. 104).

A intenção do diretor de representar a República Popular da China, por meio de uma atriz de feições asiáticas, complementada pelas observações de Lesser, de que, na verdade, as referências utilizadas no filme são do Japão e não da China, apontam para a ideia, presente até hoje, de que pessoas asiáticas são todas iguais. Além de revelar um profundo desconhecimento sobre a realidade do continente asiático⁴³.

Outro filme de destaque é *Gaijin*, de 1980, que foi dirigido por Tizuka Yamasaki, mulher *nikkei*. *Gaijin*, que conta a história da imigração japonesa no Brasil, recebeu muitos elogios, mas também muitas críticas, principalmente da comunidade *nikkei*. Segundo Lesser, o filme foi aplaudido na Europa, mas não foi visto como uma produção brasileira. No Festival de Berlim e no de Cannes, *Gaijin* apareceu como uma co-produção Brasil-Japão, quando, na verdade, não teve qualquer participação do segundo país:

⁴³ Em conversa com meu pai, ele me disse assim “você sabia que os japoneses, coreanos e chineses são muito diferentes, o comportamento, a cultura”. Ao que eu respondi “claro que sei, pai. Essa ideia de que eles são todos iguais é tão forte que você sentiu a necessidade de me dizer isso”.

Embora essa confusão possa ter sido provocada pelo grande número de atores japoneses que participavam do filme, Yamasaki acredita que a razão tenha sido seu “nome japonês”, reproduzindo “o mesmo problema que sempre senti no Brasil e que me levou, inclusive, a fazer o filme. Não adianta eu ter nascido no Brasil, porque as pessoas sempre me chamam de japonesa” (LESSER, 2008, p. 113).

No Brasil, como aponta Lesser, muitos críticos de cinema não aceitavam *Gaijin* como um filme brasileiro, no máximo, encaravam-o como um filme mestiço ou binacional (2008, p. 115)⁴⁴.

A experiência de Tizuka mostra a força da raça em termos de fenótipo. Não importa o que você fale, nem o que você tenha feito, tampouco o que está escrito na sua certidão de nascimento, as pessoas irão olhar para você e tirar suas próprias conclusões. No final, são essas conclusões que vão guiá-las nas relações.

O filme de pornochanchada “Borboletas e Garanhões”, de 1985, dirigido por Alfredo Sternheim, também reproduz alguns desses estereótipos, como observa Lesser: um personagem branco deixa sua noiva branca para se realizar sexualmente com outra mulher, uma *nikkei*. Essas representações da sexualidade das pessoas *nikkeis*, segundo Lesser, refletiam estereótipos muito naturalizados em São Paulo nessa época.

A pesquisa de Lesser demonstra o quanto as mulheres *nikkeis* foram representadas nesses filmes como submissas e objetos de fetiche nas décadas de 60, 70 e 80 e nos fazem pensar sobre os reflexos que essas representações podem ter até os dias de hoje, como veremos no capítulo em que discuto os resultados das pesquisas de campo, nas quais a fetichização da mulher amarela aparece de forma recorrente.

A partir da pesquisa de Lesser, observo as ideias essencialistas das pessoas não *nikkeis* sobre as pessoas *nikkeis* e vice-versa, como se as características, percebidas pelo olhar “de fora”, fossem naturais e não fruto de uma construção social, cultural e histórica. Do ponto de vista da direção dos filmes, a ideia é que os personagens *nikkeis* fossem essencialmente japoneses. Por outro lado, da perspectiva das atrizes *nikkeis*, as suas representações retratavam a sua brasilidade.

⁴⁴ Sobre esse filme, a minha família conta que minha avó japonesa por parte de pai, Kioko Akutsu, atuou como figurante. No início do filme, ela aparece dançando em uma ponte com outras pessoas e, depois, descendo do navio.

Segundo Lesser, esses filmes mostram uma diáspora descontente, no sentido de que no Brasil, há o senso comum de que os *nikkeis* se sentem japoneses e, por isso, teriam uma relação forte com o Japão, quando, na verdade, não é isso que acontece. Muitos *nikkeis* se sentem “brasileiros puros” e, muitas vezes, não têm qualquer identificação com o Japão e a cultura. Pelo contrário, tentam se diferenciar. (LESSER, 2008, p. 23)⁴⁵.

A diáspora descontente também foi observada entre as pessoas militantes *nikkeis* de esquerda do período da ditadura (1964-1984), de acordo com a pesquisa realizada por Lesser. Todas elas tentavam se dissociar da imagem dos japoneses por meio de casamentos inter-raciais ou mesmo pelo desenvolvimento de uma certa antipatia em relação ao Japão e às pessoas japonesas e suas descendentes. Para elas, estar na militância significava, em partes, estar em um espaço onde o fator racial não era importante (LESSER, 2008, p. 119), ou, ao menos, não deveria ser.

Como observado por Lesser, na perspectiva dos militantes *nikkeis*, a raça não deveria importar no trabalho da militância. E alguns chegaram a dizer que o elemento raça não era levado em consideração. No entanto, na prática, não era isso que ocorria. Por um lado, a presença de *nikkeis* nos grupos de oposição à ditadura contradizia o estereótipo de que os descendentes de japoneses são somente “estudiosos, trabalhadores e dóceis” (LESSER, 2008, p. 118).

Lesser observa que, apesar disso, eles continuavam a ser vistos da perspectiva essencialista: as representações se transformavam acompanhando as mudanças históricas, mas nunca deixaram de ser essencializadas, como ocorre até hoje. A participação de *nikkeis* em grupos armados da esquerda reativou a antiga imagem dos japoneses como naturalmente violentos, tal como ocorreu de forma intensa durante a Segunda Guerra Mundial. No período da ditadura, as pessoas *nikkeis* continuaram a ser vistas como boas trabalhadoras e obedientes, mas, também, passaram a ser representadas como violentas. Esses estereótipos ora atuavam como facilitadores para algumas ações:

⁴⁵ Essas questões relacionadas à nacionalidade me lembram de uma conversa que eu tenho há muitos anos com meu pai. Eu pergunto para ele “você se sente mais brasileiro ou mais japonês?”. No início, ele me respondia que se sentia mais brasileiro, quase 100%. Não sei se foram as nossas conversas sobre os temas da tese, mas, hoje, essa percepção é diferente. Atualmente, ele me diz que se sente metade japonês e metade brasileiro.

A violência dos *nikkeis* era sempre justaposta à sua imagem de docilidade. Dessa forma, os militantes nipo-brasileiros, bem-vestidos e educados, muitas vezes se viam convertidos na anônima face pública de muitos grupos militantes de São Paulo. Eles assumiam a tarefa de alugar quartos e fazer compras, tirando partido da crença da população de que de um “japonês” bem-vestido e de fala mansa só se poderia esperar estudo, trabalho e honestidade (LESSER, 2008, p. 124).

Ora eram prejudiciais às pessoas *nikkeis*, já que a ação de um indivíduo passava a ser atribuída ao grupo como um todo:

Confusões desse tipo eram comuns: uma matéria de jornal sobre assaltos a banco “praticados por um grupo integrado por um japonês” observava que a polícia estava procurando por Massafumi Yoshinaga, quando a pessoa responsável era, na verdade, (segundo o jornal) Yoshitani Fujimori. [...] (LESSER, 2008, p. 138).

Em 1970, houve um roubo em uma mansão no Rio de Janeiro, que, à época, ficou conhecido como o maior assalto da história. Nessa ocasião, um dos assaltantes foi identificado como “japonês”, chegando-se ao nome de Yoshitani Fujimori. Tempos depois, foi descoberto que Yoshitani não teve qualquer participação na ação:

Uma testemunha descreveu duas pessoas, “um homem” com uma faca e “um japonês” com uma pistola. [...] Ao examinar as fotografias apresentadas na delegacia do bairro, a testemunha, segundo a revista *Veja*, identificou Carlos Lamarca, “um dos maiores líderes do terror no Brasil” e Yoshitani Fujimori, “o japonês que esteve presente na maioria dos assaltos a bancos em São Paulo. As autoridades não faziam ideia se Fujimori de fato havia participado “da maioria” dos assaltos a bancos, mas, mesmo assim, forneceram essa informação à imprensa. Muitos anos depois, os verdadeiros responsáveis pelo assalto se disseram surpresos com a menção ao nome de Fujimori, pois, segundo eles, ele não havia tido qualquer participação (LESSER, 2008, p. 141).

Na descrição da testemunha, reproduzida por Lesser, observo como cada pessoa é apresentada. Enquanto o homem branco é descrito por meio da sua identidade de gênero sem menção a sua raça, o homem amarelo é identificado somente pela sua raça, desprovido, ao que parece, de sua masculinidade. Se o fator racial não importasse, é provável que eles fossem descritos como “dois homens armados, um com uma faca e outro com uma pistola”.

Como observa Lesser, o fator raça não passava despercebido no trabalho da militância. Pelo contrário, esses estereótipos eram compartilhados, inclusive, pelos companheiros de militância e se revelaram fundamentais para determinar as funções que seriam desempenhadas pelos *nikkeis*: “para as lideranças militantes, os *nikkeis*

eram, em primeiro lugar, soldados (e não teóricos da revolução), porque deles se esperava que cumprissem ordens e ‘trabalhassem bem’” (LESSER, 2008, p. 124).

Da mesma forma que acontecia nos filmes, as pessoas militantes *nikkeis* não eram conhecidas pelos seus nomes, eram identificadas pela sua raça⁴⁶. Segundo a pesquisa de Lesser, isso se verificava dentro e fora da militância, nos meios de comunicação e entre as autoridades, como o DEOPS. Nas palavras do autor

Os arquivos do DEOPS estão cheios de referências a militantes “japoneses” cujos nomes verdadeiros, falsos ou codinomes eram desconhecidos. Os acusados, muitas vezes, mencionavam encontros com militantes “japoneses” de nome ignorado, ou com militantes conhecidos apenas como “o Japonês” (LESSER, 2008, p. 136).

Nessa época, de acordo com Lesser, as pessoas militantes não *nikkeis* também eram identificadas como violentas, mas geralmente na descrição constava o conteúdo de suas falas ou suas características físicas, como altura e comprimento do cabelo e, se fossem brancas, não era apontada a raça. Às pessoas *nikkeis*, além da menção à raça, geralmente, era associado o nome de uma arma:

Expressões como “o japonês com a INA [metralhadora de fabricação brasileira, de calibre 45]” eram típicas, e o militante da VPR Celso Lungaretti lembra-se de o quanto André Massafumi Yoshinaga ficou deprimido quando as forças da repressão e a imprensa passaram a afirmar, equivocadamente, que ele era o “famoso japonês da metralhadora” que assaltava bancos. Tanto as testemunhas quanto os relatórios policiais quase sempre descreviam os *nikkeis* como armados e difíceis de identificar, por serem todos muito parecidos (LESSER, 2008, p. 142; 143).

Aos olhos da comunidade *nikkei*, de um modo geral, como nota Lesser, a participação de *nikkeis* na militância era motivo de vergonha e representava ofensa à honra do grupo. Isso era sentido principalmente nas décadas de 1960 e 1970, por conta do conteúdo veiculado nos meios de comunicação, que associava as pessoas *nikkeis* diretamente à violência e que acabava atribuindo a ação de uma pessoa ao grupo inteiro, quando não identificavam os militantes pelos seus nomes, mas sim pela sua raça (LESSER, 2008, p. 142).

⁴⁶ A prática de não identificar as pessoas *nikkeis* pelos nomes está presente até hoje. Em 2014, foi iniciada a Operação Lava Jato, que continua em andamento em 2021 e, nessa operação, Newton Ishii, ex-agente da Polícia Federal, foi preso e ficou conhecido como “Japonês da Federal”, ganhando memes e piadas, que associaram a sua imagem a essa descrição. O objetivo central dessa operação é investigar casos de corrupção e lavagem de dinheiro. Disponível em: <https://revistagalileu.globo.com/blogs/buzz/noticia/2016/06/9-memes-hilarios-sobre-prisao-do-japones-da-federal.html> Acesso em: 18 de setembro de 2021.

O fator racial também se revelava importante nas sessões de tortura, como um agravante da violência, que poderia levar à morte, como foi o caso de Francisco Seiko Okama. De acordo com Lesser:

Amilcar Baiardi, professor universitário e membro da VAR-Palmares, lembra-se de ouvir uma sessão de tortura, em março de 1973, em que uma pessoa foi por várias vezes chamada, aos gritos, de “japonês”, provavelmente Francisco Seiko Okama, que morreu em resultado das lesões, aos 25 anos de idade (LESSER, 2008, p. 153).

Lesser dedica um capítulo de sua pesquisa para contar a história de dois militantes *nikkeis* que morreram tragicamente em função do regime militar.

Sueli Yumiko Kanayama militou no Partido Comunista PCdoB, participou da guerrilha do Araguaia e desapareceu em setembro de 1974⁴⁷. As pessoas se referem à Sueli de diferentes formas, o que demonstra, segundo Lesser, a complexidade da identidade *nikkei* no Brasil: “Ela era Sueli Ohashi (como Cabral faz os militares a chamarem), ou Yumiko (como insistia Kobata)? Ela era “aquela japonesinha” (Genoíno), a “japonesa” (os militantes ficcionais de Cabral), uma “samurai” (Oi), ou uma brasileira?” (LESSER, 2008, p. 162).

Sueli, juntamente com duas outras militantes *nikkeis*, Kaiano e Kobashi, ficaram conhecidas como “Exército Japonês”. Na história de Sueli, para Lesser, o que chama atenção é a visão de sua mãe sobre o seu trabalho na militância, que contrasta com a perspectiva da maior parte da comunidade *nikkei* da época. Sobre sua mãe, Kobata, companheiro de militância de Sueli, conta que “apesar da dor de ter perdido a filha de uma forma tão cruel, às vezes se sentia com uma ponta de aceitação: ela lutou até a morte pelo sonho que tinha como o maior de sua vida” (LESSER, 2008, p. 162).

Assim como Sueli, André Massafumi Yoshinaga também era conhecido de diferentes formas: Massafumi, Massa, “o japonês que comandou vários assaltos”. André atuava na Vanguarda Popular Revolucionária (VPR) e, em 1969, ele era um dos militantes de esquerda mais procurados do Brasil. Em 1970, ele foi preso pelos militares, confundido com outro militante *nikkei*, Yoshitani Fujimori. Nessa ocasião, foi torturado e forçado a fazer uma retratação pública na TV Tupi: foi obrigado a fazer propaganda da ditadura e a repudiar sua militância política de oposição ao governo. Depois disso, foi libertado. Por conta das sessões de tortura, começou a ouvir vozes,

⁴⁷ Comissão Estadual da Verdade. Depoimento: Sueli Kanayama. São Paulo. 1 vídeo (4:04). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=GWH0QZCTw7U> Acesso em: 19 de janeiro de 2021.

foi internado em um hospital psiquiátrico, tentou se suicidar 3 vezes, conseguindo consumir sua morte na terceira⁴⁸.

Depois da retratação de André, outros militantes fizeram o mesmo. No entanto, essas retratações não tiveram a mesma visibilidade que o caso de André. Para Lesser, isso pode ser explicado por algumas razões: pela sua reputação de dirigente da VPR e, também, porque ele representava a dicotomia “japonês bom/japonês mau” (LESSER, 2008, p. 168).

A história de André Massafumi, para além das violências praticadas pelos militares, também provoca reflexões sobre o peso dos estereótipos:

Shizuo Osawa, um integrante da VPR que conhecia Massafumi Yoshinaga, disse a mim: “Ninguém gosta de traidores, mesmo que a traição seja contra os inimigos”. A declaração de Osawa implica três níveis diferentes de traição: o primeiro, traição à comunidade *nikkei* estabelecida, quando ele se filiou à VPR; o segundo, à VPR, ao se entregar aos militares; e o terceiro, à etnicidade japonesa, por não ter levado às últimas consequências sua militância política (LESSER, 2008, p. 169).

Não há dúvidas de que qualquer pessoa submetida a tortura pode ter consequências desastrosas para o resto da vida. No caso de André Massafumi, havia um componente com potência de intensificar ainda mais esse sofrimento: a questão racial. A entrada de André na militância foi motivo de vergonha e de desonra para a comunidade *nikkei* e a sua retratação pública, além de ter representado um ato de traição ao movimento revolucionário, também representava uma decepção no que se refere ao que se esperava de um japonês. Isso nos faz pensar sobre o peso e as consequências do que é esperado socialmente de alguém. As expectativas são colocadas em cima de nós e, ao longo da vida, somos impactados por elas, concordando ou não.

Por último, Lesser apresenta a história de Shizuo Osawa, mais conhecido como Mário Japa ou “o bravo entre os bravos”. Shizuo era membro da VPR e foi descrito pela sua companheira da seguinte forma⁴⁹:

⁴⁸ Comissão Estadual da Verdade. Depoimento: Massafumi Yoshinaga. São Paulo. 1 vídeo (3:05). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=gel62Jhl_as Acesso em: 19 de janeiro de 2021.

⁴⁹ O relato da esposa de Shizuo lembrou-me de uma história pessoal. Em São Paulo, eu costumava frequentar um bar, cujo dono era *nikkei*. A minha identificação com o dono sempre esteve para além da amizade, era racial. Ele dizia a todos que eu era sua prima. Em uma copa do mundo, estávamos lá, o bar estava cheio e eu precisava pagar e ir embora, foi quando ele me deu sua carteira e disse “Bia,

Um sorriso tranquilo, poucas palavras, o comentário preciso e às vezes mordaz, uma paciência e carinho orientais com crianças, ele poderia ser o mestre querido numa escola primária ou o espião perfeito, com o sangue-frio e o controle nas situações mais caóticas. Essa imagem de Osawa, tal como visto por uma pessoa de fora, expressa bem o poder da etnicidade nipo-brasileira, que, segundo ele, lhe permitia “uma facilidade tremenda para alugar casa para os companheiros que a polícia já estava atrás. Eles [os proprietários] nem pediam documentos, fiador, essas coisas” (LESSER, 2008, p. 184).

Em 1970, em uma ação da militância, Shizuo adormeceu no volante, bateu o carro e acabou sendo preso pelos militares. Depois da prisão, como seus companheiros de luta não sabiam o seu nome verdadeiro, não tinham certeza se Shizuo Osawa, que tinha sido preso, era o Mário Japa. Para eles, se fosse mesmo Mário Japa, essa prisão era arriscada, uma vez que ele conhecia a área secreta de treinamento e, numa sessão de tortura, poderia revelar a localização. Como os indícios apontavam que Shizuo era Mário, os militantes arquitetaram um plano para soltá-lo: decidiram sequestrar o cônsul japonês no Brasil. A liberdade do cônsul seria trocada pela liberdade de Mário Japa.

Enquanto isso, no DEOPS, os agentes sabiam que haviam prendido Shizuo Osawa, mas não tinham convicção se ele era algum dos “japoneses” mencionados nos inúmeros depoimentos de outros militantes políticos torturados. Fleury, diretor do DEOPS, pensava que Shizuo era “o assaltante de bancos japonês” que ele estava procurando, mas isso não era verdade. De acordo com Shizuo, esse tipo de confusão acabou intensificando seu sofrimento:

Osawa se lembra de ser acusado de incidentes nos quais ele não havia participado: “Eu sofri muito... Esse era o problema, quer dizer... como começaram a falar de um japonês, então qualquer japonês que caísse nas mãos deles ia pagar por todos. Como a loura, que criou esse mito da loura dos assaltos a banco. Então, toda a pessoa loura que caísse nas mãos da polícia estava perdida: era a mais torturada. Isso pode ter agravado a tortura (LESSER, 2008, p. 186).

Em março de 1970, sequestraram Okuchi, cônsul do Japão, e o mantiveram em cativeiro por 3 dias. Durante o cativeiro, Okuchi e os militantes da VPR discutiram sobre política internacional e sobre as diferenças culturais entre Brasil e Japão. Ao final do cativeiro, Okuchi e Mário Japa foram libertados. Okuchi, ao falar com a imprensa, recusou-se a condenar os sequestradores, dizendo que não se lembrava

pode pagar e pegar seu troco aí”. Eu abri a carteira, que estava recheada de dinheiro e pensei “Nossa, o que está acontecendo? Não somos tão amigos assim para ele confiar em mim a esse ponto”. Foi quando imaginei que aquela confiança estava amparada na nossa identificação racial.

da fisionomia deles. De acordo com as memórias de Okuchi, parece que ele havia entendido os motivos da atuação da guerrilha e se lembrava com simpatia de Shizuo Osawa (LESSER, 2008, p. 200).

O comportamento não esperado de Okuchi talvez possa ser explicado como resultado das conversas que ele manteve com os militantes durante o cativeiro e/ou, também, por uma espécie de solidariedade racial, já que Shizuo era descendente de japoneses.

A análise dos filmes e das histórias das pessoas militantes *nikkeis* realizada por Lesser apresentam elementos parecidos. Além das pessoas *nikkeis* serem racializadas, é comum que sejam despersonalizadas, ao não serem identificadas pelos seus nomes. A racialização aliada à despersonalização, além de retirar a individualidade do sujeito, trouxe diversas consequências para as pessoas *nikkeis*, como, na época da ditadura, de que todos os *nikkeis* eram violentos; e como a ideia generalizada na sociedade de que as mulheres *nikkeis* são submissas e objetos de satisfação sexual.

Esses estereótipos não são exclusividade do passado. Nos capítulos a seguir, nos quais discuto os resultados encontrados nas pesquisas de campo, apresento os estereótipos que ainda estão relacionados às pessoas *nikkeis* - alguns com recorte de gênero e outros não-, e de que forma eles têm afetado a vida e as relações das mulheres com quem conversei.

3. Processos de identificação e estereótipos *nikkeis* na atualidade

*“Às vezes, você se sente meio sem lugar,
porque você não tem cara de brasileiro,
mas também não consegue ‘provar’ que é
japonês, porque de japonês você só sabe
falar ‘batian’”*

(Cartas, R2, p. 5, anônima)

Esse capítulo tem como objetivo dar continuidade à discussão do anterior sobre os estereótipos atribuídos às pessoas *nikkeis*, mas agora, sob o olhar das minhas interlocutoras. Para isso, antes de entrar nesse debate, a primeira parte dele será dedicada a apresentar essas mulheres, a partir de seus processos de identificação racial.

No segundo momento, de acordo com a percepção delas, apresento os estereótipos *nikkeis* que têm sido veiculados na atualidade, sem o recorte de gênero. E, por fim, trago as reflexões do campo, que contribuíram para que eu optasse pela não utilização do termo “racismo”.

Ao longo do texto, reproduzo as falas das interlocutoras da pesquisa. Para diferenciar das citações diretas das pessoas autoras, coloco as falas delas em itálico e entre aspas. Uso a letra “E” para identificar as entrevistas e “R” para as Rodas Amarelas.

3.1. Processos de identificação racial: “*não me chame de japa!*”

No segundo encontro das Rodas Amarelas e durante as entrevistas, conversamos sobre o tema da identidade. Nas Rodas, como forma de impulsionar a conversa, fizemos uma chuva de ideias sobre a temática. Para isso, coloquei a seguinte pergunta: “o que vem à cabeça quando a gente pensa em identidade?”. O resultado foi esse:



(Elaboração da autora, a partir das discussões das Rodas Amarelas).

Quando se fala sobre identidade, nos relatos das minhas interlocutoras, apareceram tanto aspectos internos - como eu me entendo, o que eu acho que sou - como externos - como a sociedade me vê.

De acordo com Brubaker e Cooper (2018, p. 272), “identidade é tanto uma categoria de prática quanto uma categoria de análise”. Nesse trabalho, opto por não usar identidade como uma categoria de análise por entender que, atualmente, ela comporta compreensões diversas e, muitas vezes, antagônicas. Um exemplo disso é que a identidade pode ser entendida na sua concepção forte, que traz uma ideia de igualdade - de pessoas e ao longo do tempo -, e que pode ser explicada de acordo com os pontos a seguir:

1. Identidade é algo que todas as pessoas têm, ou devem ter, ou buscam.

2. Identidade é algo que todos os grupos (pelo menos grupos de um certo tipo, por exemplo, étnicos, raciais ou nacionais) têm ou devem ter.

3. Identidade é algo que as pessoas (e grupos) podem ter sem dela estarem cientes. Nessa perspectiva, a identidade é algo a ser descoberto e sobre o qual se pode estar enganado. A concepção forte de identidade, portanto, replica a epistemologia marxista de classe.

4. Noções fortes de identidade coletiva implicam fortes noções de limitação e homogeneidade do grupo. Implicam altos graus de grupalidade, uma “identidade” ou semelhança entre membros do grupo, uma forte distinção dos não membros e uma fronteira clara entre dentro e fora (BRUBAKER; COOPER, 2018, p. 281-282).

Mas também pode ser utilizada na sua concepção fraca, que rejeita a ideia anterior, de igualdade, entendendo identidade como múltipla, fluida, negociada, fragmentada. Para Brubaker e Cooper (2018, p. 283), não está claro porque a categoria identidade é utilizada nessa concepção, já que “o sentido cotidiano de “identidade” sugere fortemente pelo menos alguma continuidade através do tempo, alguma persistência, algo que se mantém idêntico, o mesmo, enquanto outras coisas mudam”.

Neste trabalho, em alguns momentos, eu faço uso da palavra “identidade”, mas não como categoria analítica. Algumas vezes, “identidade” será usada como categoria de prática, ou seja, como categoria “usada por atores ‘leigos’ em algumas (não todas!) configurações cotidianas de forma que tenha sentido para si mesmos, suas atividades ou as pessoas com quem eles dividem algo” (BRUBAKER; COOPER, 2018, p. 272) e, em outros momentos, utilizo como categoria política. Do ponto de vista político, considero que identidade, apesar de seus múltiplos significados, é uma ferramenta importante para reivindicação de direitos por determinados grupos.

Igor Machado, em seu trabalho sobre a presença japonesa no Brasil, também considera que a categoria identidade tem limitado as possibilidades de análise, uma vez que não há como definir a identidade amarela a priori. Como substitutivo dessa categoria, ele propõe outra: “japonesidades múltiplas”. Nas palavras de Machado:

Japonesidade não é, certamente, uma identidade, mas um conjunto de diferenças, uma multidão de alteridades. [...] Há japonesidades incongruentes, dissonantes, irregulares. Há uma multiplicidade de diferenças. Não são nem mesmo um conjunto. Há fluxos que se cruzam e se movimentam. Há contornos imprecisos, população imprecisa. [...] São formas singulares de expressar a experiência japonesa no Brasil. Escolhem para si mecanismos singulares de agenciamento da subjetividade. Todos são “japoneses”,

“nipodescendentes”, “nikkeis”, mas cada um o é à sua maneira (MACHADO, 2011, p. 18).

No mesmo sentido, em suas pesquisas sobre a presença japonesa no Brasil, Nádya Kubota (2011, p. 120) e Victor Kebbe (2011, p. 174) constataram que não é possível pensar em uma identidade homogênea japonesa. Para Kebbe:

A expressão ‘identidade nipo-brasileira’ agora se torna frágil, incapaz de dar conta de inúmeras nuances nos processos identificatórios de uma ‘comunidade’ tão diversa, assim como as teorias clássicas de identidade e etnicidade são desafiadas de maneira sem precedentes (2011, p. 174).

Segundo a compreensão de Machado (2011, p. 16), as japonesidades podem ser produzidas para além da ideia da raça e do fenótipo, uma vez que haveria a possibilidade de “japonesização” do não descendente até a “desjaponesização” completa do descendente.

Em um sentido semelhante, Lourenção (2011, p. 28), que passou dois anos estudando o *kendo*, que é uma arte marcial japonesa, viu o termo japonesidade tomando centralidade em seu trabalho, pois, segundo ele, o que faz de uma pessoa “japonesa” não é necessariamente o fenótipo, “mas sim quanto mais próximo se estava dos conhecimentos sobre os japoneses e de sua atualização em cada pequeno ato e comportamento”.

Por um lado, a categoria “japonesidades” é interessante por não homogeneizar um determinado grupo, por considerar que há múltiplas, diversas e incongruentes japonesidades, que não são fixas e que não podem ser definidas de antemão. Por outro lado, da perspectiva das relações de violência, entendo que o processo de identificação racial não se limita a uma decisão individual – como eu me identifico -, mas também está relacionado com a forma como essa pessoa é identificada por outras. Como se verá ao longo desse trabalho, minhas interlocutoras contaram sobre as suas estratégias frustradas de embranquecimento: para elas, ser branca ou ser amarela nunca foi uma decisão. Se não fosse isso, muitas teriam se tornado brancas e evitado sofrimentos diversos.

O problema desse tipo de entendimento, do ponto de vista dos estudos sobre violência, que considera que a japonesidade pode ser produzida, é que ela só é reivindicada quando lhe convém. Uma mulher branca com profundo conhecimento da cultura japonesa, fluente na língua japonesa e praticante há anos de *kendo*, por

exemplo, nunca ouvirá de um homem algo como “nunca fiquei com uma japonesa” ou “achava que você era submissa como uma gueixa”, porque a sociedade não a vê como “japonesa”, como amarela, como *nikkei*, mas como branca. Considero que a ideia de produção de japonesidades não dialoga com as situações de violência, as quais pessoas identificadas como “japonesas”, amarelas, *nikkeis* estão sujeitas por conta do fenótipo.

Dessa forma, opto pelo termo “identificação”/ “identificar-se”/ “ser identificada”, como categoria analítica, que vem do verbo “identificar”, proposto por Brubaker e Cooper, como uma das alternativas à categoria “identidade”. Esse termo não pressupõe, necessariamente, a ideia de igualdade ou de delimitação de grupos, por exemplo, e não carrega toda aquela carga de significados, por vezes ambíguos, da categoria identidade. Além disso, identificação racial se refere à ação relacionada à raça, mas não delimita qual ou quais raças, já japonesidades, embora admita fluidez e diferença, pressupõe algum conteúdo japonês.

A identificação tem tanto o sentido interno – como alguém se identifica – quanto o sentido externo – como alguém é identificado pelos outros -, e é o que mais se aproxima da experiência das minhas interlocutoras. Nas palavras de Brubaker e Cooper, é possível se identificar:

para se caracterizar, para se localizar entre outros conhecidos, para se situar em uma narrativa, para se colocar em uma categoria – em qualquer número de contextos distintos. Em configurações modernas, que multiplicam interações pessoais com outros não conhecidos, tais ocasiões para identificação são particularmente abundantes. Elas incluem diversas situações da vida cotidiana em contextos tanto formais quanto informais. Como alguém se identifica – e como alguém é identificado por outros – pode variar grandemente de um contexto para contexto; a autoidentificação e a identificação do outro são fundamentalmente situacionais e contextuais (BRUBAKER; COOPER, 2018, p. 287).

Atualmente, todas as minhas interlocutoras se identificam como mulheres amarelas. No entanto, nem sempre foi assim. A maior parte delas contou que essa identificação faz parte de um processo recente e as razões para isso são comuns e também diversas.

Foi comum nos relatos aparecer a fase de negação da identidade amarela. Nesse sentido, foram os compartilhamentos de Aiko Marielle, Sofia Setsuko, Alice Mai, Emi Valentina, Hana Catarina, Mahina Vitória, Lara Yuri, Julia Miyuki e Maria Kyoko.

Na pesquisa de campo, “identidade amarela”, “identidade *nikkei*” ou “identidade japonesa”, como categorias de prática, é entendida como um conjunto de estereótipos que são atribuídos ao grupo de pessoas que são identificadas como amarelas (identidade amarela), *nikkeis* (identidade *nikkei*) ou japonesas (identidade japonesa).

As estratégias para negar e/ou se afastar da identidade amarela, apesar de serem diversas possuem muitos pontos em comum: frequentar espaços ocupados só por pessoas brancas; declarar nos formulários a raça/cor “branca”, ao invés de “amarela”; ser batizada e frequentar a catequese (Hana Catarina, E, p. 5).

Sofia Setsuko conta que, quando era mais nova, passou por essa fase de negação, de não querer, de dizer “eu não sou asiática, eu não sou japonesa, que absurdo!” (R2, p. 7). Segundo ela, essa negação era uma estratégia de autopreservação, pois não queria ser associada com os rótulos e estereótipos relacionados às pessoas “japonesas”:

“Eu sempre me mantive afastada desses grupos quase que como uma autopreservação de tentar não ser colocada num rótulo ou ser estereotipada, porque japonês é da cultura japonesa... porque japonês é aquilo, chinês é aquilo, coreano é aquilo, ou então é tudo a mesma coisa. Eu sempre busquei esse afastamento quase que como uma fuga (R1, p. 7)”.

Além disso, ela conta que cresceu, basicamente, na “cultura ocidental”, e que não frequentava espaços com pessoas “japonesas”.

Para Alice Mai, o processo de identificação racial era um dilema, pois apesar de gostar da cultura, também não queria ser vista como “japonesa”, por conta dos estereótipos negativos relacionados aos “japoneses”. Segundo ela, não queria ser vista como boba e nem como menos bonita, se comparada com as suas amigas brancas. A partir disso, Alice também faz uma reflexão sobre seus relacionamentos romântico-sexuais “por que eu nunca tive uma pessoa que fosse japonesa? Ou descendente?” (R2, p. 13).

Para Sofia Setsuko, a imposição de padrões e de comportamentos para pessoas “japonesas” por parte de pessoas brancas fazia com que ela acabasse se afastando da identidade amarela, justamente porque não queria ser vista dessa forma:

“eu me identifiquei muito com essa última parte que é a questão da negação e de às vezes de se sentir obrigada a entender que você era étnica de algum sentido numa situação específica, por exemplo: te empurrarem para um relacionamento porque você é asiática como

outra pessoa, ou falarem que não faz sentido você não andar com outras pessoas asiáticas, que é exatamente o que faz com que a gente acabe se afastando. Quem impõe isso não é nem... - no meu caso não foram os outros asiáticos, não foram asiáticos que impuseram que eu andasse com asiáticos, foram os brancos que falaram: não! Como assim?! Você é asiática, você tem que andar com alguns asiáticos, e como essa pressão assim faz com que a gente acabe fugindo de uma coisa que só nos faria bem por outro lado” (R2, p. 18).

Para Julia Miyuki, a motivação para a negação da identidade amarela não foi diferente. Ela conta que seu pai, que é amarelo, “nunca gostou de japonês de colônia”, e que dizia que não gostaria que ela se tornasse uma “pessoa de colônia”⁵⁰. Então, Julia passou a maior parte da vida tentando se afastar dos estereótipos ligados às pessoas *nikkeis*, que são: ser disciplinado, ser super educado, falar baixo, ser super obediente, ser perfeccionista. Por essa razão, ela, por algum tempo, deixou de ter relação com a cultura japonesa e demorou para frequentar a Liberdade. No entanto, coexistia com os desejos de afastamento e de negação a sensação de conforto quando estava em lugares ocupados por pessoas *nikkeis*, nos quais ela via pessoas parecidas com ela. Nas suas palavras: “Então, sempre foi uma coisa de contradição assim. Tanto de não querer ser parte daquilo, mas, ao mesmo tempo, quando está inserido naquilo, sentir um certo alívio, sabe?” (E, p. 9).

Aiko Marielle compartilhou com o grupo que, desde criança, chorava porque não queria ser japonesa e acabou desenvolvendo um processo de depressão, que existe até hoje. Ela conta que, na adolescência, sofreu muito bullying, todo mundo dizia que ela era muito diferente de todas as meninas desejadas. Diante disso, a estratégia adotada por Aiko foi se diferenciar mais ainda delas: “eu tinha *hobbies* diferentes... Eu me interessava por coisas diferentes... Meio que um mecanismo de autodefesa”. Atualmente, Aiko pensa que a falta de referência de mulheres amarelas tornou o processo ainda mais difícil (R4, p. 17).

Observo que o afastamento dos estereótipos atribuídos às pessoas *nikkeis* também foi utilizado como uma estratégia de construção da identificação, já que, de acordo com as minhas interlocutoras, era comum que não fossem chamadas pelo nome, sendo identificadas pela sua ascendência. Nesse contexto, a estratégia era se afastar de tudo que as associasse à origem japonesa, para que, dessa forma,

⁵⁰ Para minhas interlocutoras, ser uma “pessoa de colônia” significa conviver/andar só com *nikkeis*.

houvesse a possibilidade de se construir enquanto pessoa, indivíduo. É o que nos conta Emi Valentina:

“Essa coisa da gente não querer se misturar com amarelos no começo das nossas vidas acho que tem tudo a ver com a pauta que a gente tá falando sobre identidade. Porque quando eles colocam todo mundo junto... ah tipo: é tudo a mesma coisa! Você não cria a sua identidade [...] é tudo japa. Eu acho que a nossa busca de evitar pessoas japonesas... asiáticas... tem um pouco disso, da nossa busca da identidade; e na infância... na adolescência... isso é muito importante. Então eu acho que... bom... hoje eu vejo que me fez falta por um lado... mas é isso, talvez essa coisa de não querer estar com um monte de gente japonesa era um pouco disso, para que as pessoas não me colocassem como: ah, é uma das japas. Não, essa daqui é a Emi Valentina e que é uma pessoa, é um indivíduo acima de tudo” (R2, p. 14).

Para Julia Miyuki, que tem o nome composto - de origens brasileira e japonesa -, a opção pelo nome japonês teve relação com uma “necessidade de assimilação”. No entanto, desde criança é conhecida pelo nome japonês e que, por ser incomum, as pessoas nunca conseguem pronunciá-lo da forma correta. Ela conta que já tentou fazer com que as pessoas a chamassem pelo nome brasileiro, mas nunca obteve sucesso. Além disso, eram comuns os trocadilhos ofensivos com seu nome (E, p. 10).

Há quem diga que esse movimento de afastamento, ao invés de ser parte do processo de identificação, contribui para a perda de consciência dele:

“Ser descendente de japoneses no Brasil é cair na ilusão de que negar as suas origens vai resolver o vazio que você sente por dentro por não ser aceita completamente em todos os grupos sociais, é se afastar das únicas pessoas que lhe entendem verdadeiramente e que passam pelas mesmas situações de micro-agressão que você. É se isolar e se tornar mais vulnerável e perder a consciência da sua identidade” (R2, p. 17).

Para Naomi Jade, a tentativa de se encaixar no mundo faz com que a gente perca a nossa identidade. Com “se encaixar no mundo” ela está se referindo ao movimento de tentar se parecer com o que é tido como norma para não ser vista como a outra. Nesse caso, você se afasta do que você gostaria de ser para tentar parecer o que você não é (E, p. 4).

Em muitos momentos, elas disseram que, embora sejam brasileiras, por conta do olhar que vem de fora, sentem-se sem lugar, desencaixadas, como se não pertencessem nem ao Brasil, nem ao Japão:

“[...] eu tenho assim duas questões: [...] é que a gente fica meio perdida assim: eu não sou nem brasileira completamente - quer dizer, eu nasci no Brasil, eu sou da cultura brasileira - não me julgam brasileira, porque olham e dizem que eu não pareço brasileira, mas também eu não sou japonesa, porque eu não sei nem falar a língua... não conheço tanto da cultura... então a gente fica nesse meio termo, sabe? não se encaixa... quer dizer, eu não me sinto encaixada totalmente na cultura japonesa e nem totalmente na cultura brasileira” (Laura Keiko, R1, p. 2).

Observo, na fala de Laura, um certo desconforto na explicação, que reflete a sensação de “meio perdida” que ela diz ter. Faz parte da explicação ela dizer que não é completamente brasileira, no entanto, parece que, ao se ouvir, essa frase soa estranha, e então ela afirma de forma enfática “quer dizer, eu nasci no Brasil, eu sou da cultura brasileira”.

Emi Valentina, por muito tempo, negou o fato de ser “japonesa” e, por conta desse conflito constante - entre o que eu penso sobre mim e o que as outras pessoas acham -, sentia-se em um limbo racial: “que a gente está sempre no limbo. Porque eu sou brasileira mas as pessoas olham pra mim e perguntam ‘como que é lá no meu país?’ ‘Eu não sei assim... O que que você está falando?! O meu país é aqui, eu nasci aqui!” (R1, p. 4). Segundo ela, no Brasil, é vista como “japonesa” e, no Japão, seria tratada como estrangeira.

Alice Mai compartilha de uma sensação parecida:

“E aí eu tenho a sensação de que às vezes eu não sou vista como brasileira, eu sou vista como estrangeira aqui, muitas vezes as pessoas confundem, vem falar comigo em inglês... e tal... acham que eu sou gringa. E se eu fosse no Japão eu acho que eu não seria vista como japonesa, né, então dá uma sensação... e até uma das mulheres falou -que eu compartilho muito- de às vezes um NÃO LUGAR. Parece que você não pertence a lugar nenhum, sabe? Parece que você nunca vai ser... nunca vai ter habilidade pra sambar porque olham para sua cara e falam que japonês não samba, né, mas daí também te perguntam se você sabe falar japonês e você também não sabe... aí você quebra essa expectativa: ‘como assim?! não sabe falar japonês...?!’ e não sei o quê... e tal...” (E, p. 1).

Sobre essa questão, Aiko Marielle também se sente de lugar nenhum, porque no Brasil não é tratada como brasileira e, no Japão, seria tratada como uma pessoa branca:

“Ser uma mulher descendente de japonês no Brasil parece muito limbo porque a gente aqui somos tratadas como “a japa” ou “o japa”, é como se a gente não fosse brasileiro. E se a gente for pra lá, no Japão, segundo a experiência dos meus primos e dos meus tios - que foram

pra lá e eu nunca fui - lá não somos japoneses, a gente é gaijin que é mistura de japonês, a gente é branco” (E, p. 4).

Para Laura Keiko, o não lugar é sentido quando, externamente, as pessoas não te veem como brasileira, mas como “japonesa” e, por isso, você tem que andar com “japonês”, mas dentro do grupo de pessoas “japonesas”, você não é “japonês” o suficiente porque não fala japonês e não tem os costumes do Japão (R2, p. 20).

Observo que tanto externamente, quanto internamente, há uma série de estereótipos construídos sobre a ideia do que é ser uma “pessoa brasileira ou japonesa de verdade”. E, quando você não corresponde nem a um, nem a outro padrão, você fica sem lugar ou entre esses lugares.

O avô japonês de Alice Mai, entendia que a marca de uma pessoa japonesa de verdade estaria na mancha roxa na bunda. Por isso, quando ela nasceu, por ser filha de mãe não descendente e pai “japonês”, a primeira coisa que o seu avô fez quando a viu foi procurar a mancha na bunda. Por ter encontrado, ele disse que ela era uma “japonesa de verdade” (Alice Mai, p. 9).

Ao contrário das interlocutoras, na pesquisa de Hatugai, que foi uma etnografia realizada na Associação Cultural Nipo-Brasileira de Araraquara, entre 2009 e 2010, sobre a produção de japonesidades, ela notou que os brasileiros descendentes de japoneses não compartilhavam de uma crise identitária. Nas suas palavras:

brasi-nipônicos, ou seja, “japoneses” que ao se tornarem “brasileiros” produziram um sentido novo, não uma terceira via ou uma crise em seu jeito de ser; são, aqui, brasileiros e japoneses sem ter que abdicar ou decidir somente por uma identificação como um sentido que expressa esses estados em suas vivências cotidianas (HATUGAI, 2011, p. 61).

No mesmo sentido de Hatugai é o entendimento de Machado (2011, p. 19). Para ele, a japonesidade “é constituída numa oscilação, [...] que não é incerteza, incompletude (como alguns trabalhos indicam com a ideia de “falta de lugar”) é a matéria dessa japonesidade”.

Lee (2017, p. 128-129), diferentemente de Hatugai e Machado, nota que o sentimento de falta de pertencimento está presente entre pessoas brasileiras descendentes de asiáticas. Para ela, esse sentimento seria causado pela mistura de culturas:

Nesse cenário, indivíduos de segunda geração em diante, relatam continuamente o sentimento de falta de pertencimento, um Não Lugar causado pelo hibridismo cultural que carregam em seus corpos e narrativas: afinal, o entorno familiar se torna insuficiente quando não agrega questionamentos perante a contemporaneidade — como gênero, apropriação cultural, embranquecimento —, e a sociedade *per se* ainda avança em passos lentos perante a xenofobia e racismo estrutural no qual fenótipos são imersos. Esse sentimento de não pertencimento é imperativo na problemática da construção identitária integral quando pulveriza ou antagoniza as partes interseccionais que compõe o existir e, assim, torna-se urgente pensar a interseccionalidade como perspectiva para o diálogo, restituição e horizontalidade (LEE, 2017, p. 128-129).

Além do sentimento de não-lugar poder ser causado pela insuficiência dos espaços, pela falta de totalidade de compreensão que eles carregam, esse sentimento também pode aparecer quando se é LGBT⁵¹ asiático. De acordo com um dos interlocutores de Higa, é como se não fosse possível ser LGBT e asiático ao mesmo tempo:

Porque, assim, tem uma característica nossa LGBTs asiáticas: em espaços LGBTs, nós somos vistos como asiáticos, e aí rola uma fetichização, em espaços asiáticos, nós somos LGBTs. Então, é um não-lugar, entende? A gente nunca tem um lugar específico onde... Agora tá começando a aparecer militância LGBT asiática, já tem grupos a respeito que falam sobre isso...(transcrição minha)⁵²

O sentimento de não pertencimento, descrito nos relatos acima, pode ser assemelhado à sensação experienciada pelo estrangeiro quando chega em um lugar que não é o seu de origem. De acordo com Schutz (2010, p. 128), o estrangeiro é aquela pessoa que é vista como um "híbrido cultural", pois, em virtude de seu estado de transição, vive entre dois padrões de vida. No caso das minhas interlocutoras, embora elas sejam brasileiras, em muitas situações, são tratadas como se fossem estrangeiras. E, além disso, em função da mistura de ascendências, para elas também ocorre esse hibridismo cultural. Nas palavras de Schutz, esse híbrido cultural faz com que o estrangeiro viva à margem de dois campos diferentes:

um híbrido cultural à margem de dois diferentes padrões de vida do grupo, não sabendo a qual deles pertence. Mas muito frequentemente, a repreensão da lealdade duvidosa origina-se no espanto dos membros do grupo interno de que o estrangeiro não aceite a totalidade do padrão cultural do grupo interno como o natural e apropriado estilo

⁵¹ Nessa parte do texto, utilizo LGBT como reprodução do discurso de um dos interlocutores da pesquisa de Higa.

⁵² Felipe Massahiro Higa. OKAMA: vozes LGBT nipo-brasileiras. 1 vídeo (34:21). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=RLp2Ddaz0uc> Acesso em: 13 de agosto de 2021

de vida e como a melhor de todas as possíveis soluções de qualquer problema (SCHUTZ, 2010, p. 128).

Apesar da existência do hibridismo cultural, muitas das minhas interlocutoras disseram que, quando eram mais novas, o fato de não terem muito contato com outras pessoas *nikkeis* influenciou no seu processo de identificação racial. Algumas delas frequentavam escolas e outros espaços que só tinham pessoas brancas. Todas que viveram situações como essa me relataram que isso impactou de forma significativa na sua identificação enquanto mulheres amarelas, elas achavam que eram brancas, assim como as pessoas de sua convivência.

Hana Catarina conta que, a partir dos 4, 5 anos, começou a estudar em uma escola europeia em São Paulo e, desde então, não tinha mais contato com pessoas asiáticas, só com pessoas brancas. Por isso, ela relata “eu comecei a me questionar na escola, no colegial, e aí... só que eu não tinha pessoas parecidas comigo pra eu entender a minha vivência, né” (R1, p. 8). Além disso, ela conta que ainda que o seu pai e a sua mãe fossem “japoneses”, sua mãe a orientava a preencher declarações de raça/cor em formulários como “branca”. Para Hana, isso pode ter sido uma estratégia de sua mãe para que ela fosse um pouco mais aceita no meio que vivia (R2, p. 6).

Da mesma forma aconteceu com Clarice Yasuko, ela conta que demorou para se reconhecer como amarela, porque cresceu completamente branca: “todos os costumes de branca” (R2, p. 4).

No dia dedicado ao tema da identidade, fizemos uma dinâmica que se chamava “Declaração de identidade”. Nessa atividade, as participantes, individualmente e sem se identificarem, tinham que imaginar uma pessoa, conhecida ou não, que, na opinião delas, precisaria saber sobre suas experiências enquanto mulheres amarelas descendentes de japoneses no Brasil. A partir disso, a ideia era escrever uma pequena carta para essa pessoa. Uma delas trouxe o tema do se sentir sem lugar, uma vez que não tem cara de brasileira e também não consegue se provar como japonesa:

“Ser mulher descendente de japoneses no Brasil é comer Gohan com feijão. Pode ser meio confuso e bagunçado no começo; estranho pros brasileiros e uma afronta pros japoneses. Mas é assim mesmo. Às vezes você se sente meio sem lugar porque você não tem cara de brasileiro, mas também não consegue “provar” que é japonês, porque

de japonês você só sabe falar “batian”. Mas quando você olhar com atenção à sua volta, vai ver um monte de outras mulheres também “sem lugar” que vão se juntar a você e te ajudar a construir esse espaço” (R2, p. 15).

Por meio desses relatos, fica evidente o impacto da representação e da identificação: se eu convivo com outras pessoas *nikkeis* e/ou vejo essas pessoas ocupando espaços diversos, eu me identifico e, até mesmo, descubro-me como amarela.

Além da ausência de representatividade e de convivência com outras pessoas *nikkeis*, os comentários carregados de preconceitos e de estereótipos nocivos também provocam deslocamentos no processo de identificação: eu me afasto da identidade amarela porque eu não quero ser mais associada com as ofensas que eu ouvi. No caso de Alice Mai, ela conta “eu me afastava porque os comentários que muitas vezes a gente ouve na escola... eram comentários carregados de preconceitos... de estereótipos nocivos... de piadas... e eu não queria ser aquilo, eu não queria ser vista como aquilo” (R1, p. 5).

O sentido de não-lugar pode ser estimulado externamente de uma outra forma: quando a sociedade não te enxerga como branca e, ao mesmo tempo, nega a sua identificação enquanto mulher amarela. Foi isso que relatou Alice Mai:

“[...] que eu fazia parte de um grupo de teatro, teatro do oprimido, e aí um dia a gente tava conversando e a coordenadora do grupo falou assim “ah, porque somos um grupo de mulheres brancas” e eu levantei a mão e disse que eu me identifico como amarela e expliquei, mas ela disse que não, que eu sou lida pela sociedade como branca, e eu disse que não, que não sou lida na sociedade como branca e expliquei mais desse meu processo e tal. Passou. Na semana seguinte a gente se reuniu de novo, aí, ela tava conversando e tava todo mundo presente, aí, ela falou assim olhando pra mim “porque somos um grupo de mulheres brancas ou, pelo menos, lidas pela sociedade como brancas”. Aquilo pra mim foi tão agressivo que eu não consegui reagir. Eu sei que eu fui embora e passei uma semana escrevendo uma carta falando pro grupo, e eu tentei usar uma comunicação não-violenta descrevendo os fatos... eu trouxe toda uma retrospectiva histórica do período da imigração e não sei o que... trouxe as minhas experiências... [...] E quando a gente se encontrou eu falei que eu tinha uma coisa pra ler pro grupo e aí eu comecei a ler a carta. E eu estava tão nervosa, eu acho que quase desmaiei, sabe quando você chora que você não consegue mais enxergar o que está ali na sua frente?! Eu li até o final. No fim das contas, ela me pediu desculpas, só que uma semana depois eu fui parar no CTI com um problema de saúde que, provavelmente, foi piorado por essa situação. Enfim, foi um processo, como uma coisa tão pequena pode atingir a gente em grandes proporções” (R2, p. 13).

Além disso, é interessante observar nos relatos como a questão da identificação racial, por vezes, confunde-se com a da nacionalidade. Minhas interlocutoras disseram que um dos requisitos para ser brasileira é não ser amarela e, como consequência, ser amarela é compreendido como não ser brasileira. Esse tipo de entendimento também contribui para a dificuldade de identificação racial e para o sentimento de não-lugar no mundo. Assim foi o processo de Lara Yuri:

“E aí todo esse processo de me descobrir amarela... de saber... óh eu sou brasileira... eu tô aqui, mas eu sou descendente, então eu sou diferente fisicamente... mas eu sou brasileira... e começar mais a me afirmar dessa forma é um processo de descoberta mesmo, que veio com o passar dos anos assim. [...] Então, eu acho que toda essa questão eu tenho me entendido como amarela, tenho me entendido como uma brasileira que não é vista como uma brasileira” (E, p. 22-26).

É interessante observar que o “ser japonesa” e o “ser brasileira” assumem diferentes significados para elas. Para Emi Valentina, ser “japonesa” teria relação com o fato de conhecer os aspectos culturais e simbólicos da cultura do Japão, como saber o nome de uma sombrinha (R1, p. 4). Para Hana Catarina, ser japonesa é estar alinhada com a cultura do Japão (E, p. 8). Para Maria Kyoko, seria jogar joguinhos japoneses, saber falar a língua japonesa, assistir filmes e canais de televisão japoneses (E, p. 7). Para Aiko, seria ouvir música japonesa, assistir animes e saber matemática (E, p. 10).

Ser brasileira/branca de verdade seria fazer aula de cavaco, adorar e cantar samba, ter um lado da religiosidade católica popular (Julia Miyuki, E, p. 9) conhecer os filmes, conhecer as comidas. Para Hana Catarina, ser brasileira, é saber da cultura do Brasil, da sociedade brasileira, dos pensamentos (E, p. 8).

Essas diferenças fazem com que os processos de identificação sejam mais complexos, uma vez que “diferencialidades são atravessadas por todos os lados a todo o momento com noções do que é Japão, do que é Brasil, do que é ‘cultura japonesa’ e do que é ser ‘nipo-brasileiro” (KEBBE, 2011, p. 174), como é possível perceber nos relatos acima.

Sobre sua nacionalidade, Gabriela Saori afirma que é brasileira, mas também é japonesa. Nas suas palavras: “eu sou brasileira, mas também sou japonesa. Eu acho que eu mesclo. Pelas leis, ok. Pela cultura? Não sei. Eu mexo com as duas” (E, p. 6). No mesmo sentido foram os achados de Kebbe em sua pesquisa. Segundo ele,

“nenhum descendente que entrevistei afirmou não ser brasileiro ou não ser japonês: eles são brasileiros e japoneses, assim como japoneses e brasileiros. E outras coisas mais” (2011, p. 175).

No caso específico de algumas participantes, como Mahina Vitória, o fato de ter nascido no Japão, ainda que não tenha a nacionalidade japonesa, foi mais um fator que gerou dúvidas quanto a sua identificação racial:

“Eu nasci no Japão, mas nunca tive a nacionalidade (me informaram que para ter descendência eu precisava ter morado lá até 18 anos ou ter residência - por conta dos impostos), então, me restava ser brasileira com traços asiáticos por conta da minha descendência. Até o final do ensino médio, todos os meus amigos me chamavam de “japa”, mas não me sentia muito pertencente, assim como também não me sentia pertencente aos brasileiros, mas não sabia nada sobre o movimento” (E, p. 5).

Atualmente, Mahina entende que é possível ser brasileira e amarela ao mesmo tempo. Então, com muita paciência responde às perguntas curiosas das pessoas que questionam a sua nacionalidade ou identificação:

“eu sou bem tranquila assim, eu falo que eu sou amarela e eu sou brasileira; eu explico né, é uma história longa... aí você vai explicar tudo isso... ah! Então quem da sua família é japonês? Meus avós. Ah! Mas onde você nasceu? A pessoa quer saber tudo da sua vida” (E, p. 18).

Quando Lara Yuri era criança, pelo fato de ter nascido no Japão, as pessoas também lhe questionavam sobre a sua nacionalidade:

“Eu conto que eu nasci no Japão, mas que eu sou brasileira. Isso já causou muita confusão. Porque no meu RG (Registro Geral) por exemplo está naturalidade Japão, mas por exemplo: eu tenho um RG, eu não tenho um RNE (Registro Nacional de Estrangeiros). Por muito tempo, eu não sabia explicar direito, tipo: quando eu era criança como que eu ia explicar tudo isso, né? Então as pessoas mesmo me questionavam: ah, mas você não tem dupla nacionalidade? E aí eu comecei a ficar em dúvida, né. Aí eu perguntava pros meus pais e eles me explicaram. Hoje, eu não tenho dúvida, eu sou brasileira. [...] Aí, as pessoas vêm né? Ah, mas isso é só formalidade, você é japonesa, você nasceu no Japão. E eu falo: não, não é bem assim. [...] se eu for pro Japão hoje...[...] É o único lugar que a gente não é japonês é no Japão” (E, p. 17).

Até aqui, falei sobre as estratégias de afastamento dos estereótipos atribuídos às pessoas *nikkeis* e sobre a sensação de não pertencer a nenhum lugar, compartilhadas pelas minhas interlocutoras. No entanto, atualmente, todas elas se identificam como amarelas: como se deu esse processo de identificação? A maior

parte dos relatos descreve que a aproximação com a identidade amarela ou a identificação como mulher amarela se deu em função do aumento da convivência com pessoas *nikkeis*. Muitas delas disseram que essa convivência impulsionou seu processo de identificação racial:

“E aí eu acho que eu só me reconheci mesmo na Faculdade depois de muito tempo porque eu tive mais contato com outras pessoas como eu, o que não tinha na minha escola porque eu sou da região X e lá a comunidade asiática não se expressa tanto como a daqui, e aí eu comecei a entrar no grupo do feminismo e aí, dentro do feminismo, eu vi que havia mais grupos mais específicos e eu fui buscar esse grupo de feminismo asiático começando pelo Lótus e aí eu comecei a ver essas questões e aí eu comecei a falar: ah! Nossa! Não tem problema eu ser amarela... ok! Eu não sou branca! Nossa, que incrível! Finalmente, como assim?! Não tem problema andar com outras pessoas como eu?! Nossa! Como assim?! Então foi um choque assim... Foi uma construção com muita negação e foi muito difícil. Eu acho que a auto aceitação foi de uns 5 anos pra cá. Antes disso não foi, eu estou com 28 anos, eu diria que foi velha então... complexo” (Sofia Setsuko, R2, p. 8).

Relatos muito parecidos foram os de Alice Mai, Hana Catarina, Clarice Yasuko, e Lara Yuri. Se antes, Hana Catarina se achava parecida com as pessoas brancas porque só convivia com elas, foi quando entrou na faculdade e teve contato com mulheres amarelas, que começou a entender mais sobre a sua identificação racial. Segundo ela, “e aí comecei a entender um pouquinho mais desse olhar na Faculdade... encontrei o feminismo asiático também... encontrei alguns canais no *Youtube* sobre questões asiáticas...” (R1, p. 8).

Foi também durante a faculdade, por conta do contato com pessoas amarelas, que Clarice Yasuko começou o seu processo de identificação como mulher amarela (R2, p. 4).

Essas experiências apontam que a convivência com pessoas amarelas, a partir do compartilhamento de experiências comuns, pode contribuir para processos de identificação e reconhecimento: a partir do momento que eu identifico vivências parecidas com a minha na outra pessoa, eu posso me reconhecer nela e isso pode me ajudar também no processo de identificação racial.

No caso de Maria Kyoko, a sua identificação racial se deu por meio do desconforto. Ao mesmo tempo que se deu conta que era lida como diferente das pessoas brancas e, ainda, discriminada, observou que outras pessoas compartilhavam da mesma experiência. E essas pessoas eram parecidas com ela:

eram descendentes de japoneses e coreanos. As pessoas brancas não passavam por isso (E, p. 7).

Lara Yuri me contou que no seu colégio não tinham muitos descendentes e, para ela, o momento revolucionário foi marcado pela chegada da cultura pop asiática:

“Eu cresci entre os anos 90 e 2000, então assim: cultura pop era tudo que tinha assim, né? E aí eu nunca via... eu dizia que o que eu mais queria é ser loira. Tanto que até a cabeleireira na época brincava que o xampu de frasco amarelo ia deixar o meu cabelo loiro... e era só pra brincar comigo e tal... E quando essa cultura pop mais asiática começou a chegar... pra mim aquilo foi revolucionário, eu tava batendo os 15 anos, então foi muito legal também, isso ajudou bastante porque eu comecei a ver pessoas parecidas comigo. E como eu não estudei num colégio que tinha muitos descendentes era estranho, eu era a única assim; os que tinham não eram próximos então era eu assim. E aí quando você vai vendo pessoas assim você vai se vendo diferente, né?” (E, p. 19).

Se, no início, para Lara, a diferença era um motivo de incômodo, com o passar dos anos, depois de entender e aceitar que ela existia e que não teria como apagá-la ou transformá-la completamente, ela ganhou um novo significado, passando a ocupar um lugar de afeto:

“eu acho que passar por essas experiências foi legal pra me entender também, porque... de se olhar e de se conhecer também. Por mais que eu pintasse o meu cabelo, por mais que eu fizesse N coisas eu continuava sendo japonesa, entendeu? Tipo: com o fenótipo de japonesa. Eu mudava, eu cortei o cabelo curto, eu deixei o cabelo longo... Fiz muitas coisas, eu mudei muito o cabelo já, eu já tive essa fase de querer mudar muito o cabelo. Eu comecei a entender que mesmo fazendo todas essas coisas nem eu me deixava de me ver como o desenho de japonês e nem as pessoas deixavam de me ver dessa forma. [...] Com o tempo, eu passei a gostar de ser diferente em alguns aspectos” (E, p. 25).

Indo de encontro ao conceito de “japonesidades”, proposto por alguns autores já citados, a situação compartilhada por Lara é mais um exemplo da impossibilidade de se produzir racialmente. Mesmo mudando aspectos da sua estética, ela percebeu que, por conta do fenótipo, nem ela e nem as outras pessoas deixavam de vê-la como “japonesa”.

Apesar de, inicialmente, ter tido uma fase de não entendimento e negação da identidade amarela, Alice Mai conta que, atualmente, vive o movimento contrário:

“E hoje eu sinto um movimento contrário, eu sinto vontade de me aproximar mais das pessoas amarelas, justamente pra conversar sobre essas coisas que são coisas que... pelas vivências mesmo;

compartilhar as vivências... ouvir... poder falar... e saber que a outra pessoa vai te entender...” (E, p. 14).

Para Emi Valentina, essa questão sempre foi um pouco confusa. Ela conta que, ao preencher formulários, por orientação de seu pai, declarava sua raça/cor como amarela, mas não tinha um entendimento claro do porquê. Uma vez, uma pessoa, ao observar a sua declaração de cor/raça como amarela, disse-lhe que a cor da sua pele era branca e não amarela (R2, p. 8).

O contrário também já aconteceu, é o que conta Alice Mai. Para ela, essa questão sempre foi confusa, nos formulários, às vezes, colocava “branca”, outras vezes “amarela”, sem entender direito o porquê. Embora a confusão existisse, na maior parte das vezes, via-se como branca. O processo de identificação como amarela se deu por meio das falas de amigos negros:

“[...] embora tenha a questão da autoidentificação, a forma como a sociedade percebe a gente impacta na forma de como a gente se percebe e aí contando um pouco da minha história [...] E aí, eu conversando com amigos, com amigos do movimento negro... que uma vez um amigo me ligou e eu ia dar um curso na escola que ele estava abrindo, aí ele falou assim: “eu queria te convidar e tal...” aí eu falei: “mas eu posso levar uma amiga minha pra moderar as oficinas comigo?” Ele falou: “desculpa eu te perguntar, mas ela é branca?” Eu falei: “É”. Aí ele falou: “ah, desculpa, mas no momento não quero contratar nenhuma pessoa branca... e tal...” Aí eu parei assim e falei: “é, né, porque já tem eu de branca”. E ele falou: “não, você não é branca”. Eu falei: “ah, não?” Ele falou: “Não”. E eu falei: “Eu sou o que, então?” Ele disse: “Você é asiática”. Eu respondi: “Eu sou asiática?” Desliguei e fiquei pensando: “gente, eu sou asiática onde?! Não, eu sou brasileira e tal...”” (R2, p. 12).

No caso de Emi, a identificação racial também não ocupava um lugar de convicção, ao contrário de outras interlocutoras que afirmaram que, por conviverem em espaços ocupados majoritariamente por pessoas brancas, tinham certeza de que eram brancas também. Emi se declarava como amarela por orientação de seu pai. Segundo ela, “desde pequenininha, a gente assina como amarela, meu pai sempre escreveu isso pra gente só que sem essa consciência, era uma coisa muito mecânica”. Por meio de uma página no *Facebook*, que falava sobre *yellow fever* e trazia a experiência de outras pessoas amarelas, que Emi se deu conta de que não era vista totalmente como brasileira, nem como japonesa (R2, p.8).

Nos relatos, observo os diferentes movimentos feitos por conta da convivência com pessoas *nikkeis*. Se, por um lado, essa convivência foi fundamental para a

identificação racial, por outro, em função dos estereótipos nocivos ligados às pessoas *nikkeis*, foi na convivência, também, que o desejo, por vezes, tomou forma de afastamento, uma vez que elas não queriam ser colocadas naquele lugar:

“Durante a infância eu passei um bom tempo querendo evitar pessoas parecidas comigo, primeiro porque ‘é tudo igual’ é japonês... ah! Você conhece tal pessoa? Não... Mas vocês são do mesmo país?! Coisas do gênero, né?! Então, eu sempre evitei muito andar com pessoas japonesas. É... uma pena hoje assim, né... Só que ao mesmo tempo que eu evitava eram as pessoas com quem eu mais convivia até por identificação mesmo eu acabava ficando mais amiga sem querer das pessoas que são asiáticas [...] Mas porque eu acho que é isso assim: a gente tenta fugir, mas no final são as pessoas que nos entendem né? A gente se sente... mais... sei lá... essa identificação. [...] Eu não quero que fique parecendo que é grupinho de japonês... sempre aquela coisa: ah! Parece esse montinho de japonês tudo junto... só fica falando de anime... de mangá... e tudo isso... e obviamente a gente não falava. E hoje até eu me arrependo na verdade de ter perdido essa época de assistir os animes... essas coisas assim... porque hoje eu olho e falo: nossa! Era tão legal! Eu evitava porque eu não queria ser associada à minha própria cultura, é uma coisa muito louca, né” (Emi Valentina, R2, p. 9).

Há quem diga que o se identificar amarela é um processo diário. Apesar de Mahina Vitória reconhecer que, desde criança, é identificada como “japa” e, nas suas palavras é “uma pessoa sem nome”, ela se pergunta “será que as pessoas me enxergam como amarela?”. E, depois, afirma “todo mundo sempre me enxergou como japa”, mas, na sua concepção, o seu cabelo e seus olhos, por serem mais claros, não estariam tão associados à identidade amarela (R2, p. 11). O caso de Mahina é interessante para pensar sobre como pode ocorrer a identificação racial: como a autoidentificação se relaciona com a forma como as pessoas são identificadas?

A dificuldade de identificação racial também esteve relacionada à falta de compreensão das pessoas sobre o que é a raça/cor amarela. Para muitas, a declaração de raça/cor estaria ligada à cor da pele. Por essa razão, muitas das minhas interlocutoras já ouviram, por vezes, que eram brancas, pois a sua cor de pele não era amarela. No entanto, apesar de reconhecerem seus privilégios, elas relatam que nunca foram tratadas como uma pessoa branca (R2, p. 20). Gabriela Saori, por exemplo, compartilhou que, quando mais nova, não tinha muita convicção de como fazer a declaração racial: seria pelo tom de pele ou pela ascendência? (E, p. 1).

Essa falta de compreensão também se expressa na leitura de raça dual da sociedade: ou somos pessoas brancas ou somos pessoas pretas. Mas, ao mesmo

tempo, sabemos que não somos lidas nem como brancas, nem como pretas e aí, surge, novamente, o sentimento de estar sem lugar no mundo. Como contou Hana Catarina:

“A minha identidade de mulher brasileira descendente de japonês é... meio assim... porque eu, quando era nova, me achava branca, né. Porque antes era a identidade branco e preto, se você não é branco, é preto e, se você não é preto, é branco. Então, como eu não era preta, me achava branca; mas também eu não sou branca. Então eu acho que eu tive essa coisa meio tardia assim...” (E, p. 1).

Se a convivência em espaços ocupados majoritariamente por pessoas brancas pode fazer com que as mulheres *nikkeis*, em um primeiro momento, identifiquem-se como brancas, é essa mesma convivência que as fazem perceber que não são brancas. Nas palavras de Hana Catarina:

“E pra mim que estudei muito tempo da minha vida em escola para brancos eu não tinha muitos amigos, tipo, que nem eu assim, então eu acabava achando que eu era que nem eles. Então, isso foi um pouco difícil pra mim no começo, porque eu começava a ver que tinha o racismo, obviamente era tudo diferente, mas eu comecei a perceber que tinha uma diferença de tratamento entre mim e as outras pessoas que eram brancas de fato. E aí eu comecei a perceber realmente que eu não era que nem as outras pessoas e também eu não ia ser tratada que nem essas outras pessoas” (E, p. 1-2).

No início, Hana conta que foi difícil perceber isso, que chegou, por vezes, a desejar não ter nascido com esse fenótipo, mas que, com o passar do tempo, começou a entender e a aceitar que era diferente. Ela conta que a convivência com outras mulheres amarelas, tanto presencial, quanto virtualmente, contribuiu bastante para esse processo de autoidentificação (E, p. 2).

Atualmente, Naomi Jade se identifica como “asiática, como japonesa mesmo, porque é daí que vieram minhas raízes”. E então ela explica:

“Dentro de uma conversa contextualizada, eu me refiro como sendo japonesa, e de uma pessoa de fora como sendo brasileira, no geral. Porque é mais fácil de entender essa mistura. E é mais por uma questão mais prática do que ter que explicar” (E, p. 13).

Para Hana Catarina, não é um problema se identificar como “japonesa”, já que tem cara de “japonesa”. No entanto, não admite que outras pessoas se refiram a ela assim. Para os outros, Hana é brasileira:

“Ah, eu também às vezes falo de mim mesmo como sendo japonesa. Mas por exemplo, quando eu falo que eu sou japonesa ok, mas quando alguém se refere a mim como japonesa eu digo que sou

brasileira. Quando você fala de si mesmo é uma coisa, porque eu tenho cara de japonesa. [...] A minha cara é japonesa, e a nacionalidade é muito do território” (E, p. 8).

Assim como Naomi, minhas interlocutoras também se referem a elas e a outras pessoas *nikkeis* como “japonesas”, embora se considerem todas “brasileiras”. De acordo com Hatugai (2011, p. 60), os termos “japonês” e “japonesa” podem ser considerados como uma categoria nativa brasileira, que engloba os *isseis* e seus descendentes e são utilizados correntemente no Brasil por descendentes e não descendentes.

Para Lee (2019, p. 128), o termo “japonês” é mais amplo, uma vez que é “utilizado comumente para nomear e designar corpos de fenótipo asiático que incluem, por exemplo, coreanos, chineses e seus descendentes”. Para além disso, segundo a autora, “japonês” seria uma categoria de designação externa à comunidade.

Desses dois entendimentos sobre a categoria e a partir do que foi compartilhado, noto que o significado atribuído por Hatugai à categoria “japonês” “japonesa” tem mais relação com o uso que as minhas interlocutoras fazem “eu também às vezes falo de mim mesmo como sendo japonesa” do que com o significado dado por Lee, no qual coreanos, japoneses e chineses poderiam ser considerados todos como japoneses. Assim como Lee, entendo que esse segundo entendimento se relaciona mais com o olhar não *nikkei* que, por colocar os leste-asiáticos na mesma caixinha, acaba por reduzi-los e homogeneizá-los, além de demonstrar completo desconhecimento da população asiática e, então, a reação seria, “mas quando alguém se refere a mim como japonesa eu digo que sou brasileira”, já que não se fala sobre a mesma coisa.

Ao analisar os relatos, quando percebi que esses deslocamentos em relação à identidade amarela aconteciam, tentei reproduzi-los no papel. Para isso, desenhei alguns círculos, pintei de cores diferentes e cortei cada um deles separadamente. Um deles representava a ideia de “identidade amarela” (azul), o outro a “identidade brasileira” (vermelho), e o terceiro “a pessoa” (verde). A partir daí, na tentativa de entender esses deslocamentos e suas intersecções, fiz alguns movimentos com os círculos. Segue abaixo uma foto do meu experimento, com três movimentos possíveis:



(Imagens elaboradas pela autora)

Sobre os movimentos de deslocamentos, Kebbe traz uma reflexão interessante:

A busca está em observar e compreender deslocamentos dentro de dicotomias ou binarismos com “relacionalidades integralmente implicadas” nos próprios corpos/pessoas, instâncias em que o “japonês” está contido no “brasileiro”, o “brasileiro” está contido no “japonês”, a exterioridade está contida na interioridade etc., alterando-se continuamente entre estados variados: “um é uma versão do outro, numa forma “diferente”. Percebemos na verdade o quão borradas estão as fronteiras entre o que define o “nipo” e o “brasileiro”. *Como entenderíamos os nikkeis ou os “nipo-brasileiros” se nos livrássemos da fronteira, do hífen?* (2011, p. 178)

Por meio desses deslocamentos, observo como os estereótipos atribuídos às pessoas *nikkeis* influenciam o processo de identificação racial de cada uma delas. Ora há um movimento de afastamento de uma suposta identidade amarela, ora ocorre uma aproximação. Há, também, momentos em que não se está em lugar nenhum e, então, surge o sentimento de não pertencimento. Além disso, pude perceber que cada uma delas constrói a sua ideia de “identidade brasileira” e de “identidade amarela” e, embora existam pontos comuns nessas construções, que não são necessariamente

compartilhados por todas, não há uma única definição que dê conta de todas as concepções.

3.2. Os estereótipos *nikkeis* atualmente

Dando continuidade à discussão sobre os estereótipos atribuídos às pessoas *nikkeis* no Brasil ao longo da história, a partir da visão das minhas interlocutoras, apresento como está essa questão atualmente: o que se mantém? E o que mudou?

3.2.1. O Mito da Minoria Modelo: “você mata o japonês porque a vaga vai ser dele, tira o japonês fora, porque a vaga é dele”

Um dos principais estereótipos relacionados às pessoas *nikkeis* nasceu com o Mito da Minoria Modelo na década de 60 e persiste até os dias atuais. Neste tópico, apresento esse Mito e suas consequências individuais e estruturais.

O Mito da Minoria Modelo ou “Model Minority” surgiu nos Estados Unidos, na década de 60, a partir de pesquisas de opinião, que tinham por objetivo saber quais eram as visões dos norte-americanos sobre a comunidade asiática. A partir dessas pesquisas, foi criado o Mito da Minoria Modelo, que atribuiu um conjunto de estereótipos às pessoas asiáticas, como se fossem características naturais. “De acordo com tal estereótipo, a comunidade asiática seria especialmente trabalhadora, séria, ética, detentora de conhecimentos acima da média nos campos da matemática e tecnologia e, em geral, intelectualmente talentosa” (ACEVEDO; SANTOS, 2013, p. 286).

Para Gabriela Shimabuko⁵³, o Mito da Minoria Modelo dialoga com o Perigo Amarelo, pois ele “surge quando o extremo oriente é uma ameaça direta às civilizações do ocidente”. De acordo com Lee, Manghirmalani e Higa, (2019, p. 129), o Mito da Minoria Modelo também tem relação com a meritocracia e pode ser explicado pela “idealização da meritocracia brasileira de que sujeitos de minorias

⁵³ SHIMABUKO, G. A solidariedade antirracista é o maior medo da supremacia branca. Carta Capital, 28 de março de 2017. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/201ca-solidariedade-antirracista-e-o-maior-medo-da-supremacia-branca201d/> Acesso em: 13 de agosto de 2021.

racializadas ideais ascenderam social e economicamente através de suas próprias conquistas”.

Segundo as minhas interlocutoras, o Mito da Minoria Modelo diz que todas as pessoas japonesas, independente do gênero, são perfeitas (no sentido de não poder errar), estudiosas, tiram boas notas, são boas em desenho, são ricas, responsáveis, boas trabalhadoras, confiáveis, honestas, inteligentes e dominam exatas.

Esse Mito faz parecer que essas características são inatas por conta da raça. É como se as pessoas asiáticas e suas descendentes nascessem com essas características e não existisse qualquer influência social. Seguem abaixo alguns comentários frequentes compartilhados por minhas interlocutoras que ilustram o Mito:

“Japonês é perfeito, inteligente, é bom em tudo” (Emi Valentina, R3, p. 13).

“Por um tempo eu lembro... que é assim: uma coisa que o meu pai sempre falava: que todo mundo pensa que japonês é rico... então era pra eu tomar cuidado... então tipo: quando andar na rua... porque as pessoas vão pensar que eu estou com dinheiro... e tudo. E associar que você é inteligente... que vai ser bom em matemática... qualquer coisa do gênero” (Laura Keiko, R5, p. 13).

“[...] os meus professores ficavam assim muito brincando falando sobre eu não querer fazer uma faculdade de exatas. Tinha esse estereótipo com japonês, que tinha que fazer engenharia, matemática e medicina. Qualquer coisa que tem número. [...] Na família não se estuda humanas, eu sou a única que optei por humanas, os meus primos fizeram engenharia, medicina... veterinária... direito... é por aí” (Aiko Marielle, E, p. 1-3).

“Que os japoneses são... é inteligente...os japoneses são honestos... os japoneses são um monte de coisa como se isso fosse biológico. Então eu sinto - e aí é uma percepção minha individual assim - que as pessoas confiam em mim, só pelo fato de eu ser descendente” (Alice Mai, E, p. 24).

Em um primeiro momento, pode até parecer que o Mito da Minoria Modelo é construído a partir de estereótipos positivos ou é inofensivo, mas quais são as consequências dele? De acordo com as minhas interlocutoras, a minoria modelo pode trazer o peso de que você tem que ser boa em tudo, que não pode errar e, segundo Acevedo e Santos (2013, p. 287) pode tornar a minoria ainda mais vulnerável.

Para algumas das participantes da pesquisa, a pressão para acertar pode desencadear o medo de arriscar:

“Eu sou boa em humanas, eu não sou muito boa em matemática... eu até sei fazer as contas básicas aí... em cálculo de medicação dá certo. Na escola eu sempre fui muito bem e tudo mais, e hoje eu percebo que eu me cobro muito quando eu erro. [...] Então, ontem aconteceu uma situação muito chata lá no hospital, não foi culpa minha diretamente, mas eu me senti mal porque eu me senti culpada, e assim: eu me senti muito mal, eu chorei a noite inteira. Uma das reflexões que a terapeuta está me fazendo é: por que eu fico tão mal quando eu erro? Porque todo mundo erra. E aí esse grupo tem me feito refletir muito com a questão amarela, dessa coisa inconsciente que colocam, que embutem dentro da nossa cabeça desde pequena que a gente é perfeito, que a gente é inteligente, e pessoas inteligentes não erram, então o nosso medo de errar é a nossa cobrança, ela é muito maior do que qualquer coisa, muito maior do que as coisas externas. Então assim: outras pessoas ficaram bravas no momento mas passou, mas eu sofri a noite toda como se fosse tipo assim: como se eu tivesse matado um paciente e, na verdade, não foi nada disso assim... [...] A minha prima teve filho agora e ela fala: eu não falo pra ele que ele é uma criança inteligente; eu acho que é, mas eu não vou falar isso pra ele. Eu sofri muito por ter sido considerada inteligente, porque eu tinha medo de errar e eu não quero que ele tenha medo de errar, eu quero que ele arrisque. A gente arrisca muito menos por causa disso” (Emi Valentina, R3, p. 13).

Para Gabriela Shimabuko, esse Mito afeta a autoestima de crianças asiáticas e influencia na sua relação com as pessoas professoras e familiares:

Nos Estados Unidos já existem estudos sobre isso. O mito da minoria modelo afeta a autoestima de crianças asiáticas de uma forma negativa. Quando somos bons, é o esperado. Quando somos ruins, é o que marca, dizem: “você é japonesa mas não sabe matemática”. Isso também faz com que professores sejam mais tendenciosos no tratamento dos alunos. A criança que tem dificuldade já sente vergonha porque perante a família ela é uma decepção, e se sente excluída da ajuda dos professores porque o mínimo que se espera é que ela seja excelente⁵⁴.

O Mito da Minoria Modelo também é carregado de discursos deterministas e violentos:

“[...] eu sempre ouvia falar nas escolas aqui: Ai! A sua vaga está garantida por causa dos seus olhos puxados” (Aiko Marielle, E, p. 1).

“E vc vai crescendo... e chega a época de vestibular, que nem: quantas vezes eu não ouvi assim no cursinho ou até na escola: ah! Japonês passa né?! Então você faz o seguinte: você mata o japonês porque a vaga vai ser dele, tira o japonês fora, porque a vaga é dele” (Gabriela Saori, E, p. 4).

⁵⁴ SHIMABUKO, G. A solidariedade antirracista é o maior medo da supremacia branca. Carta Capital, 28 de março de 2017. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/201ca-solidariedade-antirracista-e-o-maior-medo-da-supremacia-branca201d/> Acesso em 13 de agosto de 2021.

O relato de Gabriela remete à propaganda do Anglo, curso pré-vestibular, apresentada por Lesser (2008, p. 55), que trazia um grupo de estudantes *nikkeis* e dizia que fama de inteligentes eles já tinham.

Atualmente, Emi Valentina reconhece que ser vista como naturalmente inteligente por ser “japonesa” se configurou como uma grande violência:

“Que é isso né as pessoas... e até pessoas que não são da família falam assim: ‘ai, essa aí tem o olho puxado... faz essas contas aqui!!!’ COMO ASSIM?! Já colocam você dentro de uma caixinha nesse sentido e o quanto isso traz traumas... parece muito pequeno né... a gente até falou sobre o preconceito por ser japonês e tudo mais e a gente acha que isso não traz consequências... essa é uma grande violência eu acho. A forma como eu reajo, as críticas... hoje me faz ver o quanto me fez mal ser considerada inteligente perfeita, porque eu sou japonesa” (R3, p. 13).

Além disso, pode limitar as suas escolhas, já que a sociedade espera que você cumpra determinado papel:

“[...] Das pessoas esperarem de você ser muito inteligente também, existe isso, da minoria modelo, é muito presente né? E eu percebi cedo que eu não sou assim não. Essa coisa: ou é médico, ou é engenheiro, né. Eu falo: NÃO... [risos] É engraçado isso assim... eu fico... tanto que eu falo: mas gente! Pensa no Japão... também existe jornalista... também existe escritor... também existe ator... existe artista, né? E é sempre essas coisas assim que se espera intelectualmente de um descendente pra mim caiu por terra todos assim, caiu por terra: ser bom em matemática, ser bom em desenho, nada, nada, nada, [risos] totalmente fora da curva. E aí você vai percebendo que essas pequenas coisas ridículas elas podem, elas poderiam de alguma forma moldar as suas próprias decisões, né? Ou o que você entendia por você mesmo, porque eu sou assim, eu sou assim... E aí quando você vai se descobrindo de verdade você vai tirando várias delas do caminho. [...] tem muita gente que nunca chegou pra parar e pensar nisso e tirando essas atribuições da lista, que vive meio que escravizado por elas - sei lá se é uma palavra forte, mas...- que se moldam através delas” (Lara Yuri, E, p. 21-22).

Acevedo e Santos também compartilham da ideia de que o Mito da Minoria Modelo pode pressionar as pessoas a “moldarem sua personalidade e sua forma de interação com o mundo, chegando ao ponto de algumas delas vivenciarem depressão, baixa autoestima ou outros distúrbios decorrentes dessa situação” (ACEVEDO; SANTOS, 2013, p. 287).

De acordo com as minhas interlocutoras, esse Mito também homogeneiza o grupo, retirando a individualidade das pessoas: mesmo sendo brasileira, por conta do

fenótipo, você é vista como “japonesa” e, como um passe de mágica, há uma expectativa de que você corresponda ao imaginário do que é uma “pessoa japonesa de verdade”. Segundo a experiência de Mahina Vitória, espera-se, por exemplo, que você saiba falar japonês e te fazem de dicionário para tudo que está relacionado à cultura (E, p. 6).

E se a pessoa *nikkei* não corresponde às expectativas criadas em função dos estereótipos, ela pode ter a sua japonesidade colocada em questão, como pôde observar Ribeiro em sua pesquisa:

A expectativa depositada sobre a eficiência do nipodescendente é sempre muitíssimo elevada. Essa eficiência é tomada como algo de ordem biológica, genética, racial, já que não atingir os níveis esperados equivale a “negar a raça”, a abrir possibilidades para que esses indivíduos tenham a sua japonesidade questionada (RIBEIRA, 2011, p. 94).

E, ainda, por não corresponderem ao modelo ideal podem ser classificados como “japoneses falsos” ou “japoneses do Paraguai”, “ou seja, uma ideia de cópia, desviante e não bem-sucedida de um modelo originário e ideal” (HATUGAI, 2011, p. 78).

Para as minhas interlocutoras, o Mito da Minoria Modelo também traz alguns privilégios, uma vez que ele passa a ideia de que pessoas japonesas e suas descendentes são naturalmente confiáveis e honestas. Então, de acordo com Hana Catarina, isso faz com que a gente possa andar na rua, sem sermos encaradas como perigosas, ao contrário do que acontece com as pessoas negras (E, p. 3).

Para Naomi Jade, esse privilégio também pode ser sentido no mercado de trabalho, uma vez que alguns lugares preferem contratar pessoas trabalhadoras japonesas por presumirem que elas são responsáveis e trabalhadoras. Segundo ela, “esses privilégios que a gente tem antes de alguém nos conhecermos de fato. E vai... japonês é bonzinho. [...] Não individualiza o que a gente é, e isso às vezes... é muito complicado de lidar com isso” (E, p. 2).

Shimabuko acredita que o Mito é prejudicial à minoria no nível individual, mas pode beneficiá-la estruturalmente, pois esse grupo, por exemplo, não é perseguido pela polícia. No entanto, segundo ela, é preciso atentar para as diferenças de tratamento dentro do próprio grupo, uma vez que “o nipo-brasileiro, em certas ocasiões, está na mesma condição de privilégio do branco, mas um sino-brasileiro,

por exemplo, vai enfrentar obstáculos a mais, porque ainda se lê a imigração chinesa como ilegal”⁵⁵.

Na época da ditadura, esses estereótipos relacionados ao Mito foram utilizados pelos militantes de esquerda. Por conta de tais estereótipos, aos militantes *nikkeis*, que participavam das guerrilhas, eram dadas as tarefas de alugar quartos e fazer compras, já que deles só poderia se esperar que fossem estudiosos, trabalhadores e honestos (LESSER, 2008, p. 124).

No entanto, mesmo quando os estereótipos parecem ser positivos, é importante atentar como eles são usados estrategicamente para reforçar a opressão de outros grupos, como o racismo anti-negro. Em comparação com as pessoas negras, para Mahina Vitória, “apesar do preconceito que sofremos, o deles (das pessoas negras) é muito pior. Somos mais valorizados né, muitos estigmas são ‘positivos’, como acreditar que todos somos inteligentes, enquanto eles são burros sempre. Temos mais voz, acredito que somos grandes aliados” (E, p. 9 -10). Em uma das atividades nas rodas, de forma anônima, uma interlocutora disse: “ser uma mulher amarela no Brasil [...] é ser encarada como naturalmente inteligente, enquanto diminuem outras pessoas com o mesmo fundamento, como as pessoas nordestinas, que são vistas como burras e inferiores” (carta, R2, p. 19).

De acordo com Shimabuko, o Mito reforça o racismo anti-negro quando compara, por exemplo, a história das pessoas japonesas e das negras no Brasil e, ao final, conclui que as pessoas japonesas conseguiram se desenvolver social e economicamente, enquanto as negras não:

Lembro claramente de uma imagem que vi ano passado dizendo que os japoneses também vieram para o Brasil à força em navios, em condições sub-humanas, para trabalhar em condições análogas à escravidão. Em seguida, comparava o sucesso dos nipo-brasileiros com o dos negros. Isso reforça o estereótipo. Enquanto se coloca os asiáticos como uma minoria esforçada, estudiosa, e que consegue ascensão econômica e social sem assistencialismo, o negro fica do

⁵⁵ SHIMABUKO, G. A solidariedade antirracista é o maior medo da supremacia branca. Carta Capital, 28 de março de 2017. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/201ca-solidariedade-antirracista-e-o-maior-medo-da-supremacia-branca201d/> Acesso em 13 de agosto de 2021.

outro lado, como oposição. Isso tem um gosto de determinismo biológico, racial, sendo usado em pleno século XXI⁵⁶.

O problema desse tipo de equiparação é porque compara duas histórias que são incomparáveis⁵⁷. É possível dizer que as pessoas imigrantes japonesas, das primeiras levas da imigração, viveram em condições precárias no Brasil e que muitas foram enganadas quanto às reais possibilidades de trabalho. No entanto, não se pode afirmar que as condições de vida das pessoas japonesas e das negras no Brasil eram e são as mesmas. As pessoas negras, por exemplo, foram trazidas à força para o Brasil na situação de escravas e não tiveram o apoio que as pessoas japonesas tiveram ao longo da história, como o Decreto do Estado de São Paulo, que concedeu aos imigrantes japoneses 150.000 hectares de terras de forma gratuita e a ajuda do governo japonês, concedida entre 1924 a 1933, que subsidiou os transportes e auxiliou esses imigrantes na aquisição de terrenos no Brasil (TAKEUCHI, 2009, p. 95; 154; 155).

Também é possível dizer que, no Brasil, as pessoas japonesas e seus descendentes até hoje vivenciam situações de violência em função dos estereótipos raciais, mas é importante levar em consideração que as pessoas negras estão submetidas a outros tipos de violência, que faz com que seus corpos sejam alvo da polícia, por exemplo, o que não acontece com as *nikkeis*.

Por essas e outras situações não é possível equiparar essas duas histórias. Ao comparar histórias incomparáveis, como se semelhantes fossem, dá a entender que pessoas japonesas e negras vivenciaram as mesmas dificuldades e que as primeiras, por esforço próprio, conseguiram ascender, enquanto as segundas, por não se esforçarem, não conseguiram.

⁵⁶ SHIMABUKO, G. A solidariedade antirracista é o maior medo da supremacia branca. Carta Capital, 28 de março de 2017. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/201ca-solidariedade-antirracista-e-o-maior-medo-da-supremacia-branca201d/> Acesso em 13 de agosto de 2021.

⁵⁷ O discurso proferido por Jair Bolsonaro, em abril de 2017, à época deputado federal, ilustra bem de que forma o Mito da Minoria Modelo reforça o racismo anti-negro: *O afro-descendente mais leve lá pesava 7 arrobas. Não fazem nada! Eu acho que nem pra procriadores eles servem mais. [...] Nós temos praticamente um quarto da população brasileira vivendo às custas de quem trabalha. Alguém já viu um japonês pedindo esmola por aí? Porque é uma raça que tem vergonha na cara. [...] Com uma minoria que tá ruminando aqui do lado [...] Pare de querer viver... essa minoria nas tetas de quem trabalha* (BOLSONARO, 2017) (transcrição minha). VEJA a POLÊMICA Palestra de Jair BOLSONARO na Hebraica do Rio de Janeiro (03/04/2017) Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=jKQdD5iUmDo&t=0s> Acesso em: 13 de agosto de 2021.

De acordo com Shimabuko, o Mito, ao trazer a ideia da meritocracia, “passa a ser essencial no discurso da branquitude para tentar dividir o movimento” (2017)⁵⁸. Isso significa que, ao invés de lutar contra a supremacia branca, as minorias acabam, muitas vezes, lutando entre si, esquecendo-se do fato de que as posições que ocupam na sociedade são fruto dessa supremacia.

Para Lee, Manghirmalani e Higa (2019, p. 129), pelos motivos já expostos, as experiências leste-asiáticas brasileiras não comprovam o sucesso do capitalismo e não são um argumento aliado à supremacia branca:

Assim, para que a vocalização asiática brasileira seja coerente e emancipatória, é necessário que um dos seus maiores alicerces seja a solidariedade antirracista. É de suma importância desconstruir a ideologia de meritocracia e embranquecimento internalizado que auxiliou brasileiros de ascendência asiática no acesso a direitos e a ascensão social em detrimento de outros grupos sociais e minoritários, até hoje silenciados. É necessário questionar a produtificação cultural por parte das instituições asiáticas que instrumentalizam etnia e raça para galgar lugar no mercado capitalista, mas não se responsabilizam por questões de gênero ou solidariedade antirracista (2019, p. 129).

Para isso, de acordo com Shimabuko, é essencial que a minoria modelo reconheça seus privilégios, que não faça nenhum tipo de comparação com outras lutas e que aprofunde o diálogo dentro da própria comunidade, que é muitas vezes conservadora: “É dialogar para tentar dismantelar a anti-negritude de dentro para fora”⁵⁹.

O Mito da Minoria Modelo me faz pensar que, com relação aos estereótipos de gênero, é possível que o Mito seja um diferencial para as *nikkeis*, se comparadas às mulheres de uma forma geral, uma vez que se espera que elas sejam inteligentes, em uma sociedade que não enxerga as mulheres pela sua capacidade. Ao mesmo tempo, entre mulheres e homens *nikkeis*, em função da desigualdade de gênero, ainda que exista o Mito, é possível que eles sejam considerados mais capazes do que elas. Para os próximos capítulos, nos quais eu discuto os estereótipos *nikkeis* com recorte de

⁵⁸ SHIMABUKO, G. A solidariedade antirracista é o maior medo da supremacia branca. Carta Capital, 28 de março de 2017. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/201ca-solidariedade-antirracista-e-o-maior-medo-da-supremacia-branca201d/> Acesso em 13 de agosto de 2021.

⁵⁹ SHIMABUKO, G. A solidariedade antirracista é o maior medo da supremacia branca. Carta Capital, 28 de março de 2017. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/201ca-solidariedade-antirracista-e-o-maior-medo-da-supremacia-branca201d/> Acesso em 13 de agosto de 2021.

gênero, é importante somar a eles a carga proveniente dos estereótipos *nikkeis* gerais que as mulheres já carregam, tais como os que estão relacionados ao Mito.

3.2.2. Racismo, violência, xenofobia, preconceito, bullying, micro-agressão ou micro-violência?: “*Volta para o seu país!*”

Os relatos das interlocutoras apontam que, de forma paralela com os estereótipos criados pelo Mito da Minoria Modelo, são constantes as atribuições às pessoas *nikkeis* de apelidos com menção à raça - japa, oriental, japorongá, *xing ling* – e com referência à comida - sushi, sashimi, temaki -; com trocadilhos do “r” pelo “l” - pastel de flango, flango flito -, frases de ordem excludentes - volta para o seu país!, volta pra sua terra!, você não pertence aqui! -; imitações - puxar os olhos, abaixar e fazer *arigatô* -; perguntas inoportunas - você enxerga em *widescreen*⁶⁰?, o que vocês comem?, sua vagina é rachada como seus olhos? Mas que língua que você fala?, Você senta no chão?, tem cadeira na sua casa? - rimas - japonês calabrês foi o diabo que te fez -.

Um exemplo que ilustra essas situações é o de Aiko Marielle. Pela falta de convivência com outras pessoas descendentes de japoneses, ela sentia que sempre estava sendo observada, como se estivesse em um zoológico. Além disso, era comum ouvir apelidos e frases imperativas de exclusão:

“É como eu te falei, lá não tem muitos descendentes de japoneses, então eu era meio que... eu me sentia como no zoológico, no zoológico no sentido de que todo mundo ficava me observando, eu me sentia muito observada, eu sentia uma coisa muito estranha. No ensino fundamental todo, da 1ª série até a 8ª série, eu estudei numa escola, e lá eu sofria muito bullying, eles colocavam vários apelidos pelo fato de eu ser japonesa me chamavam de (...) oriental... me chamavam de xing ling... falavam pra eu voltar pro Japão... várias coisas” (E, p. 1).

Outra situação frequentemente relatada é quando dizem que pessoas *nikkeis* são todas iguais, o que acaba por retirar completamente a sua individualidade. Gabriela Saori compartilhou algo comum: “na escola você tem o olhinho puxado e vem um coleguinha e fala: “ah! Você conhece não sei quem?!” E às vezes a pessoa nem é da sua sala?! “ Ah! Mas você não é primo?” (Gabriela Saori, R2, p. 9).

⁶⁰ *Widescreen* é um tipo de tela de televisão em formato mais retangular, com proporção de 16/9.

Como as pessoas *nikkeis* são vistas como iguais, espera-se que só andem com outras pessoas “japonesas” e que assim façam “colônia” e, também, que se relacionem romântica e/ou sexualmente somente entre elas. Outra situação que exemplifica isso é o entendimento frequente de que, além de esteticamente iguais, as pessoas *nikkeis* têm o mesmo sobrenome:

“E essa questão da escola: ah é japonês vai ficar junto ali, bota os dois juntinhos aqui porque é tudo igual. Eu ficava com uma raiva do: ‘é tudo igual’ gente que raiva que me dá. NÃO É TUDO IGUAL. Que o sobrenome é tudo igual... faziam piada com o sobrenome... não sabe pronunciar e fala qualquer outra coisa menos o sobrenome que é o seu...” (Gabriela Saori, R2, p. 9, 10).

Se, por um lado, a violência se dá pelo reforço do componente racial, ela também aparece quando a identidade amarela é negada “Ser uma mulher amarela é ter a minha identidade negada por você, que é branca, depois de eu te dizer como eu me identifico” (carta, R2, p. 19).

Além de todas essas situações, é importante considerar que, a partir da segunda metade do século XX, com o desenvolvimento econômico do Japão e com o crescimento das exportações de aparelhos eletrônicos e culturais - que incluem videogames, jogos eletrônicos, filmes, J-Pop, mangás e animês - esse país ganhou popularidade no mundo (WINTERSTEIN, 2011, p. 143), o que acabou intensificando o processo de exotização das pessoas *nikkeis* que também foi uma prática frequentemente relatada:

“Eu achava... ah! Ok! Normal né. Eu sabia que era uma coisa diferente porque todo lugar que a gente ia perguntavam: Ah! Mas que língua que você fala? Ou...: você senta no chão...? Ou...: tem cadeira na sua casa? Coisas assim. Então eu sabia que alguma coisa não era normal para as pessoas que estavam perguntando. Mas... eu achava que não era algo que me afetava. Eu só fui reparar que isso é um racismo, é uma violência com a minha irmã, quando ela disse: nossa! Eu li um texto aqui -e me mostrou- e eu fiquei assim: nossa! Eu nunca tinha parado pra pensar por esse lado, pra mim era... ah! Tudo bem... é brincadeira... tipo: é chato... mas sei lá, não é caracterizado como racismo, só é uma coisa chata. Só que daí ela me mostrou assim... e ela até me mostrou uma página no Facebook e eu comecei a curtir e ler mais sobre isso... e faz sentido. Foi aí que eu percebi que existe uma separação” (Laura Keiko, R2, p. 5).

Esses foram alguns dos exemplos trazidos pelas minhas interlocutoras. Em todas as falas, durante a pesquisa de campo, observei que elas utilizaram diferentes termos para se referir às situações de violência vivenciadas. Apareceram as palavras

racismo, violência, xenofobia, preconceito, bullying, micro-agressão e micro-violência. Essa variação não se deu apenas entre as diferentes pessoas - como se cada uma optasse por um termo -, mas nos discursos de uma mesma pessoa. No entanto, quando perguntei sobre a utilização do termo racismo, apesar de ser mencionado algumas vezes por parte delas e algumas até reconhecerem a sua aplicabilidade em relação às pessoas amarelas, todas me disseram que melhor seria não o utilizar.

Para Hana Catarina, o risco de dizer que pessoas *nikkeis* sofrem racismo seria exatamente esse, ou seja, a geração de um efeito comparativo com as pessoas negras:

“[...] às vezes eu tenho um pouco de receio assim -acho que é essa a palavra- falar que a gente sofre racismo; porque quando você pensa racismo você pensa contra a população preta e aí eu fico assim: mano! O racismo que essas pessoas pretas sofrem... é nada o que a gente sofre comparado com eles. Óbvio, tem um processo de identidade e tal... mas não é nada comparado, a gente não morre assim... a gente não tá sofrendo o que eles sofrem. Então eu tenho... eu sou um pouco travada em falar que a gente sofre racismo...” (R2, p. 6).

Alice Mai também compartilha do posicionamento de Hana e tenta evitar usar o termo racismo por entender que é um conceito em disputa:

“[...] eu tento evitar usar porque eu acho que é um termo em disputa também, né. De fato, o que a gente vive é diferente e também a gente não quer comparar, não é isso, a gente só quer dizer que a nossa experiência é diferente e que a gente vive situações de violência e opressão que são diferentes, a gente não tem um genocídio da nossa população. [...] mas na dúvida acho melhor não usar, usar uma outra coisa. Mas o que?” (R2, p. 6).

Além de dizer o porquê de não usar o termo racismo, Alice ainda explica a importância de pensar as relações de violência a partir da identidade amarela:

“Quando eu reivindico a minha identidade amarela, que eu sou amarela, eu estou dizendo que a minha experiência é diferente da experiência de uma mulher branca... de uma mulher indígena, de uma mulher negra... de uma mulher parda... é diferente. A gente tem especificidades. E tem situações que a gente tem privilégio e tem situações que a gente não tem. E o fato da gente não ter também não significa que esteja me comparando a uma mulher negra, porque eu sei que o racismo contra as pessoas negras é muito maior, eu tenho plena consciência disso. Mas eu acho que pra gente pensar sobre identidade, pra gente pensar sobre violência, é importante levar em consideração esse fator racial” (Alice Mai, E, p. 2).

Para Sofia Setsuko essa discussão sobre utilizar o termo racismo ou não é um grande conflito. Ela também teme que ao utilizá-lo corremos o risco de gerar o efeito comparativo entre situações incomparáveis e, por isso, sentiria-se impostora: “eu acho que podem levantar bandeiras pra coisas que não tenham a mesma relevância, tipo: qual a relevância da gente estar falando das micro agressões que a gente sofre quando um homem é morto no *Carrefour* por ser negro?!?!” (R2, p. 7).

Posicionamento parecido possui Lara Yuri. Ela opta por não utilizar o termo racismo por considerar que o racismo antinegro é muito maior e, por isso, tem receio de “colocar as duas coisas como iguais, quando, na verdade, elas são bem diferentes” (E, p. 28).

Com relação ao termo xenofobia, para Hana, a sua utilização também não lhe parece uma boa ideia, uma vez que, na sua concepção, xenofobia é sempre um ato contra uma população de fora do seu país e, por isso, não se aplicaria às pessoas *nikkeis*. Ela opta, então, por utilizar a palavra preconceito (R2, p. 6).

Assim como Hana, Sofia opta pelo termo “preconceito” ou “preconceito racial”, mas também utiliza “micro agressões”. Sofia também traz uma reflexão sobre o termo xenofobia, começa dizendo que ele não seria aplicável pelas mesmas razões elencadas por Hana, mas, no final de seu raciocínio, conclui pela sua aplicabilidade:

“eu também evito usar o termo racismo em si eu prefiro usar preconceito, nem que seja preconceito racial, acho que xenofobia pra mim não se aplica porque... ou se aplica, porque as pessoas xenóforas porque elas desconhecem a possibilidade das pessoas asiáticas serem brasileiras, é quase como que a gente fosse eternamente tratado como estrangeiro, o que não cabe porque a gente não é estrangeiro sei lá... [...] Então essa questão de xenofobia talvez é uma falsa apreensão que as pessoas têm acreditado que, se a pessoa é étnica, ela automaticamente não pertence ao Brasil, porque elas lêem o Brasil como um país branco, sendo que o país não é branco ele é uma minoria branca. Então eu acho que as pessoas não entendem e também porque os termos não estão claros e aí quando você vai para o público em geral vira quase que como uma bagunça de termos. Eu sinto assim que a gente sofre uma xenofobia, mas uma xenofobia que não existe porque não somos estrangeiros” (Sofia Setsuko, R2, p. 7).

É interessante notar que, para ela, a xenofobia existe pelo fato das pessoas *nikkeis* serem tratadas como estrangeiras. E aqui podemos identificar dois movimentos: é xenofobia porque, sendo brasileira, você é tratada como estrangeira e, portanto, uma vez vista como estrangeira, os atos contra você se encaixam nessa

forma de violência. Para ela, a dificuldade de identificar uma pessoa *nikkei* como brasileira vem de uma falsa leitura do Brasil como um país composto somente por pessoas negras e brancas, aliada à falta de clareza dos termos.

Sobre isso, Sofia Setsuko ainda faz uma reflexão interessante ao se referir à violência sofrida por Mai:

“Como no caso da Mai com a carta, elas não estão dispostas a verem além do que elas consideram como verdade. Então se ela lê o Brasil uma dualidade entre brancos e negros claramente ela nunca vai estar disposta a entender quais são as miscigenações existentes, entender os amarelos como um recorte racial importante no país. E como isso é muito difícil dependendo da pessoa porque às vezes você quer ter essa conversa com uma pessoa que além de não estar disposta a te entender ela te fere todos os dias com essas micro agressões que ela mascara de brincadeiras e que ela não vê mal nenhum: ‘não, mas eu estou sendo engraçada... brincadeirinha... nossa! Mas por que você está ofendida?!’ Só falta falar: tem pessoas morrendo de fome na África e por que você tá aí chorando do seu problema que não é um problema?!” (Sofia Setsuko, R2, p. 18).

É importante considerar que a opção pela não utilização do termo racismo e a escolha de outros termos, sejam eles quais forem, não significa uma diminuição do peso que esse tipo de violência tem para cada uma das pessoas que a vivencia. Para Emi Valentina, o fato desse tipo de violência não ser muito discutida e nem escancarada faz com que algumas pessoas não amarelas considerem que não são violências, façam piadas e tentem deslegitimar o que as pessoas *nikkeis* ofendidas sentem:

“[...] a Sofia acabou de falar desse monte de piadas que as pessoas fazem e são extremamente ofensivas e quando a gente fala que está me ofendendo, dizem: nossa! Mas você não tem humor... é só uma piada... credo! Como você é sensível e tudo mais... É um tipo de violência justamente porque ela não é escancarada... [...] E eu me identifiquei muito com isso porque onde tô, as técnicas... e tudo mais... elas vivem fazendo piadas, e você não pode nem ficar mais quieta... nossa, mas é só uma piadinha!!! Aí sempre fizeram bullying comigo por que que você tá chateada com o que eu estou te falando?! Fica até difícil você explicar... aí você diz: olha! Se você não acha ofensivo, tudo bem, mas eu acho. E aí a gente tem que respeitar, né. [...] explicar o porquê você está se sentindo agredida... isso é uma coisa muito difícil, né?! É muito violento você ter sido violentada e ainda ter que falar pro seu agressor... pra outras pessoas que talvez tenham concordado com ela ou não... o porquê você foi agredida. [...] O que não deveria, né, deveria bastar a gente falar: oh, não gostei. A gente não tem que explicar o porquê que a gente não gostou, é uma agressão e acabou. Se sentiu ofendida?! Então, pronto! Parei!” (Emi Valentina, R2, p. 19).

Assim como as demais, Emi Valentina opta por não usar o termo racismo, mas também não tem muito claro qual palavra utilizar, varia entre xenofobia, preconceito, agressão pequena e micro-violência (R2, p. 8).

Nesta pesquisa, apesar de reconhecer que muitas situações vivenciadas pelas pessoas amarelas poderiam ser enquadradas como racismo, após ouvir as minhas interlocutoras, optei, como estratégia política, por não utilizar esse termo.

Quando identificamos as violências que as mulheres *nikkeis* sofrem, a intenção não é promover uma hierarquia das opressões, não é dizer que essas mulheres sofrem mais ou tanto quanto as mulheres negras, mas ressaltar que elas vivem outra especificidade, pelo fato de serem vistas como *nikkeis*. Ainda que seja assim, ao utilizar o termo “racismo”, que no Brasil é entendido como quase sinônimo de racismo anti-negro, corro o risco de trazer um impacto político não desejado. Em outras palavras, ao usar o mesmo termo para se referir à dinâmicas de poder parecidas - a crença de que uma raça é superior a outra, por exemplo -, mas com práticas e impactos diferentes, corro o risco de trazer a ideia de comparação, como se as situações, assim como os termos, fossem parecidas ou iguais. A possível consequência disso é o desvio do foco do debate do racismo anti-negro para o anti-*nikkei*.

Como alternativa ao termo “racismo”, as participantes utilizam violência, xenofobia, preconceito, bullying, micro-agressão e micro-violência. Opto por não utilizar micro-agressão e micro-violência, pois considero que não devemos qualificar esse tipo de situação em termos de intensidade, uma vez que cada pessoa vai vivenciar e sentir seus impactos de formas diferentes.

Com relação ao termo bullying, de acordo com a Lei nº 13.185/2015, ele pode ser definido como:

todo ato de violência física ou psicológica, intencional e repetitivo que ocorre sem motivação evidente, praticado por indivíduo ou grupo, contra uma ou mais pessoas, com o objetivo de intimidá-la ou agredi-la, causando dor e angústia à vítima, em uma relação de desequilíbrio de poder entre as partes envolvidas⁶¹.

⁶¹ BRASIL. Lei 13.185/2015. Institui o Programa de Combate à Intimidação Sistemática (Bullying). Brasil, 2015. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/lei/l13185.htm. Acesso em 15 de agosto de 2021.

Não utilizo bullying por entender que essas situações não se encaixam na sua definição, uma vez que os atos de violência têm motivação evidente: a raça. Sobre o termo xenofobia, opto por não o utilizar por não haver consenso quanto a sua definição. Assim, ao longo deste trabalho, escolho os termos violência e preconceito.

No tópico a seguir, em função da sua importância na atualidade, discuto a nova (ou a velha) forma de violência, que se tornou pandêmica e que vem sendo praticada contra a população amarela no Brasil e no mundo: Coronavírus como vírus chinês.

3.2.3. Coronavírus como “vírus chinês”: “eu não sou um vírus”.

Embora o trabalho não tenha o objetivo de problematizar questões relacionadas à pandemia, que ainda está em andamento, pelo fato de eu ter sido atravessada por essa temática durante a pesquisa – pelo conteúdo apresentado nos relatos das interlocutoras e pela impossibilidade do campo ser realizado presencialmente, por exemplo -, utilizo algumas situações que aconteceram e que têm acontecido nesse período para refletir sobre os estereótipos e as violências cometidas contra as pessoas *nikkeis*.

Os primeiros casos de Covid-19 foram identificados em Wuhan, na China, em dezembro de 2019. Pouco tempo depois, o número de pessoas infectadas aumentou, Wuhan se tornou o epicentro da doença e o vírus passou a ser conhecido, também, como “vírus chinês”⁶². “Apesar do epicentro ter se movido para a Europa ocidental e para os Estados Unidos, rostos asiáticos se fixaram no imaginário global como a representação humana da pandemia”⁶³. Desde então, as notícias estampadas nas capas dos principais jornais têm contribuído para isso, uma vez que representam o Coronavírus como se tivesse raça e nacionalidade: ele é amarelo e veio da China.

Além disso, as mensagens e notícias falsas que circularam pelas redes sociais acusaram os chineses, sem qualquer prova, de terem criado o vírus em laboratório:

⁶² VENTURA, D. Pandemia e estigma: nota sobre as expressões “vírus chinês” e “vírus de Wuhan”. Museu da Imigração, São Paulo, 11 de setembro de 2020. Disponível em: <http://museudaimigracao.org.br/blog/migracoes-em-debate/pandemia-e-estigma-nota-sobre-as-expressoes-virus-chines-e-virus-de-wuhan> Acesso em: 20 de julho de 2021.

⁶³ KUNIGAMI, A. K. Racismo, redes sociais e covid-19: um vírus amarelo?. Carta Capital, 25 de abril de 2020. Disponível em: www.cartacapital.com.br/blogs/intervozes/racismo-redes-sociais-e-covid-19-um-virus-amarelo/ Acesso em: 14 de agosto de 2021.

“Eu acho que teve essa associação, teve essa coisa do vírus chinês... teve essas mensagens do vírus ter sido criado num laboratório... “porque a China tem um plano de dominar o mundo e não sei o que, não sei o que lá... O meu pai veio falar comigo né, e eu falei assim: “pai, toma cuidado com essas notícias porque há um tempo atrás a gente era o Perigo Amarelo na 2ª Guerra Mundial, então parece que o Perigo Amarelo só está sendo reatualizado. Então vamos tomar cuidado com esses estereótipos! A gente só acredita que é um vírus criado num laboratório, se um dia tiverem uma prova de que ele foi criado num laboratório, e é isso” (Alice Mai, E, p. 26).

O retorno do Perigo Amarelo não foi constatado somente nas notícias falsas, mas pôde ser observado na imagem de capa da coletânea de ensaios sobre a pandemia, intitulada “Sopa de Wuhan”, da qual participaram diversos intelectuais não conservadores, como Slavoj Žižek, Paul B. Preciado e Judith Butler.



Imagem 6 – Carta Capital (2020)⁶⁴

Na imagem de capa, é possível identificar que as figuras de morcegos estão associadas à China. Como discutido no capítulo 1, nos séculos XIX e XX, período em que a ideia de Perigo Amarelo era veiculada com força (DEZEM, 2005, p. 150), foi comum a utilização da estratégia de animalização das pessoas asiáticas,

⁶⁴ Carta Capital. Racismo, redes sociais e covid-19: um vírus amarelo?. 25 de abril de 2020. 1 fotografia. Disponível em: www.cartacapital.com.br/blogs/intervozes/racismo-redes-sociais-e-covid-19-um-virus-amarelo/ Acesso em: 14 de agosto de 2021.

comparando-as a serpentes, pragas, insetos (TAKEUCHI, 2009, p. 366). Ao analisar a capa do livro, Kunigami afirma:

O livro, que circulou em PDF por diversas redes sociais, foi intitulado de Sopa de Wuhan, e trazia na sua capa uma gravura feita em 1904 pelo alemão Ernst Haeckel, notório adepto da eugenia e do racismo científico. [...] Corpos asiáticos como ratos, porcos, polvos povoaram o imaginário branco por muito tempo. A escolha de título e capa da coletânea foi contestada por vários coletivos antirracistas, com apoio de mais de mil assinaturas individuais, fazendo com que o editor se comprometesse a publicar outra versão do projeto que, no entanto, já havia alcançado muitos espaços através da sua rápida circulação em redes sociais⁶⁵.

Além de terem sido sinofóbicas com os hábitos alimentares e culturais e veicularem variados tipos de piadas violentas anti-China, como contou Alice Mai:

E eu briguei com uma grande amiga minha logo no início da pandemia porque ela mandou uma mensagem no grupo [...] ‘os chineses foderam o mundo inteiro mesmo com o pinto pequeno... os chineses foderam o mundo inteiro...’ alguma coisa assim. Era essa ideia, não lembro exatamente como estava escrito. E aí assim né, eu li aquilo e eu fiquei muito chateada. Daí eu respondi, eu falei assim: “oh, cuidado *“com os estereótipos nocivos... e tal...”* eu tava afim de conversar; e aí ela foi super agressiva comigo, ela falou assim: “*não, eu não falei nada... se você tá enxergando alguma coisa é você que vê dessa forma...*” e eu tava tentando conversar com ela, eu falei: “*não é assim, as coisas são muito mais complexas, mas tudo bem né... acho que não é uma conversa pra agora... um dia a gente conversa com calma... aí eu te explico as coisas*” e ela: “*nossa! Que prepotência*” e aí começou, começou a falar um monte de coisa... e aí eu falei: “*eu não vou mais discutir com você*” eu falei: “*eu entendi que não foi intencional, eu me senti ofendida não sendo chinesa, mas eu me senti ofendida, mas ela não deixou eu nem explicar o porquê, mas eu entendo que às vezes a gente ofende sem a intenção de ofender, aí ela falou: “é, essas pessoas estão precisando procurar uma terapia”*”. (E, p. 26).

O que eu noto é que todo esse processo tem estimulado, durante a pandemia, uma onda de violência contra pessoas amarelas. Minhas interlocutoras compartilharam algumas dessas situações:

“Nas redes sociais quando estavam anunciando: Ah! Novo Coronavírus vindo da China. Aqui em São Paulo uma empresa de processamento fechou para chineses, em todos os elevadores eles fecharam para os chineses por causa do vírus (...) e também no Metrô... [...] Mas eu presenciei agressão física contra amarelo. Que você está com isso. E eu vi o que estava acontecendo de agressões

⁶⁵ KUNIGAMI, A. K. Racismo, redes sociais e covid-19: um vírus amarelo?. Carta Capital, 25 de abril de 2020. Disponível em: www.cartacapital.com.br/blogs/intervozes/racismo-redes-sociais-e-covid-19-um-virus-amarelo/ Acesso em: 14 de agosto de 2021.

pela internet. Na Liberdade cuspiram em mim, e daí eu comecei a ficar com medo de passar na Liberdade, e eu desviava do meu caminho e passei a dar uma volta um pouco maior para não passar lá. Cuspiram em mim e eu fiquei com medo de ser agredida. [...] Antes do coronavírus eu escutava umas 5 piadas e 1 xingamento. Mas agora de ódio mesmo, nada engraçado, passou a ser 2 piadas e 10 xingamentos. Eu comecei a ficar preocupada com isso. E teve o lance do carnaval também, as pessoas foram fantasiadas de China, de coronavírus. Acho que entra na categoria de piada, piada que incita. E apontarem pra mim e dizer: olha lá o vírus” (Maria Kyoko, E, p. 15).

“Aumentou muito. Eu trabalho na Sé, eu lembrei que fui pegar o Metrô e eu dei um espirro em cima do cotovelo, cara uma senhora olhou muito feio, ela ficou muito perturbada. Eu perdi um primo para o Covid, ele não era próximo, ele era da parte italiana da família, e o meu tio, que é um cara super racista real, contou que o último diálogo dele foi: “pai, mate esses chineses filhos da puta”” (Julia Miyuki, E. p. 10).

“Eu ainda me sinto intimidada, por exemplo, com o coronavírus, as pessoas no começo -mais no começo- agora as pessoas nem tão ligando mais para o coronavírus direito... dessa coisa do se cuidar assim. Eu via que as pessoas olhavam pra mim assim com receio por causa dessa coisa do vírus ter vindo da China... e etc e tal. E os casos de violência nesse aspecto foram vários. Eu lembro que eu tava no mercado e duas pessoas em contextos diferentes passaram por mim assim e eu estava sentada, parada, e as pessoas estavam usando a máscara errado usando pra baixo do nariz e tal aí elas olharam pra mim e subiram; foi bom porque elas estão usando certo agora” (Lara Yuri, E, p. 28).

“AUMENTOU. Quando estava na faculdade ouvi uma amiga comentando “fala pra esse professor ficar longe de mim por conta do coronavírus” ele é japonês (todos sabem) e os traços são super fortes, acho que é sansei. Acredito que ela não reparou que isso me atingia também. Eu não como morcego, e mesmo que sim, ninguém sabe se foi isso. Não somos vírus” (Mahina Vitória, E, p. 10).

As notícias demonstram também que essa onda de violência contra pessoas amarelas em função do Coronavírus não ocorre somente no Brasil, mas no mundo todo:

A pandemia COVID-19 já se espalhou para 206 países, áreas e territórios em todo o mundo. Em muitos lugares, as pessoas estão sendo acusadas, perseguidas ou excluídas, apenas por causa da sua nacionalidade ou etnia. A UNESCO se opõe a qualquer forma de discriminação, racismo e xenofobia em resposta à pandemia! Um grande número de casos de xenofobia tem sido relatado em todo o mundo. Quando estamos fora de nossas comunidades, estamos lá como visitantes, turistas, estudantes, empresários, artistas, estudiosos, diplomatas, refugiados, atletas, amigos, minorias étnicas...

e não devemos nos tornar alvos de xenofobia. “A xenofobia pode ser incentivada pela disseminação de desinformação”.⁶⁶

Coronavírus faz crescer xenofobia contra asiáticos.

A epidemia do coronavírus fez crescer casos de preconceito. Grupos de pessoas com ascendência asiática se tornaram vítimas de xenofobia⁶⁷.

O secretário-geral da Organização das Nações Unidas (ONU), António Guterres, pediu hoje (8) que se fortaleça a “imunidade das sociedades ao vírus do ódio”. Ele considera que, com a pandemia da covid-19, tem sido desencadeado um “tsunami de ódio e xenofobia”. As Nações Unidas pedem esforços globais “para acabar com o discurso de ódio” que tem aumentado com a crise pandêmica⁶⁸.

As agressões racistas contra asiáticos aumentaram com a propagação da epidemia do novo coronavírus”, relatam dezenas de internautas de origem asiática que vivem na França. Sob a hashtag #JeNeSuisPasUnVirus (eu não sou um vírus), eles protestam contra a discriminação. A França registrou nesta quarta-feira (29), o quarto caso de contaminação pelo novo vírus⁶⁹.

Diante disso, foi criado um movimento nas redes sociais #IAmNotAVirus (Eu não sou um vírus) com o objetivo de chamar a atenção para outras consequências do Coronavírus, ou seja, o caráter pandêmico do preconceito contra pessoas leste-asiáticas, como se pode ver nos seguintes perfis do Instagram:

⁶⁶ UNESCO. Acabe com a xenofobia em relação à COVID-19. 03 de abril de 2020. Disponível em: <https://pt.unesco.org/news/acabe-com-xenofobia-em-relacao-covid-19> Acesso em: 19 de setembro de 2021.

⁶⁷ BAND. Coronavírus faz crescer xenofobia contra asiáticos. Disponível em: <https://www.band.uol.com.br/videos/coronavirus-faz-crescer-xenofobia-contra-asiaticos-16755444> Acesso em: 19 de setembro de 2021.

⁶⁸ Agência Brasil. Pandemia gera "tsunami de ódio e xenofobia", alerta ONU. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/internacional/noticia/2020-05/pandemia-gera-tsunami-de-odio-e-xenofobia-alerta-onu> Acesso em: 12 de agosto de 2021.

⁶⁹ RFI. Coronavírus: franceses de origem asiática criam a hashtag “eu não sou um vírus” para protestar contra preconceito. Disponível em: <https://www.rfi.fr/fr/fran%C3%A7a/20200129-coronav%C3%ADrus-franceses-de-origem-asi%C3%A1tica-criam-a-hashtag-%E2%80%9Ceu-n%C3%A3o-sou-um-v%C3%ADrus-%E2%80%9D-para-> Acesso em: 11 de julho de 2021.



Fonte: Instagram de Putochinomaricon (2020)⁷⁰



Fonte: Instagram de Thecrystalongue (2020)⁷¹

Fonte: Instagram de Linatag (2020)⁷²

⁷⁰ Instagram de @Putochinomaricon. 02 de fevereiro de 2020. Disponível em: https://www.instagram.com/p/B8EmxsNoQJs/?utm_medium=copy_link Acesso em: 18 de setembro de 2021.

⁷¹ Instagram de @Thecrystalongue. 27 de fevereiro de 2020. Disponível em: https://www.instagram.com/p/B9ENQIKBgOq/?utm_medium=copy_link Acesso em: 18 de setembro de 2020

⁷² Instagram de @Linatag. 09 de fevereiro de 2020. Disponível em: https://www.instagram.com/p/B8XYndjHWYt/?utm_medium=copy_link Acesso em: 18 de setembro de 2020

As medidas de isolamento social durante a pandemia, que são extremamente necessárias para diminuir a transmissão do vírus, tiveram consequências graves para as mulheres. Muitas mulheres que estão em situação de violência tiveram que ficar em casa com seus agressores e encontraram mais dificuldade para acessar os serviços de proteção. De acordo com a pesquisa realizada pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública (FBSP) em 2020, em todos os meses, houve um aumento no número de feminicídio e/ou homicídio em diversos estados. Além disso, “os dados também indicam uma redução na distribuição e na concessão de medidas protetivas de urgência, instrumento fundamental para a proteção da mulher em situação de violência doméstica” (FBSP, 2020, p. 2). Outro ponto a se considerar é que, durante a pandemia, houve uma intensificação do trabalho doméstico não remunerado das mulheres, conforme aponta a pesquisa realizada pelo Gênero e Número e SOF - Sempre Viva Organização Feminista⁷³.

Se a pandemia tem vulnerabilizado as mulheres de uma forma geral, ao fazer o recorte racial, é possível perceber que essa vulnerabilidade tem atingido-as de diferentes formas. No caso das mulheres *nikkeis*, como visto, é preciso somar a esses elementos um fator: o retorno do Perigo Amarelo.

No próximo capítulo, darei continuidade à discussão dos estereótipos, mas com foco naqueles que são construídos em relação às mulheres brasileiras *nikkeis*.

⁷³ Gênero e Número; Sempre Viva Organização Feminista. Pesquisa Sem parar: o trabalho e a vida das mulheres na pandemia. 2020. Disponível em: http://mulheresnapandemia.sof.org.br/wp-content/uploads/2020/08/Relatorio_Pesquisa_SemParar.pdf Acesso em: 19 de agosto de 2021. Base de dados.

4. Estereótipos da mulher brasileira *nikkei* e padrões de beleza

Nos capítulos anteriores, apresentei os estereótipos construídos sobre as pessoas *nikkeis* ao longo do tempo e de que forma tais construções dialogam com os contextos históricos de cada período. Nesse capítulo, dando prosseguimento a essas discussões, apresento e discuto a temática com recorte de gênero, considerando duas questões orientadoras: de que forma as mulheres *nikkeis* têm sido estereotipadas? E quais têm sido os impactos desse processo na vida dessas mulheres? Pelo fato de o tema “padrões de beleza” ter tido destaque nas discussões do campo, analiso-o em um tópico específico.

Nesse capítulo, além dos referenciais teóricos, dialogo com fontes documentais não acadêmicas, em função da contribuição advinda destas produções e da sua importância para o debate, já que esses espaços não formais têm sido pioneiros em algumas discussões sobre o tema, e considerando também a já mencionada lacuna ou existência limitada - quantitativamente - de pesquisas sobre essas temáticas no Brasil.

4.1. O estereótipo da mulher brasileira *nikkei* na visão das minhas interlocutoras: “*adoro que vocês são mais submissas e obedientes*”

Esse tópico é dedicado à apresentação e à discussão dos estereótipos construídos sobre as mulheres brasileiras *nikkeis*, a partir do que tem sido percebido pelas minhas interlocutoras. Esse debate servirá para pensar, posteriormente, a sua relação com a violência: se e de que forma tais estereótipos colocam as mulheres *nikkeis* em uma situação de maior vulnerabilidade para sofrerem violências.

Antes de compartilhar as discussões das interlocutoras, apresento a definição de estereótipo que guia a minha pesquisa, segundo os autores Stuart Hall e Helmuth Krüger.

De acordo com Stuart Hall, a estereotipagem é um tipo de prática representacional. Representação, para ele, “é uma parte essencial do processo pelo qual os significados são produzidos e compartilhados entre os membros de uma

cultura. Representar envolve o uso da linguagem, de signos e imagens que significam ou representam objetos” (HALL, 2016, p. 31; 139).

Segundo o autor, a estereotipagem é o processo pelo qual uma pessoa ou um grupo de indivíduos são reduzidos “a alguns fundamentos fixados pela natureza, a umas poucas características simplificadas” (HALL, 2016, p. 173). Para apresentar as especificidades de um estereótipo, Hall divide a explicação em alguns pontos.

O primeiro deles é que a estereotipagem “reduz, essencializa, naturaliza e fixa a diferença”. A diferença, apesar de ser um elemento importante na construção de significados, uma vez que só é possível construí-los por meio do diálogo com a/o outra/o, por exemplo, tem um caráter ambivalente, ou seja, pode ser tanto positiva quanto negativa:

Por um lado, é necessária para a produção de significados, para a formação da língua e da cultura, para as identidades sociais e para a percepção subjetiva de si mesmo como um sujeito sexuado. Por outro, é, ao mesmo tempo, ameaçadora, um local de perigo, de sentimentos negativos, de divisões, de hostilidade e agressão dirigidas ao “Outro” (HALL, 2016, p. 160; 191).

O problema é que no processo de estereotipagem há a naturalização da diferença, com isso ela adquire uma aparência fixa, dando a ideia de que, por ser inata, é, também, imutável. Diferente seria se a diferença fosse vista como cultural - como, de fato, ela é -, que admitiria transformações (HALL, 2016, p. 171).

O segundo ponto é que a estereotipagem produz uma prática de fechamento e exclusão, estabelecendo uma espécie de fronteira entre o que é normal e o que é anormal, o que é aceitável e o que não é, quem pode ou não pertencer a um determinado grupo, como um estrangeiro. Como parte da manutenção de uma ordem social e simbólica, ela fixa os limites do aceitável e tudo o que é diferente disso é excluído (HALL, 2016, p. 191, 192).

Em terceiro lugar, a estereotipagem é identificada, em geral, nos espaços em que existem profundas desigualdades de poder. Para isso, é importante entender o poder de forma ampla, em termos econômicos, físicos (coerção), mas também em uma perspectiva cultural e simbólica. Para Hall, o poder:

Inclui o exercício do poder simbólico através das práticas representacionais e a estereotipagem é um elemento-chave deste

exercício de violência simbólica. [...] Por meio dela, classificamos as pessoas segundo uma norma e definimos os excluídos como o “Outro” (HALL, 2016, p. 192, 193).

Por fim, Hall traz a ideia de circularidade do poder. A ideia é que todas as pessoas, independente do seu grau de poder - opressoras e oprimidas -, estariam presas ao círculo do poder, ainda que de diferentes formas. Para ele, não é possível que alguém ou um grupo esteja fora do campo de operação do poder (HALL, 2016, p. 197).

A definição proposta pelo filósofo e psicólogo Krüger compreende estereótipo como um conjunto de características compartilhadas por uma coletividade, que são atribuídas a determinado grupo, que é formado segundo alguns elementos:

Pode-se definir estereótipo social como crença coletivamente compartilhada acerca de algum atributo, característica ou traço psicológico, moral ou físico atribuído extensivamente a um agrupamento humano, formado mediante a aplicação de um ou mais critérios, como por exemplo, idade, sexo, inteligência, moralidade, profissão, estado civil, escolaridade, formação política e filiação religiosa (Krüger, 2004, p. 36-37).

Segundo Krüger, os estereótipos podem ser classificados de acordo com a mobilidade: (i) auto-estereótipos, que são construções produzidas por e sobre o mesmo grupo; (ii) hetero-estereótipos, que são construções que visam um grupo diferente; e de acordo com a qualidade: (i) positivos e (ii) negativos (Krüger, 2004, p. 37).

A partir dessas definições, entendo o processo de estereotipagem como uma forma de poder, que pode ser exercido de diferentes maneiras, como por meio de imagens e do discurso. Nesse processo, por meio da escolha de alguns elementos é formado um grupo. A esse grupo são atribuídas certas características, compartilhadas por uma coletividade, que o reduz, o essencializa, o naturaliza e fixa a sua diferença, excluindo-o e o identificando como “O Outro”.

No caso dessa pesquisa, o grupo foi delimitado pelo gênero, raça, descendência e nacionalidade: mulheres, amarelas, descendentes de japoneses e brasileiras. Como veremos a seguir, os estereótipos das brasileiras *nikkeis* apresentados por minhas interlocutoras variam entre auto-estereótipos, hetero-estereótipos e, também, como uma combinação dessas duas categorias.

Na pesquisa de campo, com relação aos estereótipos identificados pelas minhas interlocutoras, múltiplas características são atribuídas às mulheres *nikkeis* e, embora elas sejam diversas, convergem em muitos pontos. Segundo elas, há uma ideia de que a “japonesa” é muito feminina, delicada, recatada, fofinha, doce, contida, mansa, frágil, do lar, quietinha, obediente, aceita as coisas calada, não fala alto, fala baixo, não fala palavrão, não tem “opinião forte”, não é incisiva, não tem tatuagem, não tem piercing, não ri alto, não gesticula, não deixa os problemas em evidência, não fuma, não discute política, não reclama (apesar de querer), comporta-se como gueixa, preocupa-se em agradar o homem, é para casar, serve o marido primeiro para depois se servir durante as refeições (Laura Keiko, R4, p. 8, 11; Emi Valentina, R1, p. 5; Lara Yuri, E, p. 15; Julia Miyuki, E, p. 3, 7; Maria Kyoko, E, p. 9; Gabriela Saori, E, p. 12; Aiko Marielle, E, p. 3, 7; Alice Mai, E, p. 24).

A partir do que foi compartilhado, noto que as características comportamentais atribuídas às mulheres *nikkeis* remetem para as noções de submissão, controle e silenciamento.

Como discuto de forma mais aprofundada adiante, no que se refere à estética, para além das pressões exercidas pelo padrão de beleza europeu, também há as imposições decorrentes do padrão de beleza japonês, que, por vezes, convergem: uma “japonesa de verdade” tem que ter o cabelo liso, olhos pequenos e ser magra. Além disso, espera-se que a bochecha seja maior, o nariz mais achatado, o olho pequeno e puxado, o corpo magro, mas sem curvas - “sem corpo” -, a vagina transversal ou mais apertada, o corpo peludo.

Conforme nos contou Sofia Setsuko, quando você não corresponde a esses padrões, sente-se duplamente desencaixada, fazendo com que sua autoestima seja muito limitada:

“E aí por último eu queria falar um pouco de autoestima, porque... no caso não no patamar de gênero mas um pouco no sentido de como uma mulher asiática ela é cobrada em estar sempre impecável no que é considerado adequado pra uma mulher asiática. Eu sou misturada, eu tenho características do meu pai que vem lá de (país europeu) também... e eu tenho características da minha mãe que são japoneses; eu tenho o olho um pouco maior do que os meus primos... o meu cabelo é um cabelo que é um pouco mais grosso... ele é grosso como o cabelo de um japonês mas ele é enrolado... e durante todo o meu crescimento eu fiz progressiva... eu fiz definitiva... porque sempre se bateu na tecla de como o meu cabelo ele era estranho... ele não

era bonito... ele não era adequado... então isso afetou muito a minha auto-estima quando eu estava crescendo; eu fui aceitar o meu cabelo há pouquíssimo tempo atrás... e por outro lado também do outro lado da família essa questão das feições asiática... dos olhos... serem puxados... que coisa esquisita... Toda essa coisa da auto-estima crescer como uma mulher em que você já está constantemente bombardeada pela mídia... em que você vê que você não é um padrão de beleza num país que valoriza o europeu e ainda você ter que ouvir tipo de forma imediata de que você não se encaixa... que você -sei lá- que você está acima do peso do que você deveria estar... e que o seu cabelo não é assim e deveria ser assado... então todas essas coisas são coisas que: construíram uma auto-estima muito limitada e eu acho que até hoje -adulta- mesmo eu sabendo de todas essas questões...” DEMORA! (R3, p. 8).

Emi Valentina compartilha um posicionamento parecido com o de Sofia. Por ser uma mulher gorda, não ter o cabelo liso e por falar alto, nunca se sentiu encaixada em nenhum padrão. A consequência disso, segundo ela, foi a rejeição de ambos os padrões, tanto o europeu, quanto o japonês (R1, p. 5; R3, p. 4).

A partir dos relatos, noto que a forma como a sociedade vê e trata as pessoas amarelas, muitas vezes com violência, acaba influenciando a maneira como elas veem a si mesmas e umas às outras:

“E até quando tem uns orientais/asiáticos em algumas novelas... então eles são caracterizados: ou eram os bobinhos da história ou a gente era estereotipado de uma maneira que a gente não é, ou era aquele tipo engraçadão e não sei o que... aonde que tá a graça disso, né? Você continua sendo ah... as pessoas impõem um padrão pra gente, e aí acaba influenciando a forma como a gente vê os outros, e como a gente vê a gente mesmo, nós mesmos, o nosso reflexo no espelho, você olha no espelho e fala: ah eu não tô gostando disso aqui. Porque eu queria ser igual a modelo, a loira de olhos azuis...” (Gabriela Saori, R4, p. 14).

Krüger igualmente compartilha da ideia de que os “estereótipos sociais influenciam condutas e comportamentos em interações sociais, quando os interatores são enquadrados por essas crenças” (Krüger, 2004, p. 37).

Observo que, no meio da rejeição e do enfrentamento aos estereótipos, há inclusive, sua reprodução. Gabriela Saori, ao contar sobre uma situação familiar, na qual respondeu “coisas assim que ninguém acredita”, autodenominou-se como “meio bocuda”. Essa fala foi percebida pelas demais que a questionaram sobre o motivo de ter se referido a si mesma dessa forma. Sofia, então, observou: “o fato de você se chamar de bocuda pra falar que você se expressa é uma coisa que a gente faz muito

com a gente, a gente não é bocuda, a gente tá falando o que qualquer um falaria, mas só porque a gente ‘não pode’ a gente é bocuda” (R5, p. 15, 16).

A fala de Gabriela é um exemplo de como os estereótipos podem vir de fora, mas, ao mesmo tempo, ser reproduzidos por membros do próprio grupo, ainda que essa reprodução seja automática. Esses movimentos remetem às duas categorias propostas por Krüger (2004, p. 37): auto-estereótipo e hetero-estereótipo. A meu ver, essa situação poderia se constituir como uma terceira categoria, uma vez que não é a soma dessas duas separadas, mas a combinação delas.

Além disso, é possível interpretar a situação vivenciada por Gabriela de acordo com a ideia de “circularidade do poder e ambivalência”, proposta por Hall, que corresponde àquelas situações nas quais se responde a um estereótipo pelo oposto dele (HALL, 2016, p. 199). No caso de Gabriela, o que seria esperado dela é “o não falar”, “não contradizer”, “ficar quieta”. Ao passo que ela frustra essas expectativas, quando se enquadra no estereótipo oposto: “ser bocuda”. E, nessa situação, como observado por Sofia, o “ser bocuda” só existe porque se espera que as mulheres *nikkeis* não se expressem. Para Hall, nesse tipo de situação, ‘as vítimas’ podem ficar presas na armadilha do estereótipo, confirmando-o inconscientemente pela própria forma com que tentam opor-se e resistir (2016, p. 199).

Além do caráter da ambivalência, proposto por Hall (2016, p. 160), as categorias qualitativas propostas por Krüger (2004, p. 37), que classificam os estereótipos em positivos e negativos, também são úteis para pensar nas consequências deles para as relações de poder entre os gêneros e para as relações de violência.

A posição de Laura Keiko ilustra o caráter negativo proposto por Krüger, uma vez que ela acredita que o estereótipo da mulher amarela como quieta e submissa contribui para que elas estejam em maior situação de vulnerabilidade, já que se espera que essas mulheres não falem e não resistam:

“se a identidade amarela deixa a gente mais vulnerável pra violência...? eu diria que sim. Eu não sei o que que você pensa, se você concorda, mas eu penso assim: por exemplo, eu acredito que - pelo menos eu acho- esse estereótipo que tem da mulher amarela ser submissa... ser quieta... enfim... tipo: parece que nos torna a suportar mais as micro-violências enfim... porque afinal de contas é assim que

a gente foi criada, essa é a nossa cultura então a gente tem que aceitar, sabe?” (R4, p. 10).

Ademais de ser submissa, Sofia Setsuko acrescenta que a mulher *nikkei* é vista como “boazinha”, “servil” e “comportada”. Esses estereótipos, presentes dentro e fora da comunidade *nikkei*, podem fazer com que essas mulheres não tenham suas vontades consideradas:

“O que eu sinto com as mulheres asiáticas é um pouco a mistura dos dois estereótipos: ah a mulher é submissa... ao mesmo tempo ela é muito boazinha... ao mesmo tempo ela é comportada... [...] Mas aí a partir do momento que você tá num relacionamento fechado e eu acho que você cria essa estrutura familiar... eu acho que é mais forte até dentro da comunidade asiática em si, porque você tem essa força da obrigatoriedade da mulher obedecer. Mas mesmo esse estereótipo da submissão às vezes ele pega nos relacionamentos que não são dentro da comunidade asiática. Mas aí você sente aquela... [...] mas eu imagino que você tenha essa condição de ser servil de certa forma; e aí disso pode vir a violência, do tipo: se você não quiser, sei lá, fazer o que o seu marido quer você vai ser forçada a isso... Se você não quiser ter um filho, você vai ter que ter um filho... eu sinto isso um pouco na relação dos meus avós, aquela relação de japoneses mesmo, mas aí a gente tá falando de duas gerações atrás, então eu não sei o quanto isso é atual” (R5, p. 11).

A fala de Sofia traz mais um exemplo do que eu chamei de terceira categoria dos estereótipos - aqueles que são compartilhados pelo grupo e fora dele - e, também, apresenta um elemento novo: ela afirma que alguns estereótipos têm mais força dentro da própria comunidade asiática. Krüger considera essa intensidade de aceitação dos estereótipos como outra categoria, que estaria situada em uma classificação mais complexa:

Quando estiverem associados a sentimentos, estereótipos sociais passam a constituir estruturas psicológicas de maior complexidade, caracterizadas como atitudes e preconceitos sociais. A aludida complexidade deriva precisamente da presença de sentimentos, ora positivos, ora negativos, em relação a um objeto social que, na situação considerada, é um grupo humano. Assim, a articulação entre estereótipos sociais, favoráveis ou desfavoráveis, e sentimentos, de aceitação ou rejeição, dos grupos humanos visados, produz, na ocorrência combinada de crenças e sentimentos positivos, atitudes sociais; porém, se estes mesmos, ao contrário, forem negativos, ter-se-á como efeito um preconceito social (Krüger, 2004, p. 37).

Ainda sobre a situação de Sofia, observo que a violência pode ocorrer em dois momentos distintos. Em um primeiro momento, o próprio estereótipo, que atribui à mulher *nikkei* as características de “boazinha, servil e comportada” já se configuraria,

por si só, como uma violência simbólica⁷⁴, de acordo com o mencionado por HALL (2016, p. 192) e, em um segundo momento, seria a violência mencionada por Sofia, que pode ocorrer em função da quebra de expectativas sobre um comportamento esperado: se não quer fazer algo que você supostamente deveria fazer, você fará contra a sua vontade.

Situação parecida foi compartilhada por Laura Keiko. Para ela, essa pressão pela submissão também é mais forte dentro do próprio grupo das pessoas *nikkeis*:

“Eu acho que, quando eu penso realmente na violência contra a mulher asiática, normalmente eu penso mais nisso mesmo da submissão dentro de casa né... e eu acho que... também não sei dizer, falando também por experiência minha, eu acabo sofrendo mais dentro da nossa própria cultura, meu marido é brasileiro, branco, enfim... ele foi criado numa outra cultura, em que ele acha até meio absurdo algumas coisas, por exemplo, eu fui criada pela minha avó e era sempre que... eu não posso falar alto... eu não posso rir alto, eu tenho que servir primeiro o meu marido e depois eu faço o meu prato... Quando eu estava com a minha família, com os meus tios, com os meus avós e tudo mais, eu acabo sentindo mais essa violência assim do que quando eu estou por exemplo na família dele assim... entende né, do meu marido que eles são brasileiros e eles não tem isso assim...” (R5, p. 11).

Além disso, Laura Keiko contou que já se aproximaram dela para fazer piadas violentas, esperando que ela fosse ficar quieta ou que fosse dar risada e, quando ela respondeu, a reação do outro lado foi de surpresa: "nossa, não parece japonesa. [...] Você fala palavrão, você fala alto e tal... e japonesa não" (R5, p. 12).

Na pesquisa de Ribeira, realizada com homens *nikkeis* homossexuais, ele verificou que parte do estereótipo construído sobre essas pessoas se refere a elas como submissas e passivas, “sujeitos delicados, atenciosos e prontos para satisfazer o outro” (RIBEIRA, 2011, p. 97), assim como compartilhado pelas minhas interlocutoras.

Para ele, além dessas construções revelarem um processo de exotização, mostram também que “a sexualidade, principalmente da figura do nipodescendente masculino, foi e ainda é, em grande parte, omitida ou tida como algo incipiente, pouco desenvolvida, e até feminizada nos estereótipos veiculados na sociedade brasileira” (RIBEIRA, 2011, p. 96). A representação dos homens *nikkeis* como menos

⁷⁴ Esse termo será explicado no último capítulo.

“masculinos” ou menos “viris” também foi constatada na pesquisa realizada por Lesser sobre os filmes de pornochanchada (LESSER, 2008, p. 92; 94).

Se os estereótipos ligados à submissão e à passividade são comuns às mulheres e aos homens *nikkeis*, não se pode dizer o mesmo sobre a sexualidade, uma vez que, no caso das mulheres *nikkeis*, tais estereótipos acabam por sexualizá-las, como veremos mais detalhadamente a seguir. É interessante observar que a feminização dos homens *nikkeis* não os aproxima das mulheres *nikkeis* no sentido da sexualização, mas, ao contrário, eles são vistos como se fossem desprovidos dela. Com isso, percebo que submissão e passividade, apesar de serem comuns, assumem significados diferentes para homens e mulheres *nikkeis*.

Com relação aos estereótipos da mulher *nikkei* dentro da comunidade lésbica e bissexual, Naomi Jade respondeu que as *nikkeis* são vistas como quietinhas e tímidas e diz que encontrar outras “japonesas” lésbicas não é fácil. Ela acredita que isso ocorre porque a pessoa não se assumiu e/ou porque ela não demonstra isso publicamente por questões de família (E, p. 4).

Maria Kyoko relatou que, dentro da comunidade LGBT⁷⁵, quando conta que é parte do grupo, as pessoas ficam surpresas por ela “não parecer”. E então, ela reflete “Às vezes, eu fico pensando: não parece porque eu sou eu, ou por que eu sou amarela?! Às vezes, eu penso por que eu sou amarela, a mulher recatada... Muita gente acha isso: que todos os japoneses são todos ‘corretos’, todos ‘certinhos’”. Maria me contou que a única pessoa da sua família que sabe sobre a sua bissexualidade é sua irmã, ela sente que ainda há muitas dificuldades para abordar esse assunto, principalmente em função da questão da honra da família (E, p. 13).

É curioso notar como, na fala de Maria, “corretos” e “certinhos”, ainda que de forma crítica, parecem ser colocados como sinônimos de ser heterossexual, ou seja, se ela é vista como “japonesa”, logo, é vista como “correta” e, por isso, presume-se que ela seja heterossexual. É perceptível que a bissexualidade - ou qualquer orientação sexual diferente da heterossexualidade -, além de não ser considerada “certinha”, tem o potencial de ferir a honra da família.

⁷⁵ A sigla LGBT foi utilizada pela minha interlocutora.

Sobre o mesmo tema, Aiko Marielle me contou que também sente dificuldade em ser uma mulher amarela dentro da comunidade LGBTQI+⁷⁶. Noto que ela, apesar de não ser vista como feminina dentro da comunidade *nikkei*, é justamente por ser vista como “o estereótipo da feminilidade” dentro da comunidade LGBTQI+ que nunca se sentiu atraente para outras mulheres. Quando perguntava aos seus amigos da comunidade sobre o que tinha de errado com ela, eles respondiam que ela é muito feminina, muito delicadinha, fala baixinho (E, p. 5, 6). O caso de Aiko é interessante para ilustrar como diferentes grupos constroem diferentes estereótipos e significados e, ainda assim, é possível não corresponder a nenhum deles.

Na sua pesquisa, Ribeira traz a reflexão sobre os estereótipos, ele nos conta que era comum ouvir nas rodas de amigos que frequentavam locais voltados para homens homossexuais as seguintes perguntas: “será que existe japonês gay?” ou “alguém já viu um japonês gay?”. O autor admite que, após iniciar sua pesquisa no meio virtual, sua curiosidade inicial havia sido saciada, pois ele percebeu que “existiam homossexuais nipodescendentes, eles só não estavam em bares, boates e nas festas, mas sim na *internet*” (RIBEIRA, 2011, p. 87-88).

Na pesquisa de Felipe Higa, que resultou em um documentário com histórias de vida de pessoas LGBT asiáticas, um dos seus interlocutores compartilhou algo parecido sobre as pessoas pertencentes a esse grupo:

Existem condições específicas para você ser uma pessoa LGBT asiática, do que, por exemplo, você ser uma pessoa branca padrão, entende? Então, quando alguém se aproxima ou então quando rola aquela aproximação mais afetiva, mais sexual, a gente tem que entender que não existem muitos LGBTs asiáticos, quanto existem pessoas brancas, por exemplo, entende? Então, rola uma fetichização a respeito, às vezes, consciente, às vezes, não⁷⁷ (transcrição da autora).

Proporcionalmente, a população autodeclarada amarela é menor do que a branca. Dessa constatação, poderíamos supor que existem menos pessoas LGBTs amarelas do que brancas, como foi dito na pesquisa de Higa. No entanto, a partir dessas falas, são pensadas algumas hipóteses: (i) espera-se que as pessoas *nikkeis*

⁷⁶ LGBTQI+ é uma sigla que se refere aos seguintes grupos: Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transgêneros e Travestis, Queer, Intersexo e outras grupos e variações de sexualidade e gênero que fogem da heterocisnormatividade. Essa sigla foi utilizada pela minha interlocutora.

⁷⁷ Felipe Massahiro Higa. OKAMA: vozes LGBT nipo-brasileiras. 1 vídeo (34:21). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=RLp2Ddaz0uc> Acesso em: 13 de agosto de 2021

sejam heterossexuais, logo, antes de qualquer interação, elas são vistas como heterossexuais ou como dentro da norma; (ii) e, além disso, por conta das consequências de não corresponder a esse estereótipo - a desonra da família, por exemplo - muitas acabariam por não declarar a sua orientação sexual ou identidade de gênero. Essas duas hipóteses ligadas aos estereótipos poderiam ser parte da explicação sobre o porquê o senso comum expressa que não existem - ou quase não existem - pessoas amarelas LGBTQIA+⁷⁸.

Da fala do interlocutor de Higa, surgiu uma outra inquietação: as pessoas LGBTQIA+ amarelas são fetichizadas porque estão em menor quantidade, se comparadas com as brancas? Ou esse fetiche se dá em função dos estereótipos? Retomarei o tema da fetichização e suas consequências adiante.

A partir dos relatos das mulheres, percebo o quanto os estereótipos influenciam o processo de construção de suas identificações raciais, seja em um movimento de afastamento: eu não quero ser enquadrada nesse estereótipo negativo, por isso, tento me afastar dele; ou de aproximação: eu preciso atender às expectativas que são colocadas sobre mim. Dessa maneira, aproximo-me do que se espera que eu faça.

Em função da relevância que os temas “padrões de beleza e fetichização” assumiram na minha pesquisa, dedico o tópico a seguir para analisá-los com mais profundidade.

4.2. Padrões de beleza e fetichização: “*ah uma vez eu fiquei com uma japonesa e a vagina dela não era transversal*”

[...]

Lá no Japão você já tá ligado
 Japonesa tem pepeca de lado
 Mas eu sou brasileiro nessa porra
 Vou tacar a rola pra todos os lados
 Tá ligado

⁷⁸ LGBTQIA+ é uma sigla que se refere aos seguintes grupos: Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transgêneros e Travestis, Queer, Intersexo, Assexuais e outras grupos e variações de sexualidade e gênero que fogem da heterocisnormatividade. Essa sigla foi uma escolha minha.

[...]⁷⁹

A minha escolha pelo tema dos padrões de beleza se deu por algumas razões. Primeiro, porque, em linhas gerais, percebo que essa é uma temática bastante discutida pelo movimento feminista, porém com poucos avanços em termos práticos, no que se refere à relação entre teoria e prática.

Naomi Wolf aborda esse tema por meio da ideia de “mito da beleza”, que, segundo ela, está presente desde os primórdios do patriarcado⁸⁰. No entanto, a sua forma moderna é relativamente recente, pois se fortaleceu junto à segunda onda do movimento feminista, uma vez que, nessa época, todos os mitos criados - da maternidade, domesticidade, castidade e passividade - com a função de coerção social, foram desafiados, restando apenas o mito da beleza como instrumento de controle. Para a autora, o mito da beleza não tem a ver com as mulheres, mas faz parte de um sistema de natureza política, utilizado para a manutenção do poder dos homens:

A "beleza" é um sistema monetário semelhante ao padrão ouro. Como qualquer sistema, ele é determinado pela política e, na era moderna, no mundo ocidental, consiste no último e melhor conjunto de crenças a manter intacto o domínio masculino. Ao atribuir valor às mulheres numa hierarquia vertical, de acordo com um padrão físico imposto culturalmente, ele expressa relações de poder segundo as quais as mulheres precisam competir de forma antinatural por recursos dos quais os homens se apropriaram (WOLF, 1992, p. 15; 17).

Desde então, a preocupação com a beleza assumiu o lugar das tarefas domésticas e, com isso, a indústria da beleza cresceu exponencialmente (Wolf, 1992, p. 20). De acordo com a Associação Brasileira da Indústria de Higiene Pessoal, Perfumaria e Cosméticos⁸¹, o Brasil, em 2020, mesmo durante a crise gerada pela pandemia, fechou o ano com um aumento de 4,7% nas vendas de produtos de Higiene Pessoal, Perfumaria e Cosméticos:

⁷⁹ Trecho do funk “Fazendo o recolhe”, do MC Menor da VG, apresentado a mim por uma de minhas interlocutoras. Disponível em: <https://www.lettras.mus.br/mc-menor-da-vg/fazendo-o-recolhe/> Acesso em: 03 de agosto de 2021.

⁸⁰ Utilizo a definição de patriarcado proposta por Saffioti: patriarcado é o regime das relações hierárquicas entre homens e mulheres. Por meio desse regime, os homens possuem direitos sexuais, praticamente irrestritos, sobre as mulheres. “O agente social marido se constitui antes da figura do pai”. (SAFFIOTI, 2004, P. 56),

⁸¹ Associação Brasileira da Indústria de Higiene Pessoal, Perfumaria e Cosméticos. Disponível em: <https://abihpec.org.br/vendas-de-hppc-crescem-47-em-2020-e-totalizam-r-1224-bilhoes/> Acesso em: 15 de agosto de 2021.

Enquanto o PIB do Brasil despencou 4,1% em 2020 – maior queda desde que foi iniciada a série histórica do IBGE em 1996 – e a indústria tenha recuado 3,5%, as vendas de produtos de Higiene Pessoal, Perfumaria e Cosméticos (HPPC), mesmo sob os impactos da pandemia, mantiveram a tendência de alta registrada em 2019 (3,9%) e fecharam 2020 com crescimento de 4,7%, atingindo R\$ 122,408 bilhões, segundo a Euromonitor International. [...] O mercado global de HPPC registrou queda de 1,3%. O Brasil manteve a quarta posição no ranking mundial e, juntamente com a China, que aparece na segunda posição, foram os únicos países que tiveram resultado positivo nas vendas em 2020 entre os cinco maiores mercados globais.

É interessante notar que, ao mesmo tempo que o feminismo tem impulsionado movimentos de valorização da mulher, a imposição de padrões de beleza tem atuado no sentido contrário:

Uma economia que depende da escravidão precisa promover imagens de escravos que "justifiquem" a instituição da escravidão. As economias ocidentais são agora inteiramente dependentes da continuidade dos baixos salários pagos às mulheres. Uma ideologia que fizesse com que nos sentíssemos valendo menos tornou-se urgente e necessária para se contrapor à forma pela qual o feminismo começava a fazer com que nos valorizássemos mais (Wolf, 1992, p. 22).

Assim, além de reconhecer que essa é uma das principais pautas no debate sobre igualdade de gênero, considero importante pensá-la também por meio de especificidades, e a racial é uma delas. Tenho notado que, dentro da comunidade de mulheres *nikkeis*, esse é um assunto que tem as suas particularidades em função da raça e que tem sido debatido com cada vez mais frequência.

Nas Rodas Amarelas, como ponto de partida para a discussão sobre padrões de beleza, fizemos, inicialmente, uma atividade denominada “chuva de ideias”, por meio da qual cada participante expressava o que entendia por “beleza”. As definições variaram entre beleza interior e exterior e, também, apontaram que a consideração sobre o que é ou não belo não é estática, mas fluida, social e construída nas interações entre as pessoas:

“Eu particularmente vejo beleza muito mais como algo interior que exterior. Aquela pessoa que é legal e se torna bonita e aquela pessoa que é chata e se torna horrível? kkkk Mas acho que às vezes é muito exterior, o que a pessoa aparenta/mostra” (Mahina Vitória, R4, chat).

“Beleza pra mim é como se fosse a “aura” da pessoa, tudo que ela transmite para os outros sobre ela mesma. Só que muitas vezes isso acaba se limitando só ao fenótipo porque nem sempre podemos conhecer todas as pessoas de forma profunda e total. Aí entra o fenótipo, personalidade” (Hana Catarina, R4, chat).

“E mesmo o que a gente acha bonito pode ir mudando... Tipo, eu não achava nem bonito e nem feio homens gordos, meio que não ligava. Daí me apaixonei pelo X (que é meu marido hoje hehe) e ele é gordão... Hoje é até engraçado que na rua, homens gordos que acabam me chamando a atenção sabe haha acho que beleza depende da nossa construção social, né?” (Laura Keiko, R4, chat)

“A beleza está ligada ao nosso corpo, e o nosso corpo é o que tem contato com o mundo externo, né? Uma vez, uma pessoa falou: já parou pra pensar que você nunca vai ver o seu próprio rosto? Você vê o reflexo dele, mas você nunca vai ver o seu próprio rosto, quem vê são as outras pessoas; então quem julga... quem diz o que ele é e o que ele não é são as outras pessoas, e aí isso é construído pelo o que o outro acha, sabe? E é muito difícil isso porque é... o que você falou assim: é confuso, né? Se, por um lado, o ser mestiça é bonito, por outro lado, o ser mestiça não é bonito, ou o ser japonesa é diferente, é legal, ou é feio, é estranho...” (Laura Keiko, R4, p. 8).

“E o estar bela é isso, né? É uma coisa que a gente aprendeu... está imposta... está muito ligada ao padrão europeu” (Emi Valentina, R4, p. 9).

Segundo os relatos das minhas interlocutoras, as mulheres *nikkeis* não estão representadas no padrão de beleza brasileiro, que ainda encontra referência no modelo europeu de mulheres brancas, de olhos e cabelos claros, e com o corpo curvilíneo.

Além do padrão de beleza brasileiro, os relatos apontaram para outro tipo de padrão, o japonês, que seria representado pela mulher *nikkei* de cabelo liso, magra e com ossos finos:

“Eu lembro de um menino de quando eu fiz enfermagem e ele era bem otaku mesmo, e ele namorava uma menina japonesa super dentro dos padrões japoneses de beleza: magra, bonitinha, osso fino e tal” (Emi Valentina, R4, p. 5).

“E os padrões de beleza são realmente assim: tem que ter o cabelo liso de japonês... japonês é cabelo liso, cabelo enrolado nem existe; magra...” (Mahina Vitória, R4, p. 6).

Parte das interlocutoras relatou que, dentro do padrão de beleza japonês, há uma ideia de que as mulheres mestiças são consideradas bonitas ou mais bonitas do que as “japonesas”:

“Eu acho que de nós eu acho que eu sou a única que acaba indo pro lado da mistura que fica bem claro, né? Não tenho como: mestiça total. E eu sempre ouvi e eu sempre odiei essa frase: de que mestiço é bonito e japonês não. [...] A mistura é bonita, se você tem uma parte

brasileira, ok, você é linda, senão você é horrível. Eu odeio essa frase”. [...] (Mahina Vitória, R4, p. 6).

É possível que essa ideia de que as mulheres *nikkeis* mestiças são consideradas mais bonitas do que as japonesas tenha influência ainda do processo de branqueamento da população, a que me referi no primeiro capítulo. Nesse processo, que passou por fases diferentes, as pessoas japonesas foram consideradas desde as “brancas da Ásia” até as degenerantes da raça branca. Houve um período intermediário, no qual se desejava que pessoas amarelas se casassem com brancas para que as crianças, fruto dessa união, fossem se tornando, aos poucos, brancas (LESSER, 2008, p. 30; 31; TAKEUCHI, 2009, p. 91; 93; DEZEM, 2005, p. 66; 74).

Tendo isso em mente, é possível que as *nikkeis* mestiças sejam consideradas mais bonitas porque, se comparadas com as não mestiças *nikkeis*, elas estariam mais próximas das mulheres brancas, enquadradas no ideal de beleza.

Contudo, de acordo com a experiência de Aiko Marielle, ser mestiça pode significar ser bonita e feia, a depender de quem são os olhos que te observam. Segundo ela, para a comunidade *nikkei*, uma mulher bonita seria fruto da relação entre duas pessoas “japonesas”, enquanto uma mulher feia seria justamente a mestiça:

“Mas elas falavam assim pro meu pai: “nossa, mas por que que não casou com japonesa? Teve filha mestiça?” Elas falavam pro meu pai como se eu fosse feia, porque eu pareço mestiça. Então, de um lado era isso, e de outro eu era bonita, porque eu parecia mestiça. Eu tive esses dois tipos de experiência,s além do que vocês colocaram” (R4, p. 06).

Embora a maior parte das minhas interlocutoras tenha compartilhado a ideia de que as *nikkeis* mestiças, em geral, são consideradas mais bonitas do que as japonesas, o que se observa é que não há um consenso. Isso demonstra, mais uma vez, como, mesmo dentro de um grupo, as construções sobre o que é ideal podem divergir, apesar de ser possível identificar pontos em comum.

4.2.1. Fetichização: “a pira da mina asiática”

Para além das divergências, há uma situação que se repete: ou somos consideradas feias ou, se somos reconhecidas como bonitas, somos exotizadas e/ou fetichizadas. Conforme os relatos, o reconhecimento da beleza só acontece no lugar

do exótico e/ou do fetiche: “ou a gente é desejada, e aí é fetichizada, ou a gente é estranha, é exótica, é feia, enfim” (Alice Mai, R4, p. 6).

Para Hall (2016, p. 202-203), o fetichismo é uma estratégia de representação, que envolve a fantasia, e substitui o todo pela parte, o sujeito por uma coisa, objetificando-o. Com o propósito de discorrer sobre esse processo, o autor utiliza o exemplo de Saartje Baartman, a mulher africana, que ficou conhecida como “Vênus Otentote”. Em 1810, Saartje foi levada para a Inglaterra e passou a ser exibida nua, em Paris e Londres, de forma regular, por cerca de cinco anos. Nessas aparições, ela era tratada como um animal selvagem, sendo enjaulada e recebendo ordens. Ela se tornou famosa pelos seus órgãos sexuais - pelo formato e tamanho das suas nádegas e dos lábios de sua vagina -. Essa fama se deu entre o público geral, como um espetáculo “popular” e, também, entre os cientistas, como um objeto de estudo.

Segundo Hall:

Saartje Baartman tornou-se a personificação da “diferença”. Além do mais, a diferença foi “patologizada”, isto é, representada como uma forma patológica de “alteridade”. Simbolicamente, ela não se encaixava na norma etnocêntrica aplicada às mulheres europeias e, estando fora de um sistema classificatório ocidental sobre como são “as mulheres”, ela teve que ser construída como “Outro” (HALL, 2016, p. 203).

Saartje, de modo semelhante, foi comparada aos animais selvagens e foi reduzida à natureza, aos seus órgãos sexuais:

Ela foi reduzida a seu corpo e este, por sua vez, resumido a seus órgãos sexuais, que passaram a ser os significantes essenciais de seu lugar no esquema universal das coisas “[...] a “Vênus Hotentote” foi submetida a uma forma extrema de reducionismo - uma estratégia que muitas vezes é aplicada à representação dos corpos de mulheres de qualquer raça, especialmente na pornografia. [...] Nos modelos e moldes preservados no Musée de L’Homme, ela foi literalmente transformada em um conjunto de objetos separados, em uma coisa - “uma coleção de partes sexuais”. [...] Saartje não existia como “pessoa”. Ela foi desmontada em partes relevantes, foi “fetichizada” - transformou-se em um objeto (HALL, 2016, p. 205).

Além disso, Hall (2016, p. 207) chama a atenção para o duplo movimento do fetichismo: o objeto de rejeição é também o objeto de desejo. No exemplo de Saartje é possível perceber esse movimento: ao mesmo tempo que ela era patologizada e apresentada com um animal selvagem, atraía a curiosidade do público e dos cientistas.

Hall (2016, p. 207) ainda aponta para a possibilidade de deslocamento gerada pelo fetichismo: uma parte do corpo que é considerada tabu, que é proibida, é deslocada para outra parte, que é permitida. Essa é uma forma de satisfazer um desejo que, ao mesmo tempo, é uma rejeição. No caso de Saartje, o objeto de obsessão dos espectadores, que era a genitália, foi deslocado para as nádegas:

Acabamos de ver, no caso da “Vênus Hotentote”, que o olhar fica deslocado da genitália para as nádegas, mas também, que isso permite aos observadores continuarem olhando enquanto negam a natureza sexual do seu olhar. A etnologia, a ciência, a busca de evidências anatômicas funcionam aqui como o “disfarce”, a rejeição, que permite a operação do desejo ilícito (HALL, 2016, p. 209).

De acordo com Ribeira, “o pertencimento étnico, ou melhor, a categorização como nipodescendente, aproxima o sujeito de uma gama de imagens estereotipadas veiculadas rotineiramente na sociedade brasileira”. Esses estereótipos ora se referem a características tidas como positivas, como inteligência e disciplina, ora atribui a outras tidas como negativas, como pouca sensualidade, baixa potência sexual, pênis pequeno, etc (RIBEIRA, 2011, p. 90-91).

O aspecto do exótico, igualmente, esteve presente na pesquisa de Ribeira, apesar de ter sido realizada com homens. Para um dos seus entrevistados, o nipodescendente é visto como um sujeito estranho, exótico, comparável a um “animalzinho de zoológico”, alguém domesticado que não é igual a um não descendente, que pertence a uma outra categoria. Para Ribeira, esse processo de exotização segrega o indivíduo e é produzido em ondas, uma vez que é histórico e não se apresenta de maneira única e uniforme (RIBEIRA, 2011, p. 90-92).

Ribeira constata que “os sujeitos nipodescendentes acabam transitando entre dois polos extremos: um marcado pelo não reconhecimento (zona de abjeção) e o outro pelas imagens estereotipadas e essencializadas (zona de exotização)” (RIBEIRA, 2011, p. 101). Ainda que, por uma questão de gênero, os estereótipos dos homens *nikkeis* tenham pontos divergentes dos apontados pelas minhas interlocutoras, como a pouca sensualidade, o pênis pequeno e a baixa potência sexual, há elementos que convergem, visto que remetem para o exótico.

De modo geral, os discursos das interlocutoras também apontaram para uma dualidade: ou não somos desejadas, porque somos “japonesas”; ou somos desejadas, porque somos “japonesas”. No segundo caso, as experiências apontaram com

frequência que o desejo vem junto com a fetichização, que pode encontrar explicações diversas.

Por conta dos *hentais*, que hipersexualizam a mulher japonesa nos desenhos, aliado a uma espécie de curiosidade pelo que é considerado exótico: “a curiosidade do hentai assim: ‘deixa eu provar essa japonesa’, e é isso. Só pra eu ter aquela experiência e dizer assim: ‘ah uma vez eu fiquei com uma japonesa e a vagina dela não era transversal’, vocês acreditam nisso?!” (Mahina Vitória, R5, p. 21).

Além de esperarem que nossa vagina seja transversal, esperam que ela seja pequena e apertada. Há, inclusive, a comparação, com o “corpo de anime”, marcado por curvas, de acordo com Naomi Jade (E, p. 4). Para Julia Miyuki, a maior parte dos homens que fetichiza as mulheres *nikkeis*, faz isso por conta da estética dos mangás, que apresentam mulheres japonesas com várias curvas. No entanto, para ela, o padrão da mulher japonesa não corresponde ao que é apresentado nos mangás, que representam corpos curvilíneos (E, p. 7).

No caso de Aiko Marielle, a fetichização, de modo igual, estava atrelada à ideia de exótico:

“quando eu cheguei em São Paulo... ‘Nossa! Eu nunca fiquei com uma japonesa antes’ - que é uma parte que a gente ouve bastante -, segunda parte: ‘eu nunca fiquei com uma japonesa, eu nunca me interessei, mas eu ficaria com você porque você é bonita e até parece mestiça’. E é uma coisa que eu sempre ouvi muito: eu sou bonita e aí eu pareço mestiça, sabe?” (Aiko Marielle, R4, p. 6)

Com relação à situação compartilhada por Aiko, a hipótese de Hana Catarina é a de que, quanto mais nos aproximamos do padrão de beleza europeu, mais somos fetichizadas (E, p. 4).

É comum que a fetichização venha dos homens que só se relacionam com “japonesas” ou daqueles que têm uma grande admiração pela cultura e, por isso, querem se relacionar com “japonesas”:

“Eu sinto que eu já fui fetichizada, eu saí com um cara que só saía com meninas asiáticas, só namorava meninas asiáticas. E eu achava incrível, eu pensava: nossa! Ele ama a minha cultura, sabe?! Então pra mim foi fetichização, e outros caras pra mim que falam umas coisas nada a ver... da minha cultura... da minha ascendência... e às vezes eu ficava meio incomodada porque eu não queria falar, não queria perder o meu tempo; eu tinha preguiça de falar” (Hana Catarina, E, p. 4).

Na pesquisa realizada por Cecília⁸², parte de suas interlocutoras também relatou que já sentiu a sensação de ser tratada como objeto sexual apenas pela sua ascendência e características físicas e que, além disso, tinha a sensação de que era procurada por pessoas apreciadoras da cultura de alguns países asiáticos.

Cecília⁸³ traz uma reflexão interessante sobre esse ponto. A autora diz que tais estereótipos são reforçados pela indústria pornográfica, que infantiliza as mulheres amarelas. Nas suas palavras, “em muitas das produções, elas interpretam personagens adolescentes, vestindo uniformes escolares, alimentando o fetiche colegial baseado em animes e outros produtos culturais”.

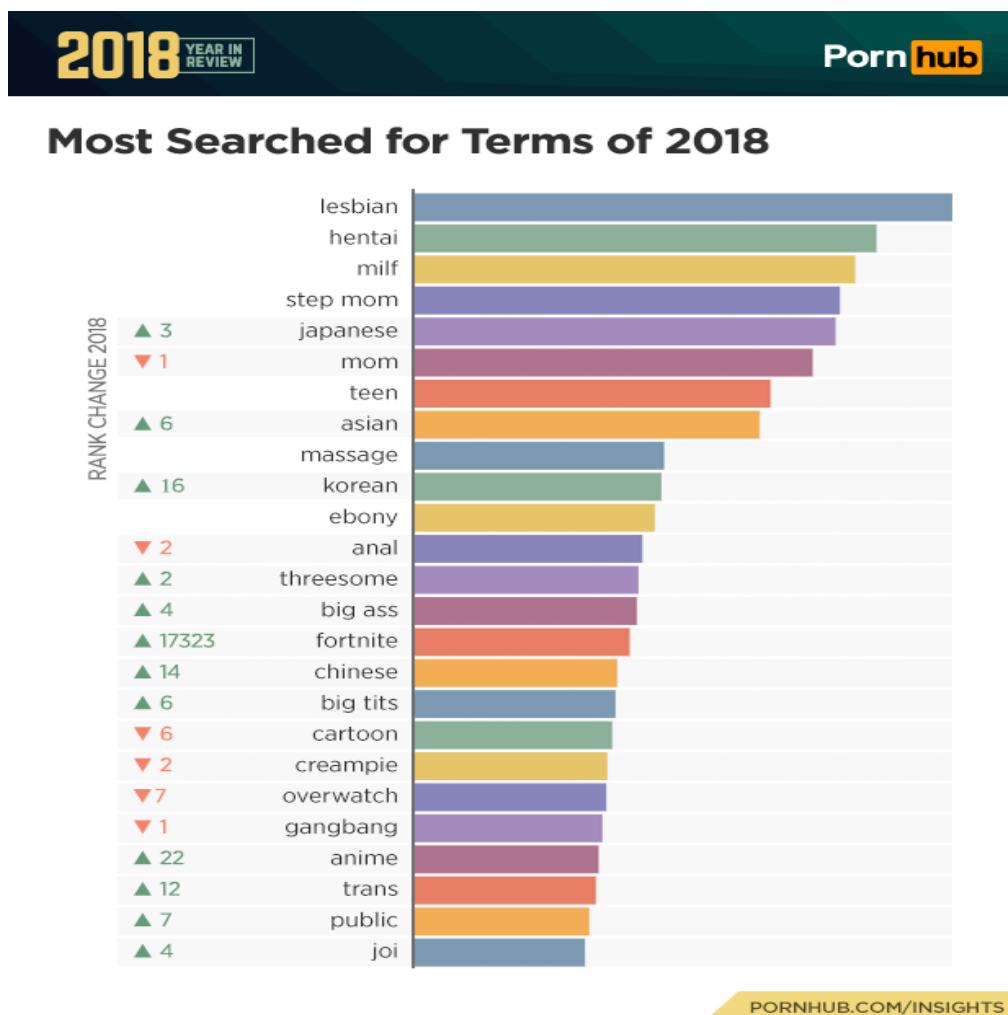
O reforço do estereótipo da hipersexualização da mulher *nikkei* na pornografia, mencionado por Cecília, remeteu-me para a reflexão que deixei em aberto no capítulo 2, que apresentou as análises feitas por Lesser sobre os filmes de pornochanchada das décadas de 60, 70 e 80, nos quais a mulher *nikkei* era representada como submissa e objeto de fetiche (LESSER, 2008, p. 90). Nesse contexto, a pergunta que eu coloquei era sobre os reflexos que essas representações poderiam ter até os dias atuais.

A partir dos resultados obtidos com a pesquisa de campo, é evidente que os estereótipos construídos sobre as pessoas *nikkeis*, ainda que tenham se transformado, carregam muitos elementos daqueles que foram construídos ao longo da história. Seria como dizer: são diferentes e parecidos, ao mesmo tempo. A fetichização e a submissão atribuídas às mulheres *nikkeis* são um exemplo disso.

Com relação à pornografia, pelo fato dela não ser objeto desse trabalho, não me aprofundarei nesse tema, no sentido de comparar as produções de pornochanchadas com as atuais, por exemplo. No entanto, é interessante observar o ranking apresentado pelo Relatório “Year in Review”, acessado a partir da pesquisa de Cecília, sobre os termos mais buscados em 2018 no *Pornhub*, que é um dos principais sites de pornografia no mundo:

⁸² MORAES, C. Mulheres de Desconforto: o consumo da imagem da mulher amarela. In: Medium. 19 de outubro de 2019. Disponível em: <https://medium.com/@cecilia.moraes/mulheres-de-desconforto-o-consumo-da-imagem-da-mulher-amarela-aa84457e3063> Acesso em: 09 de agosto de 2021.

⁸³ MORAES, C. Mulheres de Desconforto: o consumo da imagem da mulher amarela. In: Medium. 19 de outubro de 2019. Disponível em: <https://medium.com/@cecilia.moraes/mulheres-de-desconforto-o-consumo-da-imagem-da-mulher-amarela-aa84457e3063> Acesso em: 09 de agosto de 2021.

Imagem 7 – Pornhub (2018)⁸⁴

Noto que, entre as principais buscas, estão cinco termos relacionados às pessoas amarelas: *hentai*, *japanese* (japonês/japonesa), *asian* (asiática/asiático), *korean* (coreana/coreano), *chinese* (chinesa/chinês). Sendo que os últimos quatro registraram um aumento de procura em 2018. Além disso, com exceção do termo “ebony”, que se refere as pessoas negras de pele clara, os únicos termos racializados são aqueles que se referem as pessoas amarelas.

Voltando à pesquisa de campo, em relação à fetichização, as participantes trouxeram posicionamentos variados. Atualmente, embora todas tenham dito que consideram a fetichização das mulheres *nikkeis* como algo problemático, relataram que em alguns momentos de suas vidas, isso pareceu ser positivo, porque, de certa

⁸⁴ Pornhub. Most Searched for Terms of 2018. 11 dezembro 2018. 1 fotografia. Disponível em: <https://www.pornhub.com/insights/2018-year-in-review> Acesso em: 16 de janeiro de 2021.

forma, as faziam se sentir únicas e especiais. Sentindo-se dessa forma, elas se tornavam mais amarelas e até gostavam de ser assim:

“Só que aí com o tempo eu comecei a gostar de ser amarela, mas pelo motivo que eu acho que é errado - hoje em dia - que era o motivo de exotização assim... as pessoas me viam como exótica então... ah! Você é a exótica mais linda que eu já vi na minha vida!!! Você é muito bonita!!! E essas coisas assim... e eu sei disso porque eu também sou um padrão, e aí eu comecei demais a ser amarela, as pessoas me chamarem de amarela... porque eu me sentia exótica, eu me sentia a única, eu me sentia contente com isso, eu me sentia elogiada. E hoje em dia eu não vejo mais isso como um elogio, mas teve uma época que eu me senti bem por ser amarela... e foi pelo motivo errado” (Hana Catarina, R2, p. 6).

Alice Mai e Mahina Vitória compartilham experiências parecidas. Na época, Alice Mai morava em uma cidade que tinha muitos descendentes de japoneses e, quando passava as férias em outra cidade, que praticamente não tinha pessoas *nikkeis*, sentia a diferença:

“E essa coisa que eu acho que é muito desagradável em relação às mulheres que é: ou você não é considerada bonita ou você é um fetiche, você é exótica. Eu acho que eu nunca -nunca também é exagerado- mas lembrando... sempre quando alguém me faz um elogio é um elogio que vem junto com exótico; então eu sinto que as pessoas que me acham bonita elas só me acham bonita por ser exótica, porque eu sou diferente. E por muito tempo eu achava que isso era ótimo. Eu ia pra essa cidade quando eu era mais nova... nossa! Eu me sentia!!! Porque não tem descendente de japonês aqui... nossa... eu via que as pessoas me olhavam... parecia um extraterrestre maravilhoso! Então eu falava: “nossa! Eu quero ir pra essa cidade, porque lá que eu vou pegar vários caras... e aquilo outro e tal...” Hoje em dia eu acho isso terrível, esse tipo de olhar eu acho terrível” (Alice Mai, E, p. 13).

Sobre esse tipo de situação Caroline Ricca Lee apresenta uma reflexão interessante. É como se as mulheres amarelas não tivessem o direito de se relacionar com alguém por serem indivíduos livres, assim, os relacionamentos se dariam pela servidão racial: “a suposição tão correta da minha subserviência como mulher asiática, deixa implícito como todas essas violações contra meu corpo serão conscientes, e eu ainda devo comemorar ser ainda pelo menos quista”⁸⁵.

⁸⁵ LEE, C. R. Feminismo Asiático: Identidade, Raça e Gênero. In: OUTRACOLUNA. 08 de março de 2017. Disponível em: <https://outracoluna.wordpress.com/2017/03/08/feminismo-asiatico-identidade-raca-e-genero-2/#more-2523> Acesso em 17 de agosto de 2021.

Ser recusada, assim como, fetichizada traz sentimentos confusos e antagônicos. Por um lado, pode surgir a vontade de se sentir incluída e desejada, ainda que seja pela via do exótico e do fetiche, mas, por outro, essa via traz a sensação de perda identitária e de desumanização, uma vez que fica evidente que o objeto de desejo é a raça e não a pessoa como indivíduo:

“Ser mulher descendente de japoneses no Brasil é sentir por um lado a fetichização por ser considerada exótica para algumas pessoas, enquanto se é recusada como padrão de beleza por outras. É passar pelo duro processo de autoaceitação e de acolhimento das suas características físicas, da tentativa de mudar tudo em si mesma em busca de se misturar na multidão. Ao mesmo tempo é a falsa sensação de empoderamento, de se sentir exótica e desejável, mesmo que aqueles que a vêem assim não estejam te vendo de verdade, e sim os estereótipos que você representa” (sem identificação).

Essa sensação de ser recusada e de ser desejada pelo mesmo motivo - o de ser uma mulher brasileira *nikkei* -, que foi compartilhada pelas minhas interlocutoras, remete ao movimento ambivalente do fetichismo mencionado por Hall (2016, p. 207) no exemplo de Saartje. Embora sejam situações completamente diferentes, em função da raça, encontram esse ponto em comum, que me é útil para pensar a fetichização.

Essa “falsa sensação de empoderamento, de se sentir exótica e desejável” e o gostar de ser exótica, por entender que é nesse espaço que é possível se sentir bonita, conforme compartilhado por Alice Mai e Hana Catarina, é o que nomeio de violência simbólica cometida por meio do processo de fetichização, conforme mencionado também por Hall (2016, p. 192). Entendo como violência simbólica, porque é um processo de violência que não aparenta ser. No caso das minhas interlocutoras, elas disseram que, durante um período, gostavam de ser exóticas, porém não percebiam que isso se constituía como uma forma de violência. No momento em que elas se deram conta do que isso representava, passaram a entender a fetichização como um processo negativo.

Na pesquisa realizada por Cecília de Moraes, “a noção do corpo amarelo enquanto exótico, e da mulher amarela enquanto submissa está há anos enraizada no imaginário popular e acrescenta uma carga de discriminação racial sobre as violências de gênero sofridas por essas mulheres”, além dessas naturalizações trazerem consequências relacionais para a vida delas. Na visão de Cecília, os

estigmas relacionados às mulheres amarelas podem ser divididos em duas categorias:

I) a visão da mulher amarela enquanto quieta e recatada; II) a percepção dessas mulheres enquanto excessivamente rebeldes e irreverentes. Embora essas imagens não se restrinjam à representação sexual dessas mulheres, sendo comum a reprodução desses estigmas até mesmo em desenhos infantis, na dimensão sexual, representada principalmente pela representação pornográfica, estes são intensificados, transformados em I) mulher submissa e servil, porém ainda de beleza “exótica” e delicada, bastante pautada no personagem da gueixa; e II) uma mulher selvagem e exótica, com libido e desejos sexuais quase que incontroláveis⁸⁶.

As duas categorias, propostas por Cecília, remetem à transição da representação das mulheres *nikkeis* no começo do século XX. Inicialmente, essas mulheres eram representadas como detentoras de uma beleza exótica e agradável e, depois, em função do contexto político, passaram a ser representadas como prostitutas ‘de sexualidade perniciosa e mecanismo de transmissão de doenças físicas e morais’ (TAKEUCHI, 2009, p. 256).

No entanto, conforme pude perceber, os relatos das interlocutoras não apresentaram a segunda dimensão do estereótipo proposta por Cecília, que atribui às mulheres *nikkeis* características relacionadas à selvageria sexual, “com libido e desejos sexuais quase que incontroláveis”. De outra forma, a fetichização apareceu como o fetiche pela submissão, ou seja, o fetiche existe porque essas mulheres são vistas como passivas e não como donas da sua sexualidade.

O fetiche por pessoas amarelas pode ser denominado como *yellow fever*. De acordo com “Yo Ban Boo”⁸⁷, *yellow fever* pode ser definido da seguinte forma:

É quando uma pessoa não amarela tem uma ideia completamente distorcida dentro da própria cabeça de que todos os amarelos são de determinada forma, se comportam de determinada forma, pensam de determinada forma, e ela se sente atraída por esse tipo racial. [...] E é uma face de desumanização e objetificação dessas pessoas amarelas como se elas fossem algum tipo de objeto pra você ter, pra você conquistar, pra você exibir.

⁸⁶ MORAES, C. Mulheres de Desconforto: o consumo da imagem da mulher amarela. In: Medium. 19 de outubro de 2019. Disponível em: <https://medium.com/@cecilia.moraes/mulheres-de-desconforto-o-consumo-da-imagem-da-mulher-amarela-aa84457e3063> Acesso em: 09 de agosto de 2021

⁸⁷ Yo Ban Boo. (Y) YELLOW FEVER :: Glossário asiático-brasileiro, 2021. 1 vídeo (0:59). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Iptlk0fhECc> Acesso em: agosto de 2021.

Seguem abaixo algumas frases que exemplificam o *yellow fever*, que são comumente ouvidas e que foram compartilhadas por minhas interlocutoras:

“Eu gosto de japinha, viu?”

“Eu adoro uma japinha”

“Eu só fico com japinha”

“Nunca fiquei com uma japinha, sempre tem que ter uma primeira vez”

“Você é uma japonesa muito bonita”

“Eu tô namorando uma japinha”

“E quando eu cheguei em São Paulo e os caras que eu fiquei que gostavam de japinha, eles não queriam me chamar de Marielle, eles queriam me chamar de Aiko, e na cama eles queriam me chamar de Aiko”.

A partir dos relatos e das frases, é possível perceber o movimento de deslocamento provocado pela fetichização, conforme proposto por Hall (2016, p. 207). O que as minhas interlocutoras esperavam das suas relações românticas e/ou sexuais é que as pessoas se relacionassem com elas pelo fato de serem quem são - pelo todo e não pela parte -, contudo, o que perceberam, diversas vezes, é que o interesse da outra pessoa estava pautado na raça. Em outras palavras, é como se a atração pela pessoa, na sua integralidade, fosse deslocada para somente um aspecto seu, a raça: eu digo que me relaciono com você pela pessoa que você é, quando, na verdade, isso é uma estratégia, para eu satisfazer meu fetiche por mulheres “japinhas”.

Esse movimento de deslocamento provoca outros: redução e naturalização, como mencionado por Hall (2016, p. 160; 191), uma vez que acaba por reduzir essas mulheres à raça: não são sujeitos com a sua individualidade, são uma raça, são “japinhas”. E, por serem vistas somente como uma raça, naturalmente, são todas iguais.

No próximo tópico, apresento os impactos sentidos pelas minhas interlocutoras no que se refere à atribuição desses estereótipos.

4.2.2. Impactos: “eu não queria ter nascido japonesa”

Nesse processo de escuta-interação, observei, com certa frequência, nos relatos, que, nas relações sexuais e/ou românticas, quando se percebia que a raça era um fator significativo, seja para excluir “ou então eles não tinham interesse em mim porque eu sou japonesa”(Aiko Marielle, R4, p. 6), seja para fetichizar “E eu

sempre me senti -sei lá- que os caras só se interessavam por mim porque eu sou japonesa”(Aiko Marielle, R4, p. 6), o movimento de afastamento do estereótipo da mulher *nikkei* era uma prática comum.

No caso de Aiko Marielle, isso resultou em problemas com a sua imagem. Mesmo com miopia, ela deixou de usar óculos porque não queria ver a sua imagem refletida e, também, porque as lentes deixavam seus olhos ainda menores. Assim, não os usar era uma forma de não se ver e de parecer menos “japonesa”:

“eu tive muito problema com a imagem assim... a ponto de que até - juro por Deus, até o 3º ano da faculdade eu não usava óculos porque eu não queria me ver- eu sei que eu preciso usar óculos desde os meus 7 anos e não é pouca coisa, porque assim: com 7 anos eu já usava 1,75 sabe? Hoje eu uso 5.75, pra vocês terem noção do meu grau, eu sou cega pra caramba! Isso miopia e eu ainda tenho astigmatismo, mas o problema de eu usar óculos não era só que eu não queria ver o meu reflexo, que eu tinha problema com a minha imagem, o problema também de usar óculos pra mim é que eu uso muito grau de miopia e aí eu não sei se vocês conhecem alguém que tem muito grau de miopia, mas fica um fundo de garrafa que quando você coloca... por mais que você compre aquelas lentes super tecnológicas de: ai fica mais fino... mesmo que o seu grau seja muito alto... a minha lente sempre foi muito grossa, e por ser de miopia o meu olho fica muito menor, mas muito menor, e eu já tenho um problema com o meu olho porque eu não gosto, eu sempre tive essa coisa de querer que ele fosse maior, eu não queria ter os traços que eu tenho asiáticos pelos bullyings que eu sofri... por N razões... e aí teve isso pra eu não querer usar óculos né?” (Aiko Marielle, R4, p. 6).

Outra estratégia utilizada por Aiko para se afastar dos estereótipos da mulher *nikkei* era por meio do uso da maquiagem:

“[...] é uma coisa também que eu sempre tive um negócio de não querer sair de casa sem rímel -por exemplo- pelo menos com rímel parecia um pouco mais que o meu olho era maior, passava bastante camada de rímel e aí ficava com cilião e aí dava um pouco a impressão de que meu olho era maior. [...] Eu tinha realmente um problema: problema com o meu olho pequeno... eu também sei que o meu rosto é mais fininho -agora- mas quando eu era adolescente eu não era tão magrinha, eu tive muitos distúrbios alimentares porque eu percebi que, se eu emagrecia, eu ficava com o rosto mais fino, então eu desenvolvi vários distúrbios alimentares por isso. Esse tópico especialmente de todos que a gente falou... que a gente conversou até hoje.... é o que mais mexe comigo, porque eu sempre tive muitos problemas com a minha imagem, mas muitos mesmo. Eu já chorei muito pros meus pais... pra minhas amigas... ah, eu não queria ser japonesa, eu não queria ter nascido japonesa” (Aiko Marielle, R4, p. 6).

O problema com os olhos não se restringe ao tamanho, mas também à cor. Como forma de solucionar essa questão, uma das estratégias utilizadas por uma das participantes, quando criança, era lavar os seus olhos castanhos com shampoo para que ele ficasse verde:

“Eu não sei se eu contei pra vocês, mas quando eu era pequena e eu não sei da onde que eu tirei isso, mas eu achava que se eu colocasse shampoo ou se o shampoo caísse no meu olho, ele ia ficar verde, e aí eu fazia isso várias vezes. Eu acho que deve ser... -não sei da onde que eu tirei- se eu ouvi ou se eu concluí... não sei se eu queria lavar, não sei se essa ideia de lavar para ficar mais claro. Olha só! E aí eu passei muito tempo fazendo isso, e criança” (Alice Mai, R4, p. 8).

É possível que essa prática esteja associada com uma ideia de limpeza: o castanho, que não é considerado o padrão de beleza, é visto como sujo. O verde, que é considerado o ideal, representaria o que está limpo. E, por fim, o shampoo e a água fariam o trabalho de limpar aquilo que está sujo, tirando o castanho para restar o verde.

Ainda com relação aos olhos, um incômodo frequente está relacionado ao formato da pálpebra ou ao que chamamos de *monolid*. A palavra *monolid* vem da expressão em inglês *mono eyelid*, que significa pálpebra única. Os olhos *monolid* não possuem o vinco/ a dobra/ a linha que os olhos conhecidos como *double lid*, ou pálpebra dupla, por exemplo, têm. Para uma melhor compreensão, seguem algumas imagens de olhos *monolid*:



Imagem 8 – Studiobox (2011)⁸⁸

⁸⁸ Studiobox. Different types of Monolids. 31 de março de 2011. 1 fotografia. Disponível em: <http://studiobox10.blogspot.com/2011/03/different-types-of-monolids.html> Acesso em: 23 de agosto de 2021. Obs: as legendas das imagens não são relevantes para essa discussão.

É comum que pessoas nascidas em ou com ascendência de alguns países da Ásia, como o Japão, possuam olhos *monolid* e esse formato da pálpebra não está enquadrado no que é considerado como bonito no Brasil, enquanto os demais tipos de olho, que possuem uma ou mais dobras nas pálpebras são considerados “normais” ou padronizados em relação à beleza. Dessa forma, para resolver esse incômodo, as soluções compartilhadas pelas minhas interlocutoras vão desde colar fitas adesivas nas pálpebras:

“[...] Mas eu acho que essa coisa de me afastar um pouco... eu usei por muito tempo um negócio que se chama type -acho que se fala- tipo uma fitinha assim de adesivo que você cola assim na pálpebra pra você ficar com a dobrinha, sabe? Porque... a minha mãe tem o olho bem grande e tem uma pálpebra grande assim... mas o meu pai não tem, o olho dele é liso assim, sabe? E eu nasci que nem o meu pai, e eu achava isso muito feio em mim porque os meus cílios não ficavam destacados, os meus cílios sempre ficavam retos para baixo... Então por muito tempo eu usei isso e gente! Literalmente era uma cola que eu botava no meu olho e ficava grudado lá no meu olho e eu achava que estava arrasando assim... e doía depois pra tirar porque realmente é uma cola, é como se você colocasse um band-aid numa área super sensível do seu corpo e ficava tirando todo dia. Então, é uma mutilação que eu fazia pro meu corpo, sabe? [...] Mas o que eu mais fazia pra me distanciar assim é: querer aumentar o meu olho - por exemplo. Porque o resto eu pareço mais com o corpo ocidental, era mais o meu olho que sempre se destacou muito...” (Hana Catarina, R4, p. 8-9)

Até fazer cirurgias para conseguir ter a “dobrinha dos brasileiros”:

“A primeira vez que eu ouvi foi o meu primo que é muito bonito, eu acho ele um gato. E ele falou que ele tava juntando dinheiro pra fazer a cirurgia do olho. Aí eu falei: mas como assim? O que você vai fazer no olho? Ele falou: “sabe aquela dobrinha que os brasileiros têm?” E eu fiquei o maior tempão pra entender o que que era a dobrinha. E ele: “então, eu quero fazer uma cirurgia pra fazer essa dobrinha” ” (Emi Valentina, R4, p. 10).

É interessante observar que algumas questões relacionadas ao padrão de beleza não se restringem ao gênero, são raciais. Outro ponto a se considerar no discurso - e que aparece o tempo todo nas falas - é a menção aos brasileiros como os outros, como se nós também não fizessemos parte desse grupo.

Cecília de Moraes⁸⁹, em sua pesquisa sobre fetichização e consumo do corpo amarelo, traz uma reflexão parecida:

⁸⁹ MORAES, C. Mulheres de Desconforto: o consumo da imagem da mulher amarela. In: Medium. 19 de outubro de 2019. Disponível em: <https://medium.com/@cecilia.moraes/mulheres-de-desconforto-o-consumo-da-imagem-da-mulher-amarela-aa84457e3063> Acesso em: 09 de agosto de 2021.

independentemente da visão positiva ou negativa sobre imigrantes e seus descendentes, persiste uma separação entre as pessoas de ascendência asiática e brasileiros nativos. Isso implica em uma visão sobre a pessoa amarela sempre enquanto estrangeira [...]

Além das diversas questões envolvendo os olhos, a bochecha maior e o nariz achatado aparecem como características não desejadas, por não corresponderem ao padrão de beleza mais geral e, também, ao padrão de beleza “japonês”, apesar de estarem associadas à pessoa japonesa:

“eu sempre odiei muito e até hoje eu admito que eu não gosto muito do ser japonês é que a gente tem a bochecha maior e o nariz mais achatado... eu odeio essa visão assim [perfil] de lado que eu tenho [risos] eu sempre vi as pessoas tirando foto assim de perfil e fica mó bonito assim e o meu é tipo um troço assim [...] e aí eu não sorria em foto porque eu achava que ficava feio, que ficava estranho, sabe? Parecia que estava de olho fechado...” (Laura Keiko, R4, p. 8)

A reportagem da Record⁹⁰ em formato de vídeo, intitulada “Jovens orientais fazem qualquer coisa para ocidentalizar o olhar”, apesar de ter diversos pontos problemáticos no que diz respeito ao modo de abordar o tema e à forma de se referir às pessoas *nikkeis*, é interessante porque traz um compilado de estratégias utilizadas pelas pessoas *nikkeis* para se aproximar da estética das pessoas brancas, como a cirurgia para os olhos *monolid*; o uso de cola para que os olhos *monolid* tenham a dobrinha na pálpebra por pelo menos um dia; e as técnicas de maquiagem para afinar o nariz.

As discussões na roda trouxeram ainda outro debate relevante: de como somos invisibilizadas pelas indústrias brasileiras de produção de maquiagem e de óculos, uma vez que elas parecem não levar em consideração o formato diferente das pálpebras e do nariz:

“Eu particularmente detesto muito o meu olho porque não dá pra fazer delineado, você passa delineado e não dá! Aí você pisca gruda a maquiagem de baixo e sai em cima...[...]Problema com óculos é muito real. Quem está conseguindo me ver aí na tela... mas toda hora eu estou tipo levantando os óculos. [...] esse daqui é muito mais confortável mas toda hora ele fica caindo porque não tem o negocinho aqui no nariz aquele assim, óh! E é muito ruim esse negócio de óculos e não existe óculos feito pra gente, ou nosso rosto vai ficar super

⁹⁰ R7. Jovens orientais fazem qualquer coisa para ocidentalizar o olhar. Hoje em dia, R7, 13 de janeiro de 2010. Disponível em: <https://recordtv.r7.com/hoje-em-dia/videos/jovens-orientais-fazem-qualquer-coisa-para-ocidentalizar-o-olhar-14102018> Acesso em: 20 de agosto de 2021.

amassado com aquele negócio machucando ou você que se vire” (Mahina Vitória, R4, p. 14-15).

Ainda sobre esse tema, Maria Kyoko chama a atenção para a falta e/ou precariedade da representatividade das mulheres amarelas nos anúncios de maquiagem. Segundo ela, quando as amarelas são representadas, são estereotipadas, “um pouco na onda do *foxy eyes*”. Muitas dessas propagandas, representam as mulheres amarelas no corpo de uma mulher não amarela “[...] agora tem isto de puxar um pouco o olho pro lado tipo japonesa. Algo que sempre era tido como feio acaba ficando bonito numa branca. Fazem a maquiagem e falam ‘ah, olho que nem de japonesa’. Puxam os olhos” (Maria Kyoko, E, p. 12).

Foxy eyes - ou olhos de raposa, na tradução - é uma técnica, geralmente de maquiagem, mas que pode ser cirúrgica -, que busca alongar e levantar os olhos, para dar a aparência de serem mais puxados. Essa técnica ganhou popularidade depois que as influenciadoras digitais Bella Hadid (à esquerda) e Kendall Jenner (à direita) apareceram com esse tipo de maquiagem:



Imagem 9 – Dicas e mulher (2020)⁹¹

A utilização da técnica causou controvérsia nas redes sociais, uma vez que ela pode ser interpretada como uma tentativa de simular traços dos olhos que são característicos de pessoas amarelas. O que fica evidente é que o problema não é a estética em si - os olhos “puxados” -, mas o corpo que a carrega: em um corpo branco, ela é considerada bonita e se torna moda; em um corpo amarelo, ela é motivo de comentários ofensivos e de sofrimentos diversos, como relataram exaustivamente minhas interlocutoras.

⁹¹ Dicas de mulher. Foxy eyes: entenda por que a tendência é tão controversa. 01 de julho de 2020. 2 fotografias. Disponível em: <https://www.dicasdemulher.com.br/foxy-eyes/> Acesso em: 13 de agosto de 2021.

Sobre essa polêmica, algumas pessoas amarelas que possuem visibilidade na mídia, como a atriz Ana Hikari, posicionaram-se:

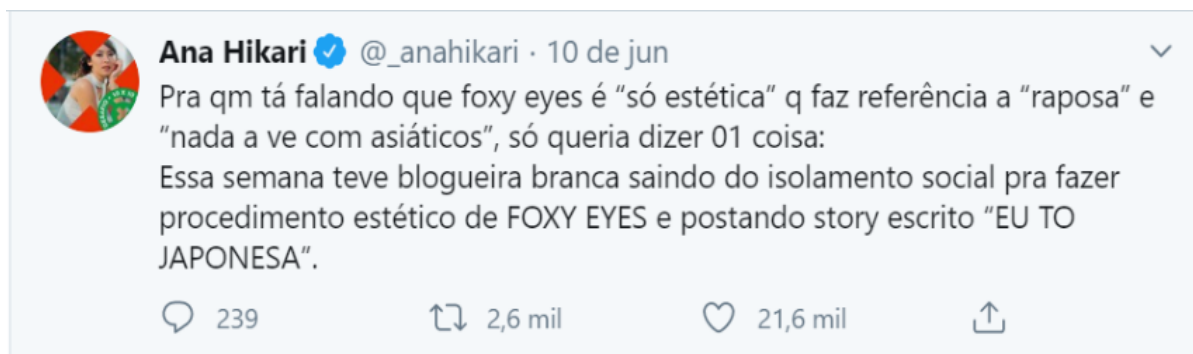


Imagem 10 – Domínio POP (2020)⁹²

A influenciadora digital Gabriela Kaneko⁹³ explicou o porquê, para ela, tornar moda essa estética é um problema:

Para mim não faz sentido algum uma estética que foi por muito tempo motivo de piada e discriminação se tornar uma 'trend' apenas porque grandes nomes do mundo dos famosos e influenciadoras bombadas decidiram que, para possuírem um olhar mais sexy e elevado, iriam puxar o olho através de procedimentos.

A polêmica gerada em torno do *foxy eyes* remete a um dos pontos levantados no capítulo 2. Nos primeiros anos da imigração, a imagem das japonesas nas revistas só aparecia de forma “neutralizada” quando as brasileiras se fantasiavam de japonesas em determinados eventos (TAKEUCHI, 2009, p. 255-257).

Além dos impactos diretos no corpo que, muitas vezes, implicam em intervenções e transformações, há as implicações de ordem mais subjetiva, ocasionadas quando as mulheres *nikkeis* não se sentem encaixadas nos padrões estéticos. Minhas interlocutoras me contaram que não estar dentro dos padrões, ainda que seja o “japonês”, pode levar à insegurança, ao aumento dos ciúmes, e à diminuição da autoestima:

⁹² BELOTE, B. Domínio POP. Foxy Eye: por que a tendência de beleza é tão polêmica?. 02 de julho de 2020. 1 fotografia. Disponível em: <https://www.dominioPOP.com/foxy-eye-por-que-a-tendencia-de-beleza-e> Acesso em: 15 de agosto de 2021.

⁹³ BELOTE, B. Domínio POP. Foxy Eye: por que a tendência de beleza é tão polêmica?. 02 de julho de 2020. Disponível em: <https://www.dominioPOP.com/foxy-eye-por-que-a-tendencia-de-beleza-e> Acesso em: 15 de agosto de 2021.

“O fato de eu não ser vista como uma mulher bonita em todos os sentidos não só pelo fato de eu ser japonesa, mas porque eu sou gorda, fez com que eu tivesse uma grande insegurança. Aquela questão do ciúmes assim... até hoje, de tempos em tempos, eu tenho uma insegurança muito grande assim que eu falo pro B assim: “como que você consegue gostar de mim?!” aí ele fala: “ué! Eu gosto de você porque você é bonita... você é inteligente...” enfim, ele fala as coisas lá. Mas pra mim sempre que eu vejo uma outra japonesa que está dentro do padrão e a gente está junto eu fico pensando: nossa o B deve estar olhando pra ela e achando: essa sim é uma japonesa bonita. [...] Olha como isso foi prejudicial pra mim, pra minha autoimagem, e aí eu acho que isso perdura até hoje, claro que melhorou [...]” (Emi Valentina, R4, p. 10).

É interessante observar como o parâmetro de comparação da Emi é o padrão de beleza “japonês”, ela se compara em relação à outras “japonesas”. De forma parecida aconteceu com Ingrid Sá Lee, mulher amarela, bissexual e com deficiência auditiva. Em entrevista realizada para o site “Outra Coluna”, dedicado às discussões sobre resistência asiática e solidariedade antirracista, Ingrid, que é artista plástica, quadrinista e pesquisadora, contou sobre o desenvolvimento do seu zine, que fala sobre as expectativas machistas e racistas impostas sobre a mulher asiática. Nessa entrevista, ela falou um pouco sobre a sua relação com a autoimagem e como isso impactou a sua arte:

Como mulher e amarela, carrego cicatrizes ao longo de minha vivência, e algumas feridas tentando cicatrizar, sobre minha autoimagem. Nunca tive um corpo nos padrões que a sociedade me exige, magro ou curvilíneo, eu não tenho bunda, nem muita cintura, meus ombros são largos, assim como meu busto, o que me faz ficar num lugar que não se encaixa em nenhum desses dois padrões estéticos esperados da mulher: a corpulenta, “gostosa”; ou a magérrima, que sob um recorte amarelo, é um dos que mais me afetaram, pois sempre senti essa cobrança de me encaixar naquele padrão de “lolita asiática”, por ser grande demais. Sempre senti que meu rosto fosse muito largo, meus ombros enormes, meus peitos desproporcionais e grotescos, pouquíssimos foram os momentos em minha vida que pude me encarar nua no espelho sem sentir nojo de mim mesma. Eu notava que anteriormente, meus autorretratos consistiam mais em como eu queria que as pessoas me vissem do que como eu de fato sou – ou me sinto. O rosto sempre era mais fino, ombros mais esguios, olhos grandes, silhueta longa e tão afinilada, que chegava a ser um pouco doentio. Ao me desenhar sob outro ponto de vista, tentando desconstruir esses padrões que me foram impostos e também impus para mim mesma, eu estou percebendo que cada vez mais consigo digerir melhor meu reflexo no espelho. Os traços caricaturais realmente não são como eu de fato sou mesmo, porém são bem mais próximos do que como eu me retratava antes. Eles destacam coisas que eu não queria ver, encarar. É uma forma que

encontrei para subverter papéis de gênero, meios de não-performar feminilidade⁹⁴.

Segundo as interlocutoras, além de não serem consideradas belas, conforme o padrão dominante, elas eram rejeitadas por não serem vistas como brasileiras. Nesse contexto, frases como “essa menina não faz o meu tipo, porque eu não fico com japonesa” e “não fico com japa” apareceram com frequência.

Se o fato de não se ver em determinado padrão de beleza já pode trazer impactos significativos nos níveis pessoal e relacional, ser vista como uma raça, desprovida de toda a individualidade e, ainda, ser rejeitada por isso, fez com que algumas delas, assim como aconteceu com Ingrid Sá Lee, desenvolvessem um sentimento de repulsa e afastamento de parte delas próprias:

“e o que eu mais ouvi na minha adolescência: “essa menina não faz o meu tipo, porque eu não fico com japonesa”, com japa né, porque eles não falavam japonesa eles falam japa. “Não fico com japa”. E aí eu fui me isolando muito nesse sentido na adolescência, mas não só das pessoas da minha escola, mas também dos meus pais. Eu meio que fiquei com “raiva” de ser japonesa, então eu queria me afastar de tudo que era referência dessa cultura na minha vida” (Aiko Marielle, R3, p. 10).

Para Aiko e Alice, como forma de lidar com essa situação, a solução encontrada era assumir uma outra identidade na *internet*, mesmo que fosse temporária. Essa nova identidade servia como um refúgio para o sofrimento e não tinha limites para a criação:

“eu amava fake⁹⁵ porque tipo: era uma hora que eu podia ser branca, eu podia ser a menina que eu quisesse... eu podia ser a Gabriela do High School Music⁹⁶, eu podia ser a Lupita do RBD⁹⁷, entendeu? Eu não precisava ser eu, e eu odiava a minha imagem, então era um refúgio muito bom pra mim. No fake eu podia ter namorado, porque no fake as pessoas não iam me falar que eu não era o tipo delas, porque eu era japa” (Aiko Marielle, R3, p. 10).

Apesar de eu não esperar, padrões de beleza foi um dos temas mais difíceis de ser abordado. Ao mesmo tempo que todas trouxeram a ideia de que os padrões são construídos socialmente e de como interferem negativamente em nossas vidas

⁹⁴ LEE, I. S. ‘Também temos memória, cérebro, coração, tripas’, Ingrid Sá Lee fala de arte e feminismo asiático. Entrevista concedida a Fábio. Outracoluna: resistência asiática e solidariedade antirracista. Novembro, 2016. Disponível em: <https://outracoluna.wordpress.com/2016/11/01/tambem-temos-memoria-cerebro-coracao-tripas-ing-lee-fala-de-arte-e-feminismo-asiatico/> Acesso em 17 de agosto de 2021.

⁹⁵ Fake (inglês) = falso

⁹⁶ High School Music é uma série de filmes musicais.

⁹⁷ RBD: foi uma banda mexicana criada a partir da novela “Rebelde”.

de forma bastante consciente, em muitos momentos, elas contaram o quanto elas ainda impactam suas vidas pessoais e suas relações. Para Sofia Setsuko, não é fácil “ver a beleza em mim mesma que, às vezes, as pessoas não veem” (R2, p. 8). A desconstrução dos padrões de beleza não acontece de uma hora para outra, envolve um longo processo, muitas vezes, de reconstrução da autoestima e da autoaceitação.

Diante do cuidado que essa temática impõe e como desfecho para a discussão, fizemos, no grupo focal da pesquisa, a atividade do espelho, citada no encontro 4 do item 1.3.2.4.1.2 do capítulo 1. A escolha da dinâmica se deu em função de reconhecer como ainda pode ser difícil falarmos coisas positivas sobre nós, no presente. Durante a aplicação da atividade, como já compartilhado, pessoas que não conseguiram falar muito para si nas duplas, acabaram falando em primeira pessoa algo que ouviram enquanto espelhos. Nossas experiências, apesar de diferentes, são também comuns. Por isso, se eu não consigo dizer algo para mim mesma, que eu faça isso por meio de outra pessoa. Seguem abaixo os relatos compartilhados pelos espelhos:

“Eu como espelho ouvi coisas que talvez lá na infância machucaram e continuam machucando hoje - eu vou me emocionar - mas que como grupo a gente está num ambiente seguro para essas situações. É isso” (Gabriela Saori, R4, p. 18).

“Eu ouvi que eu não preciso me odiar, eu posso... que embora seja algo compreensivo essa dor... pra ficar tranquila porque isso vai passar, mais pra frente eu vou entender que cada um tem a sua própria beleza e que não há nada de errado... que eu não preciso odiar quem eu sou... quem eu pareço, a minha origem a minha etnia... e que mais pra frente eu vou realmente entender isso e eu vou conseguir superar” (Laura Keiko, R4, p. 18).

“Hoje, eu entendo que eu ouvi muitos comentários que me machucaram que talvez eu tenha até demorado pra perceber que isso machucava mas que assim... talvez ainda afete, mas que tá tudo bem agora que a gente tem esses espaços seguros para conversar, a gente tem pessoas que nos entendem e a gente consegue lidar melhor com essas situações; a gente tem apesar de tudo que aconteceu a gente está melhor sabe? A gente tem umas às outras” (Mahina Vitória, R4, p. 18).

“Eu, como espelho, eu ouvi que eu podia ser mais carinhosa comigo mesma e que esse processo de eu querer me diferenciar tanto das outras pessoas era também um processo de defesa, mas que pode ter gerado algum sofrimento e também que eu me apresentaria referências asiáticas pra mim e que isso eu acho que seria muito importante, se eu tivesse tido isso quando eu era mais nova” (Alice Mai, R4, p. 18).

“Eu vi que não tem nada de errado comigo, eu sou perfeita do jeito que eu sou, meu olho não é sujo, meu nariz não é errado, tudo é bonito do

seu próprio jeito e não tem porque eu me condenar assim... e não me deixar ver a minha própria beleza, né?” (Aiko Marielle, R4, p. 18).

Embora cada mulher brasileira *nikkei* tenha a sua individualidade e a sua história de vida, o que faz com que se relacionem com os estereótipos de formas diferentes, há muitos pontos em comum nos seus compartilhamentos. A partir dos debates realizados até o momento, no próximo capítulo, discutio a relação entre esses estereótipos e a prática da violência.

5. Quais novidades para as discussões de violência de gênero no Brasil são possíveis identificar a partir dos estereótipos das mulheres brasileiras *nikkeis*?

“[...] quando ela terminou a primeira fala dela, explodiu a minha cabeça ‘boom’, porque ela falou assim: ‘porque eles pressupõem que somos submissas, que nós somos quietinhas e que, de fato, a gente não vai falar’. Aí, falei: ‘tá, eu estou assumindo que não tem muitos casos de violência ou assédio contra mulheres asiáticas e, se tem, elas não falam e, se as famílias acabam suprimindo toda a tentativa de manifestação de alguma violência, se ela é amplamente divulgada na comunidade branca e ela está escancarada na negra por conta de todo esse debate de racismo que – enfim - é importante... mas eu fiquei pensando: ‘meu Deus! E se for isso?!?! E se na verdade as mulheres não sentem que elas são amparadas e elas já têm aí um bloqueio e elas não falam?!?! Pode ser também’. Ai, gente! Deu um pânico aqui assim... Respirando fundo” (Sofia Setsuko, R5, p. 21).

Esse capítulo é dedicado a analisar o tema da violência contra a mulher brasileira *nikkei*, a partir das discussões realizadas até aqui. Além dos resultados do campo já apresentados, trago relatos complementares, que se referem especificamente ao tema da violência. Sempre que possível, coloco os resultados desse campo em diálogo com as análises da minha dissertação.

No primeiro momento, discuto se e de que forma os estereótipos atribuídos às mulheres brasileiras *nikkeis* as tornam mais vulneráveis para sofrer violência. Em outras palavras, se o fato de serem vistas como mulheres *nikkeis* e não só como mulheres, faz com que elas estejam em maior situação de vulnerabilidade para a violência.

Na segunda parte, discorro sobre o tema do silêncio, que esteve presente em muitos relatos. A partir das várias faces do silêncio, debato a sua relação com a violência.

Por fim, apresento sugestões de caminhos - ainda no início do percurso - para se pensar as estratégias de prevenção e enfrentamento a esse tipo de violência.

5.1. Estereotipagem como violência: “*lugar de mulher é embaixo do marido*”.

Na minha dissertação, trabalhei com o tema da violência contra a mulher, com foco unicamente no gênero, sem analisar a raça. Nessa pesquisa do mestrado, todas as minhas interlocutoras eram não *nikkeis*. O objetivo central era discutir de que forma as construções sociais das feminilidades e das masculinidades se relacionam com a prática da violência contra a mulher. Em síntese, os resultados dessa pesquisa de campo apontaram que, a cada relação, eram construídos e compartilhados padrões ideais de feminilidade e de masculinidade - ou estereótipos de feminilidade e de masculinidade - e, quando as mulheres desafiavam esses padrões, a violência aparecia (AKUTSU, 2017, p. 116).

Assim, levando em consideração a importância dos estereótipos para a discussão de violência, no capítulo anterior, analisei essa temática e, nesse primeiro momento, apresento mais alguns relatos das interlocutoras que comparam as expectativas impostas sobre os homens e sobre as mulheres *nikkeis*.

Nas famílias *nikkeis* mais tradicionais, por exemplo, não é esperado que a mulher faça faculdade, nem que trabalhe fora (Aiko Marielle, R3, p. 9). As mulheres fazem tudo e os homens não fazem nada. Elas cortam, cozinham e servem. Ainda que estejam com fome, comem depois (Gabriela Saori, R5, p. 15) ou comem o resto (Alice Mai; Mahina Vitória, R5, p. 16). São elas que cuidam da casa, tiram o pó, tiram o lixo, limpam o banheiro (Emi Valentina, R3, p. 13), cuidam das pessoas que estão doentes, não devem engravidar antes do casamento e devem encontrar um homem provedor. Quando contestam a divisão sexual do trabalho, são culpabilizadas, como foi o caso de Naomi Jade (E, p. 6). Para Emi Valentina, além de todas as exigências relacionadas ao mito da minoria modelo, as mulheres *nikkeis* têm que “saber limpar bem a casa, fazer comida, servir os outros, ser educada o tempo todo” (R5, p. 17) e Hana Catarina acredita que a cultura japonesa ainda valoriza muito o homem (R5, p. 17).

Dos homens, é esperado que eles tenham sucesso, o que significa constituir uma família, ser provedor e construir um patrimônio. Nas confraternizações, o que eles fazem é cortar *sashimi* e, depois, ficam fumando e trocando ideia (Julia Miyuki, E, p. 8). Fazem também o churrasco e ficam bebendo (Alice Mai, E, p. 16).

Os homens da família de Lara são muito mais dependentes das mulheres do que o contrário, pois para todas as atividades domésticas eles dependem delas (Lara Yuri, E, p. 29).

Sobre isso, Julia reflete que, com o passar do tempo, a relação de poder se inverte, pois, como os homens estão mais velhos e são as mulheres que fazem tudo na casa, elas passam a ter o controle (Julia Miyuki, E, p. 8).

Na família de Alice Mai, no momento das refeições, os homens podem falar e as mulheres têm que ficar em silêncio. Uma vez, em um almoço de família, o seu *ditchan* disse “lugar de mulher é embaixo do marido, a mulher sempre tem que ficar embaixo do marido”, ao que sua mãe não *nikkei* respondeu “*Ditchan*, a mulher tem que ficar embaixo do marido só naquelas horas, né? ”. Alice contou também que ouvia com frequência os homens de sua família sendo grosseiros e insultando as mulheres. O seu *ditchan*, por exemplo, chamava a sua *batian* de “burra”, que ficava quieta e dizia que a mulher tinha que ter paciência com o marido. Além disso, ela conta que, quando perguntou ao seu pai sobre a relação entre seus avós japoneses (avós de Mai), ele respondeu que a mãe dele “era uma verdadeira escrava”:

[...] quando eu perguntei como era a relação do meu avô com a minha avó o meu pai falou assim: “ela era uma verdadeira escrava”. Porque ele chegava em casa saía tirando a roupa e ia largando a roupa pelo chão... e ela tinha que catar... ia tomar banho... aí sentava na mesa e era servido... o tempo todo, nunca pegava nada, era servido... e ficava bebendo... comendo ali...” (Alice Mai, E, p. 6; 15).

A avó de Lara, mesmo tendo vivenciado diversas situações de violência, após ter saído de casa por conta desse contexto, voltava só para fazer as atividades domésticas. Ela conta que a sua avó se sentia responsável pelo seu avô e que ele desejava morrer antes dela, porque senão ele não conseguiria nem fazer arroz sozinho:

[...] a minha tia... Ela tinha uma coisa assim: então vamos romper com o pai, com o meu avô. E a minha avó, ela não queria, ela se sentia responsável por ele, porque aquela coisa: o marido nunca nem entrou na cozinha, né? O meu avô fala que a minha avó não deixava ele entrar na cozinha. Eu não sei até que ponto era ela que não deixava... ou ele que não queria entrar, né? Mas assim: você percebe, eu fui na casa deles na minha infância inteira e era sempre isso: minha vó na cozinha, o meu avô na sala deitado assistindo qualquer coisa na TV. E aí você fala: putz! Sempre foi assim!!! E aí quando a minha avó ficou doente primeiro quando eu tinha 12 anos, depois quando ela saiu de casa, ele ficou: como que eu vou cozinhar... o que que eu vou comer...

Existia essa preocupação e ela tinha essa preocupação de continuar cuidando dele” (Lara Yuri, E, p. 10).

Na casa de Gabriela Saori, as tarefas domésticas são “meio que divididas” entre os homens e as mulheres, mas, como o seu tio não faz as coisas direito, a sua tia acaba fazendo por ele (Gabriela Saori, E, p. 9).

Dos relatos, observo que é esperado que as mulheres *nikkeis* façam todas as tarefas domésticas, sejam responsáveis pelas atividades de cuidado, sirvam os homens, comam os restos de comida e não contestem. Dos homens *nikkeis*, espera-se que sejam provedores, sejam servidos, falem quando quiserem, divirtam-se e que não precisem se preocupar com nenhuma atividade doméstica. Resultado parecido foi encontrado na pesquisa de Hatugai (2011, p. 75), pois nas festas da Associação Cultural Nipo-Brasileira de Araraquara, às mulheres era reservado o espaço doméstico, e aos homens o espaço da festa.

Esses estereótipos, por si só, já se configuram como uma primeira forma de violência, uma vez que colocam a mulher em posição de submissão em relação aos homens. Nesse processo, as mulheres são reduzidas ao espaço doméstico e os homens têm livre circulação em qualquer espaço. Para Saffioti (2004, p. 75) a própria divisão de papéis pelo gênero já se revela como uma violência. De acordo com a autora, o limite tênue entre “quebra de integridade e obrigação de suportar o destino de gênero traçado para as mulheres: sujeição aos homens, sejam pais ou maridos” já se revela como violência.

No entanto, a partir de tudo o que foi discutido até aqui, surge uma pergunta: esse processo de estereotipagem é decorrente somente do gênero ou também da combinação entre gênero e raça? Fazendo um comparativo com a minha pesquisa de campo do mestrado (AKUTSU, 2017, p. 116-122), noto que muitas expectativas são comuns às mulheres *nikkeis* e não *nikkeis*, como a realização das tarefas domésticas e as atividades de cuidado ou, nas palavras de Lee, (2021, p. 3) observo que a “mulher” continua sendo uma categoria subalterna global”. Contudo, percebo também que há especificidades raciais, como esperar que as mulheres brasileiras *nikkeis* sejam naturalmente mais submissas, quietas e que não se posicionem.

Para pensar as especificidades da mulher brasileira amarela, utilizo as ideias propostas por Caroline Ricca Lee (2021, p. 3), que são: sobreposição de patriarcados

e cultura do silêncio. A sobreposição de patriarcados traz a concepção de que a mulher *nikkei* brasileira está sujeita ao patriarcado do Brasil, bem como ao do Japão. Tomando a sua avó japonesa que viveu no Brasil, como referência, Lee exemplifica o que seria essa sobreposição, uma vez que essa mulher esteve submetida “a opressões e ideários provindos de um Estado-nação japonês (no âmbito domiciliar) e brasileiro (no espaço social)”. À fala de Lee, acrescento que o lugar de reprodução e manutenção da cultura japonesa, para além do ambiente doméstico, estende-se a outros espaços de sociabilidade nos quais a transmissão dessa cultura se faz presente, como nas associações ou eventos nipodescendentes.

Sobre isso, Érica Hatugai (2011, p. 71), em sua pesquisa realizada na Associação Cultural Nipo-Brasileira de Araraquara, constatou que a reprodução de uma japonesidade acontece na família e na associação “por meio de práticas linguísticas, consumo de alimentos e memória” e que esse papel de transmissão da “tradição” fica a cargo das mulheres, principalmente as mais velhas.

Para Lee (2021, p. 3), essa sobreposição se dá por meio da “imposição de valores morais e na produção de etnicidade e racialização”, pelos dois tipos de patriarcado, ao mesmo tempo. No exemplo de sua avó e das minhas interlocutoras, seriam os patriarcados do Brasil e do Japão. Do lado japonês, essa transmissão de valores é realizada por meio da língua, do consumo de alimentos e da memória, como afirma Hatugai e, inclusive, pelo não dito, de acordo com Lee:

O não dito opera através da cultura do silêncio, mecanismo para preservação de códigos de prestígio e moralidade como honra, ordem, e obediência. As raízes históricas de sua estrutura sistemática são múltiplas; assim, onipresentes na filosofia (com valores tradicionais chineses fundados no Confucionismo), em códigos de honra (com o Bushidô e os modos de vida samurai no Japão), na religião (em ideologias religiosas asiáticas como o budismo ou islamismo) e em sistemas sociais (na sociedade de castas e sua relação com o sistema patriarcal no Sul Asiático) (LEE, 2021, p. 3).

É importante considerar que essa transmissão de valores japoneses, que ocorre atualmente no Brasil, ainda representa um Japão tradicional – e não o contemporâneo -, dado que é a herança do que foi trazido pelas pessoas imigrantes japonesas do século XX (KEBBE, 2011, p. 170).

Por meio da ideia de sobreposição de patriarcados, noto que a mulher brasileira descendente de japoneses está sujeita a dois processos concomitantes de violência

no que se refere aos estereótipos: primeiro, pelo que se espera dela enquanto mulher, no Brasil; e segundo, pelo que se espera dela enquanto mulher descendente de japoneses.

No próximo tópico, discuto os tipos de violência contra a mulher *nikkei* que mais apareceram nas falas das minhas interlocutoras e de que forma essas violências podem estar relacionadas com a sobreposição de patriarcados.

5.2. Tipos de violência

O tema da violência perpassou todos os encontros das Rodas Amarelas e esteve presente em vários momentos das entrevistas, mesmo quando ele não era diretamente mencionado. Essa constatação não é de grande surpresa, já que minhas interlocutoras, apesar de diversas, são todas mulheres. Infelizmente, a violência é um problema constante na vida das mulheres de modo geral, embora ela nos afete de formas diferentes, a depender de uma série de fatores, como raça, classe, orientação sexual, faixa etária.

No dia dedicado ao tema da violência contra a mulher, eu esperava ouvir mais histórias sobre relações românticas e/ou sexuais das participantes, mas, para minha surpresa, acabei escutando muitos relatos de violência familiar. Além disso, a violência psicológica foi mencionada com bastante frequência, não só nesse dia, como em todos os outros. De acordo com a Lei Maria da Penha, são exemplos de violência psicológica⁹⁸:

a violência psicológica, entendida como qualquer conduta que lhe cause dano emocional e diminuição da autoestima ou que lhe prejudique e perturbe o pleno desenvolvimento ou que vise degradar ou controlar suas ações, comportamentos, crenças e decisões, mediante ameaça, constrangimento, humilhação, manipulação, isolamento, vigilância constante, perseguição contumaz, insulto, chantagem, violação de sua intimidade, ridicularização, exploração e limitação do direito de ir e vir ou qualquer outro meio que lhe cause prejuízo à saúde psicológica e à autodeterminação.

⁹⁸ Violência psicológica é uma classificação prevista na Lei Maria da Penha e, além dela, existem outros quatro tipos: violência física, patrimonial, sexual e moral. Para saber mais, acesse: Lei nº 11.340, de 07 de agosto de 2006. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/11340.htm Acesso em 02 de agosto de 2021.

Na opinião de Sofia Setsuko, o tipo mais comum de violência contra mulheres *nikkeis* é a psicológica e não a física:

“Eu acho muito complicado isso, porque quando a gente pensa no nosso recorte de raça ele é muito mais sutil, ele não é uma violência escancarada, ela é muito mais sutil e ela é muito mais psicológica. Não é uma coisa que vai envolver uma violência física, muito mais psicológica e que leva a gente a se questionar o nosso lugar na sociedade, que leva a gente a contestar o nosso merecimento de estar num lugar ou não... ou o que a gente pode potencialmente conseguir... ou não, seja nos relacionamentos, seja na carreira... A minha prima por exemplo ela nunca se relacionou assim com outras pessoas e eu acho que parte disso veio desse controle, esse controle eu vejo muito em famílias asiáticas, muitas pessoas comentando isso: ah, não pode se relacionar, não pode se relacionar, não pode se relacionar... cadê o seu noivo? Não vai casar? Quase que como se de repente tivesse que pular pra uma coisa pronta! Mas você não pode ter a experiência porque isso tira de certa forma a sua inocência, a sua pureza, como mulher?! Então tem essas amarras muito fortes que eu acho que estão relacionadas com a cultura do asiático” (R5, p. 12).

Igualmente, Mahina Vitória defende que uma das dificuldades é que muitas das violências contra as mulheres *nikkeis* não envolvem agressão física, nem verbal e, além do mais, são naturalizadas por meio da cultura e dos costumes. Tanto ela quanto Alice Mai compartilharam experiências semelhantes que exemplificam essa questão: em ocasiões de almoço e jantar em família, as mulheres *nikkeis* não podiam se sentar à mesa com os homens, tinham que esperar eles comerem e, após estarem satisfeitos, é que podiam comer, no caso, os seus restos (R5, p. 16).

Segundo Emi, dos seus 17 aos 25 anos, época em que ela e sua irmã moravam com o pai (*nikkei*) e com o avô (japonês), após a morte de sua avó (japonesa), foi o período em que a questão de gênero ficou mais forte:

“E aí começavam as coisas que a gente tinha que estudar e trabalhar, mas, ao mesmo tempo, a gente era as novas donas de casa. Meu avô e meu pai faziam uma parte da... eles cozinhavam... proviam de outras formas, mas é isso assim de certa forma sempre tinha aquela coisa de quem cuida da casa, quem tira o pó, quem tira o lixo e essas coisas... somos nós mulheres, né? Então... um dos motivos da gente ter saído da casa do meu pai foi porque a gente já não aguentava eu e a minha irmã. Eu fiz 2 faculdades, uma delas era integral, então eu estudava o dia inteiro, fazia uns bicos a noite e de final de semana e quando eu chegava em casa às vezes o meu pai falava -o meu pai estava trabalhando em casa nessa época- “Olha! Fiquei com preguiça, eu não fiz comida, você pode fazer alguma coisa?” onze, meia-noite, sabe? E aí, ter que fazer isso e algumas vezes eu ou a minha irmã limpando o banheiro uma hora da manhã...” (R3, p. 13).

Emi contou que, por muito tempo, esses atos de violência praticados pelo seu pai contra ela e a irmã foram naturalizados, elas não entendiam isso como violência. Por conta da dificuldade de reconhecer esse tipo de violência, ela narrou que, em certos momentos, preferia que fosse violência física, assim seria mais fácil das pessoas entenderem, não julgarem e ela não se sentir culpada: “às vezes, eu preferia que o meu pai me batesse, sabe? Porque é mais fácil de eu falar pras pessoas do quão ruim às vezes é o meu pai sem eu me sentir mal, entendeu?” (Emi Valentina, R5, p. 6). De igual modo, pensa Mahina Vitória, pois a entrevistada também acredita que as violências praticadas entre as pessoas amarelas não são tão evidentes e, por isso, são difíceis de serem identificadas (R5, p. 16).

A naturalização de situações de violência é denominada por Bourdieu (2002, p. 34) como violência simbólica. Segundo o autor, esse tipo de violência ocorre quando a estrutura de dominação é incorporada por homens e mulheres de forma inconsciente. No sistema classificatório sexo/gênero, no qual o gênero é construído sobre o sexo biológico, a ordem masculina concede uma aparência de naturalidade às diferenças construídas socialmente entre os corpos e as utiliza para legitimar as relações de dominação (BOURDIEU, 2002, p. 46):

A violência simbólica se institui por intermédio da adesão que o dominado não pode deixar de conceder ao dominante (e, portanto, à dominação) quando ele não dispõe, para pensá-la e para se pensar, ou melhor, para pensar a sua relação com ele, mais que de instrumentos de conhecimento que ambos têm em comum e que, não sendo mais que a forma incorporada da relação de dominação, fazem esta relação ser vista como natural; ou, em outros termos, quando os esquemas que ele põe em ação para se ver e se avaliar, ou para ver e avaliar os dominantes (elevado/baixo, masculino/feminino, branco/negro etc.), resultam da incorporação de classificações, assim naturalizadas, de que seu ser social é produto (BOURDIEU, 2002, p. 46).

Na minha pesquisa de mestrado, a dificuldade de reconhecer situações de violência também foi um relato frequente entre as mulheres, algumas delas disseram “que quando eram exploradas e violentadas por seus ex-companheiros não tinham consciência de que isso era exploração e violência, mas que estavam convencidas de que cumpriam seus papéis enquanto mulheres”. De acordo com elas, foi somente por meio da mídia, da terapia e do início de outro relacionamento, que começaram a compreender melhor seu papel no mundo enquanto mulheres (AKUTSU, 2017, p. 122).

No caso de Emi, o “se dar conta” sobre a violência aconteceu, para ela e para a irmã, a partir do contato com grupos feministas:

“E os movimentos feministas também foram muito importantes quando começaram a falar sobre relacionamento abusivo a gente falou: cara! Uma vez a gente se tocou assim: nossa! O nosso pai é abusivo. Essa relação que ele mantém com a gente é abusiva. E entender e aceitar isso foi muito difícil” (Emi Valentina, R5, p. 7).

Depois que elas entenderam que o que viviam era violência, começaram a reagir, a peitar, a enfrentar o pai (Emi Valentina, R5, p. 7).

Nos casos compartilhados por Alice Mai, embora as violências fossem mais evidentes - porque verbais - e percebidas, o caminho do enfrentamento não se revelou como alternativa para as mulheres de sua família. Alice contou sobre a relação dos seus avós japoneses por parte de pai: o seu *ditchan* era sempre grosseiro com sua *batian*, chamava-a de burra, além disso, eram comuns falas e comportamentos que tentavam diminuir-la. Sua *batian* ouvia tudo calada e falava para a nora - mãe de Mai - que a mulher tinha que ter paciência com o marido. Mai diz que, de modo análogo, isso acontecia na relação do seu tio - irmão de seu pai - com a tia, ambos *nikkeis*. Durante toda a vida, seu tio, assim como seu *ditchan*, comportou-se e falou coisas na tentativa de diminuir a sua tia, que também aguentou calada. Traições, segundo a sua tia, eram sabidas e constantes. Agora, seu tio está idoso e doente e ela se mantém no casamento cuidando dele, ainda que isso, segundo ela, seja um fardo (R3, p. 6).

Ao traçar um comparativo dessa pesquisa de campo com a do mestrado (AKUTSU, 2017, p. 116-143), que não contemplou mulheres *nikkeis*, percebo que, de modo geral, a violência psicológica é um tipo de violência constante e difícil de ser percebida. Esse é o ponto comum entre as mulheres, independente da raça.

Embora a violência psicológica seja um tipo comum entre mulheres, noto que nos relatos das minhas interlocutoras é frequente elas mencionarem situações de violência e dizerem que “estão relacionadas com a cultura do asiático” e que “são naturalizadas por meio da cultura e dos costumes”. Tais falas me remetem para a questão dos estereótipos das mulheres *nikkeis*. Se, para as mulheres, por uma questão de gênero, já é comum a vivência de situações de violência psicológica e a dificuldade de identificá-las, para as mulheres *nikkeis*, sobrepõe-se a questão de gênero os estereótipos raciais, que as coloca na posição de naturalmente “submissas”, alguém que “aceita as coisas calada” e que “não deixa os problemas em

evidência”, por exemplo. Para essas mulheres, ocorre a sobreposição de patriarcados (LEE, 2021, p. 3), como discutido no tópico anterior.

Essa sobreposição atua em dois sentidos, tanto internamente, “como eu me vejo, do que eu sou capaz”; quanto externamente, “como as outras pessoas me veem e como elas, a partir disso, relacionam-se comigo”. No primeiro caso, os estereótipos raciais dificultam, ainda mais, a identificação de situações de violência: se o meu lugar no mundo é o de submissão e de aceitação das coisas como elas são, não há espaço para a reflexão crítica, tampouco para contestar algo que nem foi pensado. Segundo, porque esses estereótipos raciais vulnerabilizam, ainda mais, essas mulheres: elas são vistas como naturalmente submissas. Esse segundo ponto será aprofundado no tópico a seguir.

5.3. Estereótipos que vulnerabilizam para a violência: “mulheres que não respondem”.

Até aqui, sobre a estereotipagem foi possível perceber que: (i) ela, por si só, configura-se como violência, visto que contribui para a manutenção das relações de poder; (ii) esse processo dificulta, ainda mais, a identificação de situações de violência, uma vez que não é esperado que essas mulheres tenham poder de ação.

Além desses dois pontos, ao longo da pesquisa foi possível verificar que o conteúdo dos estereótipos atribuídos às *nikkeis* colocam essas mulheres em uma situação de maior vulnerabilidade para sofrerem violências, já que se espera que elas não respondam. A história de Júlia ilustra essa constatação.

Julia me contou que ficou um tempo com dois homens “também ocidentais” e eles tinham “a pira da mina asiática”. De acordo com ela, eles buscavam e faziam atividades relacionadas ao Japão e esperavam que ela agisse como uma “japonesa de verdade”. Como ela não correspondeu a essas expectativas, os relacionamentos terminaram:

“um fazia todas as artes marciais que você pode imaginar e o outro fez uma incursão pelo Japão, ficou lá nem sei quantos meses e também falava um pouco de japonês. E todos eles faziam esse comentário:

poxa vida! Quando eu te conheci no Tinder⁹⁹, você parecia tão doce! E você fuma - na época eu fumava cigarro - e você fala alto... uns desconfortos... que eu pensava: não é possível! [...] Mas de fato foram duas relações assim que meio que terminaram teoricamente porque eu não correspondia às expectativas dos dois, sabe?!” (E, p. 5; 6).

À época da nossa conversa, Julia me contou que, não por acaso, um tempo depois do fim do relacionamento, esses dois homens começaram a namorar outras mulheres amarelas (E, p. 6).

Além disso, Julia vivenciou diversos episódios de violência com o seu ex-namorado não *nikkei*. A entrevistada disse que ele tinha um fascínio pela cultura japonesa, seu quarto era repleto de referências ao Japão e ele esperava que ela, por ser amarela, correspondesse aos estereótipos de mulher *nikkei* que ele havia construído. Esperava que ela falasse baixo, que não usasse palavrões e que fosse a gueixa dele, por exemplo. Ela também contou que ele pertencia a uma família da alta sociedade e que, por muito tempo, controlava-a pela via monetária.

Quando Julia começou a trabalhar e a se destacar na profissão, isso o incomodou, e ele passou a ser grosso e frio na relação. Nessa época, muitas vezes, ela chegava muito cansada do trabalho, mas, por conta da ansiedade, não conseguia dormir. Nessas ocasiões, o ex-lhe oferecia a ela um remédio para dormir, que, segundo ele, era melatonina¹⁰⁰. Ele dizia “toma esse remédio aqui que é ótimo”. Ela nunca via o rótulo e tomava. Anos depois, ela descobriu que o remédio não era Melatonina, mas sim Zolpidem¹⁰¹. A entrevistada relata que, um dia, após tomar o remédio, acordou com o ex-namorado sobre ela:

⁹⁹ *Tinder*: é um aplicativo online de relacionamento, que conecta pessoas por proximidade geográfica e por afinidades.

¹⁰⁰ A melatonina é um suplemento vendido sem necessidade de receita médica. “É um suplemento relativamente seguro e bem tolerado quando usado em baixas doses e a curto prazo, sendo que o surgimento de efeitos colaterais é raro. Vários estudos demonstram que a melatonina contribui para uma melhor qualidade do sono e ajuda a tratar a insônia, por aumentar o tempo total de sono, e diminuir o tempo necessário para adormecer em crianças e adultos”. Disponível em: <https://www.tuasaude.com/melatonina/> Acesso em: 01 de agosto de 2021.

¹⁰¹ O zolpidem é um remédio vendido somente com receita médica, podendo ser tarja vermelha ou preta, a depender da dosagem. “O zolpidem é um remédio hipnótico que pertence a um grupo de medicamentos conhecidos como análogos das benzodiazepinas, que normalmente é indicado para o tratamento a curto prazo de insônia. [...] Como este remédio atua muito rápido, em menos de 20 minutos, deve ser ingerido imediatamente antes de deitar ou na cama e apenas 1 dose, não sendo recomendado administrar mais de uma dose na mesma noite. [...] Além disso, também existem relatos de pessoas que apresentaram alucinações durante o uso de zolpidem, assim como sonambulismo e comportamentos durante o sono, como caminhar, dirigir e participar de atividades que não se concorda. [...] Devido ao risco de causar dependência e tolerância, este medicamento não deve ser usado por

“E teve um dia que eu acordei e ele estava em cima de mim, e eu disse que não, que eu estava com sono, e perguntei o que que estava acontecendo, e estava escuro, era de madrugada, e eu comecei a me debater na cama, porque ele estava em cima de mim e ele pôs a mão na minha boca e ele falou pra eu calar a boca... “você tá com sono”, disse que eu estava bêbada... “você não sabe o que você tá falando, pára de gritar”; e antes a gente tinha bebido. E isto aconteceu algumas vezes, na primeira vez que isso aconteceu, eu não assimilei que isso tinha acontecido, porque eu estava com sono e, de alguma forma, eu me sentia culpada porque eu tinha bebido e tinha fumado, achava que eu estava errada nessa situação” (Julia, E. p. 2).

Júlia disse que isso se repetiu por meses. Nem sempre ela bebia ou fumava, ele dava o remédio, ela “apagava” e a situação acontecia. Ela conta que demorou um tempo até entender que isso se caracterizava como estupro, mas que durante o relacionamento nunca conversou com ele sobre o que se sucedia. O término aconteceu por outro motivo. Meses após o fim do relacionamento, eles se reencontraram no *Tinder* e ela aproveitou essa oportunidade para falar sobre o ocorrido pessoalmente. Depois da conversa, ele tentou retomar a relação, porém não deu certo. Julia me disse que nessa ocasião sentiu uma sensação esquisita de repulsa com saudade, mas que a sua lucidez prevaleceu e a fez expulsá-lo de casa. Refletindo sobre a sua situação, a entrevistada acredita que o estereótipo da mulher *nikkei* fez com que ela estivesse mais vulnerável para sofrer violência:

“Eu acho que a gente já tem conosco uma capa. A gente conhece a pessoa e a pessoa já presume um monte de coisa. Você encontra uma mina branca e ela pode ser qualquer coisa, ela pode ser quietinha, pode não ser. Quando você olha pra uma mulher asiática... e eu acho que isso também está em nós, tá ligado?! Isso também da nossa parte, você já espera algumas coisas” (E, p.1;2;4;5; 6).

A metáfora da capa, trazida por Julia, é interessante para pensar a questão dos estereótipos. Antes de qualquer interação, a capa, ou seja, o estereótipo designado em função do fenótipo, já comunica algo. No exemplo de Julia e de muitas mulheres *nikkeis* comunica que ali há um corpo submisso, disponível e que não irá reagir. Um corpo silencioso que está pronto para servir, inclusive, para o estupro.

De acordo com Sofia Setsuko, as mulheres *nikkeis* são presas mais fáceis também para o assédio verbal, porque esperam um certo comportamento delas,

mais de 4 semanas, sendo que a média recomendada para seu uso é de 2 semanas no máximo”. Disponível em: <https://www.tuasaude.com/zolpidem/> Acesso em: 01 de agosto de 2021.

esperam que não respondam, assim como acontecia com ela, quando era jovem (R5, p. 12).

Tanto Sofia quanto Laura julgam que esse tipo de violência é mais forte entre as pessoas *nikkeis*, porque, em tese, todos que estão envolvidos compartilhariam a mesma cultura, que carrega tais estereótipos. Diferentemente das mulheres negras, que são vistas somente como mulheres para se divertir, objetos sexuais, no sentido casual, as mulheres *nikkeis* são vistas como mulheres para relações estáveis, contudo, nessas relações, são tidas como objeto de submissão e sexuais (R5, p. 14).

Emi Valentina se posiciona de forma similar. Para ela, a objetificação sexual da mulher *nikkei* não está no corpo, mas no fetiche pela submissão:

“E na questão das relações eu acho que a mulher negra, ela sempre foi muito sexualizada, então é o corpo, e a mulher japonesa, a mulher asiática, eu acho que o fetiche que as pessoas têm não tem muito a ver com o nosso corpo - que eles até zombam disso que mulher japonesa não tem corpo - mas o fetiche deles é quanto a submissão, a mulher quietinha, reprimida, a mulher até meio virginal assim... né. Então o fetiche das pessoas é isso, do tipo: eu vou transformar essa japonesa, eu vou fazer ela sentir os prazeres da vida que ela não conhece. Então eu acho que é um tipo de fetichização diferente. E que todas falaram que não se compara com a violência escancarada com as mulheres negras, mas que eu acho que existe sim no recorte pelo fato de sermos asiáticas, seja em maior ou menor grau; mas eu acho que só o fato da gente ser olhada como mulheres que não respondem... ‘ah se eu mexer com ela, ela não vai falar pra ninguém...’” (R5, p. 18).

Valentina traz uma observação interessante em relação ao fetiche: ao mesmo tempo que nosso corpo é recusado, enquanto padrão de beleza, há o fetiche por acreditar que as mulheres *nikkeis* são naturalmente submissas, quietinhas e, até mesmo, virgens. Aqui é possível observar o caráter ambivalente - de desejo e recusa - e o movimento de deslocamento provocados pela fetichização (HALL, 2016, p. 207).

Retornando à história de Julia, outro ponto a ser observado é o de que quando as mulheres não correspondem ao que é esperado de uma *nikkei*, a frustração pode tomar a forma de violência: “a tal quebra da expectativa pode vir, como eu acho que veio no caso do meu ex-namorado, do cara que eu comentei. Eu acho que pode vir na forma da violência, né?!” (E, p. 6).

Naomi Jade contou-me que, após o falecimento de sua mãe, passou a viver com seu irmão, que era 10 anos mais velho que ela. Esse foi um período muito difícil

para ela, porque o seu irmão, além de não trabalhar, achou que ela era empregada dele. Um dia, por conta dessas questões, “aconteceu”¹⁰² e ela conseguiu chamar um primo e o restante da família para ajudar. No entanto, a família não soube como agir e não a acolheu, por achar que ela, com 19 anos, daria muito trabalho (apesar de ter sido ela a responsável por cuidar da mãe em todo o período da doença). Sem contato com o pai há mais de 20 anos e sem ter para onde ir, foi morar com o namorado. Pelo fato do seu irmão ter ficado em casa sozinho, sua família o tratou como “coitadinho” e a culpa recaiu sobre ela.

Embora as situações de Julia e Naomi sejam completamente diferentes, elas guardam algo em comum. No caso de Naomi, mesmo após seu irmão ter praticado algum tipo de violência contra ela, além de não ter sido acolhida pela família conforme precisava no momento, seus familiares esperavam que ela continuasse em casa, cuidando de quem a violentou e, provavelmente, sujeita a outros episódios como esse. Como ela não correspondeu a essa expectativa, foi culpabilizada e ficou desamparada.

O ex-namorado de Julia esperava que ela fosse submissa, mas, como ela não era, ele a forçou a ser, por meio de violência psicológica “cala a boca, você está com sono, você bebeu, você não sabe o que está falando”, de violência física “ele estava em cima de mim e ele pôs a mão na minha boca”, de violência sexual “toma esse remédio aqui que é ótimo” e, de novo, violência psicológica “me sentia culpada porque eu tinha bebido e tinha fumado, achava que eu estava errada nessa situação”.

Na minha pesquisa do mestrado (AKUTSU, 2017, p. 120), minhas interlocutoras também compartilharam histórias nas quais a quebra das expectativas dos papéis de gênero atribuídos a elas resultou em violência:

Todas as entrevistadas apontam para padrões de comportamento feminino construídos pelos seus parceiros e ex-parceiros que determinam a submissão e o controle da mulher. Quando esses padrões, construídos por eles, são por elas desafiados, a violência aparece. Com isso, não se pretende dizer que todas as mulheres apontam para um único padrão de feminilidade construído por seus companheiros, mas que tais modelos, embora sejam diferentes, guardam alguma semelhança, na medida que estabelecem a submissão e o controle da mulher pelo homem: tarefas domésticas que não são compartilhadas, a liberdade que é restringida pelo fato de

¹⁰² Ela mencionou que sofreu violência, mas não especificou a situação, apenas disse que “aconteceu”.

ser mulher ou de ser mulher casada, a ideia do homem possuir um direito de propriedade sobre o corpo feminino.

Gregori (1993, p. 140), Medrado, Rodrigues e Silveira (2009, p. 958), em suas pesquisas sobre violência, constataram o mesmo. Para essas pessoas autoras, a violência seria uma forma de comunicar que elas - as mulheres violentadas - não estão agindo conforme eles - os agressores - esperavam e, também, como um meio eficiente para redirecioná-las para a posição esperada. Já Machado (2004, p. 48) entende a violência como uma forma de disciplinar comportamentos. Identifico o estupro de Julia nessa segunda interpretação: uma forma de disciplinar comportamentos, ainda que perversa.

A partir dessas histórias e de todos os outros relatos que trataram dos estereótipos atribuídos às mulheres *nikkeis*, observo que a estereotipagem dessas mulheres: é uma forma de manutenção de poder e, por isso, configura-se como violência; dificulta a identificação de violências; alimenta fetiches de dominação e coloca a mulher *nikkei* como alvo “fácil” para sofrer violências, já que se espera que ela não responda. Além disso, noto que esses estereótipos contribuem para o silenciamento das mulheres e para a invisibilidade das discussões sobre violência contra a mulher, temas que são discutidos no tópico seguinte.

5.4. Silêncios: como falar sobre o que sofremos se, supostamente, não falamos (e não existimos)?

O tema do silêncio, para a minha surpresa, apareceu muitas vezes e de diversas formas na pesquisa. Por essa razão, dedico esse tópico para apresentar as três faces do silêncio identificadas: (i) o silenciamento pela invisibilidade; (ii) as histórias que não são contadas; (iii) e a relação dos estereótipos com o silêncio.

5.4.1. Silenciamento pela invisibilidade: “Eu. Não. Sou. Branca.”

A questão da invisibilidade/silêncio apareceu para mim antes mesmo de eu questionar minhas interlocutoras. Isso porque, quando pesquisei sobre o estado da arte, não encontrei nenhuma pesquisa no Brasil que falasse especificamente sobre o tema da violência contra as mulheres *nikkeis*. E ao conversar com uma pesquisadora

nikkei, da área de imigração japonesa, sobre a minha temática, ela me disse que eu não encontraria mulheres dispostas a falar sobre isso comigo, já que o tema da violência entre as pessoas “japonesas” é um tabu maior que o da homossexualidade. No momento em que ela me disse isso, percebi que já era um dado importante para a pesquisa, apesar de não concordar sobre a inviabilidade do campo que, como vimos, deu certo.

O silêncio pela invisibilidade também aparece quando essas mulheres, apesar de estarem cansadas de ouvir frases como “eu nunca fiquei com uma japonesa”, não conseguem ver no espelho a sua imagem refletida, veem apenas uma imagem branca, completamente distorcida.

A invisibilidade da vivência das pessoas amarelas é outra forma de silêncio (LEE, 2017; LEE, 2016). Embora os estereótipos estejam presentes nas interações sociais, a reivindicação da identidade racial amarela, por vezes, nos é negada, como se a sociedade fosse composta apenas por pessoas negras e brancas. O caso de Alice Mai, compartilhado no capítulo 3, ilustra bem essa invisibilidade, quando, após ela ter dito que se identificava como uma mulher amarela, a coordenadora do grupo do qual fazia parte, na tentativa de apagamento da sua vivência, insistiu “somos um grupo de mulheres brancas ou, pelo menos, lidas pela sociedade como brancas”.

É importante que, antes de adentrar em qualquer tema, a história das mulheres amarelas, enquanto seres racializados, tenha visibilidade. Nós não somos brancas, nós somos amarelas, isso significa que nós temos experiências diferentes das mulheres brancas, das mulheres negras, das mulheres indígenas, das mulheres marrons. E mesmo entre nós, amarelas, temos contextos e histórias diversas. Caroline Ricca Lee (2017) fala sobre esse apagamento racial:

Como mulher. Como brasileira. Como neta da diáspora sino-japonesa, exijo que minha história e minha existência não sejam mais apagada, relegada à consequência, ou apropriada em forma de objeto. Exijo que a proclamação do meu estado de opressão como mulher e indivíduo asiático no Brasil seja ouvido e considerado. Exijo que meu contexto racial não mais seja subjugado: Eu. Não. Sou. Branca.

Ingrid Sá Lee (2016), ao falar sobre a invisibilidade, faz uma crítica importante ao movimento feminista:

Despertei-me para questões do recorte amarelo, como mulher asiática, e tomei consciência de que como envolvem questões que

merecem ser abordadas, porém infelizmente são ignoradas e negligenciadas pela militância feminista num geral, que no máximo consegue estabelecer um recorte racial sobre o feminismo negro, mas sua sensibilidade para além disso ainda deixa a desejar... Já passei por várias discussões com outras feministas deslegitimando meus discursos como mulher asiática, como se eu não sofresse racismo também. Esquecem-se que asiáticas são pessoas não-brancas, e que por mais que não se iguale, claro, com o racismo sofrido pelos negros e indígenas, ainda assim não pode ser ignorado.

Entre minhas interlocutoras, a primeira manifestação do silêncio esteve relacionada com a sua identificação racial. A maior parte delas contou que, por muitos anos, identificaram-se como brancas e que a percepção de que são mulheres amarelas é um processo recente.

A segunda forma de silêncio compartilhada por elas está relacionada à invisibilização da identidade amarela: se a minha identidade racial não é reconhecida e se eu sofro por algum fator ligado a ela, é como se o meu sofrimento não existisse ou, talvez, não fosse legítimo.

Mahina Vitória contou que, apesar do seu namorado (não *nikkei*) a fazer de dicionário, como se ela tivesse que saber ou validar tudo que é relacionado ao Japão, ele já negou a sua identidade racial, mesmo após ela dizer que se identificava como uma mulher amarela (E, p. 4).

Hana Catarina relatou que, por conta da invisibilidade e, por reconhecer seu lugar de privilégio como mulher amarela, tinha receio de falar sobre as situações de sofrimento que vivenciou por ser uma pessoa *nikkei*. Ela relata que não se achava digna de sofrer por ter privilégios. Além disso, não convivia com pessoas amarelas que pudessem entender a sua vivência (Hana Catarina, R1, p. 8).

Mahina Vitória igualmente compartilha do entendimento de que as mulheres amarelas são invisibilizadas e, como consequência, há um apagamento dos debates sobre as violências que essas mulheres sofrem:

“[...] nós, amarelas, somos vistas como bem apagadas, ninguém consegue enxergar essas coisas quando é com a gente. A negra sofre, a branca tem privilégios, e nós somos a raça que não somos enxergadas. É só o branco e o negro. Então tem muito isso que você falou, eu estava conversando isso com a Gabriela Saori. Concordo totalmente, às vezes tem muita (violência) e só não se sabe porque não é comentado, né? Ou as pessoas não enxergam que é realmente” (Mahina Vitória, R5, p. 21).

Como pensar em violência contra mulheres amarelas, quando a categoria “amarela” não é tida como existente? Como existir em um mundo que nega a sua existência? Para a maior parte das interlocutoras, a existência, enquanto mulher amarela, foi sentida pela estereotipagem, pela marcação da diferença, pelo fetiche e pela rejeição. Ao mesmo tempo que somos estereotipadas pela raça, não somos vistas como seres racializados. Além da invisibilidade da identidade racial, o silêncio apareceu de outra forma: nas histórias que não são contadas.

5.4.2. Histórias que não são contadas

Nos relatos, foi comum ouvir que alguns temas não são objeto de conversa nas famílias *nikkeis*. Assuntos relacionados à sexualidade, à violência contra a mulher e às emoções foram apontados como temáticas que encontram mais resistência ou não têm espaço para serem abordadas. A seguir, apresento trechos de algumas falas que ilustram essa dificuldade.

De acordo com as minhas interlocutoras, temas relacionados à sexualidade não são objetos de conversa entre familiares “japoneses”. Naomi Jade, que se identifica como lésbica, disse que não é “assumida” para uma parte da família, por considerar que questões como essa são difíceis de serem conversadas dentro das famílias tradicionais japonesas:

“Se você for recortando assim: mulher... mulher asiática... mulher lésbica asiática... ou homem gay... homem gay asiático... as famílias não se orgulham... a gente tipo compartilha o mesmo que é: não se assumir pra família... e sermos enrustidos para as pessoas... e esse recorte dentro das famílias tradicionais japonesas isto é muito pior. Eu tenho o caso de uma prima minha que agora é trans, ela mudou de nome... etc e já está tudo certinho e tal, mas eu vejo que os meus tios não aceitam isso. Ela se denomina mulher, ela mudou de Erick para Érika e eu vejo que os meus tios não aceitam. Até conversam e tal... até relevaram muita coisa nesse sentido mas tipo... eles não conversam sobre isso. Não conversam. Tanto que pra essa parte da minha família eu não sou assumida. O meu pai e o meu irmão sabem, menos a minha irmã porque é um pouco mais difícil de lidar, ela é a mais velha... eu tento levar isso em banho maria” (Naomi Jade, E, p. 5).

Além de não ter espaço para falar sobre temas relacionados à sexualidade, não se fala sobre situações de violência contra a mulher. Jade conta que já aconteceu um estupro dentro da sua família, mas “ninguém fala”, ela só soube porque sua mãe lhe

contou. Segundo ela: “é algo que a gente precisa expor mesmo, no sentido de abrirem discussões para as pessoas se sentirem mais acolhidas, mais confortáveis pra falar disso. Porque a gente não tem dentro de casa esse acolhimento para entender, como mulher asiática” (Naomi Jade, E, p. 8).

Maria Kyoko me contou que seu avô chinês costuma humilhar a sua avó japonesa e que, pelo que ela ouviu, seu avô já havia agredido fisicamente a sua avó. No entanto, ela não tem certeza da agressão, pois sua avó nunca contou. Maria disse ainda que seus avós já estão há algum tempo separados, que ele, inclusive, tem outra mulher, mas a sua avó “faz tudo para manter ele por perto para, pelo menos, manter os laços; ela pensa assim: tá casada, ela precisa dele por perto, por mais que eles estejam fisicamente separados. Cada um na sua casinha e, toda vez que a gente ia visitar, ela chamava o meu avô. Assim: na aparência... Ah! Casal”. Ela acredita que isso acontece porque sua avó quer manter a ilusão de casamento perfeito, não quer admitir que escolheu errado (Maria Kyoko, E, p. 10).

Lara Yuri contou sobre a história da sua avó. Disse que ela, por muitos anos, teve hepatite e nunca tratou. A família só foi descobrir quando ela já estava bem debilitada e, ainda assim, não sabiam por quanto tempo conviveu com a doença. Expôs, ainda, que seu avô sabia, mas que nunca quis gastar dinheiro com remédio e médico. Além dessa situação, Lara relatou que sua avó vivenciou outras situações de violência por parte do seu avô e, por fim, chegou a sair de casa e foi morar na casa de sua família:

“E sobre a violência em si né, de quando a minha avó veio pra cá, também não tinha aquela coisa... ela morria de vergonha, morria de vergonha, de falar que tinha saído de casa; eu achei muito corajoso da parte dela ter saído de casa, mas ela morria de vergonha de falar, né? Que saiu por causa de violências, que estava separada do meu avô, né? Então... pessoas da família que talvez não sejam tão próximas - moram perto, mas que não tem tanta intimidade - não ficaram sabendo, não tem essa coisa da confiança de você virar e falar: ah, está acontecendo isso. E eu acho muito importante, eu tenho aprendido que é muito bom compartilhar não só coisas boas, tipo: desabafar, e não existia isso” (Lara Yuri, E, p. 7).

Mesmo em meio à essa situação, Lara contou que o tema da violência não era objeto de conversa. Quando era preciso, a família socorria sua avó e ninguém conversava sobre o ocorrido. Segundo ela, esse silêncio deve acontecer por reserva de não querer se expor, por vergonha, por um costume de não se falar de problema,

ou uma tentativa de manter alguma aparência. Na família dela, por exemplo, não se fala sobre problemas. Sua avó nunca teve o costume de contar histórias do passado, “ela tinha essa coisa de tentar esquecer e de olhar o lado bom das coisas”. Por conta desse silêncio, ela demorou para saber, por exemplo, que seus avós eram filhos de sobreviventes das bombas de Hiroshima e Nagasaki (E, p. 3).

Sejam quais forem as razões, não contar certas histórias foi um ponto comum em muitos relatos. Sobre isso, Lara Yuri faz a seguinte reflexão:

“[...] eu ouvi de muita gente não descendente, de pessoas assim... Nossa! Nunca tinha parado pra pensar nisso!!! As pessoas falavam isso, né? Nossa eu nunca parei pra pensar que vocês também sofrem preconceitos! Por exemplo. Nossa eu nunca parei pra pensar que existia isso... Então ouvir isso foi muito legal porque mostrou que realmente falta um pouco essa comunicação. As pessoas falam assim: nossa, eu não sabia que era assim... que era desse jeito... e uma coisa que eu parei pra pensar é: o quanto essas histórias saem do círculo familiar e às vezes nem familiar; porque muita coisa nem na família é contado, né?” (Lara Yuri, E, p. 31).

Outro tema silenciado é o relacionado aos sentimentos, Naomi Jade relatou a dificuldade que a “família japonesa” tem para lidar com as emoções: “não é uma coisa que eles estão abertos a fazer” (E, p. 8). Aiko Marielle também compartilha essa dificuldade. Segundo ela, seus pais nunca falam sobre sentimentos e veem o choro como fraqueza:

“Os meus pais nunca falam sobre sentimentos. E eu... sou muito chorona [risos] E isso não é visto como uma coisa boa, é visto como se eu fosse imatura, fraca... ou que eu não sou forte o bastante e agradecesse as coisas que me foram dadas nessa encarnação... Me criticam pra tudo: ‘ah! Você precisa agradecer mais... as coisas boas que você teve...’ Tem um argumento dos meus pais que eles falam: ‘a gente é japonês e japonês é assim mesmo’. É uma coisa que eles falam direto. Aí eles falam: ‘ai! O meu pai nunca me agradou... o meu pai nunca conversou comigo... nunca sentou na mesa pra conversar exclusivamente comigo...’” (Naomi Jade, E, p. 8).

Esses relatos fazem pensar que a invisibilidade das discussões sobre a violência contra a mulher *nikkei* também pode estar ligada ao fato de algumas histórias não serem contadas: como podemos saber sobre as situações de violência que acontecem contra essas mulheres, se elas são mantidas em segredo? Isso me remete à pesquisa realizada por Ribeira (2011, p. 87-88), na qual existia a curiosidade “será que existe japonês gay?” No caso de Ribeira, ele não encontrou seu público-alvo nos

espaços mais óbvios - bares, boates e festas -, mas na *internet*. Foi nesse momento que ele percebeu que sim, existe japonês *gay*.

Na minha pesquisa, eu encontrei mulheres *nikkeis* dispostas a falar comigo sobre esse assunto no grupo do *Facebook* “Feminismo Asiático”. Como visto, o perfil de mulheres que se dispuseram a participar dessa pesquisa é bem específico, elas têm entre 20 e 35 anos e, em sua maioria, são de São Paulo. Olhando para o meu contexto e colocando-o em diálogo com a pesquisa de Ribeira, aparece a seguinte inquietação: onde estão as mulheres de outras faixas etárias? A pesquisadora *nikkei*, que citei no início deste capítulo, pertence a uma geração diferente das minhas interlocutoras, aproxima-se da geração dos seus pais e de suas mães. A sua fala (da pesquisadora) sobre a inviabilidade da pesquisa me faz pensar que talvez ela estivesse falando sobre si, bem como sobre a sua geração de mulheres *nikkeis*. Onde estão essas mulheres? Será que elas querem falar? Em que situação elas se sentiriam confortáveis para compartilhar histórias como essas? Será que os estereótipos também contribuem para o silenciamento?

5.4.3. Estereótipos e barreira linguística: “se você não sabe olhar os sinais dentro daquele cenário, fica um pouco mais complicado de entender que aquela pessoa está precisando de ajuda”

Como último ponto, nesse tópico, discuto como os estereótipos atribuídos às mulheres *nikkeis* contribuem para o seu silenciamento, e isso pode acontecer de duas formas: do ponto de vista subjetivo, não somos educadas para falar e não somos ensinadas a nos expressar; de uma perspectiva externa, não esperam que a gente fale. Seguem, abaixo, alguns relatos que exemplificam esse tipo de silenciamento.

Maria Kyoko me contou que a sua avó materna era japonesa e se casou por *miai*. Maria, que é estudante de Direito, pensando sobre o formulário que as mulheres têm que preencher quando fazem uma denúncia de violência, acredita que sua avó, mesmo vivendo situações de violência, não seria contemplada em um formulário como esse:

“A minha avó não passaria por este formulário, mas nem pensar! Ela ficaria totalmente excluída deste cenário. Começa da minha avó não reconhecer de pedir ajuda. [...] Se ela mesma não reconhece como

contar para os outros, dificilmente, ela teria a particularidade nas outras culturas de se fazer entender” (E, p. 14).

Para ela, essa exclusão se dá por algumas razões: a cultura japonesa educa as mulheres para não falarem. Além disso, para quem é japonesa ainda há a barreira linguística que, às vezes, depende da tradução de outra pessoa. Nesse cenário, o fato das mulheres “japonesas” terem sido educadas para ficarem quietas, para não saberem se expressar, conflita com a leitura que pessoas não *nikkeis* fazem da situação, pois o pedido de socorro não é o esperado, uma vez que não é explícito. Nessas situações, é preciso aprender a identificar os sinais. Nas palavras de Maria Kyoko, “se você não sabe olhar os sinais dentro daquele cenário, fica um pouco mais complicado de entender que aquela pessoa está precisando de ajuda” (E, p. 14).

Para ilustrar sua fala sobre essas especificidades, Maria relatou que, nas famílias japonesas, é o homem que trabalha fora de casa, mas é a mulher que controla e administra o dinheiro. No caso da sua avó, na época da ditadura, o seu avô passou a controlar o dinheiro e, ao mesmo tempo, reclamava que não tinha nada em casa. Para ela, isso se configuraria como violência patrimonial, já que o seu avô passou a controlar algo que era, por tradição, de controle da sua avó.

Sobre a dificuldade da comunicação em português, outras mulheres apontaram a língua como uma barreira para a prevenção e o combate à violência contra a mulher, como Maria Kyoko (E, p. 14); Lara Yuri (E, p. 7); Gabriela Saori (E, p. 2) e Alice Mai (E, p. 1). Julia Miyuki relatou que a sua avó sofria violência, mas, como não falava português, não conseguia falar sobre o que tinha vivido (E, p.1). A *batchan* de Gabriela Saori, por exemplo, “não sabia nem ler e nem escrever, a única coisa que ela identificava era assim, por exemplo: Casas Bahia, onde estivesse escrito Casas Bahia ela lia” (E, p. 2).

Retornando para a questão dos estereótipos, Gabriela Saori e Aiko Marielle compartilharam histórias de suas famílias que exemplificam o silenciamento das mulheres em função desses estereótipos.

Gabriela Saori discorreu que, uma vez, seu tio resolveu fazer um invento com uns canos e foi questionado por sua tia. Na hora, ele reagiu gritando, dizendo que tinha sido chamado de burro, embora ninguém tenha feito isso. Gabriela retrucou, ele gritou com ela e ninguém falou mais nada. Segundo ela, o homem não espera que

seu comportamento seja questionado, ainda mais se isso for feito por uma mulher. No fim das contas, o silêncio é o que prevalece:

“A pessoa leva para o lado pessoal, porque tudo o que faz deve ser sempre elogiado. A questão do ficar quieto tem isso, ou seja, porque é homem, o dono da casa manda nos outros e em qualquer situação é vítima. A mulher é vítima, porque não falou e eu que retruquei para defender levei também. O tipo de violência pode ocorrer dessa maneira: um grita mais alto e pronto. Ganhou. Sempre tem que ganhar. Dane-se o que o outro pensou (desculpe a palavra, mas é isso). Os ânimos se acalmam e ninguém se fala. É isso, vamos ignorar e engolir o sapo (que eu falei na entrevista) para manter uma cordialidade (joga o jogo do outro que você não é atingido)” (Gabriela Saori, E, p. 18).

Na visão de Gabriela Saori, não responder em algumas situações ou “engolir o sapo” é importante para evitar briga. Em certos casos, há um dilema entre falar - porque há uma necessidade de desabafar, de resolver ou de cortar de vez - e não falar - para evitar conflito e manter a cordialidade. Ela reconhece que o silêncio nem sempre resolve o conflito, mas talvez falar torne o problema ainda maior (Gabriela Saori, E, p. 13).

Aiko Marielle falou sobre as violências que aconteciam dentro da sua família. O seu avô, que era alcoólatra, por muito tempo, foi violento com a sua avó, que nunca o enfrentou, nunca falou sobre as suas insatisfações. Um dia, ela não aguentou e fugiu para a casa de uma irmã. Segundo Aiko, as mulheres não podem ter opiniões, nem posicionamentos fortes. Da forma que acontece na família de Gabriela, na de Aiko as mulheres não podem se contrapor ao que o seu tio fala, ainda que ele esteja sendo machista e violento:

“O meu pai até 2016 ele também bebia bastante, teve uma vez que ele ficou meio perdido sem saber onde ele estava. E a piada em família era como o meu pai fazia pra ele dormir... umas coisas assim. E aí o meu tio falava da secretária gostosa dele... na frente das mulheres, não falavam nada, e davam risada. E aí eu não conseguia falar nada e eu só chorei, eu comecei a chorar muito e a reação das pessoas não foi de me perguntar por que eu estava chorando, se eu estava bem... e a reação das pessoas foi do tipo assim: ‘ah! Aiko a gente nunca se reúne, se reúne 2 vezes por ano e você vai estragar esse momento?!” (Aiko Marielle, E, p. 8).

Todas as histórias compartilhadas até aqui apontam para a importância da compreensão e da discussão dos estereótipos atribuídos às mulheres *nikkeis* para pensar o enfrentamento à violência. Nesse tópico, foi possível perceber que tais

estereótipos também contribuem para o silenciamento das mulheres, uma vez que elas próprias podem se silenciar e serem silenciadas, em função dessas crenças.

Além disso, nesse tópico, a língua foi apontada como mais uma barreira que pode dificultar a comunicação sobre situações de violência, no caso das mulheres que falam pouco ou não falam português. Se a comunicação verbal é a principal forma de fazer denúncias de violência, como as instituições têm lidado com essas mulheres?

A identificação de situações de violência e o pedido de ajuda, em geral, não são um movimento fácil. Somado a isso, para as mulheres *nikkeis*, os estereótipos raciais dificultam ainda mais esse processo, assim sendo, pergunto: como falar sobre o que sofremos se, supostamente, não falamos (e não existimos)?

Como provocação para pensar a resposta, é pertinente a reflexão de Kemi (2017) sobre outras formas de contar nossas histórias, quando nos é negado esse direito. Pensando nas mulheres japonesas, *nikkeis* e *uchinanchu* de sua família que participaram da construção da história do Brasil, mas não puderam participar da sua escrita, ela diz “mais do que qualquer antropólogo, minhas avós, minhas tias e minha mãe têm a História catalogada em forma de receitas, rezas, rituais, nomes e sobrenomes aprendidos no chão da cozinha, à beira da louça suja”.

Quando as histórias não são contadas da forma que estamos acostumadas a ouvir, é preciso buscar outros caminhos que nos levem a elas. Talvez um deles esteja próximo à sugestão de Maria Kyoko: é importante aprender a identificar outros sinais que possam significar pedidos de ajuda.

Considerações finais

*E a terra que os meus olhos rasgou
Ficou, ficou
Guardo lembranças nas artérias
Entretanto
Não define por completo
Meu teor*

*Essa bandeira tem a minha cor
Essa bandeira tem a minha cor
Sua bandeira tem a minha cor
Nossa bandeira tem a minha dor¹⁰³*

Embora o gênero represente um elemento central ao se pensar a violência contra as mulheres, os fatores como faixa etária, orientação sexual, e raça são também essenciais para uma compreensão mais ampla e abrangente das especificidades desse tipo de crime, já que ele não atinge da mesma forma todas as mulheres.

Assim, a hipótese inicial da pesquisa era a de que a investigação aprofundada sobre os estereótipos atribuídos às mulheres brasileiras *nikkeis* seria capaz de produzir novos elementos para a compreensão da violência contra a mulher no contexto brasileiro. Hipótese esta que se verifica a partir das análises que constituem os seis eixos de resultados, obtidos por meio do trabalho de campo, e que se confirmam nos debates realizados sobre eles de forma integrada com as participantes. No encontro realizado para a discussão dos resultados, surgiram reflexões alinhadas com o que foi produzido, sendo possível a confirmação das principais análises e o surgimento de importantes pontos de vista, agregados na discussão deste trabalho.

O primeiro eixo de resultado diz respeito ao processo de estereotipagem das mulheres *nikkeis*, que por si só se revela como uma violência. Os estereótipos de gênero, sem recorte racial, já colocam as mulheres em posição de inferioridade em relação aos homens. No caso das mulheres *nikkeis*, além do gênero, há o componente racial, que faz com que estas sejam submetidas a um duplo patriarcado: o brasileiro e o japonês, que, embora tenham pontos em comum, como a posição de poder e

¹⁰³ LINA TAG. Amarela. 1 vídeo (4:26). Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=cbCZV0b8nDc>> Acesso em: 17 de agosto de 2021.

privilégio do homem, em função das especificidades históricas e culturais, guardam suas diferenças.

A vulnerabilização das mulheres nikkeis para além do gênero também ocorre pelo fato desses estereótipos raciais alimentarem fetiches de dominação, nos quais o corpo fetichizado é percebido como uma presa fácil, que “não responde” e não apresenta resistência. Nesse processo de fetichização, as mulheres *nikkeis* são desprovidas de suas individualidades, vistas como exóticas, como corpos disponíveis a serem experimentados e, como se espera que não reajam, são percebidas como “alvos fáceis” para a prática de violências. Esse se constitui como o segundo eixo de resultados.

O terceiro eixo diz respeito à relação entre o reconhecimento de violências e os estereótipos. A violência psicológica foi mencionada com frequência nos relatos das participantes. Como debatido, nas pesquisas sobre temáticas relacionadas à violência contra a mulher, de modo geral, são comuns os relatos que apontam que esse é um tipo de violência difícil de ser identificado. Para as mulheres *nikkeis*, a atribuição de comportamentos relativos à passividade, à obediência, à não contestação e à aceitação da ordem estabelecida, podem tornar o processo de identificação de violências psicológicas ainda mais complexo e difícil.

O quarto eixo é representado pelo silêncio provocado pela invisibilidade. A minha dificuldade para encontrar pesquisas acadêmicas sobre a temática da violência contra a mulher *nikkei* e a falta de visibilidade das discussões que envolvem esse tema e outros correlatos são a primeira forma de silêncio identificada. Os desafios relacionados ao processo de auto e heteroidentificação racial se revelam como outras faces do silêncio.

Ao realizar um diálogo entre a minha dissertação, que não contemplou mulheres nikkeis, com esse trabalho, noto que as discussões sobre violência contra a mulher, apesar de terem alguns pontos convergentes, estão em momentos diferentes e isso acontece por algumas razões.

Primeiro, porque a identidade amarela tem sido invisibilizada para nós e para os outros, inclusive dentro dos movimentos feministas. Se não existimos enquanto seres racializados, essa especificidade “inexistente” não é colocada na pauta das

discussões sobre violência. Isso se reflete na lacuna de pesquisas acadêmicas sobre o tema.

Enquanto as minhas interlocutoras não nikkeis, que participaram da pesquisa de campo da dissertação, estavam problematizando as suas relações de violência, ao pensarem nos fatores desencadeadores do conflito e nas suas estratégias de enfrentamento, por exemplo, as participantes nikkeis dessa pesquisa estão discutindo seus processos - em sua maior parte, ainda recentes - de identificação racial. O pressuposto para a discussão dessa temática é a racialização.

Em outras palavras, se eu não me identifico enquanto uma pessoa racializada, passo a não ser capaz de identificar as violências que sofri, ou ainda sigo sofrendo, em função da raça. Mesmo que eu me perceba enquanto uma mulher racializada, o fato de a sociedade negar ou não reconhecer a minha identificação racial se constitui como um aspecto que contribui para a invisibilidade das discussões sobre este tema.

O quinto eixo refere-se às histórias que não são contadas. De acordo com as minhas interlocutoras, há temas, como os relacionados à violência contra a mulher e à sexualidade que transgride a norma (como ser lésbica ou bissexual), que são evitados ou que não são objeto de conversa dentro das famílias *nikkeis*. Na visão delas, esse “não falar” sobre algumas questões pode estar atrelado à defesa da honra, à vergonha, ou à tentativa de evitar situações que trazem desconforto aos ambientes familiares. Se as histórias sobre violência são mantidas em segredo, como poderemos saber sobre aquilo que não é contado?

Sobre esse ponto, na discussão dos resultados da pesquisa, uma das interlocutoras fez uma reflexão interessante. Ela considera que, nas famílias *nikkeis*, o silêncio é uma forma de comunicação que é realizada por meio da interpretação dos “rabos de olho”; da “pescagem” das mensagens que estão no ar; da leitura e da junção das meias palavras e dos indícios. Diante disso, uma das respostas para a pergunta que foi colocada é olhar esses silêncios como formas de comunicação e aprender novos modos de interpretação e leitura que estão para além dos tradicionais.

Por último, no sexto eixo, identifiquei que os estereótipos também estão associados ao silêncio, uma vez que, do ponto de vista individual, as mulheres *nikkeis* aprendem a não falar e a não se expressar e, do ponto de vista social, espera-se que elas não falem. Com isso, não tenho a intenção de homogeneizar as duas

perspectivas, ou seja, de dizer que todas as mulheres *nikkeis* aprenderam a não falar e que todas as pessoas esperam que elas não falem, mas de refletir sobre como cada uma destas perspectivas pode impactar na subjetividade dessas mulheres, assim como nos movimentos de afastamento ou de aproximação em relação aos estereótipos. Esses deslocamentos me fazem pensar que qualquer movimento que tenha os estereótipos como parâmetros corre o risco de reforçá-los. A aproximação porque atuaria no sentido de reafirmar o seu conteúdo e o distanciamento porque, à medida que o nega, pela oposição, pode reafirmar a sua existência.

No encontro para a discussão dos resultados com as participantes, emergiu ainda um outro ponto relacionado ao silêncio. Uma delas contou que, por não conviver com pessoas *nikkeis*, nunca havia encontrado espaços ou pessoas para conversar sobre esses temas. Desse modo, a saída sempre foi o silenciamento de suas questões, inquietações e/ou angústias. Para ela, as Rodas Amarelas foram o espaço em que foi possível estabelecer esse tipo de diálogo, troca de idéias e informações sobre este assunto.

Os resultados apresentados podem ser sintetizados em dois núcleos de sentido: (i) os estereótipos atribuídos às mulheres *nikkeis* são a própria violência e contribuem para a sua prática; (ii) as diferentes faces do silêncio contribuem para a violência e dificultam o seu enfrentamento, uma vez que a autoidentificação das pessoas amarelas enquanto sujeitos racializados é um pressuposto para o debate.

Dessa forma, percebo que os estereótipos e os silêncios são fatores que contribuem para a violência e dificultam o seu combate. Diante disso, surgiram duas questões:

(i) como transformar esses estereótipos?

(ii) como facilitar a autoidentificação racial das pessoas amarelas? (inicialmente, a pergunta era “como facilitar a auto e a heteroidentificação racial das pessoas amarelas?”)

A partir do diálogo com as participantes, chegamos a conclusão de que o primeiro passo é a autoidentificação racial, considerando que as pessoas amarelas já são tratadas como não-brancas. A questão é que o senso comum, apesar de estereotipar, muitas vezes, baseia-se em uma sociedade a partir das categorias

“negra” e “branca”, o que pode revelar um possível desconhecimento sobre o que é a raça amarela, enquanto categoria racial.

Além disso, para “transformar os estereótipos”, indago: se os movimentos de aproximação e de distanciamento reforçam os estereótipos, uma vez que o tomam como referência, é possível atuar para além dessa lógica? No encontro para a discussão dos resultados, surgiram alguns caminhos:

- Mudança da cultura que levaria a transformação dos estereótipos;
- Naturalização das presenças das pessoas *nikkeis* em contextos diversos, em vez do reforço das diferenças, tanto do ponto de vista delas, quanto da sociedade.

A naturalização das presenças das pessoas *nikkeis* nos leva à hipótese de que a estereotipagem pode estimular as pessoas *nikkeis* a reforçar a diferença. Um exemplo é quando a resposta vem antes da pergunta, por já se esperar o que será perguntado: “sou brasileira, meus avós paternos é que eram japoneses”. Nesse caso, a naturalização da presença poderia ser não responder ao que não foi perguntado. A partir desse exemplo, penso que é possível que a naturalização das presenças pelas próprias pessoas *nikkeis* impacte na forma como elas são vistas.

Por outro lado, considerando os relatos das mulheres, noto que as suas tentativas de afastamento dos estereótipos *nikkeis* não impactaram no modo como elas são lidas socialmente. Por meio dessa pesquisa, percebo que a transformação dos estereótipos está ligada a fatores relacionados aos contextos local e global e a própria compreensão da problematização dos estereótipos.

Sobre os contextos local e global não se tem controle, como é o caso da ocorrência de guerras e pandemia.

A problematização dos estereótipos envolve a compreensão dos fatores que influenciaram e influenciam a sua criação e transformação e os impactos deles na vida das pessoas. Esse processo pode ser alcançado com a ampliação da visibilidade dos debates que já vêm sendo realizados pelas pessoas amarelas, como é o caso dessa pesquisa. Inclusive, tal caminho pode ser utilizado como estratégia para a questão colocada “como facilitar a autoidentificação racial das pessoas amarelas?”.

A ampliação da visibilidade da vivência de pessoas *nikkeis* e das discussões relacionadas a esse tema podem ser realizadas por meio das redes sociais e da

realização de pesquisas aprofundadas. De acordo com as participantes, a convivência com pessoas *nikkeis* e as discussões compartilhadas na internet sobre essa temática tiveram significativa importância nos seus processos de identificação racial. As redes sociais foram apontadas como espaços de aprendizado, formação de redes, acolhimento e militância. Os principais grupos citados foram:

- Feminismo asiático: grupo do *Facebook*, que já foi citado na parte metodológica¹⁰⁴;
- Perigo Amarelo: grupo do *Facebook* “contra o racismo institucionalizado e internalizado, dentro e fora das nossas comunidades; pela descolonização e pelo feminismo interseccional”¹⁰⁵;
- Plataforma LÓTUS: “Plataforma de vocalização em prol da mulher brasileira, descendente de asiáticos e imigrantes, na luta pelo feminismo interseccional”;¹⁰⁶
- Yo Ban Boo: canal do youtube com “foco na experiência do asiático-brasileiro”;¹⁰⁷.
- Asiáticos pela diversidade.¹⁰⁸

Durante a discussão dos resultados da pesquisa, uma das participantes trouxe um complemento para esse ponto: chamou a atenção para as novas séries que trazem pessoas asiáticas fora dos papéis estereotipados e refletiu sobre como esse tipo de representatividade tem impactado positivamente a sua vida.

Além da estratégia da visibilidade, considero que a desconstrução do Mito da Minoria Modelo, aliada à construção de uma solidariedade antirracista, é um dos caminhos de enfrentamento das estruturas que possibilitam as práticas de violências.

¹⁰⁴ Feminismo Asiático. Facebook: @feminismoasiático. Disponível em: <https://www.facebook.com/groups/feminismoasiatico> Acesso em: 02 de agosto de 2021.

¹⁰⁵ Perigo Amarelo. Facebook: @perigoamarelo. Disponível em: <https://www.facebook.com/perigoamarelo> Acesso em: 02 de agosto de 2021.

¹⁰⁶ Plataforma LÓTUS. Facebook: @plataformalotus. Disponível em: <https://www.facebook.com/plataformalotus> Acesso em: 02 de agosto de 2021

¹⁰⁷ Yo Ban Boo. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=lptlk0fhECc> Acesso em: 02 de agosto de 2021.

¹⁰⁸ Asiáticos pela diversidade. Facebook: @asiaticospeladiversidade. Disponível em: <https://www.facebook.com/groups/asiaticoslgbt> Acesso em: 02 de agosto de 2021

A desconstrução do Mito significa a apreensão do que está por trás dele. Quando o Mito é interpretado pelas pessoas amarelas como somente positivo, porque “japoneses são naturalmente honestos, bons trabalhadores e disciplinados”, por exemplo, isso pode dificultar a percepção dessas pessoas enquanto um grupo minoritário, já que as características tidas como “positivas” as colocariam em posição de mais poder, próximas às pessoas brancas.

No entanto, o Mito também implica em sofrimentos individuais e esconde estratégias de manutenção de poder, uma vez que é utilizado para legitimar a ideia de meritocracia e reforçar a opressão de outros grupos minoritários, como no exemplo já citado, no qual o grupo de pessoas negras foi comparado ao de japonesas, como se os dois tivessem o mesmo histórico e contexto social no Brasil. Além disso, esse movimento pode ter como consequência a rivalização entre grupos minoritários, o que acaba por contribuir para o fortalecimento da supremacia branca. Ou seja, o risco é o desvio de atenção do problema principal, uma vez que os grupos minoritários passam a brigar entre si, ao invés de lutar contra a estrutura que os produz como minorias.

A desconstrução do Mito e a construção da solidariedade antirracista envolve, também, o reconhecimento dos privilégios das pessoas amarelas em relação as outras minorias raciais. Além disso, internamente, no grupo das pessoas amarelas, é importante que as nikkeis identifiquem seus privilégios em relação às pessoas chinesas e coreanas – e suas descendentes -, por exemplo. Ao mesmo tempo em que se reconhece as diferenças e de que forma os privilégios podem reforçar as opressões de outros grupos, é fundamental que as pessoas nikkeis possam se perceber enquanto não-brancas, pertencentes a um grupo minoritário, pois a racialização é um pressuposto para o enfrentamento das violências decorrentes da raça.

Além do reconhecimento de privilégios e da racialização, é essencial pensar no papel que cada grupo pode assumir nesse movimento solidário: o que nós, enquanto pessoas amarelas, com os nossos privilégios, podemos fazer no enfrentamento antirracista?

Ainda em relação à pergunta sobre como facilitar a autoidentificação das pessoas nikkeis, no encontro para a discussão dos resultados, uma das interlocutoras fez a seguinte provocação “será que todas as pessoas querem se identificar como

amarelas?” e continuou dizendo que, muitas vezes, as pessoas não se preocupam com essa questão, pois acham que não são atingidas por determinadas violências.

A partir dessa reflexão e levando em consideração a importância da autoidentificação racial para a discussão de violências decorrentes da raça, pensamos sobre os motivos que nos levaram à identificação enquanto mulheres amarelas. Concluímos que a compreensão do processo de estereotipagem nos fez perceber a importância da identificação racial como ferramenta de empoderamento e enfrentamento a esses estereótipos, o que reforça a estratégia levantada para a primeira pergunta: a ampliação e o aprofundamento das discussões sobre os estereótipos nikkeis e suas consequências.

O fator atrelado à exotização em oposição à assimilação também foi discutido no encontro sobre os retornos dos resultados. Por um lado, é reconhecido o valor das discussões sobre as especificidades raciais. Por outro, esse mesmo debate pode reforçar o exotismo das pessoas nikkeis como diferentes e não pertencentes ao Brasil. Nesse caso, o caminho seria a assimilação, no sentido da apropriação da cultura brasileira, que diminuiria a importância da categoria racial.

No entanto, de acordo com os relatos das participantes, ainda que dispostas a fazer o movimento de assimilação da cultura brasileira, a questão do fenótipo é muito marcante nas relações sociais. Em outras palavras, por mais que a diferença seja negada no plano individual, ela, inevitavelmente, aparece nas interações sociais. Após essas reflexões, a pergunta que surgiu no grupo foi: “então, como trazer as particularidades raciais sem que cole em você o estereótipo da estrangeira?”. Com isso, identificamos o limite tênue que existe entre a identificação racial, como estratégia de empoderamento e como reforço de estereótipos.

Além desses resultados, que se referem às violências relacionais, a discussão sobre padrões de beleza mostra que a não adequação das nikkeis ao que é imposto socialmente tem especificidades raciais, como as questões relacionadas ao formato dos olhos e do nariz. Esse debate, igualmente, traz à tona as consequências dessa inadequação, como as tentativas frustradas de se produzir branca e a afetação da saúde mental e da autoestima.

Ao comparar os resultados do campo com as pesquisas apresentadas no segundo capítulo, identifico mais pontos em comum do que diferenças. Observo que

o Mito da Minoria Modelo se mantém desde a década de 1960 e tem sido utilizado como estratégia de manutenção do poder da branquitude. Noto que a imagem atual da mulher brasileira nikkei é muito semelhante às representações veiculadas ao longo do século XX: a nikkei associada à gueixa, dócil, submissa e com habilidades sexuais. Percebo que a fetichização e a desindividualização da nikkei, presentes nos filmes de pornochanchada analisados por Lesser, continuam encontrando eco nas experiências das interlocutoras da pesquisa. Constatado, também, que a ideia do Perigo Amarelo talvez nunca tenha desaparecido por completo, tem sido apenas atualizada, de acordo com os contextos sociais e políticos de cada época.

Como diferença identifico que, atualmente, existem mais discussões relacionadas às questões raciais amarelas. Essa mudança vai ao encontro de um dos caminhos pensados para as duas perguntas que surgiram a partir da análise dos resultados, que é o aumento da visibilidade e o aprofundamento dos debates sobre essa temática.

Contudo, a existência de mais discussões não significa visibilidade ampla. Assim, chegando ao fim do trabalho, percebo que algumas questões como essa ficam em aberto e seriam interessantes de serem desenvolvidas em outras pesquisas, por exemplo: como ampliar a visibilidade das discussões já existentes, para além dos grupos de militância amarela? Como transformar os estereótipos nikkeis que contribuem para a violência? Como facilitar o processo de autoidentificação racial das pessoas nikkeis? Como aprender a comunicar no silêncio das palavras, identificando pedidos de ajuda e situações de violência? Como a lógica do Direito e suas instituições podem lidar com esses silêncios?

Além das questões que ficaram em aberto, há outras temáticas relacionadas que não foram debatidas, em função da delimitação do objeto. Para dar continuidade às discussões sobre violência com esse recorte racial, identifico diversas possibilidades de pesquisa para serem desenvolvidas. Aponto, como sugestões, pesquisas que levem em consideração fatores como faixa-etária – de que forma as mulheres nikkeis de outras gerações são atingidas e lidam com as violências? -; identidade de gênero – como é essa questão para as mulheres nikkeis transexuais? E para os homens nikkeis? - ; orientação sexual – como as mulheres nikkeis lésbicas

e bissexuais percebem essas violências? -; classe – como as mulheres nikkeis de diferentes classes sociais são atingidas pela violência?

Por fim, é importante ressaltar que a invisibilidade da vivência das pessoas amarelas coloca o tema da violência contra a mulher *nikkei* em outro momento de discussão: antes, é preciso existir enquanto ser racializado.

REFERÊNCIAS

ACEVEDO, C. R.; SANTOS, C. C. A Minoria Modelo: uma análise das representações de indivíduos orientais em propagandas no Brasil. **Revista Psicologia Política**, São Paulo, v. 3, n. 27, p. 281-300, ago. 2013.

ALONSO. **VEJA a POLÊMICA Palestra de Jair BOLSONARO na Hebraica do Rio de Janeiro (03/04/2017)**. 1 vídeo (1:02:03).

Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=jKQdD5iUmDo&t=0s>> Acesso em: agosto de 2021.

ANA HIKARI. Instagram de: **@Ana Hikari**. Disponível em: <https://www.instagram.com/tv/CEaSiuQHbZG/?utm_source=ig_embed> Acesso em: 23 de setembro de 2021.

AKUTSU, B. H. S. **Violência doméstica e familiar contra a mulher: perspectiva relacional da construção social das feminilidades e masculinidades no contexto brasileiro**. 2017. 180 p. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Direito) – Programa de Pós-graduação em Sociologia e Direito, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2017.

ASIÁTICOS PELA DIVERSIDADE. Facebook: **@asiaticospeladiversidade**. Disponível em: < <https://www.facebook.com/groups/asiaticoslgbt> Acesso em: 02 de agosto de 2021

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DA INDÚSTRIA DE HIGIENE PESSOAL, PERFUMARIA E COSMÉTICOS (ABIHPEC). **Vendas de HPPC crescem 4,7% em 2020 e totalizam R\$ 122,4 bilhões**. ABIHPEC, 27 de maio de 2021. Disponível em: [https://abihpec.org.br/vendas-de-hppc-crescem-47-em-2020-e-totalizam-r-1224-bilhoes/#:~:text=Enquanto%20o%20PIB%20do%20Brasil,em%202019%20\(3%2C9%25\)](https://abihpec.org.br/vendas-de-hppc-crescem-47-em-2020-e-totalizam-r-1224-bilhoes/#:~:text=Enquanto%20o%20PIB%20do%20Brasil,em%202019%20(3%2C9%25)) Acesso em: 12 de agosto de 2021.

BAND. Coronavírus faz crescer xenofobia contra asiáticos. **Band**. Disponível em: < <https://www.band.uol.com.br/videos/coronavirus-faz-crescer-xenofobia-contra-asiaticos-16755444>> Acesso em: 19 de setembro de 2021.

BELOTE, B. Domínio Pop. **Foxy Eye**: por que a tendência de beleza é tão polêmica?. 02 de julho de 2020. 1 fotografia. Disponível em: <<https://www.dominioPOP.com/foxy-eye-por-que-a-tendencia-de-beleza-e>> Acesso em: 15 de agosto de 2021.

BONI, V.; QUARESMA, S. J. Aprendendo a entrevistar: como fazer entrevistas em Ciências Sociais. **Revista Eletrônica dos Pós-Graduandos em Sociologia Política da UFSC**, Santa Catarina, v. 2, n. 1, p. 68-80, jan./jul., 2005.

BOURDIEU, P. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

BRUBAKER, R.; COOPER, F. (2019). Para além da “identidade”. **Antropolítica - Revista Contemporânea De Antropologia**, Niterói, n. 45, p. 266-324, 2 sem. 2018.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. **Imigração japonesa completa 110 anos em 2018.** Brasília, DF: 2018. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/camaranoticias/radio/materias/RADIOAGENCIA/551644-IMIGRACAO-JAPONESA-COMPLETA-110-ANOS-EM-2018.html>> Acesso em 06 de novembro de 2020.

CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Nível Superior. **Banco de Teses e Dissertações.** Brasília, DF: CAPES. Disponível em: <<https://metadados.capes.gov.br/index.php/catalog/181>> Acesso em: 05 de setembro de 2021.

CARETA. **Feitio da raça.** Rio de Janeiro (n. 1448), 21 março 1936. 1 fotografia. p. 35. Disponível em: <http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_periodicos/careta/careta_1936/careta_1936_1448.pdf> Acesso em: 16 de janeiro de 2021.

_____. **Tinha razão.** Rio de Janeiro (n. 1767), 09 maio 1942. 1 fotografia. p. 32. Disponível em: <http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_periodicos/careta/careta_1942/careta_1942_1767.pdf> Acesso em: 16 de janeiro de 2021.

_____. **Micróbios e imigrantes.** Rio de Janeiro (n. 1772), 28 de junho de 1941. 1 fotografia. p. 46. Disponível em: <http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_periodicos/careta/careta_1941/careta_1941_1730.pdf> Acesso em: 16 de janeiro de 2021.

CASA DE OSWALDO CRUZ. **Dossiê 01 - Cartas e bilhetes referentes às atividades do titular como membro da Liga Pró-Saneamento do Brasil e da Sociedade Eugênica de São Paulo.** Rio de Janeiro, 1915. Disponível em: <<http://basearch.coc.fiocruz.br/index.php/saneamento-basico-brasil>> Acesso em: 15 de janeiro de 2021.

COMISSÃO ESTADUAL DA VERDADE. **Depoimento:** Massafumi Yoshinaga. São Paulo. 1 vídeo (3:05). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=gel62Jhl_as Acesso em: 19 de janeiro de 2021.

COMISSÃO ESTADUAL DA VERDADE. **Depoimento:** Sueli Kanayama. São Paulo. 1 vídeo (4:04). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=GWH0QZCTw7U>> Acesso em: 19 de janeiro de 2021.

COMMISSION STATEMENT. Seção 1: as origens do COVID-19 e a prevenção de pandemias zoonóticas (tradução minha). The Lancet, v. 396, issue 10257, P1102-1124, out. 2020. Disponível em: [https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736\(20\)31927-9/fulltext#seccestitle130](https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736(20)31927-9/fulltext#seccestitle130) Acesso em: 05 de setembro de 2021.

COSTA, F. **Melatonina**: o que é, para que serve, benefícios e como usar. 2021. Disponível em: <<https://www.tuasaude.com/melatonina/>> Acesso em: 04 de agosto de 2021.

COSTA, M. C.; FARIA, L.; KOBAYASHI, E. Eugenia e Fundação Rockefeller no Brasil: a saúde como proposta de regeneração nacional. **SciELO**, São Paulo, ano 11, n. 22, p. 314-351, jul./dez. 2009.

DEZEM, R. **Matizes do “amarelo”**: a gênese dos discursos sobre os orientais no Brasil (1878-1908). São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005. 312 p.

DICAS DE MULHER. **Foxy eyes**: entenda por que a tendência é tão controversa. 01 de julho de 2020. 2 fotografias. Disponível em: <<https://www.dicasdemulher.com.br/foxy-eyes/>> Acesso em: 13 de agosto de 2021.

DIVA MAKE UP. **Incredible Asian Makeup Transformations 2021 #5**. 1 vídeo. (7:18). Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=dFaz6o8kKVw> > Acesso em: 09 de maio de 2020.

EASYRETRO. Página inicial. Disponível em: <<https://easyretro.io/>> Acesso em: 05 de setembro de 2021.

FACEBOOK. Página inicial. Disponível em: <<https://www.facebook.com/>> Acesso em: 04 de setembro de 2021.

FEMINISMO ASIÁTICO. Facebook: **@feminismoasiático**. Disponível em: <<https://www.facebook.com/groups/feminismoasiatico>> Acesso em: agosto de 2021.

FORUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA (FBSP). Violência doméstica durante a pandemia de Covid-19. **FBSP**, São Paulo, v. 3, p. 2-9, jul. 2020. Disponível em: < <https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2018/05/violencia-domestica-covid-19-ed03-v2.pdf>> Acesso em: 24 de março de 2021.

Fon-Fon! **Maria da Gloria em Copacabana**. Rio de Janeiro (n. 46), 13 novembro 1909. 1 fotografia. p. 13. Disponível em: http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_periodicos/fonfon/fonfon_1909/fonfon_1909_046.pdf Acesso em: 16 de janeiro de 2021

_____. **Musmé, ou Nusmé?...** Rio de Janeiro (n. 24), 12 junho 1926. 1 fotografia. p. 1. Disponível em: http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_periodicos/fonfon/fonfon_1926/fonfon_1926_024.pdf Acesso em: 16 de janeiro de 2021

_____. **Praga nipônica morta nas Ilhas Salomão**. Rio de Janeiro (n. 3), 16 janeiro 1943. 1 fotografia. p. 13. Disponível em: http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_periodicos/fonfon/fonfon_1943/fonfon_1943_003.pdf

GÊNERO E NÚMERO; SEMPRE VIVA ORGANIZAÇÃO FEMINISTA. **Pesquisa Sem Parar**: o trabalho e a vida das mulheres na pandemia. 2020. Disponível em:

http://mulheresnapandemia.sof.org.br/wp-content/uploads/2020/08/Relatorio_Pesquisa_SemParar.pdf Acesso em: 19 de agosto de 2021. Base de dados.

GOLDENBERG, M. **A arte de pesquisar**: como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais. Rio de Janeiro: Record, 1997. 107.

GONZALO, R. **Zolpidem**: para que serve, como usar e efeitos colaterais. 2021. Disponível em: <<https://www.tuasaude.com/zolpidem/>> Acesso em: 04 de agosto de 2021.

GREGORI, M. F. **Cenas e queixas**: um estudo sobre mulheres, relações violentas e a prática feminista. Rio de Janeiro/ São Paulo: Paz e Terra, 1993. 218 p.

HALL, S. **Cultura e representação**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Apicuri, 2016. 260p.

HATUGAI, E. Alimentando japonesidades: “tradição” e substância em um contexto associativo nipodescendente. In: MACHADO, I. J. R. (org.) **Japonesidades multiplicadas**: novos estudos sobre a presença japonesa no Brasil. São Carlos: EdUFSCar, 2011, p. 59-85.

HIGA, F. M. **OKAMA**: vozes LGBT nipo-brasileiras. 1 vídeo (34:21). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=RLp2Ddaz0uc>> Acesso em: 13 de agosto de 2021

IERVOLINO, S. A.; PELICIONE, M. C. A utilização do grupo focal como metodologia qualitativa na promoção da saúde. **Revista Esc. Enf. USP**. São Paulo, v.35, n.2 , p. 115-210, jun. 2001.

IMIGRAÇÃO JAPONESA. **Kasato Maru, o navio da esperança**. Disponível em: <<http://www.imigracaojaponesa.com.br/index.php/nossa-historia/curiosidades/kasato-maru-o-navio-da-esperanca/>> Acesso em: 19 de setembro de 2021.

IZUMINO, W. P.; SANTOS, C. M. Violência contra as Mulheres e Violência de Gênero: Notas sobre Estudos Feministas no Brasil. **Revista E.I.A.L. Estudios Interdisciplinarios de América Latina y El Caribe**, Tel Aviv, 2005. Disponível em: <<http://www.nevusp.org/downloads/down083.pdf>> Acesso em: 13 de setembro de 2015.

JARAMILLO, I. C. La crítica feminista al derecho. In: WEST, Robin. **Genero y teoria del derecho**. Bogotá: Siglo de Hombres Editores, 2000.

JEANNIE. Studiobox. **Different types of Monolids**. 31 de março de 2011. 1 fotografia. Disponível em: <<http://studiobox10.blogspot.com/2011/03/different-types-of-monolids.html>> Acesso em: 23 de agosto de 2021.

KEBBE, V. H. O centenário da imigração japonesa na mídia “étnica”: a evidência da japonesidade. In: MACHADO, I. J. R. (org.) **Japonesidades multiplicadas**: novos

estudos sobre a presença japonesa no Brasil. São Carlos: EdUFSCar, 2011, p. 161-190.

KEMI. Às mães ao fogão, às mulheres sem história. In: **Outracoluna: resistência asiática e solidariedade antirracista**. 2017. Disponível em: <<https://outracoluna.wordpress.com/2017/05/11/as-maes-ao-fogao-as-mulheres-sem-historia/#more-2858>> Acesso em: 17 de agosto de 2021.

_____. A origem do Perigo Amarelo: Orientalismo, colonialismo e a hegemonia euro-americana. In: **Outracoluna: resistência asiática e solidariedade antirracista**. 2017. Disponível em: <https://outracoluna.wordpress.com/2017/03/26/a-origem-do-perigo-amarelo-orientalismo-colonialismo-e-a-hegemonia-euro-americana/> Acesso em: 17 de agosto de 2021.

KRÜGER, H. Cognição, estereótipos e preconceitos sociais. In: LIMA, M. E. O. ; PEREIRA, M. E. (org.) **Estereótipos, preconceitos e discriminação: perspectivas teóricas e metodológicas**. Salvador: EDUFBA, 2004, p. 23-40.

KUNIGAMI, A. K. Racismo, redes sociais e covid-19: um vírus amarelo?. **Carta Capital**, 25 de abril de 2020. Disponível em: www.cartacapital.com.br/blogs/intervozes/racismo-redes-sociais-e-covid-19-um-virus-amarelo/ Acesso em: 14 de agosto de 2021.

KUBOTA, N. L. Japonizando Campo Grande: o odori e o sobá em perspectiva. In: MACHADO, I. J. R. (org.) **Japonesidades multiplicadas: novos estudos sobre a presença japonesa no Brasil**. São Carlos: EdUFSCar, 2011, p. 115-141.

LEANDRO, L. **Rina Sawayama - STFU!** . 1 vídeo (5:05). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=OSX0m3MTB9A> Acesso em: 20 de julho de 2020.

LEE, I. S. 'Também temos memória, cérebro, coração, tripas', Ingrid Sá Lee fala de arte e feminismo asiático. Entrevista concedida a Fábio. In: **Outracoluna: resistência asiática e solidariedade antirracista**. Novembro, 2016. Disponível em: <<https://outracoluna.wordpress.com/2016/11/01/tambem-temos-memoria-cerebro-coracao-tripas-ing-lee-fala-de-arte-e-feminismo-asiatico/>> Acesso em 21 de agosto de 2021.

LEE, C. R. M.; HIGA, L. M. ; MANGHIRMALANI, J. . Narrativas asiáticas brasileiras: identidade, raça e gênero. In: LIMA, E.F.; SANTOS F.F.; NAKASHIMA, H.A.Y; TEDESCHI, L.A.. (Org.). **Ensaio sobre racismo**. 1ed.São José do Rio Preto: Balão Editorial, 2019, v. 1, p. 126-134.

LEE, C. R. M.. Feminismo asiático: Cultura do silêncio, sobreposição de patriarcados e o debate racial, em tempos de Covid-19. **Boletim Cientistas Sociais** | ANPOCS, 2021.

_____. Feminismo Asiático: Identidade, Raça e Gênero. In: **Outracoluna: resistência asiática e solidariedade antirracista**. 08 de março de 2017. Disponível em: <<https://outracoluna.wordpress.com/2017/03/08/feminismo-asiatico-identidade-raca-e-genero-2/#more-2523>> Acesso em 17 de agosto de 2021.

LESSER, J. **Uma diáspora descontente**: os nipo-brasileiros e os significados da militância étnica 1960-1980. São Paulo: Paz e Terra, 2008. 293 p.

_____. **A invenção da brasilidade**: identidade nacional, etnicidade e políticas de imigração. São Paulo: UNESP, 2015. 291 p.

Letras. **Fazendo o Recolhe**. Disponível em: <<https://www.lettras.mus.br/mc-menor-da-vg/fazendo-o-recolhe/>> Acesso em: 20 de setembro de 2021.

LINATAG. Instagram de @Linatag. 09 de fevereiro de 2020. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/B8XYndjHWYt/?utm_medium=copy_link> Acesso em: 18 de setembro de 2020

_____. **Amarela**. 1 vídeo (4:26). Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=cbCZV0b8nDc>> Acesso em: 17 de agosto de 2021.

LOURENÇÃO, G. V. O caminho da espada como máquina de operação da japonesidade. In: MACHADO, I. J. R. (org.) **Japonesidades multiplicadas**: novos estudos sobre a presença japonesa no Brasil. São Carlos: EdUFSCar, 2011, p. 27-57.

MACHADO, I. J. R. Japonesidades multiplicadas: sobre a presença japonesa no Brasil. In: MACHADO, I. J. R. (org.) **Japonesidades multiplicadas**: novos estudos sobre a presença japonesa no Brasil. São Carlos: EdUFSCar, 2011, p. 13-26.

MACHADO, L. Z. Masculinidades e violências. In: SCHPUN, M. R. (org.) **Masculinidades**. São Paulo: Boitempo Editorial; Santa Cruz do Sul, Edunisc, 2004, p. 35-78.

MAJEDALESA. **Hwages**. 1 vídeo (2:52). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=1rUn2j1hLOo&feature=youtu.be&fbclid=IwAR2vkKJN0Qb5bIFy1j8wJOpjvegAHIJXnJ1TK19S30_EFCxIDUu5_wy9lQ> Acesso em: 04 de junho de 2020.

MARTELLO, A. **Guedes diz que chinês inventou vírus da Covid e que vacina do país é 'menos efetiva' que a dos EUA**. Brasília, 27 de abr. 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2021/04/27/guedes-diz-que-chines-inventou-virus-da-covid-e-que-vacina-do-pais-e-menos-efetiva-que-a-dos-eua.ghtml> Acesso em: 05 de setembro de 2021.

MC SOFFIA. **Menina Pretinha**. 1 vídeo (2:42). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=cbOG2HS1WKo> Acesso em: 03 de junho de 2020.

MEDRADO, B.; RODRIGUES, L. O.; SILVEIRA, P. S. Sentidos de violência contra as mulheres nas narrativas de homens denunciados por violência conjugal. **Caderno Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, n. 17, p. 951-970, 2009. Disponível em: <http://www.cadernos.iesc.ufrj.br/cadernos/images/csc/2009_4/artigos/Artigo_3.pdf> Acesso em: 13 de agosto de 2021

MENTIMETER. Página inicial. Disponível em: <https://www.menti.com/h3oy5rhgu8>
Acesso em: 04 de setembro de 2021.

MINAYO, M. C. S. (org). **Pesquisa social:** teoria, método e criatividade. 33 ed. Petrópolis: Vozes, 2013. 108 p.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. Caso Lava Jato. **MPF.** Disponível em: <http://www.mpf.mp.br/grandes-casos/lava-jato/entenda-o-caso> Acesso em: 16 de janeiro de 2021.

MIZUMURA, C. M. S. **Mulheres no jornalismo nipo-brasileiro.** Discursos, identidades e trajetórias de vida de jornalistas. 2011. 243 p. Tese (Doutorado em Comunicação e Artes) – Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

MONA HAYDAR. **Barbarian.** 1 vídeo (3:45). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=lfDQ5REWCu0&list=RDAKymDPipv9c&index=1>
> Acesso em: 20 de julho de 2020.

MORAES, C. Mulheres de Desconforto: o consumo da imagem da mulher amarela. In: **Medium.** 19 de outubro de 2019. Disponível em: <https://medium.com/@cecilia.moraes/mulheres-de-desconforto-o-consumo-da-imagem-da-mulher-amarela-aa84457e3063> Acesso em: 09 de agosto de 2021

MOREIRA, I. 9 memes hilários sobre a prisão do Japonês da Federal. **Galileu,** 08 de junho de 2016. Disponível em: <https://revistagalileu.globo.com/blogs/buzz/noticia/2016/06/9-memes-hilarios-sobre-prisao-do-japones-da-federal.html> Acesso em: 18 de setembro de 2021.

NETO, O. C.; MOREIRA, M.R.; SUCENA, F.M.S. Grupos Focais e Pesquisa Social Qualitativa: o debate orientado como técnica de investigação. **XIII Encontro da Associação Brasileira de Estudos Populacionais.** Minas Gerais: Ouro Preto, 2002.

OBJDIGITAL. **Revista Careta.** Disponível em: http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_periodicos/careta/careta_anos.htm Acesso em: 02 de agosto de 2021.

OBJDIGITAL. **Revista Fon-Fon!** Disponível em: http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_periodicos/fonfon/fonfon_anos.htm Acesso em: 03 de agosto de 2021.

OLIVEIRA, A. P. Os coreanos na história segundo Bruce Cumings. **Rev. Bras. de Pol. Internacional,** Brasília, v. 40, p. 193-200, jun.1997.

PERIGO AMARELO. Facebook: **@perigoamarelo.** Disponível em: <https://www.facebook.com/perigoamarelo> Acesso em: 02 de agosto de 2021.

PLATAFORMA LÓTUS. Facebook: **@plataformalotus.** Disponível em: <https://www.facebook.com/plataformalotus> Acesso em: 02 de agosto de 2021

PORNHUB. **Most Searched for Terms of 2018**. 11 dezembro 2018. 1 fotografia. Disponível em: < <https://www.pornhub.com/insights/2018-year-in-review> > Acesso em: 16 de janeiro de 2021.

PORTA DA NATUREZA RELAX. **Dormir bem / Som da água /barulho de água/ cachoeiras/ relaxar e meditar/ água corrente**. 1 vídeo (2:03:50). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=kLoiOehieeM>> Acesso em: 03 de junho de 2020.

PORTAL MIE. **Misterioso Mundo das Gueixas**. Disponível em: <https://www.portalmie.com/atualidade/cultura/cultura-japonesa/2018/01/misterioso-mundo-das-gueixas/> Acesso em: 21 de agosto de 2021

PUTOCHINOMARICON. Instagram de **@Putochinomaricon**. 02 de fevereiro de 2020. Disponível em: https://www.instagram.com/p/B8EmxsNoQJs/?utm_medium=copy_link Acesso em: 18 de setembro de 2021.

RIBEIRA, F. R. O estranho enjaulado e o exótico domesticado: reflexões sobre exotismo e abjeção entre nipodescendentes. In: MACHADO, I. J. R. (org.) **Japonesidades multiplicadas: novos estudos sobre a presença japonesa no Brasil**. São Carlos: EdUFSCar, 2011, p. 87-114.

RTP. Pandemia gera "tsunami de ódio e xenofobia", alerta ONU. **Agência Brasil**. Portugal, 08 maio 2020. Disponível em: < <https://agenciabrasil.ebc.com.br/internacional/noticia/2020-05/pandemia-gera-tsunami-de-odio-e-xenofobia-alerta-onu> > Acesso em: 12 de agosto de 2021.

R7. Jovens orientais fazem qualquer coisa para ocidentalizar o olhar. Hoje em dia, **R7**, 13 de janeiro de 2010. Disponível em: <<https://recordtv.r7.com/hoje-em-dia/videos/jovens-orientais-fazem-qualquer-coisa-para-ocidentalizar-o-olhar-14102018>> Acesso em: 20 de agosto de 2021.

SAFFIOTI, H. I. B. **Gênero, patriarcado, violência**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004. p. 151.

SAITO, H. **O Japonês no Brasil: estudo de mobilidade e fixação**. São Paulo: Ed. Sociologia e Política, 1961.

SAKURAI, C. **Imigração tutelada. Os japoneses no Brasil**. 2000. 204 p. Tese (Doutorado em Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000.

SAYURI, J. O mito da minoria modelo. In: **VICE**. 07 de fevereiro de 2017. Disponível em: <<https://www.vice.com/pt/article/787gka/o-mito-da-minoria-modelo>> Acesso em: 12 de fevereiro de 2021.

SHIMABUKO, G. A solidariedade antirracista é o maior medo da supremacia branca. **Carta Capital**, 28 de março de 2017. Disponível em: < <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/201ca-solidariedade-antirracista-e-o-maior-medo-da-supremacia-branca201d/> > Acesso em 13 de agosto de 2021.

SHUTZ, A. O Estrangeiro – Um ensaio em Psicologia Social (tradução). **Rev. Espaço Acadêmico**, n. 113, p. 117-129, out. 2010.

TAKEUCHI, M. Y. **Entre gueixas e samurais**: a imigração japonesa nas revistas ilustradas (1897 – 1945). 2009. 415 p. Tese (Doutorado em História Social) – Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letra e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

THECRYSTALTONGUE. Instagram de **@Thecrystal tongue**. 27 de fevereiro de 2020. Disponível em: <
https://www.instagram.com/p/B9ENQIKBgOq/?utm_medium=copy_link>
 Acesso em: 18 de setembro de 2020

UNESCO. Acabe com a xenofobia em relação à COVID-19. **UNESCO**, 03 de abril de 2020. Disponível em: <https://pt.unesco.org/news/acabe-com-xenofobia-em-relacao-covid-19> Acesso em: 19 de setembro de 2021.

UNIVERSIDADE DE COIMBRA. **Japonismo**. Coimbra, Portugal. Disponível em: <http://www1.ci.uc.pt/iej/alunos/2001/arte/jap.htm>. Acesso em: 25 de setembro de 2021.

VARÓN, B. Coronavírus: franceses de origem asiática criam a hashtag “eu não sou um vírus” para protestar contra preconceito. **RFI**, 29 de janeiro de 2020. Disponível em: <https://www.rfi.fr/br/fran%C3%A7a/20200129-coronav%C3%ADrus-franceses-de-origem-asi%C3%A1tica-criam-a-hashtag-%E2%80%9Ceu-n%C3%A3o-sou-um-v%C3%ADrus%E2%80%9D-para-> Acesso em: 11 de julho de 2021.

VENTURA, D. Pandemia e estigma: nota sobre as expressões "vírus chinês" e "vírus de Wuhan". **Museu da Imigração**, São Paulo, 11 de setembro de 2020. Disponível em: <http://museudaimigracao.org.br/blog/migracoes-em-debate/pandemia-e-estigma-nota-sobre-as-expressoes-virus-chines-e-virus-de-wuhan> Acesso em: 20 de julho de 2021.

WATANABE, P. D. A reinserção internacional do Japão no pós-segunda guerra mundial.. In: **3º ENCONTRO NACIONAL ABRI 2011**, 3., 2011, São Paulo. Proceedings online... Associação Brasileira de Relações Internacionais Instituto de Relações Internacionais - USP, Available from: <http://www.proceedings.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=MSC000000122011000300033&lng=en&nrm=abn>. Acesso em: 13 de junho de 2021.

WHATSAPP. Página inicial. Disponível em: < <https://www.whatsapp.com/about/>> Acesso em: 04 de setembro de 2021.

WINTERSTEIN, C. Otakus e Cosplayers: J-Pop e japonesidades. In: MACHADO, I. J. R. (org.) **Japonesidades multiplicadas**: novos estudos sobre a presença japonesa no Brasil. São Carlos: EdUFSCar, 2011, p. 143-159.

WOLF, Naomi. **O mito da beleza**: como as imagens da beleza são usadas contra as mulheres. Rio de Janeiro: Rocco, 1992. p. 439.

XVIDEOS. **Borboletas e Garanhões.** Disponível em: <https://www.xvideos.com/video30954437/borboletas_e_garanhoes> Acesso em: 11 de janeiro de 2021.

YO BAN BOO. **(Y) YELLOW FEVER** :: Glossário asiático-brasileiro, 2021. 1 vídeo (0:59). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=lptlk0fhECc>> Acesso em: 05 de agosto de 2021.

ZOOM. Página inicial. Disponível em: <<https://zoom.us/>> Acesso em: 04 de setembro de 2021.

Documentos legais

BRASIL. **Lei nº 581**, de 04 de setembro de 1850, que “estabelece medidas para a repressão do tráfico de africanos neste Imperio”, 1850. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim581.htm> Acesso em: 05 de setembro de 2021.

BRASIL. **Lei nº 2.040**, de 28 de setembro de 1871, que “declara de condição livre os filhos de mulher escrava que nascerem desde a data desta lei, libertos os escravos da Nação e outros, e providencia sobre a criação e tratamento daquelles filhos menores e sobre a libertação annaul de escravos”, 1871. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim2040.htm> Acesso em: 05 de setembro de 2021.

BRASIL. **Lei nº 3.270**, de 28 de setembro de 1885, que “regula a extincção gradual do elemento servil”, 1885. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/LIM3270.htm> Acesso em: 05 de setembro de 2021.

BRASIL. **Lei nº 3.353**, de 13 de maio de 1888, que “declara extinta a escravidão no Brasil”, 1888. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim3353.htm Acesso em: 05 de setembro de 2021.

BRASIL. **Lei nº 7.766**, de 11 de maio de 1989. Dispõe sobre o ouro, ativo financeiro, e sobre seu tratamento tributário, 1989. Disponível em: <http://legis.senado.gov.br/legislacao/DetalhaDocumento.action?id=132863>. Acesso em: 05 de abril de 2012.

BRASIL. **Decreto-Lei nº 868**, de 18 de novembro de 1938. Cria, no Ministério da Educação e Saúde, a Comissão Nacional de Ensino Primário, 1938. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1930-1939/decreto-lei-868-18-novembro-1938-350829-publicacaooriginal-1-pe.html> Acesso em: 08 de setembro de 2021.

BRASIL. **Decreto nº 528**, de 28 de Junho de 1890. Regularisa o serviço da introdução e localização de imigrantes na Republica dos Estados Unidos do Brazil, 1890. Disponível em: [https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-528-28-junho-1890-506935-publicacaooriginal-1-pe.html#:~:text=Regularisa%20o%20servi%C3%A7o%20da%20introduc%C3%A7%](https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-528-28-junho-1890-506935-publicacaooriginal-1-pe.html#:~:text=Regularisa%20o%20servi%C3%A7o%20da%20introduc%C3%A7%20)

C3%A3o,dos%20Estados%20Unidos%20do%20Brazil.&text=3%C2%BA%20A%20p
olicia%20dos%20portos,como%20dos%20mendigos%20e%20indigentes Acesso
em: 04 de agosto de 2021.

BRASIL. **Decreto-Lei nº 383**, de 18 de abril de 1938. Veda a estrangeiros a atividade política no Brasil e dá outras providências, 1938. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1930-1939/decreto-lei-383-18-abril-1938-350781-publicacaooriginal-1-pe.html> Acesso em: 08 de setembro de 2021.

BRASIL. **Decreto-Lei nº 406**, de 4 de Maio de 1938. Dispõe sobre a entrada de estrangeiros no território nacional, 1938. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1930-1939/decreto-lei-406-4-maio-1938-348724-publicacaooriginal-1-pe.html> Acesso em: 08 de setembro de 2021.

BRASIL. **Decreto-Lei nº 431**, de 18 de maio de 1938. Define crimes contra a personalidade internacional, a estrutura e a segurança do Estado e contra a ordem social, 1938. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/1937-1946/Del0431imprensa.htm Acesso em: 9 de junho de 2021.

BRASIL. **Decreto-Lei nº 3010**, de 20 de agosto de 1938. Regulamenta o decreto-lei n. 406, de 4 de maio de 1938, que dispõe sobre a entrada de estrangeiros no território nacional, 1938. Disponível em: < <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1930-1939/decreto-3010-20-agosto-1938-348850-publicacaooriginal-1-pe.html> > Acesso em: 18 de janeiro de 2021.

BRASIL. **Lei nº 13.185**, de 06 de novembro de 2015. Institui o Programa de Combate à Intimidação Sistemática (Bullying), 2015. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/lei/l13185.htm> Acesso em 14 de junho de 2021.

BRASIL. **Lei nº 11.340**, de 07 de agosto de 2006. Cria mecanismos para coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher [...] 2006. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/l11340.htm > Acesso em: 16 de maio de 2021.