



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

CURSO DE CIÊNCIAS SOCIAIS

YUDI RAFAEL LEMES KOIKE

**NARRATIVAS NIPO-BRASILEIRAS: EXPERIÊNCIAS DA
ALTERIDADE EM SÃO PAULO.**

FLORIANÓPOLIS – SC

2011

YUDI RAFAEL LEMES KOIKE

**NARRATIVAS NIPO-BRASILEIRAS: EXPERIÊNCIAS DA
ALTERIDADE EM SÃO PAULO.**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao curso de graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para a obtenção do título de Bacharel em Ciências Sociais.

Orientadora: Profa. Dra. Esther Jean Langdon

FLORIANÓPOLIS – SC

2011

YUDI RAFAEL LEMES KOIKE

**NARRATIVAS NIPO-BRASILEIRAS: EXPERIÊNCIAS DA
ALTERIDADE EM SÃO PAULO.**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao curso de graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para a obtenção do título de Bacharel em Ciências Sociais, aprovado em ___/___ /___ pela banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Profa. Dra. Esther Jean Langdon

Profa. Dra. Vânia Zikán Cardoso

Prof. Dr. Jeremy Paul Jean Loup Deturche

Florianópolis , agosto de 2011.

Para meu pai e meus avós, Tadashi e Kiyo.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a minha orientadora, Professora Dra. Esther Jean Langdon, pela calorosa acolhida desta pesquisa, ainda embrionária, e pela maneira paciente e perspicaz com que conduziu a orientação deste trabalho, apontou problemas e propôs alternativas às minhas colocações, mesmo que eu não as tenha aceitado sem minha insistente teimosia.

Agradeço a Professora Dra. Célia Sakurai, da UNICAMP, pela leitura crítica do ensaio de sistematização de pesquisa que escrevi no final de 2009, um texto de caráter exploratório e de pouca maturidade, mas que precisava exatamente da receptividade paciente e educada, no entanto crítica, que recebeu.

Agradeço as Professoras Dras. Ilka Boaventura Leite e Sônia Weidner Maluf pelo apoio, apontamentos críticos e pelas sugestões levantadas durante a qualificação do projeto de pesquisa.

A todos os amigos e colegas que estiveram abertos a discutir questões relativas ao tema desta pesquisa e ao seu processo, especialmente a Fabíola Cardoso, Humberto Cardoso, Érica Hatugai, Marina Monteiro, André Souza Martinello, Paula Zanardi, Vitor Zan e Bruno Cardoso.

Por fim, agradeço a minha família pelo apoio e carinho durante minha pequena trajetória acadêmica – apoio que, tenho certeza, continuará sempre presente. Assim, obrigado aos meus queridos pais, Bento e Célia, e meus queridos irmãos, Tiago, Pedro e Kimie.

“Quisto é um termo com que se designa, em medicina, uma excrescência geralmente deletéria para o organismo. Não se sabe quem teve a idéia pouco feliz de aplicar essa palavra a grupos sociais que, deslocados de seu meio originário por movimentos migratórios, perpetuam, pela segregação do meio social adotivo, sua identidade cultural”

(Emilio Willems, sobre os chamados “quistos raciais”, em artigo publicado no jornal O Estado de São Paulo, dezembro de 1947)

RESUMO

O objetivo desta pesquisa é relacionar as construções históricas de imagens e sentidos sobre os imigrantes japoneses e os nipo-brasileiros no país e as percepções de nikkeis participantes de um fórum de discussões do Orkut sobre os modos de interação que se estabelecem entre brasileiros nikkeis e não-nikkeis no cotidiano. O trabalho consiste, num primeiro momento, em uma revisão bibliográfica em trabalhos que se inscrevem no campo da história contemporânea e social do Brasil, que tratam de políticas migratórias, imigração japonesa, racismo, integração dos descendentes de japoneses e da questão da identidade nacional. A seguir, deita-se o olhar sobre as falas de nikkeis participantes do fórum da *comunidade “Arigatô o...”*, registradas em seus arquivos, sobre suas experiências de alteridade. Alguns destes tornaram-se interlocutores voluntários em entrevistas abertas, que conduzi de forma a coletar narrativas de vida relativas às discussões que promovem no fórum.

Verifica-se neste trabalho a consolidação de uma alteridade histórica “japonesa” que se origina das práticas e discursos de exclusão do chamado “elemento amarelo” das fronteiras de uma brasilidade construída pelas elites nacionais, entre o final do século XIX e a primeira metade do século XX. Tal questão têm se mostrado relevante no cotidiano dos nikkeis brasileiros que, deslocados do imaginário nacionalista, continuam sendo associados aos estereótipos utilizados contra seus antepassados.

Palavras-chave: Nipo-brasileiros; Imigração japonesa; Racismo.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
CONSIDERAÇÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS.....	11
Etnicidade como conceito.....	11
Narrativa e experiência.....	13
A entrada em campo.....	14
CAPÍTULO 1	
Os estudos sobre os japoneses e seus descendentes no Brasil em três tempos: um posicionamento.....	19
O perigo amarelo e a questão da identidade nacional.....	20
Os imigrantes japoneses e os nipo-brasileiros como objeto das Ciências Sociais no pós-guerra.....	29
O processo de integração do pós-guerra à luz dos estudos contemporâneos.....	31
CAPÍTULO 2	
Um fórum <i>necessário</i> : as falas e temas compartilhados no espaço de discussão da <i>comunidade “Arigatô o...”</i>	36
CAPÍTULO 3	
Narrativas nipo-brasileiras: os fenômenos da etnicidade na interação.....	48
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	59
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	65

Introdução

Em meados de 2008, as comemorações do centenário da imigração japonesa para o Brasil colocaram em evidência os trabalhos acadêmicos que tratavam da presença destes imigrantes e seus descendentes no país, além de sua cultura e contribuições para com a nação. Dentre estes trabalhos, uma matéria¹ publicada no caderno especial “Mais”, da Folha de São Paulo, agrupou aqueles que abordavam um tema pouco conhecido fora do mundo “subterrâneo” dos especialistas: o racismo contra os japoneses e seus descendentes no Brasil. A partir da bibliografia citada nesta matéria, que acabou por inspirar este trabalho de conclusão de curso, iniciei uma pesquisa sobre o tema.

A visibilidade e o incentivo à publicação de novos estudos, propiciados pela data comemorativa, evidenciou então um processo de reformulação dos estudos sobre o tema da imigração japonesa para o país. Como demonstra Nucci (2010), os trabalhos acadêmicos que trataram da questão entre as décadas de 1940 e 1970, produziram uma tradição de textos que silenciou sobre o racismo sofrido pelo grupo no Brasil, ignorando, em sua maioria, uma dimensão histórica da vivência dos japoneses e seus descendentes aqui estabelecidos, dimensão esta crucial para a compreensão dos modos de inserção do grupo no país.

Carneiro (2010) aponta que descobertas recentes de documentos inéditos junto ao Arquivo Histórico do Itamaraty, no Arquivo Nacional, no Arquivo do Memorial do Imigrante em São Paulo e no acervo do Departamento Estadual de Ordem Política e Social de São Paulo, revisitados pelos pesquisadores brasileiros, têm demonstrado que ainda há muito a conhecer e pesquisar sobre os povos asiáticos no país. Estas pesquisas demonstram que “o processo migratório que envolveu milhares de japoneses no Brasil não deve ser avaliado como homogêneo e de fácil integração à realidade brasileira” (CARNEIRO, 2010, p.63).

A reflexão que desenvolvi em contato com estes trabalhos, inscritos principalmente na área da história social contemporânea do Brasil, me levou a indagar sobre as possibilidades de uma pesquisa envolvendo nipo-brasileiros, à luz dos estudos

¹ *Amarelo mangá: novos estudos revelam a discriminação sofrida pelos imigrantes japoneses no Brasil.* Folha de São Paulo – Caderno *mais!* São Paulo, domingo, 20 de abril de 2008.

de relações interétnicas, na atualidade. Tais trabalhos apontam para um deslocamento dos descendentes de japoneses do imaginário nacionalista, deslocamento que precisa ser entendido através de um olhar crítico sobre a maneira pela qual as elites buscaram definir os contornos de uma identidade nacional brasileira e as práticas institucionais decorrentes dos ideais então estabelecidos de *brasilidade*.

Com este trabalho, me proponho então a analisar, primeiro, os processos de produção de alteridades históricas relativas aos imigrantes japoneses e seus descendentes no Brasil, e então verificar como tais imagens e sentidos historicamente construídos são percebidos e experienciados, atualmente, na interação cotidiana. Para tal, recorri a uma revisão bibliográfica dos estudos históricos e sociais que tratam das políticas migratórias e da temática da presença dos japoneses e seus descendentes no país, mas também dos trabalhos que tratam da questão da identidade e cultura nacionais e da questão racial no Brasil, que se mostraram indispensáveis para o desenvolvimento da primeira parte da pesquisa.

Em seguida, busco embasamento nos trabalhos inscritos na área das teorias da etnicidade para pensar a interação no cotidiano. Nesta segunda parte, faço uso do método de análise de narrativas para trabalhar com os relatos de meus interlocutores, suscitados através de entrevistas abertas, acerca de suas experiências étnicas no dia-a-dia, no intuito de possibilitar uma análise das percepções e elaborações dos mesmos sobre os modos de interação estabelecidos entre brasileiros nikkeis² e não nikkeis no cotidiano. Estas entrevistas se deram de forma individual e em locais escolhidos pelos próprios entrevistados, na cidade de São Paulo, entre outubro e novembro de 2010.

Como descendente de japoneses, devo explicitar que presenciei, ou vivenciei, muitas situações como as que são relatadas pelos interlocutores deste trabalho. Assim, o processo de pesquisa mostrou-se particularmente trabalhoso e de difícil objetivização, no qual refleti sobre muitas questões que se restringem a um campo temático ainda muito novo nas ciências sociais, e sobre a própria condição deste campo, que é pouco reconhecido ou discutido, tanto no ambiente acadêmico como fora dele.

No Brasil, como afirma Guimarães (1999), o tema do racismo é um tabu – raça é um termo que não pertence “nem ao vocabulário erudito nem da boa linguagem...

² O termo nikkei é usado para designar os descendentes de japoneses de nacionalidade não japonesa – neste trabalho, utilizo o termo para os brasileiros nipo-descendentes.

apenas pessoas não refinadas, e nos movimentos sociais... utiliza-se regularmente o conceito” (GUIMARÃES, 1999, p.21). A categoria “amarelo”, classificação racial utilizada pelo censo brasileiro, continua ignorada pelas ciências sociais em termos de sua origem, de sua constituição enquanto signo, e de investigação acerca das formas de sua articulação no cotidiano, como categoria social – afinal, há pessoas que são identificadas e se identificam como “amarelos”, e esta categoria, tendo origem numa ideologia racial que classificou as populações por cores, foi e continua utilizada como parte dos dados populacionais oficiais no país.

Assim, este trabalho se propõe a buscar a relação entre as experiências de nikkeis brasileiros, com suas percepções das categorizações a que se lhes atribui no cotidiano, e aquelas imagens e sentidos, relativos aos imigrantes japoneses e seus descendentes no Brasil, historicamente construídos. Entendo que os “olhos-puxados”, e outros atributos físicos, funcionam como marcadores fenotípicos da diferença, possibilitando, nas situações de interação, a associação dos descendentes de japoneses a um universo cultural comum. Desta forma, busco explorar as maneiras como esta visibilidade fisionômica influencia as relações sociais dos meus interlocutores.

Considerações Teórico-Metodológicas

Etnicidade como conceito.

A questão das relações e identificação étnicas, o “Nós” e “Eles” e as atribuições categoriais envolvidas, são aqui abordadas em sua concepção interacional, oriunda de uma revisão e rompimento crítico, na década de 1960, com a perspectiva substancialista da etnicidade, tendo em Fredrik Barth³ seu maior expoente (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1998). Para Barth, “os grupos étnicos são categorias de atribuição e identificação realizadas pelos próprios atores e, assim, têm a característica de organizar a interação entre as pessoas” (BARTH, 1998, p.189).

³ Com a parte da ‘Introdução’ de seu trabalho publicado em 1969: *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference* (utilizado neste trabalho através da republicação do texto na edição brasileira da obra *Teorias da Etnicidade*, de Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart, em 1998).

A idéia do grupo étnico como uma “ilha de cultura” ou, nas palavras de Taylor, “uma entidade discreta dotada de uma cultura, uma língua, uma psicologia específica – e de um especialista para descrevê-la” (TAYLOR, 1991, p.243 *apud* POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1998, p.56), típica da noção de unidade tribal, é substituída por uma concepção de grupo étnico como uma categoria potencialmente universal, e o foco analítico, deslocado do conteúdo cultural e da descrição das características de grupos ‘naturalizados’ para o processo social que torna a etnicidade um fator relevante através da construção das diferenciações étnicas na interação.

A concepção de que a etnicidade seria produto de um isolamento geográfico e social perde sua validade diante das críticas levantadas e da permanência do fenômeno étnico nos grandes centros urbanos – o fenômeno da etnicidade emerge na interação e não no isolamento. Barth (1998) desloca o foco analítico para a manutenção de fronteiras étnicas, para explorar os processos envolvidos na geração e manutenção de grupos étnicos. Esta perspectiva rompe também com a idéia de que os grupos étnicos são dados “naturais”, distinguidos *a priori* da análise, ou seja, auto-explicáveis. As categorias étnicas se originam de atribuições categoriais de “Nós” e “Eles” e devem ser, antes de explicativas, elas mesmas explicadas.

De acordo com Cunha (2009), autora que corrobora com esta perspectiva, a etnicidade é uma categoria “nativa” utilizada na interação por agentes para os quais ela é relevante, distinguindo-os de outros grupos através de traços culturais distintivos. A autora denomina estes traços como diacríticos, marcas de uma cultura dinâmica e *produzida*, constantemente investida de novos significados. Estes traços distintivos são dependentes da interação, na medida em que devem se opor a outros de mesmo tipo, de um grupo distinto.

Entendo que “teorizar a etnicidade não significa fundar o pluralismo étnico como modelo de organização sociopolítica, mas examinar as modalidades segundo as quais uma visão de mundo “étnica” é tornada pertinente para os atores” (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1998, p.17). Assim é que procedo com uma leitura das experiências narradas por meus interlocutores, nas quais são produzidas reflexões acerca da atribuição de categorias étnicas que consideram relevantes para a percepção dos modos de interação entre os brasileiros nikkeis e os brasileiros não nikkeis.

Narrativa e experiência.

Como afirma Maluf (1999), o ato de narrar às próprias experiências possui um caráter reflexivo, no qual o indivíduo que narra interpreta e organiza a história pessoal de forma a atribuir-lhe um sentido. As histórias orais não só refletem como também modelam a conduta humana, influenciando a tomada de decisões dos indivíduos (ROSALDO, 2000).

Se os conflitos vivenciados geram transformações, narrá-los permite ordenar a experiência e significar a transformação. Como observa Maluf, mesmo que o sentido atribuído a estas experiências seja provavelmente provisório, “aquele que narra é também o resultado dessa transformação” (MALUF, 1999, p.76).

Assim, quando uma interlocutora enfatiza, por exemplo, a necessidade que teve de aprender a exigir que a “respeitassem”, através de uma postura de não aceitação de piadas e apelidos ofensivos, ela fala de uma posição de enunciação da qual pode ordenar, de forma reflexiva, os eventos diversos que compuseram sua trajetória e a transformação que vivenciou mediante suas experiências de conflito. A vivência de situações conflituosas, como conta, a fizeram assumir um determinado posicionamento e a desenvolver certas estratégias de interação, já que, em suas próprias palavras, “chega num ponto que não dá pra continuar [aceitando ofensas de forma passiva], porque não funciona”.

A narrativa, portanto, tem sido considerada um meio privilegiado para a análise dos modos de subjetivação de indivíduos, já que a produção de narrativas de vida e a representação de si, nas histórias contadas, obrigam que o narrador assuma uma posição de sujeito, recorrendo aos recursos disponíveis e reivindicando, portanto, *agência* (BYRNE, 2002).

Ao propor uma antropologia da experiência, Turner (1980) delimita uma unidade estruturada do processo social – um evento isolável que pode ser utilizado como modelo analítico em qualquer contexto cultural ou escala de abrangência (micro- e macro-históricas): o *drama social*.

O drama social origina-se com a infração pública de uma norma, regra moral, lei, costume ou etiqueta relevante para um conjunto de atores que compartilham um sistema provisório de significados. Para o autor, este é um processo que acarreta necessariamente em mudança e que se mostra acessível através das narrativas suscitadas pelos procedimentos rituais e *legais* que decorrem da resolução da crise instalada – crise esta que marca a origem do drama social. As narrativas, então, “olham para trás” sobre um processo temporal que evidencia uma negociação entre aqueles afetados pela crise, que pode gerar uma cisão definitiva, e socialmente reconhecida, entre as partes, ou uma reintegração do grupo incomodado.

Há neste processo, segundo o autor, um incremento da *reflexividade* social – os envolvidos examinam, representam, significam e se posicionam diante daquilo que interrompeu uma suposta harmonia em um dado grupo. A ritualização do processo de resolução da crise permite então a construção de sentido e um ordenamento dos eventos que constituíram a mesma, através da produção de narrativas sobre o processo e da legitimação performática da perspectiva dos vencedores do drama social.

Apesar de utilizar neste trabalho, assim como propõe Turner (1980), de narrativas de experiências de vida como objeto para uma análise antropológica, dou preferência ao termo conflito à noção de drama social, já que, de acordo com a observação de Hartmann (2009), este termo permite a reflexão sobre a presença de atritos e problemas também na vida cotidiana. São, aqui, as relações sociais e as experiências do cotidiano o objeto das narrativas.

A Entrada em campo.

Durante o processo de levantamento de atividades e organizações promovidas por nikkeis, no Brasil, que procurei realizar após meus primeiros contatos com a bibliografia indicada pela já citada matéria do jornal Folha de São Paulo, conheci um fórum *online* de discussões recheado de falas e narrativas sobre os problemas específicos enfrentados por aqueles que eram tachados de "japa" nas interações cotidianas.

Este fórum se encontra no espaço da *comunidade* do Orkut “Arigatô o...”, nome que se encerra na descrição da mesma: “C... (aralho!)”, e muitos de seus tópicos mais “movimentados” se referem às questões que decorrem da problematização dos modos de interação estabelecidos entre nikkeis e não-nikkeis no Brasil, trazendo em seus títulos ou conteúdos termos como “preconceito” e “racismo”, e também debates identitários sobre a condição de ser nikkei brasileiro, ou seja, “japa” e “brasileiro”.

Tomei conhecimento da existência desta *comunidade* no início de 2010, mas só passei a acompanhar as discussões a partir de meados do mesmo ano, quando decidi que iria tentar entrevistar alguns dos participantes, *offline*⁴, no intuito de registrar narrativas e analisá-las como parte deste trabalho. Vasculhando os debates armazenados no histórico do fórum, selecionei os temas mais recorrentes e que geravam maior interação, agregando mais debatedores ou prolongando-se por mais tempo, como tópicos temáticos mínimos para serem contemplados durante as entrevistas.

Grande parte dos diálogos ocorridos no espaço do fórum, desde sua inauguração em 2004, continuam registradas nos seus arquivos. Cada postagem individual é datada, o que permite relê-las sem deixar de lado os espaços de tempo entre cada “fala”. Por outro lado, existe a possibilidade de que tópicos ou comentários postados possam ter sido deletados, ou por seus autores, ou pelo gerenciador da *comunidade* – no caso dos tópicos, nota-se que não há uma política de exclusão de tópicos de pouca relevância ou apelo, visto que continuam ali nos registros uma grande quantidade de tópicos que não foram nem respondidos, enquanto no caso dos comentários postados, em geral, não é difícil reconhecer quando um diálogo está com furos decorrentes do apagamento de comentários, pois as falas são, com frequência, explicitamente dirigidas entre os participantes. De qualquer forma, isto não implicou problemas para a demarcação de temas-chave.

Em busca de interlocutores *offline* em potencial, fiz uma breve revisão das discussões mais recentes, ali estabelecidas, e selecionei as pessoas que participavam com maior frequência, tanto em tópicos diferentes como em uma mesma discussão – já que é comum, em fóruns sem restrições de participação, ocorrer de haverem comentários isolados postados por pessoas que acabam por não continuar participando

⁴ Este termo se refere ao modo de interação na sua divisão entre *online*, através da mediação do computador conectado à internet, e *offline*, sem a mediação do computador conectado à internet.

da discussão – para estabelecer um contato. Foi assim que, através do meu perfil do Orkut, busquei me comunicar diretamente com estes participantes do fórum, sem sucesso.

Devo reconhecer dois fatores que inviabilizaram, em um primeiro momento, meu contato com estes interlocutores em potencial: a opção dos mesmos em restringir a comunicação direta entre seu *perfis* e os de outrem, pelo bloqueio de seu ‘espaço de recados’ (*scrapbook*) para quem não faz parte da sua lista de *amigos adicionados*, junto a restrição do acesso às suas informações (como, no caso, o endereço de *email*), e o desinteresse em responder a um estranho que lhes convidava a participar de uma entrevista de pesquisa *offline*. Este segundo fator se agravou com o fato de que a única possibilidade de contato, dada a situação e os próprios limites da plataforma do Orkut, era a opção de enviar um pedido para *adicionar* o interlocutor como um *amigo*, o que procurei fazer justificando esta aproximação com o objetivo de uma entrevista de pesquisa. No entanto, o espaço disponível para a justificativa de meu pedido de ‘amizade’, nesta interface, limitava-se a um pequeno número de caracteres que me impossibilitava de explicar as razões de minha aproximação e de fazer um convite adequado à participação na pesquisa.

Percebi então que a única possibilidade de diálogo residia em me expor como pesquisador no fórum de discussões. Assim, criei um tópico com uma breve explicação sobre meu projeto de pesquisa, pedindo por voluntários que pudessem contribuir através da concessão de entrevistas *offline*. No entanto, meu tópico passou dias sem qualquer resposta, enquanto outros serviam de palco para discussões em andamento.

O que aconteceu depois me lembrou os relatos de Clifford Geertz (1989) sobre sua experiência com o estudo das brigas-de-galo balinesas. O antropólogo precisou de um *turning point* para deixar de ser ignorado por seus “nativos”, o que ocorreu quando uma batida policial os botou, ele e sua esposa, para correr e se esconder junto de, e como, outros balineses. Eu precisava também de um *turning point* diante do meu fracasso em conseguir estabelecer contato com os “nativos” de minha pesquisa.

Alguns dias antes de criar o tópico destinado a chamar voluntários, eu havia entrevistado o Bruno – um estudante nikkei de sociologia, da Escola de Sociologia e Política de São Paulo, que engajou em uma troca de emails comigo depois de participarmos de um debate no fórum de uma outra *comunidade* do Orkut. Já

mantínhamos um contato por email, com o intuito de marcar o encontro da entrevista, mas o fato de eu ter participado de uma discussão em comum, postando a referência de uma obra que ele não conhecia e que o interessou, contribuiu decisivamente para que fosse estabelecido, entre nós, um diálogo não pautado na relação pesquisador-pesquisado.

Vendo meu tópico não respondido, Bruno resolveu que me daria “uma mãozinha”. Ele rompeu o “silêncio” com um apelo à participação daqueles membros da *comunidade* que “pudessem me ajudar”:

Diferente de alguns tópicos, este é realmente sério. Conheci o Yudi sábado passado, ele está graduando em sociologia.

Como também sou um estudante de sociais, não poderia deixar de contribuir para esta pesquisa. A participação dos membros desta comunidade, neste trabalho de campo, seria apenas em conceder uma entrevista pessoal (na verdade, é quase uma conversa) sobre os orientais.

Dentro do mundo acadêmico, as pesquisas sociais sobre os orientais brasileiros são poucas. – Há professores, inclusive, que desencorajam os alunos orientais a pesquisar sobre o tema. – Por isso, é tão importante contribuir: ajuda a desmistificar mitos e a derrubar os *clichés* que a nossa sociedade brasileira tanto gosta de impor nas mídias e nas situações do dia-a-dia. Mostra também que cada pessoa tem uma visão diferente sobre o mesmo tema, o que a torna uma discussão mais ampla e complexa.

Se mais alguém puder ajudar o Yudi, seria uma grande ajuda não apenas para ele, mas para todos nós como orientais.⁵

Como um participante assíduo e “bem cotado” do fórum, reconhecido pelo empenho em acrescer seus comentários de referências bibliográficas e escrever textos informativos e bem elaborados, sua intervenção gerou legitimidade tanto para mim, já que não era conhecido dos membros ativos daquele espaço, como para a pesquisa – o tópico era “sério” e a participação fácil: uma simples “entrevista pessoal”, “quase uma conversa”.

No entanto, se a participação era simples, os benefícios de apoiar um trabalho como esse, como escreve, se estenderia a todos os “orientais”, na medida em que ajudaria a reverter um quadro de escassez de pesquisas sociais sobre os “orientais” na

⁵ Algumas correções foram feitas nesta transcrição de sua fala: os termos “tbm” e “q”, comuns na linguagem informal utilizada na internet foram substituídos por “também” e “que”.

academia, derrubando os “clichês” tão presentes na mídia e nas situações do dia-a-dia brasileiro. Talvez tão importante quanto esclarecer a simplicidade da tarefa e os benefícios em potencial envolvidos, foi a afirmação de me conhecer *pessoalmente*, o que pode ter ajudado a gerar uma confiança incomum para com um “desconhecido da internet” que solicitava encontros face a face, *offline*.

No dia seguinte, as outras duas interlocutoras que viriam a contribuir diretamente com o trabalho, através da participação nas entrevistas, se manifestaram. Um quarto participante da *comunidade* também se voluntariou mais tarde, mas acabou por não responder⁶ as minhas tentativas de contatá-lo. Depois dos meus últimos pedidos pela participação de mais voluntários, o tópico viria a ser acrescido de postagens mais uma última vez, com um *feedback* pós-entrevista de Flávia e Juliana, num esforço conjunto no sentido de estimular mais pessoas a participarem. Juliana, para quem o trabalho tinha “tudo a ver com os assuntos da comunidade”, fez um apelo bem-humorado: “Faça parte, faça sua parte! Permita-se ser entrevistado! Foi rápido e indolor!”.

As entrevistas, assim como boa parte dos tópicos discutidos no fórum da *comunidade* “Arigatô o...”, se centraram na questão dos chamados fenômenos da etnicidade: as relações interétnicas, ou, em outras palavras, a experiência da interação entre os “nós” e “eles” socialmente demarcados e em permanente negociação (BARTH, 1998). Busquei com elas suscitar a narração de experiências pessoais e familiares, sem deixar de contemplar alguns temas específicos retirados das discussões do fórum, como a percepção e as estratégias para lidar com situações de conflito consideradas frequentes no dia-a-dia dos nikkeis, e a experiência de discriminação racial.

Os três interlocutores com quem trabalhei têm entre 23 e 30 anos, são descendentes de japoneses de terceira geração (*sansei*), moram na cidade de São Paulo, vêm de famílias de origem rural, do interior, e mantém relações próximas com *dekasseguis*⁷ e *ex-dekasseguis*. Para todos eles, ser nikkei no Brasil é uma condição repleta de particularidades, que acabam por servir de inspiração para as discussões do fórum.

⁶ A fragilidade dos laços geralmente estabelecidos nestas *comunidades* do Orkut é comentada por Segata (2007), para quem estar ligado a uma *comunidade* não impõe qualquer obrigação e desligar-se da mesma é tão simples quanto “clique” no “botão” *deixar de participar*.

⁷ O termo *dekassegui* é utilizado para designar os trabalhadores brasileiros, descendentes de japoneses, que emigram para o Japão para residir e trabalhar.

Capítulo 1

Os estudos sobre os japoneses e seus descendentes no Brasil em três tempos: um posicionamento.

Ao investigar o quase desaparecimento do tema do racismo contra os japoneses e seus descendentes dos trabalhos acadêmicos no Brasil, entre as décadas de 1940 e 1970, Nucci (2010) faz uma revisão das publicações que tratam do tema da presença deste grupo no país, dividindo-as em duas grades fases, enquanto dirige seu olhar analítico aos trabalhos em questão à partir de um local que deve ser entendido como um terceiro momento, particularmente crítico para com os textos anteriores, da produção acadêmica sobre o tema.

De acordo com a autora, até a década de 1940, as publicações relativas à presença de imigrantes japoneses no país se dividiram entre aquelas que anteciparam, ou que se filiaram, a uma campanha racista antinipônica mantida por integrantes da elite nacional, recorrendo a ciência da eugenia e a articulação de mitos políticos para argumentar contra a entrada de trabalhadores asiáticos e japoneses, ditos “de raça amarela”, no Brasil - e outras poucas que buscaram argumentar de forma favorável a entrada dos mesmos, principalmente durante a época das discussões na Constituinte de 1933-34, na qual foi votado e aprovado um projeto de cotas que restringia a entrada de imigrantes, visando principalmente a imigração japonesa.

Com a fundação da USP e da ELSP, não demorou para que uma nova concepção teórico-metodológica das ciências sociais fosse estruturada e institucionalizada, à partir da sistematização de conhecimentos erigidos sobre novas abordagens, deslocando as conclusões dos estudos anteriores da posição de “conhecimento científico”. Neste processo, intelectuais como Emilio Willems, Egon Schaden e Herbert Baldus buscaram, através da revista Sociologia e da publicação de artigos também em espaços não acadêmicos, desautorizar as falas dos antinipônicos e reestruturar em outras bases o tema dos japoneses e seus descendentes no Brasil. Nesta nova tradição de textos, iniciada na década de 1940, a questão do racismo contra os japoneses foi sendo silenciada em meio aos novos enfoques dos estudos sobre as populações estrangeiras no

Brasil, preocupados, principalmente, em mensurar e provar a inserção dos imigrantes e seus descendentes na vida cultural e econômica do país.

Após um período de quase total silêncio sobre a questão, o tema do racismo contra os japoneses começa a aparecer em meados da década de 1970 de forma secundária em obras que tratam de questões imigratórias, do racismo contra negros e do período da ditadura Vargasista. É só partir de 2000 que a questão começa a aparecer como tema central em alguns trabalhos acadêmicos, inscritos, em sua maioria, na área da história social. É desta posição que fala o trabalho de Nucci (2010), com o qual início este capítulo, para quem

O enfoque centrado nas relações internas do grupo, sem levar em consideração o racismo sofrido por eles, significa ignorar a própria dimensão histórica da vivência dos japoneses e seus descendentes no Brasil, silenciando um tema crucial para a compreensão dos modos de inserção do grupo no país.⁸

O “perigo amarelo” e a questão da identidade nacional.

Os discursos intolerantes contrários a presença de asiáticos para compor a população nacional já circulavam em finais do século XIX no Brasil, mais explicitamente quando se discutiu a possibilidade de se trazer trabalhadores chineses para substituir a mão de obra escrava na lavoura (AZEVEDO, 2004; DEZEM, 2005; SCHWARCZ, 1993). Nos debates ocorridos nas instâncias políticas nacionais, os chineses foram taxados como membros de uma raça inferior que só viria a piorar a já “problemática” situação de um país que, na visão de uma elite insegura quanto ao futuro nacional, estaria enfraquecido pela presença do negro e do índio, figurando como representantes pioneiros da chamada “raça amarela” no imaginário brasileiro (DEZEM, 2005).

Como afirmam Schwarcz (1993) e Guimarães (2008), a década de 1870 é considerada um marco na história das idéias no Brasil, pois há neste momento a entrada de todo um novo ideário positivo e evolucionista, vindo principalmente da Europa e dos Estados Unidos e centrado em modelos raciais de análise, que se consolida no meio

⁸ (NUCCI, 2010, p.37).

intelectual do país. É através da articulação crítica e seletiva das teorias raciais, que os intelectuais brasileiros do final do século XIX vão buscar uma solução para os dilemas nacionais – os processos de abolição do regime escravista, colonização estrangeira e a consolidação da República (ORTIZ, 2006). Estes impasses diziam respeito às maneiras pela qual se buscou esboçar os contornos de uma nova nação e construir uma identidade para o país.

O engajamento dos intelectuais do período na questão da identidade nacional marca a relação dos chamados “homens de ciencia” para com a tarefa de construir uma “identidade de um Estado que ainda não é” (ORTIZ, 2006, p.34). Os modelos darwinistas sociais e evolucionistas são adotados, assim, de forma crítica e seletiva, transformando-se “em instrumento conservador e mesmo autoritário na definição de uma identidade nacional e no respaldo de hierarquias sociais já bastante cristalizadas” (SCHWARCS, 1993, p.42).

Antes mesmo da consolidação da República, em 1889, a política imigratória afirma seu propósito de “embranquecimento” da população brasileira, criando, a partir das discussões sobre a possibilidade de inserção de trabalhadores chineses no país, um novo papel para o corpo diplomático: o de selecionar imigrantes (LESSER, 2001). O primeiro decreto⁹ da República relativo à questão imigratória proíbe, assim, a entrada de asiáticos e africanos no Brasil.

Como argumenta Barbosa (2001), o ideal de branqueamento teve grande influência entre os intelectuais brasileiros nas primeiras décadas do século XX, constituindo-se como uma resposta para a vontade da elite de transformar um país povoado por “raças não-brancas” em um só povo e nação – resposta que o racismo científico ortodoxo, do final do século XIX, não poderia oferecer. A miscigenação, antes condenada como degenerativa, emerge como um valor positivo, pois o “sangue branco” poderia gradualmente diluir e purificar o “sangue negro” até seu desaparecimento.

Mesmo sob protesto, os japoneses entram na pauta imigratória brasileira como substitutos temporários da corrente imigratória européia no começo do século XX

⁹ O Decreto 528, de junho de 1890, “abria o Brasil para todas as pessoas válidas e capazes para o trabalho, desde que não estivessem sob processo criminal em seus países de origem, ‘com exceção dos africanos e asiáticos’” (SCHWARCZ, 1993, p.184).

(LEÃO NETO, 1989; TAKEUCHI, 2007). Novamente, a possibilidade de uma imigração amarela para o Brasil gerou resistência entre a elite política e intelectual do país. Em 1906, o então Encarregado de Negócios do Brasil em Tóquio, Luis Guimarães, enviou ao Ministro das Relações Exteriores, o Barão de Rio Branco, recomendações para impedir a entrada de japoneses:

Parece-me que o Governo Federal deve dificultar, uma vez que não pode impedir em absoluto, a entrada de asiáticos em nosso país. [...] não enxergo a vantagem de se introduzir na vitalidade de nosso organismo nacional um elemento completamente disparatado, como seja o sangue mongólico, sem falar na fealdade dessa raça – o que também é um elemento a considerar – parece-me, Senhor Ministro, que seria de avisada política cortar desde já as asas à idéia que está dia a dia tomando maior vulto sobre a emigração japonesa para o Brasil¹⁰

Com o déficit de imigrantes europeus na lavoura cafeeira, num momento em que o número de deserção desses imigrantes superava o número de chegada de novos trabalhadores, nos anos de 1903, 1904 e 1907 – déficit que gerou uma crise de falta de braços na lavoura, num momento em que o café era valorizado, a disponibilidade para a emigração dos japoneses foi aproveitada com a introdução de trabalhadores do Japão nos campos de produção de café. A imigração japonesa para o Brasil iniciou-se oficialmente, assim, em junho de 1908.

Vista com ressalvas, no entanto, esta imigração se manteve inconstante até a década de 1920, e o governo paulista gerenciou tal corrente cortando-lhe temporariamente os subsídios nos momentos em que os imigrantes europeus se mostravam mais disponíveis (LEÃO NETO, 1989; TAKEUCHI, 2007). Em meados da década de 1920, o subsídio para a imigração japonesa é cortado definitivamente. A proibição da entrada de japoneses nos EUA, para onde se dirigia uma corrente significativa destes imigrantes, fez com que o governo nipônico tomasse o processo de emigração como uma política de Estado, criando companhias para organizá-lo – o que impulsionou as levas de trabalhadores para o Brasil.

No final da década de 1920, o crescimento significativo da entrada de imigrantes japoneses no país junto à diminuição brusca da corrente imigratória européia trouxe o

¹⁰ AHI, ofício n. 4, 2ª seção, Reservado, de 04/12/1906, recebido da legação em Tóquio *apud* LEÃO NETO, 1989, p.25.

temor social da “mongolização” à ordem do dia, e a elite brasileira respondeu à entrada massiva de imigrantes japoneses com uma campanha antinipônica mais pública (LESSER, 2001; TAKEUCHI, 2007). Em seu momento de pico, as levas deste contingente chegaram a superar todas as outras correntes imigratórias no período (com excessão à portuguesa) – chegando a totalizar, em 1933 e 1934, quase metade da totalidade de imigrantes de todas as nacionalidades que aqui aportaram (LEÃO NETO, 1989, p.187).

A campanha antinipônica, que na década de 1920 se inscrevia nos campos da política e da ciência médica, com a formulação e defesa de projetos de leis imigratórias restritivas e publicações em livros, revistas e jornais, intensificou-se nas décadas de 1930 e 1940. A sua frente, se encontravam sanitaristas, médicos, advogados e jornalistas, como Oliveira Vianna, Miguel Couto, Renato Kehl, Fidélis Reis, Arthur Hehl Neiva, Antonio Xavier de Oliveira, Vivaldo Coaracy, Lira Cavalcanti e Antonio Carlos Pacheco e Silva.

Os antinipônicos defendiam, usando de argumentos raciais e políticos, a restrição ou proibição da entrada de asiáticos no Brasil, principalmente de japoneses, em prol de um futuro eugênico para a nação (CARNEIRO, 2010; NUCCI, 2010; TAKEUCHI, 2008).

Se no final do século XIX, os intelectuais brasileiros idealizavam um Estado nacional como meta, a Revolução de 1930 anuncia a possibilidade de concretização deste projeto. No campo das ciências, Gilberto Freyre reinterpreta a problemática que foi proposta por estes intelectuais de fim de século, atualizando-a nos cânones da Antropologia Social, e reedita a temática racial, através do culturalismo, mantendo-a como objeto privilegiado para a compreensão do país (BARBOSA, 2001; GUIMARÃES, 1999; ORTIZ, 2006). A década de 1930 emerge, assim, como um momento chave para o encaminhamento das questões relativas à identidade nacional, tal como idealizado no final do século anterior, ecoando de forma brusca no tema da presença dos japoneses e seus descendentes no Brasil.

Como argumenta Ortiz (2006), Freyre opera uma *positivação* do mestiço, antes condenado como elemento degenerado, permitindo a definição dos contornos de uma identidade que há muito vinha sendo esboçada. O mito das três raças torna-se então plausível e a ideologia da mestiçagem pode difundir-se e se tornar senso comum, para

ser celebrada ritualmente no cotidiano ou em eventos extraordinários – o mestiço torna-se, assim, *nacional*.

De acordo com Guimarães (1999), a idéia de “democracia racial” de Gilberto Freyre pode ser considerada um mito fundador de uma nova nacionalidade – é preciso atentar, no entanto, para o fato de que o pensamento antropológico nacional não muda radicalmente, então, os pressupostos racistas do ideal de embranquecimento, mas apenas o atualiza junto ao novo cânone. Os trabalhos de Freyre e de outros acadêmicos, segundo o mesmo, retiram da cena intelectual brasileira apenas o racismo ingênuo e explicitamente heterofóbico do começo do século XX.

Como observa Takeuchi, “o acréscimo do elemento amarelo ao caldeirão racial do país, que ainda não havia deglutido o negro, fruto da herança colonial, representava um fator de descontrole na visão dos eugenistas” (TAKEUCHI, 2008, p.53). De acordo com Lenharo (1986), a eugenia deveria colocar sob controle, através de uma instrumentação racional, o que funcionava às ocultas do homem, e a armação do mito das três raças era concebida para assegurar meias certezas – a importação de europeus serviria como uma estratégia para garantir o predomínio dos brancos em relação às “raças inferiores”. Para o autor, do lado de fora da armação do mito, o ‘japonês’ figurava como um ângulo não previsto a ameaçar sua instrumentalização política – aquela de assegurar as bases unitárias do nacional e seguir de forma segura rumo ao branqueamento do país, sem transformação do *status quo* da dominação social – tornando-se alvo de discussões e fortes ataques racistas.

A Assembléia Nacional Constituinte de 1933-34, ao congregar um grupo de parlamentares eugenistas que apresentam projetos propondo a proibição da entrada de imigrantes amarelos e negros no país, se torna palco para declarações antinipônicas inflamadas (CARNEIRO, 2010; LEÃO NETO, 1989; LENHARO, 1986; LESSER, 2001; NUCCI, 2010; TAKEUCHI, 2007, 2008, 2010).

Nas milhares de páginas publicadas relativas à imigração japonesa que circularam em meados da década de 1930, os que se posicionavam contra a entrada de japoneses no Brasil, justificavam-se com argumentos “essencialmente nacionalistas (eles estão roubando nossos empregos e nossas terras) e racistas (eles irão poluir nossa raça)” (LESSER, 2001, p.217), enquanto os que se posicionavam à favor, usavam de argumentos econômicos, ressaltando a produtividade, sobriedade, a disciplina e a

organização desta parcela da população. Argumentavam também os defensores da imigração japonesa que a assimilação destes não poderia ser difícil aqui, visto que sua raça era aparentada da dos índios brasileiros (LEÃO NETO, 1989; LESSER, 2001).

Entre as emendas apresentadas pelos constituintes, a de número 1164, assinada por Xavier de Oliveira, proibia a entrada de asiáticos e negros para residência no país, a de número 1053, encaminhada por Arthur Neiva e a bancada baiana, restringia a entrada de qualquer imigrante não-branco no país, enquanto uma terceira, assinada por Miguel Couto e posteriormente aprovada por 171 votos contra 26, em 1934, proibia a entrada de africanos e negros norte-americanos e restringia a entrada de imigrantes japoneses para 2%, anualmente, sobre a totalidade dos imigrantes dessa nacionalidade já instalados (LEÃO NETO, 1989; LENHARO, 1986; TAKEUCHI, 2007).

Miguel Couto, líder da campanha antinipônica na Constituinte e autor da emenda imigratória vitoriosa na Assembléia, afirmava não ser movido por preconceitos raciais, mas que

...se já prestamos tão grande serviço à humanidade na mestiçagem do preto, é o bastante. Não nos peçam outras coisas, tanto mais quanto ainda não completamos a primeira. A do amarelo, a outrem deve competir. [...]

Se a ciência não fixou o conceito de raça, há, contudo, Senhores, grupos humanos completamente diversos e inconfundíveis. Há, enfim, pretos, amarelos e brancos. Classifiquem-nos como quiserem, mas são diferentes.¹¹

Xavier de Oliveira, autor de um dos projetos antinipônicos apresentados na Constituinte, afirmava que os japoneses eram “esquisóides” portadores de doenças mentais incuráveis, e que “não se entope um país com povos de raças heterogêneas e inassimiláveis” (NUCCI, 2000, p.47). Dizia também que seria obrigação dos brasileiros deixar um futuro racial tranqüilo para os “nossos” filhos e netos, e que desejava ver “a nação brasileira, eugenicamente sadia, educada e feliz, vivendo em paz e harmonia com todos os países do globo... unido, grande e forte na América, para o mundo, para a Humanidade, para Deus” (NUCCI, 2000, p.48). Nota-se, como observa Nucci (2000), que com humanidade e nação brasileira Xavier de Oliveira se refere aos brancos ou aos que se pretendia ver branqueados – mas não aos asiáticos.

¹¹ Miguel COUTO, *Na Assembléia Nacional Constituinte*, p. 16-27 *apud* LEÃO NETO, 1989, p.92.

A instauração do Estado Novo, em 1937, possibilitou a institucionalização do ideal de homogeneização nacional e da construção eugênica do brasileiro, através das políticas de *nacionalização*, que a muito vinham sendo pautas centrais de discussão para a elite do país – e os imigrantes japoneses e seus descendentes passaram a ser “sistematicamente vigiados e reprimidos pelos órgãos do governo Vargas” (TAKEUCHI, 2007, p.59). Dois dos mais expressivos intelectuais antinipônicos a combater a imigração japonesa na Constituinte, Artur Hehl Neiva e Oliveira Viana, foram chamados a integrar o Conselho de Colonização e Imigração (CIC) como intelectuais orgânicos do governo (TAKEUCHI, 2008).

A década de 1940 é marcada por um agravamento do antiniponismo. Entre abril e junho de 1942, uma série de artigos com o título de *O Perigo Japonês* é publicado por Vivaldo Coaracy no *Jornal do Commercio*, do Rio de Janeiro, e reeditados no mesmo ano na forma de um livro. Também em 1942, Carlos de Souza Moraes publicou seu livro *A ofensiva japonesa no Brasil: aspecto social, econômico e político da colonização nipônica*. Nas duas obras, de conteúdo explicitamente racista, divulgou-se os perigos de uma suposta invasão japonesa no território brasileiro, através dos imigrantes. Nesta época, artigos sugerindo que os japoneses eram todos espiões se tornaram comuns, e mesmo a esquerda abria campanha explícita contra as “cooperativas amarelas”.

O posicionamento do Brasil ao lado dos Aliados na Segunda Guerra Mundial intensificou a repressão interna aos chamados “súditos do eixo”: os italianos, alemães e japoneses, e seus descendentes, radicados no país. Essa repressão, no entanto, diferenciou-se *qualitativamente*, como demonstra Cytrynowicz (2002). Com relação aos japoneses e seus descendentes, havia uma perseguição racista que já vinha se estabelecendo anteriormente ao conflito – e os milicianos do Estado Novo afirmavam, em comum acordo com as palavras do Ministro da Justiça, que misturar-se com os japoneses *repugnaria* ao sentimento do povo brasileiro.

Os imigrantes japoneses foram acusados, sem nunca ter havido, mesmo posteriormente, qualquer comprovação, de serem agentes da política imperialista de Tóquio e colocar em prática ações estratégicas para um suposto plano de conquista e anexação da América (CYTRYNOWICZ, 2002; NUCCI, 2010; TAKEUCHI, 2008). A lógica da desconfiança e os preconceitos contra o “amarelo” tomam então a forma de

discriminação e repressão no cotidiano, favorecendo “delações, prisões arbitrárias, furtos às residências de imigrantes e até mesmo agressões físicas” (DEZEM, 2010).

Para o Ministro da Justiça Francisco Campos, um dos principais responsáveis pela constituição de uma teoria conspiratória da suposta invasão japonesa¹² no Brasil (LENHARO, 1986), os japoneses eram

“Um perigoso foco de infecção... inassimiláveis... [já que] eles pertencem a uma raça e a uma religião absolutamente diversas; falam uma língua irredutível aos idiomas ocidentais; possuem uma cultura de baixo nível, que não incorporou, da cultura ocidental, senão os conhecimentos indispensáveis à realização dos seus intuítos militaristas e materialistas; seu padrão de vida desprezível representa uma concorrência brutal com o trabalhador do país; seu egoísmo, sua má-fé, seu caráter refratário fazem deles um enorme quisto étnico, econômico e cultural localizado na mais rica das regiões do Brasil” (“Imigração Japonesa”, BMTIC, número 114, fev.1944, p.269 apud CYTRYNOWICZ, 2002, p.150-151).

A busca pela coesão nacional, como sugere Lenharo (1986), era impulsionada pela criação de um inimigo externo poderoso, mas, não só, também pela criação de um inimigo sorrateiro que se infiltra para conquistar o país, reforçando o senso de civilidade da população, que seria estimulada a cooperar com o Estado¹³. Para Cytrynowicz (2002), nenhum outro grupo de imigrantes foi tão intensamente atingido com a entrada do Brasil na guerra como os imigrantes japoneses, pois estes eram o epicentro da política racista do Governo Vargas, que viu a guerra como uma oportunidade de combater os imigrantes considerados não-brancos – “não se tratava... de combater uma rede de espionagem ou um grupo dentro da imigração, mas de armar um combate contra a imigração japonesa, contra a cultura japonesa” (CYTRYNOWICZ, 2002, p.152).

Lenharo (1986) ressalta que o racismo contra os japoneses transcendia situações sócio-econômicas específicas para se filiar a um racismo mais global, o que se evidencia nas constantes referências, por parte dos antinipônicos, às políticas imigratórias norte-

¹² O Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP) chegou a comunicar a descoberta de um plano secreto de ocupação de São Paulo pelos japoneses, envolvendo uma tropa de 25 mil homens, a explosão de instalações militares estratégicas e a criação, na Amazônia, de um país chamado “Novo Japão”. A reação das autoridades japonesas foi de que o relatório era ridículo demais para merecer refutação (LESSER, 2001).

¹³ Para casos detalhados de denúncias feitas pela população civil contra os japoneses, ver Takeuchi (2002).

americanas e ao discurso com relação aos chamados “amarelos”, como um exemplo a ser seguido no Brasil (NUCCI, 2010; SAKURAI, 2004; TAKEUCHI, 2008).

Aos olhos do “Ocidente”, das potências européias e dos EUA, o “perigo amarelo” se tornava uma ameaça político-militar com o reposicionamento do Japão no cenário internacional (DEZEM, 2005; SAKURAI, 2000), já que

“um povo considerado de raça inferior... instrumentalizava as aquisições mais caras do ocidente: ciência, técnica e política... pondo em cheque várias hegemonias ocidentais... [em] uma espécie de perigo indefinível, incontrolável,... como se fosse algo a ser dominado ou exterminado” (NUCCI, 2000, p.93).

No Brasil, o cotidiano da guerra e a política antijaponesa criaram uma situação anômica dentro de uma colônia japonesa afetada pelas proibições da língua japonesa falada em público, da participação em associações e até mesmo de se reunir, mas também pelo fechamento de seus jornais e pela proibição de locomover-se de um município a outro sem prévia autorização da Polícia Política. A desinformação, o clima de apreensão e a discriminação, contribuíram para o surgimento de sociedades secretas formadas por imigrantes japoneses e seus descendentes aqui radicados, articuladas em torno do chamado *yamato damashii* (espírito japonês) – sociedades que, na falta de entidades de origem japonesa ou de representantes oficiais, assumiam para si o papel de lideranças políticas e espirituais dos japoneses e dos nipo-descendentes (DEZEM, 2010). A Shindô-Renmei se tornaria, no pós-guerra, a maior, mais poderosa e mais expressiva delas, chegando a possuir mais de cem mil associados (CYTRYNOWICZ, 2002; LESSER, 2001).

Tal organização, surgida no final da guerra, divulgava, através de seus jornais e circulares clandestinos, a notícia de que o Japão havia sido vitorioso, encontrando uma grande audiência entre a população de imigrantes e descendentes que estava isolada das notícias do Brasil e do mundo e desarticulada em sua agregação comunitária pelo fechamento de seus jornais e escolas, dentre outras medidas da política de nacionalização. Não demorou para que a comunidade se cindisse em dois grupos, aqueles que acreditavam e divulgavam a vitória do Japão na guerra, chamados “vitoristas”, e aqueles que não apoiavam esta “perspectiva”, os chamados “derrotistas”, ou, como se auto denominavam, “esclarecidos”. Esta cisão se transformou numa guerra

interna que teve, segundo Morais (2000), um saldo de 23 mortos e 147 feridos no curto período entre janeiro de 1946 e fevereiro de 1947.

Na história da imigração japonesa para o Brasil, como observa Cytrynowicz (2002), há uma divisão entre o antes e o depois da 2ª Guerra Mundial, ápice de um período marcado pela intolerância. Para o autor, o projeto assimilacionista do Estado Novo construiu em torno dos imigrantes japoneses, em São Paulo, uma idéia de nacionalidade que pretendia inteira destruição cultural, e que buscou medir “em uma escala eugenista o grau de dissolução de uma cultura em um projeto preestabelecido de pureza nacional” (CYTRYNOWICZ, 2002, p.171). Segundo o autor,

a Segunda Guerra Mundial é um marco de periodização de sua história, talvez o mais significativo, provavelmente o mais dramático. Pode-se falar, certamente, na história da imigração japonesa antes e depois da guerra. Essa guerra, brasileira, em território nacional, não se defrontou com nenhum soldado japonês a serviço do imperador. Contra o Japão, o Brasil nunca esteve em guerra. O “perigoso foco de infecção”, nas palavras do Ministro da Justiça Francisco Campos, era composto de imigrantes, em sua maioria agricultores, que, tendo deixado seu país como castelo forte, se lançaram a buscar dignidade e construir casa em outra terra (CYTRYNOWICZ, 2002, p.171).

Com o final da guerra, a assembléia que decidiria o corpo de uma nova Constituição para o país, em 1946, recebeu uma nova proposta formal de proibição total da entrada de japoneses no Brasil. A votação que decidiria sua efetivação terminou empatada, e o projeto de lei foi vetado pelo voto de desempate do presidente da assembléia, para quem estes assuntos não diziam respeito à Constituição (LESSER, 2001).

Os imigrantes japoneses e os nipo-brasileiros como objeto das Ciências Sociais no pós-guerra.

Com o surgimento da USP e da ELSP, na década de 1930, foi consolidando-se uma sociologia profissionalizada, preocupada com a pesquisa de campo. Tentou-se, então, delinear uma divisão mais acentuada entre os campos da política e da ciência, e o novo referencial, bastante influenciado pela Escola de Chicago,

implantou-se no ensino superior e nas publicações especializadas, e contrapôs-se à sociologia, ou ao conhecimento sociológico disperso dos sanitaristas, médicos, advogados e jornalistas que publicavam em jornais, revistas e livros suas conclusões sobre os problemas imigratórios.¹⁴

Se até então a produção sociológica e antropológica vinha sendo absorvida por publicações culturais em São Paulo, não demorou que surgissem veículos especializados, como a revista *Sociologia*, criada em 1939, e a *Revista de Antropologia*, inaugurada em 1953 e estreitamente ligada com a produção sociológica da época (PEIXOTO & SIMÕES, 2003). Como afirma Peirano (1999), entre os anos 1930 e 1950, gestava-se uma sociologia *feita-no-Brasil*, num momento em que a sociologia englobava o leque das ciências sociais hoje tidas como independentes e que se tornaria hegemônica nas décadas seguintes.

Uma análise da primeira década de publicações da *Revista de Antropologia*, por exemplo, indica que enquanto muitos pesquisadores estrangeiros, que escreveram para a revista, se detiveram no tema das culturas indígenas¹⁵, os pesquisadores brasileiros se dedicaram, em sua maioria, a pensar questões relativas à sociedade nacional, como a temática da imigração estrangeira – refinando a reflexão teórico metodológica oriunda da experiência com os estudos de “comunidade” e “aculturação” (PEIXOTO & SIMÕES, 2003).

Há, entre as décadas de 1940 e 1960, assim, uma reelaboração do pensamento sobre os japoneses e seus descendentes no país. Este novo conhecimento, produzido a partir de pressupostos teóricos e metodológicos diferentes (apesar do compartilhamento de conceitos como o de assimilação, presentes nos estudos anteriores), levado a cabo por sociólogos interessados nos estudos de aculturação, assimilação, mobilidade e fixação, silenciou sobre a temática do racismo em meio a outros enfoques (NUCCI, 2010).

Estes estudos se ligaram aos conflitos de gerações, a mobilidade espacial e a ascensão social, preocupando-se com a dinâmica e a mensuração da integração dos imigrantes (SAKURAI, 2000). Nucci (2010) ressalta que os intelectuais a frente desta

¹⁴ NUCCI, 2010, p.143.

¹⁵ A identificação com os assuntos e a questão política relativos à temática indígena, de acordo com Peixoto e Simões (2003), marcou a delimitação de uma identidade profissional do antropólogo.

nova tradição de textos acadêmicos, emergentes junto às universidades e revistas especializadas, buscaram desautorizar as publicações antinipônicas do período anterior. Para isso, Willens utilizou de uma polêmica indireta¹⁶ em artigos publicados na imprensa, enquanto outros como Egon Schaden e Hiroshi Saito, simplesmente excluíram estas do debate acadêmico – mas acabaram por deixar também pra segundo plano a questão racial.

Hiroshi Saito é uma figura interessante neste processo. Autor de uma vasta publicação sobre o tema dos japoneses e seus descendentes no país, o sociólogo não contemplou em seus trabalhos a questão do racismo antinipônico. Ao mesmo tempo, tratou como meros polemistas os debatedores do período anterior, que discutiram acerca da desejabilidade de uma imigração amarela para o país, lançando-os para fora do campo da ciência, quando estes, de fato, representaram a ciência de seu tempo (NUCCI, 2000). Sakurai (2000) observa que, como um “intelectual da colônia”, do qual a trajetória intelectual foi fortemente marcada pela guerra e que escreve num período imediatamente posterior a mesma, Saito se encontrava numa posição interessada em limpar a imagem dos japoneses no Brasil, focando em seus trabalhos temas relativos à integração e a mobilidade espacial, ligadas à ascensão social.

O processo de integração do pós-guerra à luz dos estudos contemporâneos.

Há, na década de 1950, um esforço conjunto da colônia japonesa em mudar sua imagem diante da sociedade brasileira, num movimento que visou a conquista e a demarcação de um espaço nipo-brasileiro, realçando os traços positivos de dedicação e esforço para com o trabalho. Neste momento, surgem as primeiras candidaturas e os primeiros deputados nikkeis¹⁷, que enfrentavam as barreiras do estigma de pertencer a um grupo minoritário, bastante forte diante dos acontecimentos recentes, para buscar uma melhoria para a comunidade (SAKURAI, 1995). É nesta década, também, que a colônia se une pela primeira vez, após a violenta cisão que marcou a comunidade após a

¹⁶ Estas críticas que não nomearam diretamente o “inimigo”, ajudaram a produzir um esquecimento dos textos de teor racista dos antinipônicos.

¹⁷ Para mais detalhes sobre o perfil destes e sua empreitada no mundo da política, que tinha um caráter de “missão” de “limpar” o nome da colônia, ver Sakurai (1995).

Segunda Guerra, ligada aos conflitos entre “vitoristas” e “derrotistas”, decorrentes da atuação da Shindô-Renmei, para contribuir e participar dos festejos de aniversário do centenário da cidade de São Paulo – e o aniversário de 50 anos do início da imigração coincide com uma mudança de autodenominação por parte da Comunidade Japonesa do Brasil, que passa a se chamar Colônia Nikkei do Brasil (TAKEUCHI, 2007).

Os anos 1960 vêem o Japão ascender como potência tecnológica e econômica no cenário internacional, e as novas parcerias estabelecidas entre o Brasil e o Japão colocaram os nikkeis em posições favoráveis como mediadores desta relação (LESSER, 2008; SAKURAI, 1995). As novas levas de imigrantes japoneses que aqui aportam vêm então como mão de obra especializada, para trabalhos mais qualificados (SAKURAI, 2004). O esforço iniciado na década de 1950 em realçar aspectos positivos como o esforço e a dedicação no trabalho ajudam a consolidar a imagem dos nipo-brasileiros como uma “minorias-modelo”, similar aquela dos asiático-americanos nos Estados Unidos, com toda a precariedade e os estereótipos a ela relacionados (LESSER, 2008).

O espanto com a rápida ascensão social dos japoneses, que passaram pelo conturbado período da Segunda Guerra Mundial, aparece nos trabalhos de Ruth Cardoso, que procurou nas diferenças culturais a razão do êxito econômico do grupo (CARDOSO, 1995). A autora, no entanto, localiza de forma problemática os “problemas da discriminação”, reduzindo-os ao período da guerra e ignorando as falas antijaponesas de teor racalista das décadas anteriores (NUCCI, 2010).

O período da ditadura militar no Brasil ofereceu uma oportunidade de carona pra ascensão social pelo sistema de ensino superior brasileiro e, enquanto o Japão ressurgia como potência econômica depois da guerra, os nikkeis ficaram marcados de forma que as imagens de um estrangeiro inassimilável, após gerações de cidadania brasileira, conviviam com as de uma “minorias modelo”, e

“as mesmas pessoas que viam os nikkeis como etnicamente rígidos e impenetráveis (e, portanto, não verdadeiramente brasileiros), muitas vezes eram da opinião de que a nação brasileira se tornaria melhor ao se tornar ‘mais japonesa’” (LESSER, 2008, p.29).

São Paulo era a locomotiva econômica do Brasil, assim como o Japão parecia ser no cenário internacional. Para muitos paulistanos, também os nikkeis pareciam

empreendedores, trabalhadores e bem sucedidos como o Japão. Numa cidade em que os moradores acreditavam que a identidade regional era também representativa do Brasil, a relação entre *brasilidade* e *niponicidade* foi objeto de constantes discussões – e propagandas como a do banco Bamerindus diziam que a cidade precisava “de mais brasileiros como os japoneses” (LESSER, 2008).

Como argumenta Lesser (2008), ao trocarem as zonas rurais pelas profissões urbanas, os nikkeis se tornaram os melhores e os piores brasileiros – aos olhos da elite paulista, pareciam grandes agentes da desejosa modernização, mas eram os que menos provavelmente poderiam realizar o sonho cultural do embranquecimento. Mais tarde, com o aumento da visibilidade dos nipo-descendentes nos espaços universitários, piadas grosseiras de que se deveria matar um “japa” hoje para garantir seu lugar na Universidade de São Paulo amanhã, dentre outras de conteúdo similar, começaram a circular na cidade.

Lesser (2008) demonstra também como, nas décadas de 1960 a 1980, muitos nikkeis se lançaram numa militância étnica para escapar as classificações essencializadoras às quais estavam sujeitos tanto por parte das gerações imigrantes quanto da sociedade majoritária. A participação na guerrilha armada ou no cinema erótico, como acreditavam, deveria significar uma afirmação de sua *brasilidade*. Ao trilhar caminhos “incomuns”, estes militantes buscaram mostrar sua rejeição das idéias sobre a etnicidade “japonesa” que circulavam no Brasil. No entanto, este “desvio” não os levou a experiências étnicas incomuns, já que independente de suas escolhas políticas e econômicas, a idéia de que os nikkeis eram japoneses e se sentiam ligados ao Japão como sua pátria, tornava-os, aos olhos dos outros brasileiros, *essencialmente* nipônicos.

Nas décadas seguintes ao final da guerra, a ascensão social e os casamentos mistos¹⁸ são interpretados como indicadores de um aumento de integração na sociedade majoritária, e um grande número de brasileiros de origem não-japonesa buscaram participar de instituições em que pudessem aprender sobre a cultura nipônica (TAKEUCHI, 2007). Como observou Ruth Cardoso¹⁹, o exercício de uma profissão urbana e a ascensão social implicavam, necessariamente, situações de convívio com

¹⁸ Lesser observa, sobre o final da década de 1940, que acadêmicos e jornalistas “verificaram que poucos brasileiros de ascendência européia estavam dispostos a se casar com alguém de ascendência japonesa” (LESSER, 2001, p.251-252).

¹⁹ CARDOSO, Ruth. 1963. *O Agricultor e o Profissional Liberal entre os Japonêses no Brasil*. In Revista de Antropologia, vol. XI: 53-60.

brasileiros de outras origens e dependiam, portanto, de um certo adestramento, como as adaptações à língua e a religião (SAKURAI, 2000).

O final do século XX seria marcado por um fluxo imigratório contrário ao da vinda de japoneses para o Brasil, na medida em que um grande contingente de brasileiros de origem japonesa se deslocaria para o Japão para trabalhar. Eles ficaram conhecidos como *dekasseguis*. Segundo estatísticas oficiais do Departamento de Imigração do Ministério da Justiça do Japão, o número de trabalhadores brasileiros residentes no país chegou a 313 mil em 2006, sem contar os 10 ou 15 mil que possuíam dupla nacionalidade (NINOMIYA, 2008).

As histórias orais contadas por estes trabalhadores, como demonstra Lesser (2001), revelam que as questões identitárias tiveram importância crítica na hora de optar por mudar de país. Isto fica evidente no relato de um professor universitário que migrou para o Japão em 2001:

No Brasil eu sou estrangeiro. Apesar de gostar do Brasil, eu sinto que não tenho nacionalidade e me sinto como um cigano. Eu quero me tornar um brasileiro perfeito, mas isso é impossível. Mas, no Japão, eu me sinto como estrangeiro, também.²⁰

A experiência dos *dekasseguis* evidenciou questões identitárias relativas aos nikkeis, que, tratados como japoneses no Brasil, se viram chacoalhados pela vida no Japão – tal experiência obrigou os nikkeis a refletirem acerca da denominação que ouviam habitualmente em sua terra natal, passando a considerá-la inadequada, já que sentiam que não poderiam ser identificados como japoneses. Hirano (2008) aponta este fato como uma desilusão para muitos nipo-brasileiros. Considerados estrangeiros no Brasil, a falta de aceitação da sociedade local japonesa tornou-os, segundo Rossini (2003), “autênticos desenraizados”.

Para Lesser (2001), a sensação entre os nikkeis de que só poderiam se tornar brasileiros mudando sua aparência teria levado muitas mulheres à cirurgia plástica nos olhos, enquanto o casamento exógeno se mostrou uma maneira de atenuar a pressão social majoritária para que deixassem de ser “japoneses”. Estas estratégias, segundo o

²⁰ Watanabe, *Kyodokenkyu dekassegui-nikkei-burajiru-jin: Skiryō-hen* (Estudo de Grupo: Dekasseguis Brasileiros), 1995, v.2, p.350-351. (traduzido por Koichi Mori) *apud* LESSER, 2001, p.297.

autor, teriam dividido a comunidade nikkei, de forma que a percepção dos nipo-brasileiros não-“mestiços” como japoneses constitui um motivo importante para a consolidação do enorme contingente de trabalhadores brasileiros residentes atualmente no Japão.

Os trabalhos acadêmicos sobre os imigrantes japoneses e seus descendentes aqui radicados realizados no pós-guerra silenciaram sobre as questões relativas ao problema da diferença fenotípica engendrando dificuldades e de uma tradição racista antinipônica que se desenvolveu e fez escola no país, contribuindo com a construção de uma narrativa oficial sobre o movimento ascensional dos “japoneses” que ignorou o fato destes terem sido considerados indesejáveis para os interesses da nação – tal história parece lidar com um “outro” que atinge um final feliz (SAKURAI, 2000).

Na última década, no entanto, diversos estudos vêm abordando a temática da presença dos japoneses e seus descendentes no país de forma a contemplar e contribuir com a discussão das questões raciais que atravessam este campo, dando continuidade às pequenas incursões, feitas a partir da segunda metade da década de 1970, no tema do antiniponismo e do “perigo amarelo”, levado a cabo por acadêmicos que publicaram trabalhos sobre racismo contra negros no Brasil, política imigratória brasileira e o governo de Getúlio Vargas (NUCCI, 2010).

As recentes publicações têm quebrado o silêncio mantido pelas pesquisas sociais sobre o tema da fisionomia engendrando dificuldades e interferindo nas atividades cotidianas dos nikkeis no Brasil. Também, estas têm deixado claro que o processo de integração dos imigrantes japoneses e de seus descendentes não se deu de forma homogênea ou sem dificuldades no país, e que a experiência do racismo por parte deste contingente configura-se como uma dimensão importante para a compreensão de suas estratégias de inserção na sociedade nacional.

Capítulo 2

Um fórum *necessário*: as falas e temas compartilhados no espaço de discussão da comunidade “Arigatô o...”.

Ao se ter acesso às falas inscritas no fórum da “Arigatô o...”, tem-se que aquele espaço é utilizado pelos participantes para compartilhar e discutir sobre coisas que sentem e experienciam – mas somente aquelas que dizem respeito às representações dos asiáticos e asiático-brasileiros no país, e as experiências e sentimentos que se originam da peculiaridade de se encontrar na condição de um *Outro* nas interações cotidianas.

Como já falado anteriormente, a comunidade “Arigatô o...” é uma das muitas comunidades do Orkut. Ela foi criada por uma usuária²¹ do site em 2004, e seu fórum mantém-se ainda hoje ativo, com tópicos e discussões em andamento. Em sua descrição, a criadora fornece as diretrizes do que aquele espaço representa e como deve ser usado, afirmando ser este um

“...espaço para todos aqueles que já foram vulgarmente tachados de “japa” só por terem olhos puxados e que se sentem revoltados com as pessoas que não sabem que tem um monte de país na ásia além do Japão (Laos, Cambodja, Filipinas, Coréia do N, Coréia do S, Mongólia,...).

E para as garotas que ouvem xavecos na rua e em baladas do tipo “arigatô” e “vamo come um sushi” quando o cara provavelmente não sabe responder se sushi vem do Japão ou da China.

Afinal, olho puxado não é tudo igual. E aposto que ninguém gosta de ser colocado em um “saco”, nem que os outros fiquem fazendo piadas por causa de uma característica física sua, como se fosse uma coisa para se rir.

Espero que com esse espaço a gente não só mande esse pessoal à m..., mas também possa tirar algumas dúvidas e preconceitos e desabafar experiências dessas babaquices que ouvimos por aí.

Qualquer um que tenha e entenda as intenções acima pode participar do grupo, tendo ou não olhinhos puxados...”²².

²¹ Paula Mush.

²² Parte do texto de *descrição* (apresentação) da comunidade, disponível na página principal da mesma.

Embora a *comunidade* possua mais de 7000 membros, não há uma contribuição de todos estes nas conversas e informes que povoam o fórum. Assim, ainda que o grande número de participantes possa ser um indicativo de que muitos usuários do Orkut se identificam com a proposta da mesma, ligar-se a uma *comunidade*, como observa Segata (2007), não demanda obrigações, e muitos participantes se filiam a diversas *comunidades* sem, no entanto, realmente participar da interação que ocorre em seu espaço²³.

Em preparação para a entrevista com membros do fórum, realizei um levantamento dos temas mais importantes para os participantes do mesmo, aquelas temáticas que figuraram ali com maior frequência. Apesar dos buracos²⁴ nas conversas registradas, principalmente nas mais antigas, não foi difícil mapear os temas chave e as maneiras como os participantes se utilizaram do fórum em questão nos pouco mais de sete anos de sua existência²⁵.

Acredito, no entanto, que o material ali registrado tem um valor analítico próprio bastante relevante. Assim, vou me deter em algumas falas como forma de explicitar o processo da demarcação destas temáticas, que acabei por considerar privilegiadas, no sentido de importância e centralidade, para a razão de existência e a continuidade (sucesso) daquele espaço. Organizo as incursões em tais falas pela análise de tópicos selecionados, e não de participantes em si, pois creio que as narrativas ali registradas podem ser entendidas como partes que compõe o tópico em que se encontra ou como parte de uma problemática específica, já que o próprio histórico dos debates é estruturado em tópicos.

O fórum de discussões da *comunidade* possui um arquivo que mantém registrado seus tópicos e conteúdos, desde a sua criação até os dias de hoje, na forma de uma lista de tópicos, acrescido do nome de seu criador e o número relativo à quantidade de postagens feitas sob os mesmos. Ao clicar sobre o tópico desejado, têm-se acesso aos debates ali ocorridos, nos quais cada postagem informa também o autor e a data da

²³ Não podemos desconsiderar que os membros da *comunidade*, independente de sua participação efetiva, têm acesso ao conteúdo do fórum – podendo acompanhar ou se inteirar das discussões em “silêncio”.

²⁴ Me refiro às postagens apagadas pelos próprios enunciadores ou pelos moderadores, que deixam “buracos” nos diálogos registrados – nos quais alguns debatedores indicam que sua fala responde a uma certa outra, mas esta não se encontra presente no corpo do tópico.

²⁵ De maio de 2004, data em que foi criada, até junho de 2011, passaram-se sete anos e um mês.

intervenção, de forma cronológica. Revisando este material, procurei identificar padrões temáticos sobre os quais falarei aqui, além de ter acesso às diversas falas que constituíram as discussões da “*Arigatô o...*”, das quais selecionei algumas para comentar.

De 2004 até os dias de hoje, os eixos temáticos que constituíram o corpo textual do fórum e, portanto, os debates e falas que ali se encontram registrados, praticamente não se alteraram. Ao mesmo tempo, os membros mais participativos não permaneceram os mesmos no decorrer destes anos – temos então um quadro no qual os temas permanecem independentemente dos sujeitos, o que sugere que aquele espaço funcionou, e funciona, de acordo com uma proposta temática bem demarcada.

No seu primeiro ano de existência, o fórum da “*Arigatô o...*” já servia como um espaço no qual nikkeis e descendentes de asiáticos conversavam e trocavam informações sobre cultura japonesa e asiática, e experiências em que sua ascendência ou seus traços físicos lhes renderam tratamentos diferenciados – em geral desconfortáveis ou insultosos. Também, refletiam sobre as representações étnicas nos meios de comunicação e debatiam se, e como, os “orientais” eram vítimas de um racismo brasileiro, denunciando práticas racistas localizáveis, como a existência de *comunidades*, no Orkut, que possuíam um conteúdo considerado por eles racista, ou declarações públicas com este teor, veiculadas na mídia.

Em um dos tópicos, um político “oriental” é criticado por “se sujeitar” a mostrar-se de forma estereotipada no horário eleitoral, enquanto em outro, o debate trazia a pergunta sobre como os colegas da *comunidade* reagiam às afirmações corriqueiras de que japoneses, chineses, e asiáticos, em geral, seriam todos iguais – e um participante declarou ficar muito “fudido” com essas coisas, que “tudo igual [é] o caralho”.

No tópico “*ironia do intestino*”, o participante Jorge afirmou achar “legal saber que tem uma comunidade... [para quem] em alguma vez na vida se sentiu como eu... ter sido perseguido alguma vez de alguma forma só por ter olho puxado, sendo japa ou não (como no meu caso²⁶)”.

²⁶ Com não ser “japa”, neste caso, Jorge provavelmente quer dizer que tem ascendência asiática, mas não japonesa.

Ainda no primeiro ano do fórum, um participante abriria um tópico com a indagação: “o que vocês acham do racismo a brasileira? Vocês acham que os orientais e os descendentes de orientais são vitimados por esse mal? O que vocês fazem para combater o racismo?”. Também, permanece registrado no arquivo a presença e intervenção de pessoas incomodadas com a *comunidade*, que publicaram mensagens de provocação no espaço, criando tópicos com dizeres como: “e aí, japonesada... tudo bem com oceis? Eu tenho vários amigos japona, gosto muito da culinária japética!”, ou: “e aí JAPAIADA do cão?”. Nos anos seguintes isto ocorreria novamente, quando uma participante abriu um tópico e publicou mensagens como: “japonês é tudo igual sim, não sei como vocês sabem quem é quem – vocês já se confundiram com outra pessoa, tipo assim, ‘nossa, acho que aquele sou eu’”, ou: “vocês são tudo uns bichos do mato, só andam em bandos e não se misturam com os outros, moram no Brasil e não gostam dos brasileiros”, e: “vocês deveriam excluir todos os ocidentais da comunidade, assim vocês iam poder ficar isolados de todos, que nem uns bichos do mato”.

Há registro, ainda no ano de 2004, de dois tópicos peculiares, nos quais um discurso estereotípico acerca dos “japoneses” é adotado pelos próprios nikkeis. Num primeiro, o participante se orgulha de ser tachado de “japa paraguaio”, por seus amigos e professores, por tal denominação dizer respeito, em suas palavras, ao fato de ser ele “avesso as tradições japonesas, [ter] péssimo comportamento como aluno, entre outras coisas”. Após identificar-se como diferente da “maioria dos japas”, o participante critica os nikkeis em geral por “não se misturarem”.

Em outro tópico, uma garota nikkei afirma odiar o Japão, dizendo acreditar ter “japãofobia”, por não “suportar esse país”. No decorrer da discussão, a autora do mesmo evidencia a relação de sua “fobia” à *internalização* do discurso discriminatório, acusando os “japoneses” de não serem “normais” e serem, assim, culpados pela discriminação que ela sofre. Para ela,

A maioria dos japoneses que eu conheço só ficam na panelinha de japoneses, as vezes ignoram pessoas-sem-olhos-puxados, só ficam amigas de outros japoneses, só comem comida japonesa, só beijam japonês... eu sei que isso é opção de cada um, mas isso me irrita porque depois “o resto” acha que todo japonês é assim... eu não sou assim!

Japoneses se auto-discriminam, não querem ser pessoas normais, depois quando recebem apelidos, ou são discriminados de

verdade, reclamam. Mas imagina como as outras pessoas nos vêem? Certamente como um povo certinho, nerdinho, anti-social e esquecido.

A participante afirma que a culpa da discriminação de que sofrem os “japoneses” é dos próprios “japoneses”, por não “desejarem ser normais” – fica a dúvida sobre qual a concepção de normalidade da mesma, que certamente não esta associada à imagem do “japonês”. No entanto, a afirmação da criadora do tópico de que num “país como o nosso”, com “tantas culturas”, temos de “nos misturar”, remete ao ideal de assimilação brasileiro, do qual fala Guimarães (1999), de que “nada fere mais a alma nacional... que o cultivo de diferenças” (GUIMARÃES, 1999, p.61).

Temos no primeiro ano, assim, a demarcação de temas que continuarão presentes e centrais nos anos seguintes, até os dias de hoje. Identifiquei-os da seguinte maneira: tópicos em que (1) se compartilham experiências de discriminação, no qual se refletem sobre experiências étnicas desconfortáveis, tópicos nos quais (2) se busca discutir e compartilhar maneiras de se reagir ou responder a essas situações, tópicos que (3) visam expor e denunciar publicações ou declarações públicas de teor discriminatório e, por último, tópicos identitários, nos quais (4) os participantes discutem sobre as autodenominações relativas à questão do “quem somos nós”.

Devo esclarecer que muitos destes tópicos acabaram por se centrar em questões relativas aos nipo-brasileiros, mesmo com a participação e ampliação do debate por parte de descendentes de chineses e coreanos, estrangeiros de origem asiática, descendentes de árabes, negros e brancos, tal como se autodenominam em suas falas. A própria criadora da comunidade é de origem coreana. No entanto, há uma predominância de nipo-descendentes entre os membros que participam das discussões²⁷.

Os tópicos mais numerosos são aqueles em que se compartilham experiências e reflexões sobre situações em que os participantes se sentiram discriminados. Os outros temas que listei aparecem muitas vezes diluídos nas discussões destes, apesar de serem contemplados também em tópicos próprios. Assim, vou me deter em alguns tópicos nesta temática e seguir os apontamentos feitos com relação aos outros temas, complementando-os com um olhar sobre aqueles que os tratam mais diretamente. Seguirei, então, com a apresentação de quatro deles: “*me chamam de japonesa – isso me*

²⁷ Provavelmente haja a mesma predominância, também, entre os membros da *comunidade* em geral.

incomoda”, “*crianças descendentes sofrem muito!!*”, “*mô preconceito contra os japas*” e “*you já sofreu preconceito por ter cara de asiático?*”.

O tópico “*me chamam de japonesa – isso me incomoda*”, como o nome sugere, diz respeito a um desconforto com o tratamento de pessoas desconhecidas para com descendentes de japoneses, tal como sentido por estes no cotidiano. Regina, a criadora do tópico, desabafa sobre o caso de uma mulher, para quem se apresentou dizendo seu nome, mas que insistia em lhe chamar de “japonesa”. Ela afirmou não ter intimidade com a mesma e não dar espaço para brincadeiras, e que, no entanto, sentia um “ar de deboche” nas palavras da pessoa.

Dentre as muitas respostas, houve uma unanimidade dos outros membros em dizer que entendiam exatamente como ela se sentia. Algumas pessoas também compartilharam suas experiências, como é o caso de Katsumi, que trabalhou durante seis anos em uma banca de jornal, convivendo, em suas palavras, com “pessoas dos mais diversos níveis sociais e culturais”. Katsumi conta que tentou conversar com as pessoas que o chamavam de japonês e que ele via com mais frequência, o que gerou reações diferentes. Ele explica que tem orgulho de ser descendente de japoneses, mas que dizia ser brasileiro e preferir ser chamado pelo nome. Enquanto algumas pessoas passaram a chamá-lo por seu nome, outras respondiam sua colocação com falas como: “mas você é japonês”, “mas você tem olho puxado”, “seu nome é muito difícil” e “você deveria ter orgulho de ser japonês”. Algumas pessoas para quem Katsumi respondeu chamando-os pela sua origem suposta, como conta, se sentiram insultadas.

Um participante identificado como Piccolo afirmou também trabalhar diretamente com o público, “com eletrônicos em geral”, e conta que se lembra de uma vez em que foi chamado de “tudo o que se pode imaginar” – “japonês, ching-ling, pasteleiro... olho puxado e rasgado”. Conta que ficou calado e fingiu não escutar, falando apenas “tchau” quando o cliente resolveu ir embora.

No tópico “*crianças descendentes sofrem muito!!*”, a participante Sayuri conta que sofreu muito quando era criança, por ter “rosto oriental”, e que achava que as outras pessoas ali teriam passado pelo mesmo também, perguntando, por fim, pelas más recordações que outros participantes teriam para contar. A autora do tópico começa com uma típica cena de conflito, e encerra seu relato com o amadurecimento e a mudança pela qual passou, ao vivenciar experiências similares, que a fez tornar-se tal como é no

momento presente de sua fala – forma característica de organização das histórias em narrativas de vida (MALUF, 1999):

Alguém aqui já se deparou com a seguinte cena: um coleguinha de escola zutando a criança descendente de asiáticos com as babaquices do tipo “japonês garantido, come batata e peida fidido”. Ai, que ódio! Sofri muito quando criança por ter rosto oriental, acredito que vocês também!

Pior que quando agente é pequeno, muitos de nós não sabe como lidar com essas situações, que pra mim não deixam de ser preconceituosas e de muita falta de educação!

Mas uma coisa eu sei, agente aprende a lidar e sair por cima desses idiotas! E hoje eu sei que se tiver um filho um dia, vou ensiná-lo a saber responder esses ignorantes!

Das falas que se seguiram, quase todos que responderam ao tópico afirmaram ter sido alvo de brincadeiras e “zooção” na escola, com “musiquinhas” como aquela na qual se canta “japonês de cara chata come queijo com barata”, por “terem olhos puxados” e serem descendentes de asiáticos – a maioria complementa seus relatos com considerações sobre como aprenderam a lidar com estas questões com o decorrer do tempo. O participante Rike, mesmo ainda não sendo adulto, como fez questão de afirmar, disse ter sofrido muito quando criança e que o preconceito que sofrem os “japoneses” deveria ser também denunciado:

Estudei até a terceira série em escolas de brasileiros, e a discriminação era muita... na rua também, eu passava andando e ficavam aqueles babacas puxando os olhos e falando arigatô e sayonará... ficavam me chamando de japorongá, japinha, me perguntavam se eu enxergava direito com os olhos puxados... pra mim não é só preconceito contra negros que devia ser denunciado, mas sim de japoneses também...

A participante Juliana comenta que sempre foi “zoada”, mas que não acha ruim porque “criança sempre zoa, *seja gordinho, usa óculos, japonês, narigudo...* então não ligava não”. Ela conta que seu limite foi ultrapassado quando uma professora começou a fazer “essas brincadeirinhas que vocês citaram”, que ela reconheceu como uma atitude racista e que levou de forma diferente pelo fato de ter vindo de uma professora. Com relação a isto, ela diz não ter ficado quieta, tendo contado para seus pais, que foram

reclamar com a diretora da escola. Para Juliana, “quando me zoam eu não ligo não... sempre zoaram e é certeza que sempre vão zoa”.

Na fala de Silvio, outro participante, as crianças aparecem como agentes passivos do preconceito, que viriam da mídia e dos próprios pais e educadores, “coniventes com o problema”. Este diz ter acompanhado muitos casos desde a década de 1980 e que, muitas vezes, os próprios professores estimularam o preconceito, mesmo que de forma velada, “despreparados para a função de educador e disciplinador” que estavam.

A mídia aparece de novo na fala do participante Rubens. Ele diz não achar que estas coisas venham do preconceito, mas prefere não se deter na questão. Coloca que “a mídia não ajuda em nada também”, já que, segundo o mesmo, “é muito comum ver nas novelas ou comerciais que os papéis reservados para os orientais é sempre daquele tonto trapalhão pasteleiro (com respeito pela classe, muito admirável e trabalhadora)”.

Em “*mô preconceito contra os japas*”, a autora do tópico Larissa indaga: “quem de vocês nunca foi discriminado na rua só por ser japa?”. Em meio à respostas como: “eu... várias vezes”, “sempre tem uns ‘fdp’ do caralho”, ou “nossa! e como...”, com suas acusações de que as pessoas que discriminam são preconceituosas e ignorantes, algumas pessoas contam casos que vivenciaram. Em uma manifestação diferente das que se seguiram, um participante identificado como Mr. Boombastick critica os *membros da comunidade*: “ih... o povo da comunidade nem liga pra preconceito... preferem ficar nos joguinhos”.

O participante Hélder responde o tópico dizendo que sempre tem um “imbecil” para dizer “idiotices” – listando exemplos de falas comuns, tais como: “volta para o seu país”, “vai torcer pro Japão”, “por que estudar numa universidade pública se você pode pagar uma particular”, histórias de “pinto pequeno”, de “ser inteligente”, dentre outras.

A participante Luciana reclama que já ouviu absurdos no trabalho. Ela afirma que as coisas que ela ouve seriam consideradas racismo se ditas para um negro, mas se pergunta por que não é o caso quando os alvos são os orientais. Conta que, como bancária, mesmo não usando óculos e enxergando bem, já ouviu de clientes coisas do tipo “gente da sua raça é tudo ignorante... vê se abre o olho e aprende a ler e enxergar melhor!”. Outro membro da *comunidade* afirma achar que tudo o que “nós ouvimos”

poderia ser denunciado, mas indaga se realmente poderiam ganhar uma causa. Na sequência, pondera:

Os negros, quando o assunto é racismo, são muito unidos. Para outras coisas, nem tanto. Já os orientais é totalmente o contrário... lógico que tem exceções. [...]

Acho que o problema esta na nossa cultura, estamos acostumados a pensar que é melhor não brigar...

No tópico “*você já sofreu preconceito por ter cara de asiático?*”, mais uma vez, as pessoas contam histórias de situações que vivenciaram. O participante Márcio, por exemplo, responde à pergunta do tópico dizendo ser um fato corriqueiro em sua vida, que acaba sempre sendo julgado pelas pessoas antes mesmo delas o conhecerem, predominando sempre os estereótipos, sejam eles “negativos” ou “positivos”. Para ele, muitas pessoas acham legal ter um asiático como funcionário, e que “trabalhador, eficiente, esforçado = trouxa”.

A participante Mayumi conta que entrou numa escola e que ficou “triste e depressiva” com a quantidade de “zoação”, mas que acha que as coisas vão ser sempre assim. Ela parece ver o Japão como uma possibilidade, quando pondera: “mas fico pensando se no Japão também é assim, e como que eles sabem que somos *gaijins* se não perguntarem?”. Já a participante Ellen diz que apesar de ter mais amigos “brasileiros” do que “japoneses”, ela também sofre com isso²⁸, e aconselha: “são todos uns babacas otários... nem liguem pra esses manés que não tem mais nada pra fazer”.

Outra participante conta que estava uma vez no aeroporto de Guarulhos, numa fila para pagar a taxa de excesso de bagagem, quando uma senhora cortou a fila entrando em sua frente. Quando ela falou para a mesma que havia uma fila, a resposta foi: “querida, isso aqui é o Brasil... se quer educação, volta pro Japão²⁹, tá?”. Sem reação, acabou que foram as outras pessoas da fila que responderam à senhora, criticando-a por “praticamente dizer que brasileiro não tem educação”, e fazendo-a voltar pro final da fila.

²⁸ Sua fala, como não é raro, parece contraditória. Ela começa sua postagem respondendo a pergunta do tópico: “eu nunca” – e logo depois afirma o contrário: “mas tipo, já sofri as vezes porque tem aqueles ‘fdp’ que ficam tirando mas nem ligo... daí eu aprendi a xingar em japonês... xingava eles e eles não sabiam o que eu falava”.

²⁹ No tópico “me mandaram voltar pra minha terra, vê se pode?”, outros casos de situações em que os interlocutores brasileiros mandaram os nikkeis voltarem pra “sua terra” são narrados.

O participante Thyago, que afirmou ser “*gaijin*”³⁰, mas ter muitos amigos nikkeis, e também a namorada”, conta que a pior situação em que se envolveu com relação a “esse preconceito”, acabou em “pancadaria generalizada... resultando de umas ofensas que nem quero dizer, mas que foram a gota d’água”. Já a participante Raquel responde a indagação inicial de forma afirmativa, dizendo ainda sofrer disso, e que “com certeza todos nós como asiáticos já sofremos preconceito... temos que reverter essa situação, mas não sei como... alguém tem uma idéia?”.

No tópico “*creio que muitos brasileiros possuem preconceito*”, o participante Yamada conta que seu caso “foi bem mais grave”, pois chegou a ser agredido fisicamente, “coisa que poucas pessoas sabem”. Diz ter sido discriminado não só por colegas, mas também por uma professora, “que quase perdeu o emprego por causa disso”. Yamada afirma não odiar “todos os brasileiros”, mas a “*educação e o caráter de muitas pessoas*”.

Os conteúdos dos tópicos colocados, em geral, trazem aquela questão identitária já presente na história dos descendentes de japoneses no Brasil desde a primeira metade do século XX, quando em resposta ao acirramento da campanha antinipônica, alguns estudantes nikkeis afirmavam sua *brasilidade* através da criação da Liga Estudantina Nipo-Brasileira³¹, em meados da década de 1930 – organização que foi colocada na ilegalidade, poucos anos depois, pelo governo de Getúlio Vargas. A questão, que tornou-se mais visível com a experiência dos dekasseguis retornados no final do século XX, de que os brasileiros descendentes de japoneses continuam pensados como japoneses, mostra-se presente na fala de um participante da *comunidade*, identificado como Rodrigo:

É foda, no Brasil nego te chama de japinha, japoronga, etc. Japonês de cara chata come queijo com barata. Ae você cresce, vem pro Japão, e é chamado de *gaijin*. Resumindo: descendente não é porra nenhuma... no Brasil é japa, no Japão é Braz. Afinal, o que somos nós?³²

O “preconceito” é avaliado, na maioria dos casos, como consequência da convivência e da educação (ou “falta de”), dos exemplos passados de adultos para

³⁰ *Gaijin* é um termo japonês que pode ser traduzido como “estrangeiro”, sendo utilizado no Brasil para designar aqueles que não são “japoneses”.

³¹ Sobre a Liga Estudantina Nipo-Brasileira, ver Lesser (2001), Cytrynowicz (2002) e Takeuchi (2008).

³² Fala retirada do tópico “*crianças descendentes sofrem muito!!*”.

crianças, de professores para alunos. Há uma acusação, assim, de que as manifestações discriminatórias são fruto da falta de respeito dos brasileiros não-nikkeis, para com os nikkeis. O respeito, como sugere um membro, só se torna presente em momentos nos quais a configuração do evento pressupõe um interesse ou uma hierarquia:

Regina... vai toda executiva, com roupa de marca, em uma loja de carro... e demonstra que está interessada em comprar um carro zero km e pagar a vista ou em espécie. Nem peça desconto, peça apenas o modelo mais caro disponível. Quero ver se o vendedor vai te chamar de Japonesa, Neusa, e etc... porque o ser humano é assim?

As histórias compartilhadas, tal como narradas, interpretam as situações de conflito e conferem-lhe significados. O ordenamento e a significação destes eventos são muitas vezes contestados, pelos outros participantes, numa espécie de negociação de sentidos para os conflitos, que acabam por servir como modelo para interpretar outras situações similares. Com relação às piadas e apelidos desrespeitosos de que falam os protagonistas dos relatos, as opiniões se dividem entre diferentes posturas, que vão desde não levar estas práticas “tão a sério”, até respondê-las de forma agressiva. A solidariedade étnica manifesta-se com o apoio às pessoas que se sentem fragilizadas diante de situações deste caráter com as quais não conseguem lidar.

Reconhece-se nas falas analisadas, uma acusação, por parte dos nikkeis, de que os brasileiros de outras origens os discriminam e lhes faltam com respeito na interação. Fica evidenciado nas falas dos participantes, e também daqueles que ali entraram para criticar aquele espaço, por outro lado, que há uma acusação dos autodenominados brasileiros de que os descendentes de japoneses não seriam verdadeiramente brasileiros e que não se misturavam.

Os registros disponíveis no fórum indicam, tal como procurei demonstrar, uma regularidade no conteúdo das enunciações. Tal espaço foi preenchido por tópicos até então criados com o intuito de compartilhar experiências e reflexões, desabafos e denúncias. A idéia de que as experiências e indignações circulariam, ali, entre pessoas que deveriam ter passado por situações similares, através da constatação da existência

de um tratamento diferenciado com relação aos descendentes de asiáticos³³ no Brasil, é interpretada aqui como um sintoma do caráter étnico da *comunidade*.

Com a revisão das falas registradas no fórum da *comunidade* “*Arigatô o...*”, nos quase sete anos de sua existência, busquei demarcar conteúdos temáticos privilegiados e recorrentes naquele espaço. Minha intenção, como falei, era de construir um roteiro de entrevista para os encontros *offline* com meus interlocutores, membros daquela *comunidade* – interlocuções sobre as quais me deterei no capítulo seguinte.

³³ A suposição da “origem comum”, característica nas organizações étnicas, aparece aqui ampliada para os descendentes de chineses, coreanos e japoneses, como descendentes de asiáticos, no intuito de promover uma discussão mais geral.

Capítulo 3

Narrativas nipo-brasileiras: os fenômenos da etnicidade na interação.

De acordo com Rosaldo (2000), os homens estão sempre contando histórias sobre quem são, o que os interessa ou de que forma esperam realizar suas aspirações, histórias que não podem ser ignoradas pela análise social. Estas narrativas não somente informam sobre experiências passadas, mas interferem nas relações do presente, na medida em produzem modelos de interpretação para novas experiências. Como observa Maluf (1999), uma análise antropológica destas histórias precisa ir além da literalidade dos fatos, em busca dos sentidos.

As narrativas com as quais trabalharei aqui são fruto de uma interlocução com participantes nikkeis da *comunidade* “*Arigatô o...*”, e seu eixo temático, definido através da revisão dos temas discutidos no fórum, diz respeito aquilo que é relativo ao campo de estudos da etnicidade, ou seja,

... do estudo dos processos variáveis e nunca terminados pelos quais os atores *identificam-se e são identificados pelos outros* na base de *dicotomizações Nós/Eles*, estabelecidas a partir de traços culturais que se supõe derivados de uma *origem comum e realçados* nas interações... (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1998, p.141).

Como já observado por Ruth Cardoso, em artigo publicado em 1963, “a colônia japonesa no Brasil não constitui uma unidade”³⁴ – é preciso lembrar, assim, que as perspectivas e experiências dos interlocutores deste trabalho não são necessariamente generalizáveis à todos os nipo-brasileiros, visto que “na conjuntura social atual, os *nikkeis* são antes de tudo pessoas que mesmo possuindo um ancestral comum e a *marca* fisionômica peculiar, carregam experiências diversas no convívio e no embate com a alteridade” (ISCHIDA, 2009, s/n).

³⁴ CARDOSO, Ruth. 1963. *O Agricultor e o Profissional Liberal entre os Japonêses no Brasil*. In *Revista de Antropologia*, vol. XI: 53-60 *apud* SAKURAI, 2000, p.75.

Por mostrar-se como um veículo privilegiado para a exploração e análise de processos de subjetivação, as narrativas têm atraído, segundo Byrne (2002), um crescente interesse dos pesquisadores das ciências sociais – já que ao contar sua própria história, o narrador deve assumir uma posição, recorrendo aos recursos disponíveis para reivindicar agência e inteligibilidade, e construir-se como sujeito de sua história. Trata-se então de um processo de criação, que envolve a articulação, por parte de quem narra, do ‘quem somos ditos ser’ e do ‘que é possível que nos tornemos’.

Os três participantes da *comunidade* com quem me encontrei para fazer as entrevistas, Bruno, Flávia e Juliana³⁵, são nikkeis que não mantêm qualquer laço afetivo entre si, além do contato no ambiente do fórum. Juliana é casada, trabalha com seu marido em seu próprio negócio e tem um filho bebê, Bruno trabalha em um sebo e é estudante de sociologia e Flávia é formada em nutrição. O que há em comum entre os três, além de serem descendentes de japoneses de 3ª geração (*sansei*) e residirem em São Paulo, é sua vontade de discutir as maneiras pelas quais a interação social é influenciada ou determinada pela etnicidade, fazendo-o através do compartilhamento de suas próprias experiências e idéias com aqueles que vivenciam situações parecidas – o que os fez cruzar seus “caminhos” na “*Arigatô o...*”.

Em novembro de 2010, encontrei Juliana em seu próprio escritório, onde ela me atendeu com o filho dormindo em seu colo. Liguei o gravador e começamos a entrevista, falando baixo para não incomodar o bebê. Em um primeiro momento, quando indagada sobre sua família e sobre o que lembrava ter ouvido de histórias da geração imigrante, Juliana me contou sobre as experiências que lhe pareciam mais interessantes, como o caso de seu sogro, que era um sobrevivente da bomba de Hiroshima e veio morar no Brasil, e que ajudou a ela e seu marido, recentemente, a abrirem seu próprio negócio. De resto, como fala, “é tudo mais brasileiro mesmo”. Respondi que me interessavam os brasileiros e a experiência de ser descendente de japoneses no Brasil, e então passou a me contar situações que vivenciou e suas reflexões sobre o assunto.

Para Juliana, há duas questões com as quais, como nikkei, precisou aprender a lidar em seus afazeres cotidianos. Por um lado, teve de aprender a enfrentar, de forma

³⁵ Os nomes dos entrevistados foram substituídos por outros fictícios por razões de preservação dos mesmos.

adequada, às situações em que as piadas e categorizações lhe causavam desconforto – por trabalhar como atendente, “direto com o público”, conta que as brincadeiras de mau gosto são freqüentes. Por outro lado, acredita que os “olhos puxados abrem portas”. Juliana diz que a *japonesidade* inspira confiança com relação à qualidade do serviço oferecido em sua oficina de ar-condicionados para automotivos. A entrevistada conta que já aconteceu de clientes ligarem para perguntar se “era loja de japonês”. Diante de uma resposta afirmativa, respondiam qualquer coisa como “então tá, estou indo para aí”.

Indagada sobre suas experiências de embate com a alteridade, Juliana se lembra do momento em que se descobre *diferente*, na escola:

Na 4ª série eu tive uma professora que ficava me chamando de ‘japoronga’. Eu era criança e ela: “ae japoronga, já terminou?”. E aquela coisa assim de que, o estigma de que o oriental tem que ser inteligente. Eu nunca fui uma aluna nota dez em tudo, então eu tinha coisa que eu ia capengando, né. Então ela chegava: “ué, japonês não é inteligente?”, “que que é, você é do Paraguai?”. E isso era pra sala inteira [ouvir]. Ela falava isso pra sala inteira... e, pelo fato da professora não ter esse respeito por mim, então o resto da turma também desandou, né.

Como em muitos dos relatos no fórum, a figura do professor aparece em sua fala como o “adulto-exemplo” para as outras crianças, conivente com a situação de discriminação. Juliana precisou de tempo para conseguir lidar com a questão. Antes disso, conta que:

Então todo mundo ficava tirando um sarro, até o ponto que eu comecei a faltar muito. Eu peguei muita... 4ª série, pegar recuperação? Mas eu consegui pegar recuperação em várias matérias porque eu não ia pra aula. Eu ficava doente pra ir.

Tal experiência culminou necessariamente na elaboração de uma estratégia de interação na escola – processo que demandou uma nova postura, em termos bem definidos, num esforço de controle da situação e reconquista da sensação de segurança num espaço potencialmente hostil:

Na 5ª série eu comecei a me impor um pouco mais. Eu falava: “ó, pode parar, que... ‘japoronga’, não existe esse termo – *eu sou brasileira, não sabe a diferença de nacionalidade e etnia?*”. Na 5ª série, com 11 anos, eu já falava assim.

Com sua nova maneira de responder ao “sarro”, Juliana impedia que o desrespeito tomasse proporções com as quais não saberia lidar, controlando a situação. Este tipo de problema foi então diminuindo, até que seu trabalho a colocou numa posição de contato direto com o público. Novamente, as situações que lhe causavam desconforto, ameaçavam fugir novamente ao seu controle. Juliana conta que:

...quando comecei a trabalhar com atendimento, eu percebi que algumas pessoas ainda têm esse preconceito, esse racismo, né. Então às vezes eu vou atender um cliente aqui e falo que vou almoçar. Ai já “você vai comer sushi?”, “você come de pauzinho?”, com aquelas piadinhas clássicas, do tipo “porque japonês tem olho puxado?”.

A possibilidade de se repetir o ocorrido nos tempos de 4ª série seria inadmissível, assim como era impensável deixar de trabalhar para evitar estas situações. Manter o respeito na interação valia, assim, o confronto com os clientes:

Eu já cheguei ao ponto de falar pra pessoa “ó, ou você me respeita, porque até agora eu não fiz nenhuma piada com a sua cor, com sua etnia, ou com sua descendência..., ou você pega seu carro e vai embora. Porque se continuar, o mínimo que eu vou fazer é ir na polícia e dar parte de você”. Já chegou nesse ponto. Pra um cliente. Porque se eu perco o respeito aqui...

Em sua fala, Juliana critica a maneira pela qual acredita que as gerações anteriores lidaram com estes conflitos no cotidiano, evitando o confronto. Como acontece em muitas das falas registradas no fórum, a comparação com o tema do racismo contra o negro se faz presente, como forma de reclamar da falta de reconhecimento para com os problemas específicos enfrentados pelos descendentes de japoneses no dia a dia:

...o pessoal acha que não é racismo fazer piadinha, tiram um barato, tiram um sarro, mas não percebem, acham que não ofende. Acho que justamente porque os antepassados, as gerações anteriores não falavam, não tinham coragem de bater de frente e falar assim ó: “parou, isso é racismo”... se eu virar pra alguém e esfregar o dedo na pele e falar “ó, você é assim”, o que significaria “você é de cor”, isso é racismo né, agora puxar o olho pra essa pessoa já não é racismo, pra ela vira uma brincadeira. Infelizmente não é, porque ofende.

O confronto das atitudes discriminatórias faz parte, assim, de uma escolha de Juliana para neutralizar as “ofensas” e conseguir manter seu respeito no cotidiano. Esta postura, como reflete, se mostra também como uma ruptura com comportamentos familiares – conquistar seu respeito adquire uma centralidade no processo de subjetivação que descreve:

“Agente tem que ter uma postura, né. Que eu vejo que na minha família, até então, não tinha. Meus irmãos tinham apelidos, tipo “ô japonês”, “ô china”, “ô coréia”... e nisso meus irmãos, minha família, até minha própria mãe ficava quieta, né. “Ah não, não liga, deixa...”. E se eu respondesse também era “não responde não, é feio”, “não tem que responder”, “não liga pra essas coisas”... mas chega num ponto que não dá pra continuar, porque não funciona”.

Apesar de citar seu trabalho “direto com o público” como o local onde redescobriu que teria de continuar lidando com as piadas e categorizações na interação, outras situações de conflito, fora do expediente, aparecem também em sua fala. Como conta, isto ocorre também quando está andando na rua, com estranhos, ou quando esta com amigos, e os amigos de seus amigos resolvem “fazer muita piadinha, muita grosseria”. Ela não entende como as pessoas acham errado chamar um desconhecido que passa na rua de “negão”, por entenderem que isto seria uma atitude racista, mas tratam por “japa” um “japonês” desconhecido:

Engraçado é que brasileiro acha que falar dessa forma com orientais, com japoneses, não é racismo... acha que racismo e preconceito é só contra negros, mas não é não

A entrevistada Flávia também apontou, em sua fala, o momento em que se percebeu alvo de manifestações discriminatórias, na época em que cursava o ensino fundamental. Encontramo-nos no Centro Cultural São Paulo, onde apareceu acompanhada de uma amiga que acompanhou toda a conversa. Durante a entrevista, me contou sobre seus pais e avós – de como seu pai lhe ensinou, pelo seu próprio exemplo, a valorizar a educação, sem forçá-la a estudar, contando das dificuldades que teve de enfrentar para poder ir a escola, ou de como sua mãe se sentiu melhor ao trabalhar junto a outros nikkeis, e parou de fazê-lo para criar os filhos, e do papel de pólo agregador da família de seu avô, quando ainda vivo, nos períodos de datas comemorativas. A questão da alteridade aparece quando se lembra da época da escola:

Eu nem lembro da parte de preconceito até a 4ª série porque eu morava na Saúde e tinha muito japonês. Então eu não lembro nada referente a preconceito desse tipo, mas a partir da 5ª série eu comecei a sentir bem assim.

O bairro Saúde, onde conta já ter morado, fica na zona sul da capital paulista e, como conta, “tem bastante nipo”, assim como também o tem outros bairros da zona sul, como Santa Cruz e Praça da Árvore – sem se esquecer do centro, com “a parte da Liberdade”, a *japantown* paulista. Flávia diz acreditar que “a primeira coisa que o ser humano nota é a diferença”. Ela se lembra que:

Uma vez eu fiz uma pergunta pra minha mãe e tomei um beliscão dela. Eu falei “porque ela tem cor diferente?”. Eu falei alto né, minha mãe tava no ponto de ônibus. E minha mãe me deu um beliscão e falou “num é cor, é etnia”. Eu tinha uns nove anos. Eu já devia saber disso, mas como eu vivi numa colônia que só tinha *nihonjin*, então eu não sabia disso.

Na fala de Flávia, a reação de sua mãe para com tal pergunta não se mostra despreocupada, mas articulada de um vocabulário elaborado através de reflexão. A forma direta como afirmou que não se tratava de “cor”, mas de “etnia”, termo não muito recorrente no vocabulário popular, é compatível com a percepção de Flávia de que já devia “saber disso”, como parte de um repertório obrigatório.

Como conta, sua mãe já havia trabalhado como secretária e dizia sentir

Que o escritório rebaixava ela. Falavam pra ela ficar quieta e davam os trabalhos que ninguém podia fazer pra ela. Como ela era japonesa, e japonês tem essa fama assim de inteligente, então “você se vira” por ser inteligente.

A maior parte dos empregos em que a mãe de Flávia trabalhara, relata, eram ligados à *nikkeis* – como quando foi empregada por um deputado *nikkei* que só empregava *nikkeis*:

Então... nesse emprego minha mãe falou que ficou um pouquinho mais... melhor, mas como ela engravidou de mim ela saiu do trabalho, e não voltou mais a trabalhar.

Flávia afirma que já quis trabalhar no Japão, e que havia planejado ficar pelo menos um ano por lá. Seus pais a aconselharam a não ir, pois achavam que ela era “muito estressada” e não ia agüentar, e seu pai dizia que “apesar do preconceito que agente tem aqui, lá no Japão é pior”. Uma crise que “começou nos Estados Unidos e foi para o Japão” a fez desistir da empreitada. Flávia ainda pensa em ir, mas diz que o salário é muito baixo hoje em dia, ao contrário do de antigamente, quando “você conseguia chegar aqui e comprar uma casa”.

De suas experiências na escola, Flávia conta que já brigou na saída da aula com uma menina que a chamou de japonesa “em tom ofensivo, em tom de chacota” e ameaçou bater nela. A diretora chamou as duas pra conversar no dia seguinte:

Na época eu já sabia das coisas, que tinha leis sobre racismo e tal. Sempre morei em apartamento, então sempre via aquela plaquinha, né, dizendo que é proibido. Daí eu falei pra ela que se eu tivesse chamado ela de... da cor dela, referente a raça, a etnia dela, ela não ia gostar. Ela ia me chamar de racista...

Perguntada pela diretora se sentiu que havia um tom de racismo na fala da menina com quem havia brigado no dia anterior, como conta, respondeu:

Como não, caramba? Ela não podia ter me chamado de outra coisa? Ela num sabia meu nome? Ela é da minha sala! Ou menina, que não sei o que, ou baixinha, ou gorda, sei lá, qualquer coisa. Mas não, foi japonesa. Foi ‘japa’, nem foi japonesa. Foi em tom ofensivo, em tom de chacota. Tanto que quando ela saiu da escola... os moleque iam deixando ela de lado lá, ela vinha mexer com eles e eles saiam andando. Quer dizer, ficou ruim a situação pra ela...

Flávia conta que estudou numa escola perto de sua casa, em certo momento de sua vida, num “lugar bem pobre mesmo... [que] tem uma favela do lado”. Lá, como fala, diziam que ela era japonesa e que por isso “você tem grana, você não precisa estudar aqui”. Flávia reclama que as pessoas acham que “japonês tem grana” e que, por isso, ela acaba sendo mais visada para roubos do que outras pessoas de seu prédio, que “tem mais grana que eu, [e que] se veste bem melhor do que eu”. Como fala,

Na escola foi desse jeito. Quando eu começava a zuar na aula, falavam “ah, você tem grana” e “rico não tem que se misturar com pobre”, ou “ah, como você tem grana você não deveria estudar aqui”. Eu falei “meu, se eu tou estudando aqui é porque eu não tenho dinheiro”. Isso

é óbvio. Se eu tivesse grana eu estaria morando em outro lugar. Eu num vinha pra uma divisa.

Flávia conta que, a um tempo atrás, fora abordada num ponto de ônibus, em época de copa, por um homem que falava de uma derrota da seleção japonesa, dizendo: “é japonesa, seu país perdeu!”. Eles começaram a discutir e foram interrompidos por um cara que veio do outro lado da rua perguntar o que estava acontecendo e “porque você tá mexendo com a menina?”. Como fala, Flávia acredita que foi apoiada

... mais por eu ser mulher. Se eu fosse homem, não ia ter ninguém pra me defender se eu tivesse sido chamado de japonês que deveria voltar pro Japão...

Com relação às situações que narra, Flávia pondera sobre a maneira como procura reagir quando é abordada na rua:

Normalmente eu analiso um pouco mais a situação. Se tem muita gente, se é um bando mexendo com você, aí eu acho que não tem que fazer nada, porque quem vai se ferrar depois é você mesmo. Quando a pessoa está em matilha, aí o cara fica corajoso. Mas quando é sozinho, e você... sei lá, eu vou mais pela sensação. Quando eu sinto que tem que retrucar porque o cara vai me ouvir, daí eu falo.

Já Bruno, um estudante de sociologia com quem me encontrei pelo menos um mês antes das outras entrevistas, preferiu falar mais sobre suas reflexões e suas experiências com a militância, contando pouco das situações cotidianas de interação que vivenciou como *outro*. Por sua sugestão, fizemos a entrevista no Centro Cultural São Paulo, onde Bruno levou seu próprio gravador para registrar nossa conversa, dizendo que poderia me disponibilizar o arquivo da gravação na internet, se eu assim o quisesse – o que eu acabei por aceitar.

Em alguns momentos, a entrevista tomou a forma de um diálogo no qual compartilhei algumas de minhas considerações acerca dos assuntos comentados por Bruno. Durante o encontro, Bruno elaborou reflexões sobre temas diversos, como o cinema produzido por nikkeis, os filmes nacionais que abordam questões relativas à imigração japonesa, suas estratégias de militância, os debates e as festividades do Centenário, as representações dos “japoneses” na mídia, dentre outros.

Para ele, o exemplo claro da existência do que identificou como racismo contra os “japoneses” no Brasil está no próprio tratamento designado aos nikkeis, que ainda os coloca em posição de estrangeiros – com exceção de quando atingem grandes feitos e são “glorificados” como brasileiros na mídia. Como fala,

Todo mundo que nasce no Brasil acaba sendo chamado de brasileiro, mas os orientais são os únicos que são eternamente ‘os japoneses’, assim como os índios, né... o único momento em que os orientais não são chamados de japoneses é quando ganha uma olimpíada, ta ganhando medalha... ai falam: ah, o brasileiro, né... a campeã, a nadadora, não sei o que. Você vê que tem essas questões, mas as pessoas não admitem.

Bruno conta que a geração de seus pais sofreu mais intensamente uma perseguição da “sociedade majoritária – isso inclui negros, pardos e brancos”, e que o racismo com que tem de lidar os nikkeis, hoje, é uma coisa “mais cínica... uma coisa mais implícita”, que tem a ver com o próprio fato de “sermos chamados de japoneses”. O cinismo, para ele, é cultural – atitude típica brasileira que pode ser ilustrada pelo fenômeno da corrupção: “se não tem ninguém vendo, vou fazer”.

A participação em fóruns como o da “*Arigatô o...*”, e a promoção de discussões relativas às manifestações culturais nipo-brasileiras, mas também à questão da discriminação racial, fazem parte de uma autodenominada “militância com motivação étnica”. Como conta, foi com a intenção de abrir discussões “políticas e políticas em relação aos orientais” que “entrou”, em 2004, no Orkut.

Ao lado da foto que o identifica em seu *perfil*, a frase “ainda por um centenário consciente” remete a uma postura crítica diante das comemorações do centenário da imigração japonesa para o Brasil, ocorridas em junho de 2008. Bruno conta que se colocou desta forma nas festividades, conversando com pessoas de influência nas comunidades e associações. Para ele, as lideranças dos clubes e associações costumam ser conservadoras, mantendo uma postura de descaso para com a produção cultural nipo-brasileira, que segue sem apoio do Estado, das associações e também das instituições privadas de cultura japonesa no Brasil. Para Bruno, as atitudes destas entidades têm criado um distanciamento cultural entre *gaijins* e nikkeis, para com a cultura japonesa.

A barreira da língua, com a falta de incentivo à tradução de livros japoneses (mesmo aqueles relativos aos nipo-brasileiros) e à distribuição de outros materiais culturais, junto à postura de ignorar as produções culturais dos descendentes de japoneses e as discussões de caráter sócio-histórico no Brasil, torna difícil uma articulação cultural nikkei, que também sofre, segundo ele, com a falta de políticas estatais de incentivo à cultura “oriental”:

Eu acho que tinha que mudar isso pra nós começarmos a ser vistos com mais seriedade também. Porque os orientais são vistos como uma caricatura, uma coisa sem substância, um zumbi, né.

Bruno se irrita com o caráter essencialmente didático de boa parte do material produzido no Centenário, que, segundo ele, eram infantis e simplistas – “nikkei é diferente de japonês... filho de japonês chama nissei”. Indignado, reclama: “Porra, nós já estamos aqui a mais de cem anos, ta na hora de discutir questões mais profundas, né”.

Enquanto alguns investem numa cultura *pop* japonesa, como “anime, mangá, *j-pop*, *j-rock*, até *street dance*” que, como afirma, convém a uma “questão de consumo”, a geração mais velha evita ao máximo discutir as questões mais incômodas, como a experiência da guerra e do pós-guerra. Para Bruno, esta geração tenta

Evitar ao máximo de discutir essa questão, não quando eles estão juntos, mas com a sociedade, de um modo geral. Então eles vão discutir uma questão ou outra dos japoneses e dos nikkeis, mas sempre dentro da colônia, sempre dentro de quatro paredes, nunca fora disso.

Se o mesmo prefere não falar muito de situações que vivenciou no cotidiano, mesmo afirmando ter passado por situações desagradáveis, “não tão explícitas, mas várias”, conta que fica chateado quando está no Orkut e “abro umas comunidades e vejo coisas como ‘japonês é tudo igual’, daí pra baixo, né”. Em outra *comunidade* que participa, intitulada “Orientais”, conta que, com frequência, entram pessoas para criticar o espaço e pedir para que os participantes, “se daqui não gostam”, vão embora do Brasil.

Bruno descobriu que seu irmão estava como *moderador* desta *comunidade* – um cargo que permite a este exercer algumas funções administrativas, como apagar tópicos alheios e expulsar pessoas da *comunidade*. Por causa disso, conta que prefere evitar de

discutir certas coisas naquele espaço – para não ficar “quebrando o pau” com o irmão. Como fala, seu irmão é “bem sossegado [e] não quer saber de problemas”. Tanto seu irmão quanto os outros participantes da comunidade “Orientais”³⁶ evitam, segundo Bruno, discutir

“sobre racismo, sobre política, sobre questões culturais... acho que tudo o que envolve o tema ‘orientais’, mesmo na comunidade dele, que é disso, se evita. Eles usam mais a comunidade pra combinar de sair, de balada”.

Para Bruno, promover discussões no Orkut não tem se mostrado difícil, já que, como conta, mesmo “se você não levanta o tema, alguém te procura para te provocar pra levantar o tema”. Mesmo assim, ele não se sente otimista e afirma que haverão sempre desculpas para não se discutir a questão da discriminação de nikkeis –

São os estigmas né, que tão sempre colocando. Acho que dos orientais... não sei, não tenho uma visão positiva, acho que isso ai vai continuar mesmo. Mesmo que coloquemos pra se discutir. Mas acho importante colocar esta questão.

³⁶ Bruno faz questão de dizer que tal comunidade não é freqüentada somente por “orientais”. Como conta: “tem o Denílson, por exemplo, que não é oriental – ele é descendente de nordestinos e ele tá lá, né... é um dos membros mais ativos”.

Considerações finais

“Uma palavra como “*slant*” [puxado], por exemplo, abreviatura de “*slant-eyed*” [de olho puxado], não expressa apenas uma inimizade política comum. Ela anula a condição nacional [*nation-ness*] ao reduzir o adversário aos seus traços fisionômicos biológicos”

(Benedict Anderson)

Este trabalho buscou apontar algumas questões acerca do processo histórico de construção de uma *outredade* japonesa e nikkei, no Brasil, e averiguar as maneiras pelas quais os descendentes de japoneses do fórum de discussões da *comunidade* “*Arigatô o...*” contam suas histórias do embate com a alteridade, através de uma leitura das falas registradas naquele espaço e de entrevistas *offline* com participantes ativos de seus debates.

O esforço em relacionar estes dois aspectos do trabalho – o da construção histórica de sentidos referidos aos nipo-brasileiros e os olhares sobre as experiências cotidianas dos nikkeis, através da análise de suas narrativas, encontra suas raízes na idéia de que “a elucidação dos fenômenos da etnicidade passa... pela análise gerativa das condições de estabelecimento, manutenção, [e] transformação das fronteiras entre os grupos” (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1998, p.153).

Encontramos nas narrativas dos nikkeis deste trabalho a idéia de que sua fisionomia os torna, muitas vezes, alvo de essencializações, rotulações e chacotas. A maneira pela qual as categorizações são engendradas na interação faz com que os nikkeis se sintam discriminados – muitos entendem essa discriminação, inclusive, como uma manifestação de racismo.

Outros estudos já apontaram o fato de que muitos descendentes de japoneses, a despeito da integração sócio-cultural e econômica, continuam sendo alvos dos estereótipos incutidos aos seus antepassados, e que esta questão deveria ser avaliada sob o prisma do racismo à brasileira (NUCCI, 2000; TAKEUCHI, 2007). Como demonstra Guimarães (1999), o racismo brasileiro é *heterofóbico* – o que implica, assim, um ideal de homogeneidade que atribui um sentido negativo ao cultivo das diferenças.

Recorrendo a noção de *alteridades históricas* de Rita Segato (2005), temos que a produção da diferença decorre da ereção de uma fronteira e do arremesso da *outridade* para fora da mesma: um processo de outrificação “através de fraturas próprias de uma história produzida nacionalmente e narrada como um evento contido no espaço nacional” (SEGATO, 2005, p.8). A idéia de que os significados atribuídos aos traços fisionômicos racializados são construídos em processos históricos peculiares e regionalizados, tornando tais traços “marcadores da diferença”, e de que estes processos merecem uma certa atenção para suas especificidades também é defendida por Guimarães (1999), para quem “quando a “raça” está presente, ainda que seu nome não seja pronunciado, a diferenciação entre tipos de racismo só pode ser estabelecida através da análise de sua formação histórica particular” (GUIMARÃES, 1999, p.37).

A construção de uma identidade nacional, oriunda de um projeto elitista (GUIMARÃES, 1999), tem suas raízes no final do século XIX, mas pode ser celebrada e ritualizada apenas com as mudanças ocorridas na década de 1930 – ao mesmo tempo, também o imaginário sobre os japoneses deita suas raízes no final do século XIX, quando se consolida um discurso sobre o amarelo nos debates sobre as políticas imigratórias que visaram deliberar acerca do uso da mão de obra chinesa no Brasil. Tal discurso se transforma quando os amarelos aparecem na figura de uma nação que se consolida como potência, no começo do século XX, tornando-se mais complexo: o medo social da “mongolização” se junta ao desejo de imitar o desenvolvimento japonês, já que o Japão, assim como o Brasil, era tido como uma nação de raça inferior à luz da ideologia racialista defendida pelas potências ocidentais em tal período.

No início da década de 1930, a corrente imigratória japonesa supera, em números de entrada por ano, todos os outros grupos nacionais, representando, segundo o ideal da elite brasileira, um perigo para a coesão e a formação da nação. O discurso nacionalista se constrói contra a presença japonesa (amarela) no país – e aos imigrantes japoneses se atribui, além das ressalvas eugênicas relativas à questão racial, uma teoria conspiratória de invasão militar do Brasil, legitimando práticas de repressão e exclusão.

Para Ortiz (2006), o mito das três raças passa a ser celebrado e ritualizado na década de 1930, impossibilitado que estava no final do século XIX, quando foi concebido, de se tornar mais do que linguagem, em consequência do momento de transformações profundas em que se encontrava a nação. A idéia de democracia racial,

tal como reinterpretada pela antropologia desta década, “pode ser considerada um mito fundador de uma nova nacionalidade” (GUIMARÃES, 1999, p.54).

No plano político, diretamente relacionado a esta nova ritualização do ideal nacionalista, de síntese e homogeneidade nacional, a década de 1930 marca também o acirramento do combate a imigração japonesa para o Brasil com a campanha antinipônica levada para a Constituinte de 1933/34.

O discurso antinipônico reeditou, então, os estereótipos contra os “amarelos”, trazendo novamente para a mesa as idéias raciais defendidas pela elite nacional no combate a entrada de *coolies* chineses no país, no final do século XIX. Os japoneses emergem, em tal discurso, como um perigo político e racial para a coesão nacional – as metáforas médicas relacionavam os imigrantes nipônicos a doenças a ameaçar o organismo nacional, e o recurso da animalização também foi utilizado, associando os nipônicos a animais rasteiros e peçonhentos que não deveriam ser “criados em casa” (NUCCI, 2010).

A articulação do mito das três raças, como mostra Lenharo (1986), foi “concebida para que fossem asseguradas meias certezas, ou que pelo menos fossem mantidas as regras de um jogo propensamente descontrolado” (LENHARO, 1986, p.129) – a importação de brancos como uma forma de direcionar as “raças inferiores” ao embranquecimento, favorecendo também o predomínio dos brancos.

Nas palavras de Oliveira Viana, “o japonês é como o enxofre: insolúvel” - o ângulo não previsto, do lado de fora do triângulo, soma-se ao negro, discriminado no âmago da armação do mito, sendo-lhes então “reservada uma carga cerrada de argumentos racistas de conteúdo político, cultural e biológico, matizados” (LENHARO, 1986, p.127).

Como observa Cytrynowicz, a classificação de raça amarela foi

“talvez a mais sintomática categoria a que os japoneses foram (e são) submetidos, porque o ideal de branqueamento da sociedade brasileira prometia, em uma escala triangular do preto ao branco, que um dia todos ficariam brancos” (CYTRYNOWICZ, 2002, 154).

Em 1943, escrevia Artur Ramos, então professor de Antropologia e Etnologia da Universidade do Brasil, que os “amarelos” “estavam fora da escala cromática do país, eram fisicamente inassimiláveis também porque, diferentemente dos negros, não tinham qualquer intenção de pertencer à sociedade brasileira conforme moldada por suas elites” (CYTRYNOWICZ, 2002, p.154).

A partir da década de 1950, com o racismo tornado contravenção no Brasil pela Lei Afonso Arinos (GUIMARÃES, 1999, p.60), o discurso antinipônico acaba saindo gradualmente de cena, e os japoneses e seus descendentes iniciam um movimento de ascensão sócio-econômica. No entanto, a idéia do Brasil síntese das três raças, articulada contemporaneamente à ereção de uma fronteira antijaponesa, permanece hegemônica – tanto na ideologia nacional quanto no discurso antropológico (PECHINCHA, 2006).

O mito das três raças, segundo a crítica de Ortiz (2006), “não somente encobre os conflitos raciais como possibilita a todos de se reconhecerem como nacionais” (ORTIZ, 2006, p.44) – no entanto, este *todos* pressuposto pelo autor, não pode incluir os descendentes de asiáticos. De acordo com Hall (2006), a ‘cultura nacional’ é um discurso que constrói sentidos, de forma a influenciar e organizar nossas ações e percepções de nós mesmos: “ao produzir estes sentidos sobre a “nação”, sentidos com os quais podemos nos identificar, constroem identidades” (HALL, 2006, p.51). A identidade nacional, imaginada enquanto produto da síntese das três raças tronco, não atribui aos descendentes de japoneses senão um *status* ambíguo. Não é a toa que, como observa Guimarães (1999), os nikkeis estejam deslocados do imaginário nacionalista.

As histórias contadas pelos interlocutores deste trabalho, e suas elaborações sobre a questão da etnicidade na interação, apontam para a existência de práticas discriminatórias que visam àqueles indivíduos e grupos tidos por “japoneses” – sendo estes reconhecidos através de sua fisionomia e imediatamente identificados como um Outro que se encontra “fora da escala cromática” do país.

Os traços fenotípicos funcionam como marcadores da diferença na interação, garantindo “a partir de sua visibilidade imediata, a associação dos descendentes a um universo cultural comum” (ISCHIDA, 2009, s/n). É assim que, na lógica do racismo como prática discursiva, as supostas diferenças genéticas se materializam nos significantes corporais, se fazendo legíveis e reconhecíveis pelas marcas da diferença

(tipo físico, cor da pele, textura do cabelo, feições do rosto, etc), permitindo que as diferenças, supostamente escondidas nas estruturas dos genes, funcionem “enquanto mecanismos de fechamento discursivo em situações cotidianas” (HALL, 2003, p.67).

A noção de racismo, tal como defende Guimarães (1999), diz respeito às inferências ligadas a uma ideologia racista, ou seja, “um sistema de marcas físicas (percebidas como indelével e hereditárias), ao qual se associa uma “essência”, que consiste em valores morais, intelectuais e culturais” (GUIMARÃES, 1999, p.30). Como coloca o autor, a prática da atribuição de cor aos indivíduos pressupõe uma ideologia racial. A idéia de raça, tal como propõe, é articulada como um conceito sociológico, já que “se torna muito difícil imaginar um modo de lutar contra uma imputação ou discriminação sem lhe dar realidade social. Se não for à “raça”, à que atribuir as discriminações que somente se tornam inteligíveis pela idéia de “raça”?” (GUIMARÃES, 1999, p.27).

Os nikkeis da “Arigatô o...” se queixam dos estereótipos dos quais são alvo na interação com os brasileiros não-nikkeis, do tratamento desrespeitoso, e de serem julgados como estrangeiros – não como brasileiros nipo-descendentes, mas como japoneses. Tais questões aparecem nas narrativas aqui tratadas como parte importante e problemática dos processos de subjetivação destes indivíduos.

Para Debiaggi (2008), coordenadora do Serviço de Orientação Intercultural do Instituto de Psicologia da USP, que tem recebido muitos nikkeis nos serviços de orientação que coordena e constatado o “grande hiato que o contato entre nikkeis e japoneses descortinou... em uma sociedade como a brasileira, que ainda não incorporou o biculturalismo como próprio de sua formação” (DEBIAGGI, 2008, p.169),

Resta verificar se a partir das comemorações do centenário da imigração japonesa no Brasil, que tem dado visibilidade à importante contribuição desses imigrantes e seus descendentes brasileiros a nossa sociedade, haverá uma ampliação da idéia sobre nossa formação cultural³⁷.

As fronteiras demarcadas da identidade nacional continuam a manter para fora os descendentes de asiáticos no Brasil, de forma a possibilitar uma articulação de

³⁷ DEBIAGGI, 2008, p.169.

diversos estereótipos sobre os nikkeis na interação - estereótipos que têm origem num discurso que visou defender um projeto elitista de identidade nacional da “invasão da diferença”, “invasão” explicitamente caracterizada, dentre outros aspectos, como um problema racial.

Barbosa (2001) ressalta a importância de se construir uma visão da identidade nacional à partir das diferenças internas, que reconheça e respeite as especificidades étnico-culturais, em contraposição a uma noção dominante de “cultura” ou “identidade brasileira” como uma unidade exclusora. No que diz respeito à este esforço, as questões colocadas neste trabalho ainda precisam ser exploradas pela antropologia nacional.

Como afirma Ortiz (2006), há uma história da luta pela definição do que seriam a identidade e a cultura nacionais que corresponde aos interesses de diferentes grupos sociais em sua relação com o Estado. Para o autor, esta problemática mantém-se como uma questão política, já que não há uma identidade autêntica. No caso dos nikkeis, o termo “japonês” continua a ser-lhes aplicado, independente de sua condição econômica ou ocupação profissional – para os “forasteiros fisionômicos”, a aceitação de uma identidade hifenizada permanece contestada pela maioria brasileira (LESSER, 2001).

Referências Bibliográficas

AZEVEDO, Celia Maria Marinho de. *Onda negra medo branco: o negro no imaginário das elites século XIX*. São Paulo: Annablume, 2004.

BARBOSA, Muryatan S. *Identidade nacional e ideologia racalista*. *Temporaes*. Departamento de História/FFLCH/USP. São Paulo: Humanitas, ano 9, no. 8, 2001, pp. 15-21.

BARTH, Fredrik. *Grupos étnicos e suas fronteiras*. In: *Teorias da etnicidade*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

BYRNE, Bridget. *Narrating the self*. In: *New working paper series*. Issue 7, London School of Economics, Gender Institute. March, 2002.

CARDOSO, Ruth C. L. *Estrutura familiar e mobilidade social: estudo dos japoneses no Estado de São Paulo*. São Paulo: Primus Comunicação, 1995.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. *A biotopia do imigrante ideal: nem negro, nem semita, nem japonês*. In: *Imigrantes japoneses no Brasil: trajetória, imaginário e memória*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível*. In: *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CYTRYNOWICZ, Roney. *Caracteres japoneses*. In: *Guerra sem guerra: a mobilização e o cotidiano em São Paulo durante a Segunda Guerra Mundial*. São Paulo: Geração Editorial, 2002.

DEBIAGGI, Sylvia Dantas. *Nikkeis entre o Brasil e o Japão: desafios identitários, conflitos e estratégias*. *Rev. USP* [online]. 2008, n.79, pp. 165-172

DEZEM, Rogério. *Matizes do “amarelo”*: a gênese dos discursos sobre os orientais no Brasil (1878-1908). São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005.

DEZEM, Rogério. *Hi-no-maru manchado de sangue: a Shindô Renmei e o Deops/SP*. In: Imigrantes japoneses no Brasil: trajetória, imaginário e memória. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010.

GEERTZ, Clifford. *Um jogo absorvente: notas sobre a briga de galos balinesa*. In: A Interpretação das culturas. Rio de Janeiro: Editora LTC, 1989.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. *Racismo e anti-racismo no Brasil*. São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo; Ed. 34, 1999.

HALL, Stuart. *A questão multicultural*. In: Da diáspora: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HARTMANN, Luciana. *As narrativas pessoais e a constituição dos contadores de casos como sujeitos*. In: Gesto, palavra e memória: performances narrativas de contadores de “causos”. Florianópolis: Editora UFSC, 2009.

HIRANO, Fábio Yoiti. *O fenômeno de kassegui*. In: O Caminho para casa: o retorno dos de kasseguis. Série Textos NEPO, 54. Campinas: Núcleo de Estudos de População / Unicamp, 2008.

ISCHIDA, Camila Aya. *A comunidade nikkei imaginada*. Comunicação apresentada no IV Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia, “Classificar o Mundo”, painel “Migrações e inter-etnicidades”, ICS e ISCTE, Lisboa, 2009.

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

LENHARO, Alcir. *Preconceitos de Sangue*. In: *Sacralização da política – Campinas, SP: Papyrus, 1986*.

LESSER, Jeffrey. *A negociação da identidade nacional: imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil*. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

LESSER, Jeffrey. *Uma diáspora descontente: os nipo-brasileiros e os significados da militância étnica (1960-1980)*; tradução Patrícia de Queiroz Carvalho Zimbres – São Paulo: Paz e Terra, 2008.

MALUF, Sônia Weidner. *Antropologia, narrativas e a busca de sentido*. In: *Revista Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 5, n.12, p.69-82, dezembro de 1999.

MORAIS, Fernando. *Corações sujos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

NINOMIYA, Masato. *O retorno à terra dos antepassados: brasileiros de origem japonesa invertem o fluxo migratório ao depositar no Japão a esperança que aqui se tornou escassa*. In: *Revista História Viva: Japão – 500 anos de história, 100 anos de imigração*. São Paulo: Duetto Editorial, 2008.

NUCCI, Priscila. *Os intelectuais diante do racismo antinipônico no Brasil: textos e silêncios*. Campinas, SP: 2000. (Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP).

NUCCI, Priscila. *Os intelectuais diante do racismo antinipônico no Brasil: textos e silêncios*. São Paulo: Annablume, 2010.

ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional* – São Paulo: Brasiliense, 2006.

PECHINCHA, Mônica Thereza Soares. *O Brasil no discurso da antropologia nacional*. Goiânia: Cãnone Editorial, 2006.

PEIRANO, Mariza G. S. *A alteridade em contexto: a antropologia como ciência social no Brasil*. Série Antropologia: Brasília, 1999.

PEIXOTO, Fernanda A. & SIMÕES, Júlio A. *A Revista de Antropologia e as ciências sociais em São Paulo: notas sobre uma cena e alguns debates*. Revista de Antropologia, São Paulo: USP, 2003, v. 46, n. 2.

POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade*. Seguido de *Grupos étnicos e suas fronteiras* de Fredrik Barth / Philippe Poutignat, Jocelyne Streiff-Fenart; São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

ROSALDO, Renato. *Análisis Narrativo*. In: *Cultura y verdade: La reconstrucción del análisis social*. Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2000.

ROSSINI, Rosa Ester. *O meu coração está no Brasil e o meu trabalho no Japão: um olhar para os nikkeis do Brasil no Japão*. Trabalho apresentado no XXXIV Encontro Nacional de Estudos da População – ABEP, 2003.

SAKURAI, Célia. *A fase romântica da política: os primeiros deputados nikkeis no Brasil*. In: Imigração e política em São Paulo / Boris Fausto ... et al. São Paulo: Editora Sumaré: Fapesp, 1995.

SAKURAI, Célia. *Tensões dentro de um mesmo grupo: os japoneses do pós-guerra e os antigos imigrantes*. Trabalho apresentado no XIV Encontro Nacional de Estudos Populacionais, ABEP, realizado em Caxambu – MG – Brasil, de 20-24 de Setembro: 2004.

SAKURAI, Célia. *O “preconceito da nacionalidade”. Polêmicas em torno dos imigrantes japoneses nas décadas de 1920 e 1930*. In: Imigração tutelada: os japoneses no Brasil. Campinas, SP: [s.n.], 2000.

SASAKI, Elisa Massae. *Introdução*. In: Dekasseguis: trabalhadores migrantes Nipo-Brasileiros no Japão. Série Textos Nepo, 39. Campinas: UNICAMP, Núcleo de Estudos de População, 2000.

SEGATA, Jean. *Lontras e a construção de laços no Orkut*. Ilha de Santa Catarina: Julho, 2007.

SEGATO, Rita Laura. *Raça é signo*. In: Série antropologia, n. 372. Brasília, 2005.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

TAKEUCHI, Márcia Yumi. *O perigo amarelo em tempos de guerra, 1939-1945*. São Paulo: Arquivo do Estado: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

TAKEUCHI, Márcia Yumi. *Japoneses: a saga do povo do sol nascente – São Paulo*: Companhia Editora Nacional: Lazuli Editora, 2007.

TAKEUCHI, Márcia Yumi. *O perigo amarelo: imagens do mito, realidade do preconceito*. São Paulo: Humanitas, 2008.

TURNER, Victor. *Social dramas and stories about them*. *Critical Inquiry*, vol.7, n.1. On Narrative: The University of Chicago Press, 1980.