

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

PAULO ROGERIO HAYASHI FILHO

**ENTRE O EXÓTICO SELVAGEM E O EXÓTICO
DOMESTICADO: EXPERIÊNCIAS E
MASCULINIDADES AFRO-ASIÁTICAS/BLACK ASIAN
(BLASIAN) NO BRASIL E AFROASIANIDADES**

São Carlos - SP
2023

PAULO ROGERIO HAYASHI FILHO

**ENTRE O EXÓTICO SELVAGEM E O EXÓTICO DOMESTICADO: EXPERIÊNCIAS E
MASCULINIDADES AFRO-ASIÁTICAS/BLACK ASIAN (BLASIAN) NO BRASIL E
AFROASIANIDADES**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientação: Prof. Dr. Igor José de Renó Machado

Instituição financiadora: CAPES

São Carlos - SP

2023

FICHA CATALOGRÁFICA

HAYASHI FILHO, Paulo Rogerio Hayashi Filho
ENTRE O EXÓTICO SELVAGEM E O EXÓTICO DOMESTICADO:
Experiências e Masculinidades Afro-asiáticas/Black asian
(Blasian) no Brasil e Afroasianidades / Paulo Rogerio
Hayashi Filho HAYASHI FILHO; orientador, Igor Reno
Machado, MACHADO, coorientador, Victor Hugo Kebbe da Silva
Martins,
SILVA, 2023.
171p.

Dissertação - Universidade Federal de São
Carlos, Centro de Ciências Humanas, Programa
de Pós-Graduação em Antropologia Social, São Carlos, 2023.
Inclui referências.

1. Antropologia Social. 2. Masculinidades. 3.
Afroasianidades. 4. etno-racialidade. 5. Minorias étnicas.
I. Machado, Igor Reno Machado. II. Silva, Victor Hugo
Kebbe da Silva Martins. III. Universidade Federal de
São Carlos. Programa de Pós-Graduação em Antropologia
Social. IV. Título



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Relatório de Defesa de Dissertação

Candidato: Paulo Rogerio Hayashi Filho

Aos 20/06/2023, às 15:00, realizou-se na Universidade Federal de São Carlos, nas formas e termos do Regimento Interno do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, a defesa de dissertação de mestrado sob o título: Entre o exótico selvagem e o exótico domesticado, apresentada pelo candidato Paulo Rogerio Hayashi Filho. Ao final dos trabalhos, a banca examinadora reuniu-se em sessão reservada para o julgamento, tendo os membros chegado ao seguinte resultado:

Participantes da Banca

Prof. Dr. Igor José de Renó Machado
Prof. Dr. Victor Hugo Martins Kebbe da Silva
Profa. Dra. Iana dos Santos Vasconcelos

| Função | Instituição | Resultado | Resultado Final |
|------------|-------------|-----------------|-----------------|
| Presidente | UFSCar | <u>Aprovado</u> | |
| Titular | UFSCar | <u>Aprovado</u> | <u>Aprovado</u> |
| Titular | UFRR | <u>Aprovado</u> | |

Parecer da Comissão Julgadora*:

A banca aprovou a dissertação .

Encerrada a sessão reservada, o presidente informou ao público presente o resultado. Nada mais havendo a tratar, a sessão foi encerrada e, para constar, eu, Igor José de Renó Machado, representante do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, lavrei o presente relatório, assinado por mim e pelos membros da banca examinadora.

Prof. Dr. Igor José de Renó Machado

Representante do PPG: Igor José de Renó Machado

Prof. Dr. Victor Hugo Martins Kebbe da Silva

Profa. Dra. Iana dos Santos Vasconcelos

Certifico que a defesa realizou-se com a participação à distância do(s) membro(s) Igor José de Renó Machado, Victor Hugo Martins Kebbe da Silva, Iana dos Santos Vasconcelos e, depois das arguições e deliberações realizadas, o(s) participante(s) à distância está(ão) de acordo com o conteúdo do parecer da banca examinadora redigido neste relatório de defesa.

Documento assinado digitalmente

gov.br

IGOR JOSE DE RENO MACHADO
Data: 20/06/2023 17:06:40-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Igor José de Renó Machado

(X) Não houve alteração no título () Houve alteração no título. O novo título passa a ser:

Observações:

a) Se o candidato for reprovado por algum dos membros, o preenchimento do parecer é obrigatório.

b) Para gozar dos direitos do título de Mestre ou Doutor em Antropologia Social, o candidato ainda precisa ter sua dissertação ou tese homologada pelo Conselho de Pós-Graduação da UFSCar.

Dedico esta dissertação ao meu bisavô Sadayoshi, à sua esposa Kiko Hayashi e ao seu filho Naoki Hayashi. Ao meu bisavô Exedito, à sua esposa Lúgia e à sua filha Maria Luísa (Maiza) da Silva Hayashi. Também dedico esta obra à memória da minha avó materna, Antônia Virgília da Silva. Assim, dedico-a à tríade étnica afro-asiática-potiguar que me deu origem.

AGRADECIMENTOS

Agradeço meus familiares pelo apoio, especialmente pai, mãe e irmã, agradeço também meu orientador Igor Reno Machado e coorientador Victor Hugo Kebbe, aos professores e professoras da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), dentre elas Catarina Morawska Vianna aos funcionários da instituição também os colegas que estiveram ao meu lado bem como os membros do Laboratório de Estudos Migratórios (LEM). Agradeço aos membros do grupo online Afro-asiáticos Brasil por cederem as entrevistas presentes nesse trabalho.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

[...] Yellow fever, Jungle Fever
Not just Black, not just Asian
[...]

Can my features or my dialect tell you if I'm enough of anything?
(BLASIAN NARRATIVES: VOLUME I [OFFICIAL MAIN TRAILER], 2016).

When I was little my father was famous
He was the greatest samurai in the empire
And he was the Shogun's decapitator
He cut off the heads of a hundred and thirty-one lords
(GZA FEAT. RZA - LIQUID SWORDS, 1995; SHOGUN ASSASSIN, 1980).

Da cultura milenar até o atual mangá
Das damas ao anime, sou fã de muita coisa que veio de lá [...]
Vi lágrimas dos que saíram daqui pra lá, pra correr atrás
No momento em que foi mencionado, no microfone, o nome do nosso país
Vi mulheres com bota de tal altura que fariam inveja ao pessoal do Kiss
Vi gente que escapou de perder o dedo pro pessoal do Irã, por um triz
Entre Baltan e Ultramen estamos quase sempre
Watashi-tachi ua Burandirus-dindes
Yosutebito, Dorobo e Instituto pode crê
Rap-ragga nigga nissei pra vocês
Dorobo, tem que ser ligeiro, senão cai onde estou
Na favela, Reis dos Ancestrais óh que louco
Favela, Sabotage, B-negão, rap bate forte no Brasil e no Japão
(BNEGÃO & OS SELETORES DE FREQUÊNCIA FEAT. SABOTAGE – DOROBO, 2003).

RESUMO

Apresentarei as similaridades das experiências dos afro-asiáticos no Japão e no Brasil perscrutando os processos de racialização globalmente difundidos, trazendo a interseccionalidade das questões de gênero e raça, identidade e padrões de beleza; Abordarei a hipermasculinização do homem negro, afro-descendente e a emasculação do homem amarelo, nipo-descendente e asio-descendente. Os estereótipos que recaem sobre o afro-asiático são um *mix* de estereótipos já difundidos sobre os asiáticos e negros em solo nacional? Tais representações serão abordadas tendo trazendo Edward Said e Frantz Fanon, as leituras sobre masculinidade negra da antropóloga Mara Viveiros Vigoya, que utiliza a obra de Raewyn Connell como principal condutora; trarei à tona as reflexões sobre afroasianidades trazendo as contribuições de Igor Rennó Machado, e sua ideia de japonesidades presentes no Laboratório de Estudos Migratórios (LEM). Através de etnografia desenvolvida no ciberespaço no grupo “Afro-asiáticos Brasil” dou luz às questões relativas à raça, racismo, gênero, masculinidade e identidade entro em contato com essa rede de sociabilidade através de entrevistas virtuais com os membros, investigando que concepções carregam sobre essas noções.

Palavras-chave: afroasianidades; afro-asiáticos; masculinidades; minorias étnico-raciais.

ABSTRACT

I will present the similarities of the experiences of Afro-Asians in Japan and Brazil scrutinizing the globally pervasive racialization processes, bringing the intersectionality of gender and race issues, identity and beauty standards; I will address the hypermasculinization of the black, Afro-descendant man and the emasculation of the yellow, Japanese-descendant and Asian-descendant man. The stereotypes that fall upon the Afro-Asian are a mix of stereotypes already widespread about Asians and blacks on national soil? Such representations will be approached by bringing Edward Said and Frantz Fanon, the readings on black masculinity by the anthropologist Mara Viveiros Vigoya, who uses the work of Raewyn Connell as the main conductor; I will bring up the reflections on Afro-Asianities by bringing the contributions of Igor Rennó Machado, and his idea of Japaneseness present in the Laboratory of Migration Studies (LEM). Through ethnography developed in cyberspace in the group "Afro-Asians Brazil" I give light to issues related to race, racism, gender, masculinity and identity, entering in contact with this network of sociability through virtual interviews with members, investigating what conceptions they carry about these notions.

Keywords: afroasianities; afro-asians; masculinities; racial/ethnic minorities.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Ilustração 1 – Bairro da Liberdade (São Paulo, SP)

47

LISTA DE SIGLAS

| | |
|----------|--|
| AMV | Anime Music Video |
| EUA | Estados Unidos da América |
| LGBTQIA+ | Lésbicas, gays, bissexuais, pessoas trans, pessoas queer, assexuais e demais identidades dissidentes |
| NBA | National Basketball Association |
| UNESP | Universidade Estadual Paulista |

SUMÁRIO

| | |
|---|-----|
| 1 INTRODUÇÃO | 13 |
| 2 OS TERMOS BLASIANS | 24 |
| 2.1 Mixagens culturais negras e asiáticas | 27 |
| 2.2 Afro-asiáticos e imigração, identidade nacional e mestiçagem na américa | 31 |
| 3 ENTRE A EMASCULAÇÃO E A HIPERMASCULINIZAÇÃO | 34 |
| 3.1 Marginalização e auto-identificação..... | 36 |
| 3.2 Yannick: Blasianidade, afroasianidade e o <i>hip-hop</i> | 40 |
| 4 RAP, AFROFUTURISMO E TECNO-ORIENTALISMO | 55 |
| 4.1 Yannick e a mistura de estilos..... | 62 |
| 5 AFROSIÁTICO DE COLÔNIA | 71 |
| 5.1 Bon Odori e o espírito japonês..... | 78 |
| 5.2 Japonesidades mestiças | 83 |
| 6 MASCULINIDADE E FENÓTIPO | 87 |
| 6.1 Japonesidades geográficas e o corpo | 89 |
| 6.2 Coreanidades, japonesidades e outros corpos dançantes | 93 |
| 6.3 O falo e o estereótipo | 95 |
| 7 MEMÓRIAS DA NEGRITUDE | 101 |
| 7.1 Comparações nativas..... | 104 |
| 7.2 Casamentos, parentesco e cabelos | 109 |
| 7.3 Budismo e pertencimento..... | 115 |
| 8 SOBRE RAÇA E ETNONACIONALISMO | 124 |
| 8.1 Racismo e proto-racismo..... | 127 |
| 8.2 Salvação branca, salvação amarela | 133 |
| 8.3 Masculinidade, raça e nação | 142 |
| 9 CONCLUSÕES | 150 |

1 INTRODUÇÃO

Com as Olimpíadas no Japão, realizadas em 2021 observamos que muitos atletas negros/as japoneses/as representaram a nação asiática. Temos destaques, como o jogador de basquete estrela da NBA, Rui Hachimura, que carregou a bandeira japonesa na cerimônia de abertura dos jogos¹ e a tenista Naomi Osaka, que se destaca por ser uma das melhores do mundo nesse esporte. Numa nação conhecida por ser supostamente homogênea, tais jogadores mostram ao mundo a presença de pessoas negras de nacionalidade japonesa. Em 2015 tivemos como Miss Universo do Japão Ariana Miyamoto, criticada por não ser japonesa o suficiente por alguns, quebrando com preconceitos racistas ao desafiar visões de “nação de uma única raça”. Tais episódios representam a vontade do país em mostrar-se para o mundo como apoiador da diversidade e a figura da esportista casava perfeitamente com a imagem internacional que a nação queria passar, Miyamoto incorporava simultaneamente tradição e modernidade por ser “asiática e negra” (WASHINGTON, 2017) e, assim como os atletas supracitados, Miyamoto torna-se alvo de discussões sobre etnicidade e nação.

Ao conhecer a história do samurai negro africano Yasuke, servo do daimyo japonês Oda Nobunaga no século XVI reconhecemos que esses encontros não datam de um período recente. Yasuke foi tema do enredo da Escola de samba Mocidade Alegre, vencedora no carnaval de São Paulo em fevereiro de 2023. Juntando negritude e japonesidade o samba-enredo deu destaque a história do samurai negro em diversos veículos midiáticos trazendo à tona essa história desconhecida por muitos. Congregando a festa afro-brasileira carnavalesca e temas nipônicos, a percussividade do atabaque e do *taiko* (tambor japonês) foram lembrados na canção.

O desfile da escola nos lembra que tais encontros não estão restritos apenas ao continente asiático já que houve presença de interações africano-asiáticas nas mais diversas partes do globo: fazendo aqui um salto histórico observamos que com a expansão do café e substituição da mão de obra no Brasil no século XX muitos imigrantes japoneses tiveram como destino a nação brasileira deparando-se com membros de uma diáspora negra africana na nação sul-americana, diáspora essa ocorrida mediante genocídio e escravização.

¹ Disponível em: <<https://mainichi.jp/english/articles/20210724/p2g/00m/0sp/050000c>>.

A presente dissertação tem como objetivo falar das experiências masculinas de pessoas que se identificam como afro-asiáticas ou *blasian* (*black asians*) que são descendentes desse encontro. Fazendo parte do grupo *online* “Afro-asiáticos Brasil”, na rede social *Facebook*, os membros do grupo foram entrevistados e em suas falas foram analisados estereótipos relativos aos negros e asiáticos e as *afroasianidades* e *blasianidades* que cercam sua vivência.

Lendo a obra de Myra Washington, “Blasian Invasion: Racial Mixing in the Celebrity Industrial Complex” (2017) constatei que as narrativas sobre o jogador *blasian* Tiger Woods envolviam noções estereotípicas sobre negros e amarelos que foram constantemente acionadas pela mídia quando no escândalo culminado por um acidente de carro e casos extraconjugais envolvendo o jogador. Servindo não apenas como exemplo midiático o caso nos faz pensar sobre a ideia de raça e identidade, diante das concepções e olhares da cobertura mídia e da opinião pública. A asianidade e negritude de Woods eram frequentemente acionadas em piadas de comediantes que falavam que o lado negro do jogador havia escolhido o carro Mercedes (veículo associado ao público consumidor negro no mercado americano), enquanto o lado asiático havia-o batido, tipo de piada relacionada a asiáticos muito comum nos EUA mas que encontra focos no Brasil. Lesser afirma que essa ideia no Brasil deriva da vivência de japoneses inicialmente apenas em zonas rurais, quando não costumavam dirigir carros (LESSER, 2008).

Observo o que ela chama de identidade híbrida, possuída pelo jogador através da perspectiva da afro-asianidade e blasianidade, pode ser pensado pelo termo japonêsidade de Machado (2011): alguns fluxos culturais japonesizam a sociedade brasileira, como o kendo, judô, *cosplay* e Seicho-no-ie, j-pop (música *pop* japonesa) são alguns dos exemplos usados quando se fala do termo. Inspirei-me no termo Japonêsidades, já que Machado (2011) e Victor Hugo Kebbe (2012) apontam para existência de não apenas uma “única ‘identidade nipo-brasileira’ idealizada, mas múltiplas percepções identitárias e com isso múltiplas japonêsidades em que o “Japão se apresenta em maior ou menor grau numa nebulosa de marcadores identitários.” (KEBBE DA SILVA, 2012) Tendo a ver, assim, como as múltiplas e infinitas maneiras em que imaginários sobre o Japão são mentalizados, se inserindo em práticas das/dos japoneses/as e não-japoneses/as. Mediante essa perspectiva, gostaria de falar sobre como imaginários sobre asianidades e africanidades são manipulados e

pensados pelos descendentes de negros e asiáticos em nosso país, que figuram como membros do grupo no *Facebook*.

Assim, discussões que envolviam masculinidade e a própria blasianidade de Woods, mediante os julgamentos da mídia e do público, revelavam concepções sobre raça no país norte-americano. O objetivo aqui é observar como essa dinâmica de preconceitos e estereótipos se dá com aqueles que se identificam como homens *blasian* no Brasil, sendo descendentes de pessoas negras e asiáticas. *Blasian*, que vem do inglês – adjetivo e pronome que é termo coloquial para um indivíduo descendente de asiáticos e negros/africanos – também conhecido como afro-asiático (*afro-asian*).

Tais objetivos foram operados tendo como campo o grupo “Afro-asiáticos Brasil” no *Facebook* através de entrevistas *online* no segundo semestre do ano de 2021 quando havia restrições mediante a pandemia global da COVID-19. Tal procedimento foi realizado através das plataformas Google Meets, Skype e Messenger, que são aplicativos, *softwares* e serviços de vídeo-comunicação. Análises foram empregadas nesse âmbito como uma *technoscape*, uma paisagem digital e ao mesmo tempo uma *mediascape* (paisagem midiática) e um *ethnoscape*, paisagem étnica. O grupo no *Facebook*, privado e oculto, conta com 45 membros, e em sua descrição diz ser direcionado a pessoas de origem Afro-asiática. Dissidência do antigo grupo “Afro-asiáticos: Questões identitárias”, segundo a pessoa responsável pela criação do grupo, essa decisão de migrar para um novo grupo teve a ver com o fato do ambiente ter tomado rumos diferentes daqueles propostos inicialmente, devido o fato de muitos ali pensarem se tratar de um espaço para encontros amorosos entre negros/as e asiáticos/as e fetichização da relação afro-asiática. Uma das postagens do grupo revelou descontentamento com a postura, que flertava com a ideologia de harmonia racial.

Na foto de capa do grupo vemos a definição da palavra extraída do documentário “Blasian Narratives”, de 2017², citado em uma das postagens como muito inspirador já que através dele foi possível entrar em contato com trajetórias identitárias e experiências de outros *blasians*. A partir desse documentário criou-se o projeto interativo multimídia Blasian Project explorando as interseções entre negritude e asianidade. Em “Blasian and Proud” (2017) vemos que a invenção da tecnologia

² Disponível em: <https://youtu.be/Kdb3dSe_SrQ>.

cria caminhos em que diferentes imagens podem transitar em grande velocidades alcançando maiores audiências, através dessa paisagem tecnológica, termo de Arjun Appadurai (1996).

A internet possibilita conexão apesar das distâncias físicas, a literatura afirma que já em 2011 havia grande número de blogs, páginas no *Facebook*, projetos online e websites que conectavam os blasian. Podemos citar o grupo que foi estudado "Afro-asiáticos Brasil" como mais um inserido no que denomino *blasiansfera*, palavra inspirada nos termos "podosfera" e "blogosfera", que são noosferas (esferas do pensamento humano) que abrangem os Podcasts e Blogues, que por sua vez são arquivos digitais de áudio transmitido através da internet e artigos, postagens ou publicações, respectivamente.

Destaco o campo de estudo como um local no ciberespaço, com a leitura de Reicheneker (2011) sobre grupos e blogues afroasiáticos observando que através da internet as minorias podem conectar-se, sendo algo que fomenta uma subcultura afro-asiática e uma identidade híbrida.

Essa afro-asianidade, conectividade e solidariedade "pan-afro-asiática" – termo que encontrei no texto de Reicheneker (2011), mas que inicialmente me deparei em "Afro-Samurai: techno-Orientalism and contemporary hip hop" de Ken McLeod (2011) e está presente em uma série de outros textos como "Afro Asia Revolutionary Political and Cultural Connections between African Americans and Asian Americans" (2008) editado por Fred Ho and Bill V. Mullen, "Afro-Orientalism" (2004) de Bill V. Mullen, "Transpacific Antiracism Afro-Asian Solidarity in 20th-Century Black America, Japan, and Okinawa" (2013), de Yuchiro Onishi – traçam uma reflexão que remete a autores como W.E.B. DuBois. São conexões afro-asiáticas no sentido de lutas de libertação dos negros e asiáticos ao redor do mundo, como vimos na Conferência de Bandung, organizada em abril de 1955, que se tratou de uma reunião entre nações africanas e asiáticas para promover cooperação econômica e cultural em oposição ao colonialismo (MCLEOD, 2013).

Essa solidariedade se alimenta de fluxos de globalidade (APPADURAI, 1996). A Internet, por exemplo, criou possibilidades de se conectar, apesar das distâncias físicas, gerando maior solidariedade na comunidade Blasian, como também a circulação de ícones, celebridades e influencers afro-asiáticos. Isso revelaria processos disjuntivos, ou seja, não fisicamente conectados ao redor do globo (APPADURAI, 1996). Na página Blasian Project na rede social Instagram há

uma série de postagens dedicada a aumentar a visibilidade de mulheres *blasian* que estão na mídia e influencers e cantoras como Crystal Kay, Cocoa Lizzy, Joyce Wrice tem destaque num desses *posts* inspirados pelo Dia Internacional das Mulheres. Na descrição podemos observar que se busca gerar admiração e trazer tais personalidades como pessoas exemplares, modelos exemplares (role models):

As Blasians gain more and more representation in media, Mikako encourages readers to seek out role models and also admire the women who are already in their lives. If you don't have a Blasian community around you, you are worth admiring! (Página "Blasian Project"³ no Facebook).

Reicheneker (2011) aponta para o crescimento da população Afro-asiática e dos ícones afro-asiáticos:

Continued globalization will lead to population growth within the Afro-Asian community. The Internet has also created a new ability to connect despite physical distance. The already prevalent Afro-Asian icons, as well as the increase of Afro-Asian icons within Asia will promote the idea of pan-Afro-Asian solidarity (REICHENEKER, 2011, p. 7).

Nessa passagem a autora chega a uma importante conclusão que pode ser levada para refletir a questão tanto da imagem das celebridades afro-asiáticas quanto a conexão estabelecida através de grupos na internet, tudo mediado através de fluxos virtuais que promovem orgulho e reflexividade étnica: através da imagem de outros – outros semelhantes com si mesmo – poderia-se barrar a solidão étnica; através da fama afro-asiáticos/as poderiam dar esperança aos seus pares ao fomentar uma visibilidade afro-asiática, o que é facilitado pelas novas tecnologias: "Through fame, famous Afro-Asians give hope to the rest of their marginalized brethren. This is aided in the increase in new technology" (REICHENEKER, 2011, p. 9).

A internet auxilia nessa conexão entre pessoas podendo aplacar essa sensação de solidão racial ou étnica: "No longer must Afro-Asians search the country over to find someone like themselves. The Internet connects the former loners and spreads the message that they are not alone" (REICHENEKER, 2011, p. 9).

Havia *posts* que sugeriam um encontro dentre os membros do grupo com intuito de "compartilhar e dividir experiências" identificando-se como afro-asiáticos, pois para certo membro do grupo o "anonimato" havia "prejudicado muitos de nós" portanto enxerguei isso como uma forma de fomentar essas solidariedades, envolvendo substantivos como união e auto-estima:

Pessoal, boa tarde.

³ Disponível em: <<https://www.facebook.com/blasianproject/>>

Gostaria de compor um grupo de encontro para que possamos nos conhecer e nos identificar como afro-asiáticos que somos. O intuito desse encontro é nos conhecer melhor, compartilhar e dividir experiências. Creio que por anos ficamos muito no anonimato e isso tem prejudicado muitos de nós. Acredito que através desse encontro poderemos nos unir como unidade e melhorar a nossa autoestima. Quem toparia um encontro?

Numa postagem denominada “tour de apreciação”, no grupo “Afro-asiáticos Brasil” observei essa auto-identificação e legibilidade, descrita por Washington (2017). O reconhecimento era exercido de forma a exaltar a beleza *blasian*, a “auto-estima” e os traços afro-asiáticos “mistos”. A entrada numa categorização e classificação agora legível estava ali presente e muitos membros do grupo postaram ali suas fotos com esse objetivo de se auto reconhecerem enxergando em si traços fenotípicos mistos que remetiam à afro-asianidade:

Tanto a imagem das celebridades afro-asiáticas quanto a conexão estabelecida através de grupos na internet, movimentos mediados através de fluxos virtuais, promovem orgulho e reflexividade étnica através da imagem de outros que também partilham dessa afroasianidade.

A ideia de pesquisar pessoas de origem afro-asiática começou a se desenvolver quando assisti uma série de reportagens documentais do canal “Alternativa Online” no *YouTube*⁴, que faz parte de um grupo midiático (contendo revista impressa e online, trata-se de uma revista de variedades, um dos maiores meios de comunicação em português no Japão). Nessa série de vídeos que se dedicava a mostrar “a diversidade da comunidade brasileira no Japão” conheci a história de Shinoske, também conhecido como Shin, *rapper* fundador do grupo MDG (Mundrungs). Filho de uma mulher negra e de pai japonês, skatista e trabalhador de fábrica na região de Nagoya, Shin relatou passar por situações de repressão por parte da polícia japonesa, tratando-se de preconceito por ser uma pessoa negra.

Em “Blasian Invasion, Racial Mixing in the Celebrity Industrial Complex” (2017), Myra Washington ressalta que o jogador de golfe blasian Tiger Woods teve sua negritude associada à criminalidade em certas narrativas da imprensa quando no escândalo envolvendo casos extraconjugais: a cobertura da mídia associava sua traição a um comportamento criminoso. Refleti acerca da masculinidade afro-asiática

⁴ Disponível em: <<https://youtu.be/rrGs4w9O9C0O>> Outro Lado do Mundo Ep. 2 ::: 軌跡 ~在日ブラジル人の25年~ 第二話

e os estereótipos que a rondam, de suposta periculosidade e criminalidade que são narrativas que emparelham e negritude e narrativas de emasculação que emparelham a asianidade e no caso de Woods sustentaram narrativas seguintes aos fatos.

Sobre as masculinidades, de acordo com uma reflexão encetada pela antropóloga sul-americana Mara Viveiros Vigoya, buscando explicitar interações entre raça e gênero, inspirada por Frantz Fanon, Raweyn Connel e o feminismo negro, utiliza o termo masculinidades hegemônicas, inicialmente difundido por Kimmel (1987). Em "Rethinking Masculinities" vemos que mesmo os homens não sendo igualmente poderosos observamos que no ocidente a ideia de ser homem está associada com o poder de dominar os outros. De acordo com o autor masculinidades hegemônicas definem formas bem-sucedidas de "ser homem" assim definindo outras masculinidades como inadequadas ou inferiores.

Nessa esteira quero entender como ocorre, principalmente, essa atribuição de estereótipos raciais relacionada e intersseccionada com gênero e masculinidades: sabe-se da emasculação dos homens asiáticos e da hipermasculinização dos homens negros, inspirada pela leitura de Okabayashi (2019), que afirma ser frequente a "ideia de que o homem amarelo é castrado e, portanto, menos homem que os demais – sempre em contraposição ao corpo negro animalesco, bestializado" (OKABAYASHI, 2019) Ideário que inclui clichés sobre o tamanho genital e virilidade. No artigo online "The Racist Origins of Penis-Size Stereotypes", de Maria Lalonde, somos introduzidos à teoria cunhada por J. Philippe Rushton (1985) de que há uma relação inversa entre raça e o tamanho peniano. De acordo com Rushton e sua "Differential K. Theory" o tamanho do pênis e o tamanho do cérebro estão inversamente relacionados. A teoria propõe que os homens negros evoluíram para terem o pênis maior e o cérebro menor, enquanto os homens asiáticos têm o pênis menor e o cérebro maior. Ainda, segundo sua teoria homens caucasianos estariam balanceados nessa questão tendo o equilíbrio perfeito entre o tamanho cerebral e peniano. Uma das definições de racismo trazidas por Kabengele Munanga diz respeito a síntese de traços físicos e traços psicológicos, sociais e morais e a clássica ideia de humanidade dividida por raças, cada uma delas contendo características culturais específicas. O fato de tal teoria ser trazida em 1985 e ser ainda discutida no ano de 2012 revela que a ciência moderna ocidental ainda é embebida do racismo pseudocientífico e determinista que reinou no passado em fins do século XIX e início do século XX.

Fui inspirado inicialmente pelo trabalho de Fabio Ricardo Ribeiro em “O Estranho Enjaulado e o Exótico Domesticado” e pelo trabalho de conclusão de curso de Katsuo Othuki Okabayashi, “Pornografia gay e racismo: a representação e o consumo do corpo amarelo na pornografia gay ocidental” (2019), já que ambos os trabalhos apontam para a existência de estereótipos que rondam o homem asiático seu membro sexual e sua masculinidade no Brasil. Sabendo portanto que a masculinidade negra e asiática são tidas como opostas, qual seriam as abordagens que cercam a masculinidade afroasiática?

Observa-se na literatura produzida sobre o assunto exemplos que atestam tal existência. Myra Washington em “Blasian Invasion, Racial Mixing in the Celebrity Industrial Complex” (2017) analisa algumas narrativas empregadas pela mídia norte-americana quando no escândalo do atleta de golfe Tiger Woods. Além da suposta inabilidade ao volante, a traição de Woods foi também motivo de piadas e trocadilhos evocando velhos estereótipos sobre homens negros: falava-se sobre “o tamanho do taco de golfe de Woods” (referência ao tamanho do falo) e o fato de ele ter saído com várias mulheres traziam um ambiente propício para ressaltar a imagem de hiperssexualidade negra, devido aos testemunhos das mulheres na mídia que descreviam em detalhes seu desempenho sexual. Washington argumenta neste capítulo que Woods uma vez desfrutou dos benefícios pós raciais ilusórios da multiracialidade, mas seus casos tornaram impossível distanciá-lo tanto da negritude, por meio da hipersexualidade da masculinidade Negra como da Asianidade através de narrativas de inaptidão sexual. Assim, Washington concluí que os estereótipos já atrelados e apregoados aos asiáticos e negros são atribuídos aos blasians. (WASHINGTON, 2017) Busquei então estudar essa hipótese suscitada quando na leitura do trabalho de Washington, só que tendo como campo de estudo o grupo “Afro-asiáticos Brasil” no *Facebook*.

Lendo sobre essa suposta falta de habilidade dos homens asiáticos com veículos automotores, me fez lembrar a obra de Jeffrey Lesser (2008) que comenta sobre esse estereótipo atribuído aos nipônicos e seus nipo-descendentes em terras brasileiras. Sobre o tema da emasculação ele afirma que havia um paralelo com a figura do samurai que se interessava mais em questões de honra do que em questões relativas à sexualidade. Assim como estereótipos sobre a masculinidade negra e sua brutalidade e sexualidade em demasia são também atribuídos aos negros no Brasil.

Em *Defining Black Masculinities* (2022) Scruggs Jr fala sobre cinco parâmetros para a masculinidade negra: I) proeza sexual; II) relações controversas com mulheres brancas; III) violência e masculinidade tóxica; IV) dormência emotiva e; V) traumas geracionais. Pretendo desenvolver uma influência dos estudos sobre masculinidades, a saber a ideia de masculinidade hegemônica trazida por R. W. Connell, estabelecendo diálogos com autores como Frantz Fanon e suas confrontações com o processo de inferiorização do colonizado e a ideia de quilombismo de Abdias do Nascimento, indo até os constructos interseccionais de autoras como Kimberlé Crenshaw, Djamila Ribeiro e bell hooks.

Ao trazer para o campo de análise a obra "Sortilégio II", Abdias do Nascimento atesta que em alguns setores da antropologia e sociologia brasileira a nação é concebida como democracia racial, um mito que perpetua um falso cenário de suave coexistência e harmonia racial. A obra "Sortilégio II" visa dismantelar esse mito da democracia racial através da análise do genocídio racial, brutalidade policial, ataque as cosmologias afro-espirituais e análise em profundidade das uniões interraciais é dado a Gilberto Freyre a responsabilidade de trazer essa ideia a um nível mainstream:

The study reflects a mindset that encapsulated the English eugenics movement from the 1880s to the mid-part of the 1930's and coincided with the height of Nazism. At the time of Freyre's publication, there was a preponderance of international thought concerning the undesirables and inferior races. Resultantly, these racist ideologies infiltrated Brazil. Author Kimberly Cleveland establishes that intellectuals and eugenicists fully embraced miscegenation myths and continued to endorse in after European immigration ended in the 1920's, holding the First Brazilian Eugenics Conference in 1929 (SCRUGGS, 2022, p. 107).

O mundo eugênico é abraçado por intelectuais brasileiros como Monteiro Lobato em seu sci-fi "O Presidente Negro" (1926), com sua explícita promoção da separação racial. Fraiz (1991) afirma que "O Choque das Raças" reunia, portanto, uma "visão do futuro" nos moldes das obras de crítica social do escritor britânico H. G. Wells e as ideias sobre superioridade racial, degeneração e eugenia defendidas pelo psicólogo e físico amador francês Gustave Le Bon, cujos livros "L'Homme et les Sociétés, Evolução da Força e Evolução da Matéria", Lobato conhecia de longa data. A obra faz ainda uma rápida referência ao "perigo amarelo", prevendo que por volta de 3527 os "mongóis" teriam substituído a raça branca na Europa.

Lobato botava fé nas ideias de Gobineau crendo que a vinda dos europeus no Brasil seria um ato benéfico: A partir de 1914, Lobato começou a publicar suas ideias

sobre as "raças" brasileiras em livros e na grande imprensa, basicamente opondo o caboclo, "espécie de homem baldio, semi-nômade, inadaptável à civilização, mas que vive à beira dela" (LOBATO, 1914) Velha Praga foi um artigo publicado no jornal "O Estado de São Paulo" em 1914 (e que mais tarde seria simbolizado pelo personagem Jeca Tatu), ao mulato, que, embora também fosse mestiço, possuía certa "superioridade racial" graças ao "sangue recente do europeu, rico de atavismos estéticos".

Scruggs Jr. (2022) nota que tal entrelaçamento de racismo e eugenia presente na literatura de Lobato teve influência sobre escritores proeminentes da América Latina durante os anos 1920. O livro "Écúe-Yamba-Ó" (1933) contém elementos de influência eugenista, notadamente na cena em que o protagonista Menegildo passa por um procedimento de experimento corporal onde os guardas da prisão examinam o tamanho de sua cabeça e torso.

O ensaio "La Raza Cósmica" (1925) fala mal dos aspectos fisionômicos dos grupos asiáticos, indígenas e afro-latinos altamente influenciado pelos escritos do movimento científico eugenista e o racismo científico da época. Kabengele Munanga cita essa obra no início de seu capítulo "Mestiçagem como símbolo da identidade brasileira" (MUNANGA, 2010; 2019) em que destaca a presença desse embrião ideológico na obra de Darcy Ribeiro em sua ideia de "etnia brasileira" pois a confluência de várias matrizes formadoras seria na verdade anulação das identificações étnicas de índios, africanos e europeus e indiferenciação entre as variadas formas de mestiçagem

O caráter assimilacionista da ideia de mestiçagem no país aglutina as identidades existentes numa identidade nacional em construção, visão hegemonicamente pensada e estabelecida de forma eurocêntrica.

Embora houvesse uma resistência cultural tanto dos povos indígenas como dos alienígenas que aqui vieram ou foram trazidos pela força, suas identidades foram inibidas de manifestar-se em oposição à chamada cultura nacional. Esta, inteligentemente, acabou por integrar as diversas resistências como símbolos da identidade nacional. Por outro lado, o processo de construção dessa identidade brasileira, na cabeça da elite pensante e política, deveria obedecer a uma ideologia hegemônica baseada no ideal do branqueamento. Ideal esse perseguido individualmente pelos negros e seus descendentes mestiços para escapar aos efeitos da discriminação racial, o que teve como consequência a falta de unidade, de solidariedade e de tomada de uma consciência coletiva, enquanto segmentos politicamente excluídos da participação política e da distribuição equitativa do produto social (MUNANGA, 2010, p. 446).

Defini como objetivos da dissertação falar sobre masculinidades e estereótipos sobre homens afro-asiáticos, querendo observar também as afroasianidades que são encontros entre a cultura asiática e afro, presentes tanto em fluxos globais na cultura pop, como em denominações que tangem um âmbito considerado mais “tradicional”.

2 OS TERMOS BLASIANS

O termo *Blasianness* que Myra Washington (2017) utiliza frequentemente em seu livro tem um pouco de minha proposta de Blasianidade. O termo Blasianidade estaria mais aproximado do mundo pop, enquanto afroasianidade estaria mais próximo de uma agenda política pan-asio-africanista, que remete à Bandung⁵, exaltando ideias de sul global e antissupremacia branca. Não que tais termos não se possam entrelaçar ou se aproximar já que buscam tratar sobre imaginários sobre a cultura afro e a cultura asiática.

Blasians e afro-asiáticos nesse grupo poderiam ser lidos como termos semelhantes. Podemos nos questionar sobre as origens e concepções do termo *blasian*, que é proveniente do idioma inglês e do hemisfério norte. Para Myra Washington o termo Blasian poderia juntar-se a outros, um número de outros rótulos usados para descrever indivíduos multiraciais, dentre eles: “*hapa, mulatto/a, métis, half-breed, creole, bi-racial, hybrid and colored*”. Washington escolhe o termo pois os significados históricos e o entendimento do senso comum sobre esses termos estão diretamente dependentes da Branquitude (*Whiteness*).

Porém ela defende o uso do termo blasian por uma série de fatores;

As with the term *mixed race*, there are some who might find the term Blasian to be problematic, because it stems from superficial color/racial designations, but despite the problematic branding aspects of using the term and the less-than-satisfactory identity-producing dimension of it, I use the term here to signal the need for language that breaks out of old and outdated racial schema. Blasian also allows me, despite criticism to the contrary, to acknowledge that the terms Black and Asian refer to a diverse population of people; yet, despite that diversity, the racial structure of US culture classifies each group according to some socially constructed conventions centered mostly on perceived phenotypical markers or what Spivak term “chromatism” (WASHINGTON, 2017, p. 14).

Washington complementa ao afirmar que a ideia de raça é uma construção sem nenhuma implicação biológica, mas que apesar disso possui um poder muito real. Há também implicações biológicas de esterilidade e superioridade associada a termos como *hybrid, mulatto* e *half-breed*, que historicamente circulam o princípio de que ao se misturar as raças poderia se ter uma raça estéril e subsequentemente instável devido a essa esterilidade. Híbrido também guarda essa noção que remete

⁵ “The first large-scale Asian–African or Afro–Asian Conference—also known as the Bandung Conference—was a meeting of Asian and African states, most of which were newly independent, which took place on 18–24 April 1955 in Bandung, West Java, Indonesia” Disponível em: <https://en.wikipedia.org/wiki/Bandung_Conference>.

ao biológico no sentido de que a mistura racial poderia gerar um ente superior, mais forte e atraente, melhor que os componentes individuais. Híbrido e *half-breed* são, portanto, apontados como termos problemáticos por considerar-se o quão frequentemente as pessoas negras são comparadas a animais e objetos.

O termo Blasian para Washington permite falar sobre subjetividade particular reconhecendo a Negritude (Blackness), mas não a estabelecendo como posição racial “padrão” (*default*), como faz a ideia de hipodescendência, conceito em que indivíduos miscigenados são vistos como "a criança das uniões inter-étnicas/raciais pertence(n)te) a raça/etnia considerada biológica ou socialmente inferior" (WASHINGTON, 2017, p.13). O mesmo teor aparece quando são usados termos como *mulatto* ou birracial. Ela fala de movimentos que usavam a ideia de *racial mixing* com objetivo de escapar da identidade negra.

No grupo no *Facebook* temos um rechaçamento da ideia de harmonia e democracia racial que tem em comum um ponto, apesar de todas as diferenças do contexto norte-americano se comparado ao brasileiro, que é se opor ao ideal de branqueamento ao reforçar um ideal que promove valorização da asianidade e negritude simultaneamente.

Uma dificuldade é a tradução do termo *mixed-race*. Acredito não ser possível traduzir o termo como *mestiço*, pois no contexto brasileiro o termo conjura a figura proveniente de um caldeamento das três raças em terras tropicais. Pra mim é difícil traduzir *mixed-race* como mestiço, portanto penso que a tradução mais exata seria *racialmente misto*.

Ochy Curiel (2019), antropóloga colombiana ressalta que no contexto norte-americano a identidade mestiça possui outras conotações anti-hegemônicas que desafiam a pureza de sangue num sistema de *one drop rule* (uma gota de sangue) em que basta você ter uma gota de sangue negro, latino ou indígena para ser considerado não-branco. Ao exaltar sua mestiçagem quebram com essas barreiras e ao evocar a mistura quebram as paredes de concreto que categorias como raça e sangue constroem. Trazendo a literatura produzida por Oracy Nogueira (1998) estudando a situação no interior paulista, vêm à tona a ideia de preconceito de marca e preconceito de origem. Já que em terras brasileiras, diferente da América do norte, o fenótipo pesa mais na equação racista do que a origem genealógica.

Washington (2017) pontua que há também implicações biológicas de esterilidade e superioridade associada a termos como *mulatto*, *half-breed*, e *hybrid*.

Mulatto e *half-breed* historicamente circulam o princípio de que ao se misturar as raças poderia se ter uma raça estéril e subsequentemente instável devido a essa esterilidade. *Hybrid* (Híbrido) também guarda essa noção que remete ao biológico no sentido de que a mistura racial poderia gerar um ente superior, mais forte e atraente, melhor que os componentes individuais. Híbrido e *half-breed* (que no tradutor Linguee, utilizado como referência por sua ampla gama de sinônimos⁶ consta como mestiço) são, portanto, apontados como termos problemáticos por considerar-se o quão frequentemente as pessoas negras são comparadas a animais e objetos.

O termo Blasian para Washington (2017) permite falar sobre subjetividade particular reconhecendo a Negritude (Blackness), mas não a estabelecendo como posição racial “padrão” (default) como faz a ideia de hipodescendência quando são usados termos como *mulatto* ou biracial (embora no campo o entrevistado Álvaro Morita tenha se afirmado definir-se como “biracial” que avalio como sendo termo nativo que possui outros significados). É importante destacar que tais termos surgem como respostas políticas para os que estavam anteriormente em voga: por exemplo, Yuri Ifuku Mendes, responsável por criar e gerenciar o grupo “Afro-asiáticos Brasil” em seu perfil do instagram define-se como “pessoa negro amarele”, nos mostrando que há uma discussão em curso sobre essas políticas de nomeação.

Rodrigues fala sobre as polêmicas atuais envolvendo a ideia de passabilidade negra, que certamente também envolveria a categoria dos afro-asiáticos, a autora chega a comentar sobre alguns termos como “afrobege” e “afroconvenientes” que surgem no meio da militância negra.

Dos movimentos negros vem a politização da mestiçagem, mas também as suspeitas sobre a identidade dos negros mais claros. É como se duas forças opostas, para dentro e para fora, incidissem sobre os “pardos”, partindo ambas do mesmo ponto.

Washington ao falar sobre Kimora Lee Simmons, personalidade blasian da TV americana que usa a ideia de dourado para fazer referência a cor bege de sua pele, que é um dos mais familiares marcadores raciais feno perceptivos das pessoas concebidas nos EUA como mixed-race: “Importantly, gold here becomes another form of passing, as it is impossible to distinguish without detailed examination whether it is real or not” (WASHINGTON, 2017, p. 63).

⁶ Disponível em: <<https://www.linguee.com/english-portuguese/search?query=half-breed>>. Acesso em 5 mar. 2023.

2.1 Mixagens culturais negras e asiáticas

O ano de 2021 marca a estreia do anime “Yasuke” no site de serviço de *streaming* Netflix, sendo que não é a primeira vez que a história do primeiro samurai negro do Japão é representado em peças ficcionais: o anime de 1999 “Afro-samurai” também dava ares fantasiosos à história do servo africano do imperador Nobunaga. Sendo um tropo recorrente na cultura pop o encontro da cultura negra com a asiática em filmes que colocavam protagonistas asiáticos e negros lado a lado, ou que aproximavam pessoas negras da cultura asiática através de heróis negros praticantes de artes marciais durante a década de 1970.

“Black Belt Jones” (1974), é um filme estadunidense que tem como protagonista o lutador negro e faixa preta no karatê, Jim Kelly. Jim Kelly é conhecido por atuar ao lado de Bruce Lee em filmes como “Operação Dragão” (1973). A inspiração de Lee nos movimentos do lutador de *boxe* Muhammad Ali, são alguns temas que tratei em minha monografia de conclusão de curso em que destaquei que a filmagem de Lee com seu traje de treino amarelo e tênis da Asics batalhando com o jogador de basquete Abdul-Jabbar. Tal cena foi uma sensação sem precedentes no gênero dos filmes de kung-fu, observei que tais filmes foram “profunda fonte de inspiração para a geração hip-hop” (KATO, 2007, p.171). Para M.T. Kato o *Jeet Kune Do* e a orientação transcultural do filme “Game of Death” (1978) partilham de um princípio estético comparável com aquele que constitui a cultura hip hop (KATO, 2007, p. 171) *O hip-hop* assim como *Jeet Kune Do* é uma colagem, mistura de vários estilos de luta. Tanto no *Jeet Kune Do*, quanto na cultura *hip-hop*, a criatividade provém da auto-expressão e transposição de barreiras.

Pude identificar uma reciprocidade existente entre a cultura negra e asiática tanto no ramo das artes marciais quanto no mundo global atual, no que diz respeito à influência do *anime* (desenhos japoneses) na cena do rap e da influência do rap e do *hip-hop* na cena do *j-pop* (música pop japonesa) em suas coreografias, moda e comportamentos.

O site “Across the Culture”⁷ pontua que vários artistas se utilizam das imagens dos animes como influência em suas obras, sua estética e seus videoclipes, destacando dentre eles o artista negro Scarlxrd que utiliza uma máscara parecida

⁷Disponível em: <<https://www.acrosstheculture.com/media/anime/history-anime-hip-hop/>>. Acesso em 27 de julho de 2021.

com a do personagem Ken Kaneki, do anime japonês Tokyo Ghoul, ainda se utilizando de excertos sonoros provenientes do anime em suas músicas e constante uso do idioma japonês na iconografia de seus clipes e na arte da capa de álbum, cujo título é escrito com o alfabeto japonês *katakana*. Assim observei no *hip-hop* contemporâneo esse entrelaçamento entre influências asiáticas e negras, trocas de elementos artísticos.

A antropologia está muito interessada na questão das trocas, observamos desde as contribuições de Malinowski e o mapeamento do Kula, passando por Lévi-Strauss em “Estruturas Elementares do Parentesco”. Dick Hebdige, ao falar de subculturas, influenciado em grande parte pelos antropólogos estruturalistas afirma que elas se relacionam com definições sobre cultura, que é sistema de comunicação e troca codificada de mensagens recíprocas:

Rather they manifest culture in the broader sense, as systems of communication, forms of expression and representation. They conform to the structural anthropologists' definition of culture as “coded exchanges of reciprocal messages” (HEBDIGE, 1979, p.129).

Ao citar Saussure afirma que a língua é um sistema de valores mutuamente relacionados, assim formando signos, que por sua vez formam sistemas, cada elemento é definido mediante a posição que se encontra com outros elementos por meio de dialéticas da diferença e identidade. Lévi-Strauss afirma que na França do século XVIII os artesãos se inspiraram em objetos japoneses, até mesmo incorporando-nos em suas obras, assim como o japonismo inspirou os impressionistas,

Na França, desde o século XVIII os artesãos se inspiraram em objetos japoneses, ou até os incorporaram tais quais a suas obras [...] Não esqueçamos, enfim, que o “japonismo”, que inspirou os impressionistas e mais geralmente a arte européia da segunda metade do século XIX, nasceu na França (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 32).

Assim como a arte francesa desse período bebeu muito de fontes japonesas, hoje em dia, na cena musical pop ocidental artistas inspiram-se nos objetos japoneses, sampleando referências ou visuais, já que a “cultura *hip-hop*” sempre teve esse “reuso criativo de outras culturas”. O anime japonês Afro Samurai que traz a participação do rapper RZA do grupo Wu Tang Clan na trilha sonora, produzindo uma afroasianidade ao misturar os dois universos através de referenciais, visuais e o *sampling*, reutilização de uma parte de uma gravação de som em outra gravação:

Even in its beginning with breakbeats from disco and funk music, hip-hop culture has always been about creative reuse of other cultures. Anime's

relationship with hip-hop is an edgy infusion that helps many artists add color and layers to their music whether it's sampling, references, or visuals. The anime/hip-hop crossover has also led to other artistic achievements such as classic animes being soundtracked by hip-hop like Afro Samurai featuring production from Wu Tang's RZA and Samurai Champloo featuring the late Japanese hip-hop producer Nujabes.⁸

Ian Condry (2006) ao tocar na questão da autenticidade da cena do rap japonês, tema que concerne as acusações de que o *hip-hop* japonês seria uma imitação superficial ou apropriação insensata (críticas presentes tanto nos EUA quanto no Japão). Acaba destacando que a raça é debatida, commodificada, performada e contestada apontando para o fato de que raça constitui um componente crítico do *hip-hop*, até mesmo no Japão. E que a presença do *hip-hop* no ultramar nos encoraja a pensar sobre as políticas culturais de raça que cruzam as fronteiras nacionais, não apenas em termos de criticismo, como também de alianças. Dentro da diversidade dos significados raciais do *hip-hop* há criticismo dos rappers japoneses que nos contam premissas linkando música e raça.

Condry (2006) fala sobre o artista Dabo que investe em fazer parte do mundo da iconografia do *hip-hop* como um semelhante:

Dabo's uses of Americanized imagery constitutes only one side of a kind of mutual borrowing and remixing that happens in American uses of Asian imagery, as when the Staten Island-based hip-hop crew Wu-Tang Clan uses kung fu imagery and sound samples in their videos and songs or produces Wu Wear shirts with gibberish Japanese writing. Dismissing such gestures as orientalist or racist implicitly invokes notions of cultural authenticity that may prove ill-suited to such transnationally oriented productions (CONDY, 2006, p.28).

McLeod (2013) destaca nesses encontros um espírito pós-colonial de solidariedade afro-asiática que nos remete à Bandung, conferência que reuniu 29 nações da Ásia e África na Indonésia no ano de 1954 onde discutiram uma agenda para a arena internacional em oposição ao capitalismo avançado do Primeiro Mundo (e sua ideia de 'liberdade') e o Segundo Mundo (a União Soviética e seu conceito de 'liderança'). Assim promovendo uma aliança uma certa ideia de unidade pan-afro-asiática. (PRASHAD, 2006).

O rapper Shin, além de viver essa triste situação de repressão apresentada anteriormente, nos chama atenção em sua história seu trabalho musical como *rapper*

⁸ Disponível em: <<https://www.acrosstheculture.com/media/anime/history-anime-hip-hop/>> Acesso em 27 de julho de 2021.

e as temáticas por ele abordadas no âmbito artístico: falando da vida como deca-seguri brasileiro, aborda sua pertença a suas matrizes culturais afro e asiática.

Shinoske (nome artístico grafado dessa maneira) abordava a temática da diáspora em suas músicas fazendo menções a um universo cheio de referências afro-asiáticas como no videoclipe Menelik⁹ onde cita Jah (Deus Altíssimo da religião rastafari) ao longo da música tendo um templo japonês como pano de fundo, misturando *reggae* com *rap*. Mais recentemente em uma conversa num *podcast* Shin disse que quando começou a cantar pensou que:

Daria pra fazer um link entre essas culturas, daria pra eu poder realmente... é... esse link com as culturas né, porque, pensa bem ó eu cheguei aqui (no Japão) e eu não tinha dificuldade com a comida porque minha família é japonesa, certo? E a língua eu tinha bastante dificuldade, mas não era uma língua estranha porque já é da minha família, todo mundo tá ali entendeu? Então esse tipo de ideia de tá assim quando eu comecei a ver tava todas as faixas transcritas tinha todos os personagens e tudo tava acontecendo.

Outro elemento que muito me chamou atenção para desenvolvimento do tema foi o lançamento do EP “Também conhecido como Afro-samurai” do artista paulistano *blasian* Yannick Hara em 2017, inspirado pelo personagem de *anime* Afro-samurai, nesse trabalho inteiro incorporava o personagem à sua maneira. Sendo os *rappers* considerados *griots* modernos por Gomes da Silva (1998), aqueles contadores de história, cantores, poetas e musicistas da África Ocidental. Podemos dizer que Yannick cumpria essa função da oralidade negra, uma africanidade. Ele também se utilizava de trajes como quimonos, estampados com padrões que remetiam a uma japonesidade. Sua dança era uma mistura de passos que faziam referências a danças de rua e danças tradicionais japonesas e até mesmo *kabuki*.

A história desse anime, enquanto uma ficção nos chama bastante atenção, sendo que nos faz pensar e imaginar culturalmente os encontros desses dois povos. Esses encontros datam de períodos muito longínquos sendo que na cultura pop atual que observamos hoje os mais diversos elementos que produzem o que eu chamo de *blasianidade*, que trata de fluxos culturais que flertam com uma cultura urbana jovem, negritude, *hip-hop*, animes, rap, filmes representações e imaginários num mundo global pós-eletrônico.(APPADURAI, 1996) Destaco os fluxos globais que envolvem a afroasianidade, tendo em mente afroasianidades presentes, por exemplo, em elementos artísticos e representações pop culturais que envolvem rap, o movimento

⁹ Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=WPci0Euq1rE>>

hip-hop e animes, histórias de Afro-Samurais baseadas no personagem histórico Yasuke, atores negros lutadores de artes marciais como Jim Kelly, grupos de Rap como Wu-tang clan. Vemos também com “O Homem dos Punhos de Ferro” (2012) produzem afroasianidades, assim como encontros das religiosidades afro com o budismo, xintoísmo, taoísmo e outras religiões asiáticas. E a transnacionalização da umbanda no Japão, tema do trabalho de Ushi Arararaki (2009), bem como interrelação da umbanda e outras religiões afro-brasileiras com budismo, xintoísmo *etc.* Da presença dessas diversas referências afro-asiáticas na vida dos *blasian* podemos abordar diversos assuntos: No livro *Afroasian Encounters* (2006) esforça-se para dizer como interconexões em contextos políticos, culturais e históricos fizeram com que: “two groups have interacted, and have construed one another, as well as how they have been set in opposition to each other by white systems of racial domination” (HERNANDEZ; STEEN, 2006, p.1).

Fala-se de um encontro interracial atendo-se a uma composição interdisciplinar, aborda-se música, filme, pintura e artes marciais. Um dos exemplos apontados é a parceria entre Jack Chan e Chris Tucker no filme “A Hora do Rush”, destaca o espaço dedicado as minorias nas telas, ao mesmo tempo em que critica o *racial minstrelsy* que permite a um lado do binário afro-asiático deslizar os laços do estereótipo racial à custa do outro:

Their AfroAsian partnership functions to both flatten multicultural L.A. and expand the cultural space afforded to Asians and Asian Americans on screen. In each case, racial minstrelsy enables one side of the AfroAsian binary to slip the bonds of racial stereotype at the other’s expense (YOUNG, 2007, p.317)

Nesse sentido podemos resumir que afirmar o livro: “Blackness then became the vehicle through which Asia could be Americanized” (YOUNG, 2007, p. 169).

2.2 Afro-asiáticos e imigração, identidade nacional e mestiçagem na américa

Podemos constatar através de Kathleen López (2018, p.3) que “Immigrants have been central to the multifaceted processes of nation-building throughout the Americas” era um processo que envolveu discussões das elites que buscavam estabilidade política, prosperidade e legitimidade internacional. Pensava-se como integrar os não-brancos (indígenas e negros) onde se recorria a uma versão de mestiçagem ou mistura racial tornando-se mito de fundações de estados nacionais na América Latina. Através de ensaios nesse livro fala-se da centralidade afro-asiática

na construção da nação reinterpretando conceitos de *mestizaje*, falando-se da influência afro-asiática em ícones culturais, e solidariedades transnacionais e transraciais. Os continentes articulavam progresso através de narrativas coloniais e orientalistas que assombram nosso presente pós-colonial/neocolonial, *coolies* e escravizados africanos fizeram emergir através de sua agência formas criativas de viver e resistir, fala-se de uma interconexão empoderada e conexões desses povos na América Latina e Caribe:

Hidden are the global intimacies that intensified via liberal development of the Americas –with tremendous profits and labor from African and Asian coolie trades. Hidden are the perspectives of Asian and African peoples who share uniquely conjoined histories in Latin America and the Caribbean. To suppose that Asia and Africa might have their own historical interrelationships, or that cultural and creative connections could exist between peoples of Asian and African descent, or that knowledge could be produced from the supposed periphery, would require an alternate construction of French and Gilbert's visual epic. To exist– to connect–is power. It is this alternate story of connectivity, an empowered interconnectedness, that disturbs the borders and classifications that we have inherited. Africans and Asians were regarded as products of inferior cultures, as commodities to be trafficked from distant lands, not understood as people with propensity to envision their own destinies. The agency of African slaves and Asian coolies to creatively live and resist, to witness, to form alliances, to reshape the cultures of the colonies, to imagine otherwise, flew in the face of colonial logic. As a result of their resilience and creativity, and those of their descendents, new social relationships and cultural forms emerged under regimes bent on extracting their humanity (YUN, p. XI, 2018).

Kathleen López (2018) afirma que os imigrantes foram centrais nesses processos de construção da nação em toda a América, antes representados como atores *outsiders* que davam suporte, cumprindo um papel econômico, ou, mais frequentemente como figuras indesejáveis na cultura nacional. Ela dá destaque ao papel desses imigrantes e seus agenciamentos. Esse cenário foi presente também no Brasil: Intelectuais brasileiros no início do século XX, amedrontados pelo perigo da degeneração debruçavam-se em discussões sobre qual seria a “raça escolhida” para compor o labor numa nação em construção, pensando em qual seria a matriz racial mais “adequada”. Kebbe da Silva (2012), com base cita um “cálculo racial” em que se tinham imigrantes “desejáveis” e “indesejáveis”, “raças inferiores” e “médias” em que circulavam termos como civilização, assimilação e eugenia. López ao comentar sobre essa situação de debate público fala sobre a *mestizaje*, que se torna conceito fundante nos estados-nação emergentes, afirmando que:

This overreaching concept at once extols and subsumes indigenous populations through a focus on cultural fusion with Spaniards through

centuries of colonization. Moreover, it marginalizes the African and more recent Asian presence (LOPEZ, 2018, p.3).

López (2018) acena para uma solidariedade afro-asiática que mobiliza em seu ensaio reinterpretando conceitos de mestiçagem para enfatizar a centralidade afro-asiática na construção da nação, influência em ícones nacionais culturais, solidariedades transnacionais e inter-raciais e isso tange os discursos de identidade nacional. Ressalto esse aspecto para destacar que apesar de o país ser considerado mestiço segundo uma leitura que considera a formação sociocultural do Brasil derivada de encontro de três raças (que remete autores da primeira metade do século XX) a miscigenação entre as minorias de origem asiática e negra é menos frequente.

A leitura do Brasil mestiço é também sacudida por problematizações que salientam tal figura da identidade nacional encarando-a como válvula de escape (MUNANGA, 2007). Tais problematizações contrariam uma leitura que se desenvolveu sobre a obra de Freyre (1933) que diz respeito a harmonia entre as raças e paraíso racial desmentida pelo reduzido encontro das minorias raciais e famílias multirraciais formadas por pares negros e asiáticos.

Apesar de a nação brasileira ser uma das que possui o maior número de pessoas negras e a maior comunidade de japoneses fora do Japão e uma vasta comunidade de coreanos e chineses, podemos dizer que é relativamente difícil encontrar pessoas afro-asiáticas, sendo o grupo um lócus privilegiado para se ter acesso a esse universo de experiências e vivências afro-asiáticas.

3 ENTRE A EMASCULAÇÃO E A HIPERMASCULINIZAÇÃO

Nesse capítulo falarei sobre Yannick Hara e Álvaro Morita, ambos membros do grupo “Afro-asiáticos Brasil”, nas falas dos entrevistados constatei elementos relativos ao universo das afroasianidades, bem como também estereótipos sobre ser asiático e ser negro. Tais estereótipos estão presentes na jornada de blasians de diferentes origens e locais no mundo, seria esse tipo de trajetória algo que os homens afro-asiáticos/blasian tem em comum sendo uma similaridade que experimentam devido as imagens que circulam no *mediascape* global (ARACENA, 2017).

Myra Washington nos apresentou as narrativas da mídia norte-americana, sobre Tiger Woods (WASHINGTON, 2017). Nela, três categorias temáticas foram presentes na cobertura da mídia: uma cômica, outra patológica e outra recuperativa. Essas narrativas revelam tensões em torno do termo raça nos EUA. Narrativas que tinham a ver com sexualidade, casamento, sucesso, esporte, infidelidade, criminalidade, religião e classe em termos de raça e mistura racial.

Vimos uma fixação fálica, que tem a ver com sexualidade e gênero, que sempre cerca o pensamento racista. Essa leitura é feita desde autores como Frantz Fanon (2008), que quer chamar atenção para a difícil situação do racismo que se expressa em situações bizarras, por exemplo: ao falar que o homem negro é o pênis, Fanon quer apontar para essa esdrúxula situação em que o homem negro é concebido como “selvagem”, pré-moderno, como aquele que incorpora uma hipersexualidade e concupiscência. (FANON, 2008)

A antropóloga Mara Viveiros Vigoya (2018) em sua leitura mais atual na realidade colombiana expõe como os negros são lidos como seres dionisíacos. Essa fixidez negra é descrita como resultado de olhares brancos que dissecam, fixam. Para Washington (2017) os corpos *blasian* podem desafiar essa fixidez dos corpos racializados por poder transitar entre categorias raciais:

This is partly why Blasian is especially effective as a brand; as Blasians effectively move between and transect racial categories, they challenge and transform the fixed nature of those categories through their negotiations (WASHINGTON, 2017, p. 67).

Myra Washington (2017) fala sobre lógicas raciais blasian, afirmando que Woods se situa dentre diversas lógicas raciais. O jogador se utiliza de sua asianidade como antídoto para sua negritude, sendo que sua identidade cultural asiática é dotada de um poder redentor, pois Washington afirma que o jogador faz uso da fé budista

com objetivo de abrandar um pouco as acusações que lhe cercavam, assim sendo a autora chega na conclusão de que isso demonstra que a identidade é em última instância algo adaptável:

Com a culminação do ciclo de notícias do escândalo, Woods mobilizou sua blasianidade para demonstrar como a identidade é, em última análise, adaptável e contingente e em sua flexibilidade desafia as restrições da categorização racial porque as fronteiras em torno da raça são, em última análise, sem sentido (WASHINGTON, 2017, p.78).

Podemos falar sobre sócio-lógicas que estão concomitantemente aí inseridas. Na trajetória de Yannick Hara observamos que também se sentia posto nessa miríade de duplo estereótipo, para rebater as acusações de pênis pequeno disse que em um período menos consciente de sua vida rebatia o estereótipo com outro estereótipo.

Compreendi então que Hara se colocava nessa época de sua vida mediante duas lógicas raciais simultaneamente, ao se reconhecer como “japonês” da cintura pra cima e “negrão” da cintura pra baixo, Hara fala de um “mistério” que provocava, se utilizando então de sua negritude como antídoto de sua asianidade. Nesse *jogo de exotismo* fez movimento contrário ao de Woods. Hara, alegando que está reconhecendo agora os efeitos nocivos dos estereótipos, lembra criticamente de sua antiga atitude, taxando-a como machista. M. de Souza nos recorda que:

A masculinidade é uma experiência coletiva desenvolvida por intermédio de ritos, testes e provas concebidas para o sujeito responder publicamente se é ou não é um homem. Esta lógica faz com que os homens busquem sistematicamente inserção em práticas coletivas, através das quais, irão pelo desempenho garantir para si visibilidade e status social (SOUZA, 2003, p. 90).

Álvaro Morita por sua vez, durante a entrevista etnográfica comenta sobre alguns dos estereótipos relacionados a emasculação do homem asiático e essa ideia de tamanho peniano supostamente reduzido do homem asiático. Como nos lembra Washington (2017) trata-se de uma relação entre blasianidade e masculinidade. É uma discussão que envolve imaginários sobre raça e questões de gênero e como os afro-asiáticos se inserem mediante a questão da mistura racial no Brasil.

A discussão sobre masculinidades, inspirada em Raewyn Connell (1993), nos permite discutir modos diversos de masculinidade: a masculinidade afro-asiática é uma entre muitas, podemos falar também da masculinidade negra, a masculinidade do *hip-hop*, a masculinidade nerd (LARSEN, 2020), masculinidade *otaku* (SMITSMANS, 2014) ou a masculinidade *punk* (MULLINS; MULLINS, 2006) pois ela

pode ter a ver com generificação, fenômenos culturais étnicos e urbanos. Pois tratando-se de imaginários dos significados do que é a blasianidade masculina e do que é a blasianidade para um homem blasian e o que é ser homem, observamos a perspectiva blasian sobre o que é masculinidade e o que é ser um homem blasian.

3.1 Marginalização e auto-identificação

Em certo ponto da entrevista Yannick disse sentir-se marginalizado e excluído, quando eu perguntei sobre a questão do preconceito ele disse sentir isso de parentes mais velhos e mais distantes, de seu lado japonês da família, afirmou que eles utilizavam o termo pejorativo japonês *kurochan* pra referir-se a ele e seus irmãos.

Sierra Reichener (2011) afirma que a autoimagem negativa é internalizada pelos afro-asiáticos que em muitos casos enfrentam variados tipos de problemas no Japão e na Coreia, sendo que a juventude blasian corre estatisticamente mais riscos de cometer suicídio, dentre outros comportamentos destrutivos:

Besides their low numbers in terms of percentages, many Afro-Asians have internalized the social norms of the majority culture, creating extremely negative self-images that greatly inhibit any incentive to work toward creating a strong subculture or hybrid identity. Particularly in Korea and Japan, drugs, crime, sexual promiscuity and homelessness are disproportionate amongst the Afro-Asian population. The Afro-Asian youth also run a high risk for suicide and other self-destructive behaviors (REICHENEKER, 2011, p.6).

As problematizações e estatísticas trazidas no texto dizem respeito aos afro-asiáticos no Leste asiático sendo alvo de marginalização e discriminação. Reicheneker (2011) destaca a situação dos afro-japoneses que não possuindo o *koseki tohon* (documento que contém dados da família no Japão, ponto de partida para o visto e cidadania japonesa) enfrentam uma série de dificuldades, como falta de acesso a direitos básicos legais, como escola e vagas de emprego, sendo muitos órfãos ou sem pai, pois são resultado de relacionamentos com militares estrangeiros a serviço no país, ou com homens de negócios que rapidamente retornam ao estrangeiro. Destacando assim os problemas sociais e institucionais, Reicheneker (2011) diz não se tratar de um problema cultural pois estes são japoneses, estão inseridos na cultura japonesa e, assim como seus pares, falam o idioma. Podemos, no entanto, especular sobre possíveis leituras culturais antropológicas sobre o racismo, discriminação e identidade.

Durante a entrevista etnográfica Yannick afirma que seus comportamentos de adicção estavam relacionados com uma condição ligada a seu vazio identitário, bem como afirma também que encontrava nesse grupo social de usuários de droga um meio de poder se “encaixar”, um modo de “ser aceito”, já que não era concebido como pertencente à nenhuma das comunidades das quais descende.

Percebi uma dimensão da autoidentificação como as mencionadas por Washington (2012) durante as análises feitas no seu trabalho. A autora cita estratégias de auto-identificação que apontam para possibilidade de escapar de identidades fixas racializadas

Research on mixed-race people highlights the need for racially mixed people to label themselves as a response to being labeled by others. Self-identification is especially important for Blasians, as people of color who are often labeled according to how they are perceived, because their self-identification strategies point to the fluidity and multiplicity of racialized identity (WASHINGTON, 2012, p.14).

Na obra de Washington observamos que as celebridades blasian passam para a esfera da “legibilidade”, o que tem a ver com reconhecimento, *branding*. Nesse sentido observa-se uma transformação de uma categoria antes ilegível e não mencionada para uma categoria e classificação legível aplicada a outras figuras Blasians na mídia: “I use branding as a tool to map out the process of conferring meaning, legibility to Blasians” (WASHINGTON, 2012, p.12) Essa legibilidade tem a ver com textualidade e significados que são delineados com essas representações, ilustrando como identidades raciais ganham legibilidade social e cultural, se tornando identidades raciais públicas, e a politização advém desse fato de publicização. Ao falar de negociação ela sugere que a mídia não controla em absoluto as identidades das celebridades Blasian, sendo que se trata mais de um processo de *self-branding*, onde palavras como negociação vêm à tona:

I use negotiation similarly to suggest that media do not simply control the identities of the Blasian celebrities. Rather, Blasian celebrities participate in self-branding processes, along with their public relations intermediaries and other stakeholders, sometimes effectively contesting and challenging media constructions of their identities (WASHINGTON, 2017, p.23).

Conceito de legibilidade de que fala Myra Washington tem a ver com a maneira como os blasians sentem a necessidade de reconhecimento, que tem a ver com ser lido de determinadas maneiras. Esse auto-reconhecimento esteve presente na fala de Yannick, que disse que “saber quem era” lhe ajudou em sua jornada. A maneira como Yannick era fenotipicamente percebido marcou sua trajetória pois ele entrava

numa espécie de limbo identitário influenciado por uma falta de auto-definição. Ele declarou que buscava um termo que pudesse dar conta de sua identidade, dentre eles “japonês preto”, “afronês” e “japa black”, devido à ausência do termo blasian.

Em um vídeo postado no Yo Ban Boo¹⁰, canal no *YouTube* que busca trazer de forma leve e bem-humorada a questão da experiência do asiático-brasileiro/a. Neste vídeo fizeram uma entrevista com Yuri Ifuku Mendes, pessoa responsável por falar primeiramente do termo blasian em nosso país, fundando o grupo “Afro-asiáticos Brasil” e o seu predecessor “Afro-asiáticos Questões Identitárias”. Atualmente em seu perfil no Instagram define-se como pessoa negra amarela, o que será abordado mais para frente na discussão sobre as *políticas de nomeação*. O que nos chama atenção na fala de Yannick é o fato de não estar contente com o termo “mestiço”, pelo fato de no Brasil todo mundo se identificar desse modo.

Apesar da diferenciação acadêmica onde se emprega o termo “mestiço” entre aspas na leitura de Érica Hatugai (2018) (como termo nativo da comunidade nipo descendente), vemos em campo que o termo mestiço usado na leitura da sociedade brasileira como fruto do caldeamento de raças se confunde com esse termo nativo, o que nos faz refletir o que de mestiço o termo “mestiço” tem. Importante afirmar que em sua tese Hatugai (2018) fala também do termo *ainoko* que diz ser traduzido como “filho do amor”, mas na verdade os kanjis utilizados na palavra Ainoko (間の子) 間 (espaço, intervalo) 子 (criança) significam literalmente “criança do meio”, “criança intermediária” que explica o fato do termo ter caído em desuso e ser considerado preconceito pelas entrevistadas por Hatugai (2018) em sua tese:

Neste momento, a senhora Sadako entrevistou e disse: “hoje não fala mais ainoko porque é feio falar ainoko.” Diante dessa informação perguntei para elas os motivos de ainoko não ser bonito, pois a primeira impressão parecia ser (HATUGAI, 2018, p. 120).

No grupo “Afro-asiáticos Brasil” uma das coisas que me chamou atenção era como as pessoas se sentiam orgulhosas de seu pertencimento e de seus traços, buscando reconhecer, identificá-los e afirmá-los como traços afro-asiáticos. Davam destaque à maneira com que os traços físicos exibiam uma afroasianidade. É uma construção de uma autoimagem e maneira de enxergar a si mesmo/a, encontrar definições através dos traços físicos pessoais. Era algo que importava, fazer sentir-se parte dessa trajetória de afroasianidade. Essa autoimagem escapava das

¹⁰ Disponível em: <<https://youtu.be/I2lj579sUU>> Sobre Ser ASIÁTICA E NEGRA – Quero Café

definições de triangulação racial e de mono-racialidade: os corpos afro-asiáticos desafiam, por si só, velhas teorias sobre degeneração proveniente da mistura de raças.

A triangulação racial parte da ideia de que asiáticos-estadunidenses não sofrem a racialização isolados de outros grupos, sendo racializados em relação e através de interações com brancos e pretos. Okabayashi (2019) aponta em Claire Jean Kim (1999) que brancos valorizam relativamente asiático-estadunidenses para assim desvalorizarem ainda mais as pessoas negras, uma instrumentalização de indivíduos asiáticos para a propagação da anti-negritude. Para esclarecer melhor: existem dois processos simultâneos, o processo de “valorização relativa” e o de “ostracismo cívico”. No primeiro, o grupo dominante formado por pessoas brancas valoriza o grupo subordinado asiáticos/as em relação ao grupo afro-americano em aspectos culturais ou raciais no intento de dominar ambos os grupos. Já o ostracismo cívico é um processo em que os asiáticos-americanos/as são construídos como imutavelmente inassimiláveis, sendo ostracizados no corpo político e na filiação cívica. (OKABAYASHI, 2019; KIM, 1999) Devemos nos lembrar das falas que alertavam sobre o Perigo Amarelo em solo brasileiro e intelectuais como Oliveira Vianna que assumiam que os japoneses eram insolúveis como enxofre em terras brasileiras. Okabayashi (2019) afirma, com base em Ellen D. Wu (2014), que os estereótipos raciais variam com as demandas da branquitude e mostra que novos processos de racialização operam fazendo com que chineses e japoneses sejam vistos como minoria modelo.

Helen Aracena em sua tese “Blasian and Proud” (2017) cita o ímpeto dualista, que opera de modo a afirmar que o miscigenado é ou vigoroso ou degenerado, colocando-o num espaço que se caracteriza por intensas contradições. Existem autores que focam no agenciamento dessa liminaridade em prol de seu benefício, enquanto alguns autores preferiram falar de como essa espécie de liminaridade pode ser um bloqueio para a vivência dos afro-asiáticos.

Optar pela primeira opção não significaria olhar com bons olhos o efeito de determinados pensamentos raciais ou dizer que tais pensamentos não impactam a vida de pessoas racializadas, mas, sim, observar de que forma os seres humanos resistem a tais opressões através de agenciamentos. Kimora Lee Simmons, modelo e celebridade Blasian descreve a si mesma como uma pessoa desajustada, que se

sentia estranha, alta demais, não tão asiática e não tão negra, muito negra e muito clara ao mesmo tempo:

Instead as the most visibly different person, she was excluded from every clique. Simmons described herself as a misfit who was “too-tall, too weird, not-black-enough but not-Asian enough, too-ethnic, too kookyhaired, too-dark, and too-light ... girl most unlikely.” She acknowledges she existed then and continues to exist in a space where she is considered both not enough and too much. Thus, she uses her celebrity to campily exploit that liminality to her benefit (WASHINGTON, 2017, p.56).

Essa é a fala de muitos Blasian, um sentimento constante de inadequação e liminaridade. Podemos recorrer ao trabalho de Érica Hatugai (2018), em que ela fala sobre uma fluidez na maneira com que as pessoas lhe identificavam racialmente, sendo que às vezes as pessoas supunham que ela era indígena ou chilena. Busco retomar essa analogia com a dinâmica dos fluidos. Já que as características dos fluidos fazem com que pensemos na liquidez e em sua resistência ao escoamento, ou seja, sua viscosidade, uma menor mobilidade e velocidade com que o fluido se movimenta. Os fluidos não-newtonianos por sua vez tem propriedades que quando tensionadas não tem uma deformação proporcional ao seu tensionamento, não tendo uma viscosidade bem definida. Comparo a fluidez dos fluidos não-newtonianos com a situação de liminaridade afro-asiática tornando-os fluidos de uma viscosidade indefinida.

3.2 Yannick: Blasianidade, afroasianidade e o *hip-hop*

Yannick afirma que quando criança passava os fins de semana na casa do *ditchan* junto de seus irmãos em Mogi das Cruzes, ele lembra de ter uma convivência com seus primos, tias e tios da parte de sua família japonesa, em suas memórias a TV japonesa-- emissora NHK -- e os diálogos de seus familiares no idioma japonês tem destaque:

Então a gente ia de vez em quando, assim quando a gente ia geralmente dormia lá, tá ligado. Tinha que ir numa sexta e voltava domingo, sabe uma coisa assim, mas era muito legal porque a gente teve essa vivência né, com os primos, com as tias, com os tios né, aquela coisa assim de chegar na casa do meu avô, assim e ouvir eles assistindo aquela TV japonesa, acho que é NHK, tá ligado? [...] E aí eu assistia porque pegava o canal lá, eles pegavam, certo... no UHF, lá deles, lá alguma coisa assim, né, aí depois teve a questão da TV à cabo (inaudível) e a gente tinha muito essa questão, não só da vivência por exemplo de ouvir eles conversando em japonês (Yannick Hara entrevistado pelo autor em 29 de julho de 2021).

Ele afirma que chegar na casa de seu *ditchan* em Mogi das Cruzes era entrar em contato com uma atmosfera “oriental”, experiência que lhe é indissociável do sabor

do *gohan* (arroz japonês): “[...] aquela coisa de chegar lá e comer gohan, tá ligado, tipo, feito ali na hora e tal e entrar naquela atmosfera é... ‘oriental’, mesmo... japonesa” (Yannick Hara entrevistado em 29 de agosto de 2021).

Sobre o contato que teve com o idioma japonesa cita a associação de escoteiros chamada Sanshi Kai, onde teve aulas do idioma, aprendendo os silabários *hiragana* e *katakana*:

assim, como a gente teve oportunidade de aprender um pouco japonês, no escoteiro, né, a gente fez parte de um grupo de escoteiro, aqui em São Paulo, que ficava perto ali da Cidade Universitária, chamava Sanshi Kai e aí era um grupo de escoteiro japonês, né, então a gente aprendeu um pouco o *hiragana*, *katakana*, mas tipo, hoje eu nem lembro mais sabe o bagulho, foi algo meio que da época mesmo de adolescência (Yannick Hara entrevistado pelo autor em 29 de julho de 2021).

Sua experiência de jogatina com videogames japoneses, trazidos por parentes do Japão era algo que trazia momentos de aproximação com seus primos:

e uma coisa que aproximou muito a gente, eu dos meus primos foi a questão dos videogames, tá ligado, tipo, Mega Drive, Sega Saturn e tal. E a gente assim bem humilde tinha um genérico do Super Nintendo, que era o Super Charger, meu irmão chegou a ter o Atari, mas era aquela coisa né, quando a gente ia lá pra casa dos meus primos era videogame direto, videogame no início dos videogames né (Yannick Hara entrevistado pelo autor em 29 de julho de 2021).

Para Yannick os “japoneses” estão muito associados com a questão do consumo e apreciação de artigos tecnológicos: a japonesidade dos videogames é algo que se relaciona com o tecno-orientalismo, conceito de Morley e Robins (1995) tópico que será destrinchado no texto com mais detalhes mais tarde. Yannick destaca então as diferenças entre os dois lados de sua família: enquanto costumava brincar com seus parentes negros, na rua, do lado de fora de casa, num ambiente “de quebrada, de vila”: já com seus parentes nipo-descendentes em Mogi das Cruzes relata que era algo “mais dentro de casa”.

E do lado do meu avô era aquela coisa mesmo de comunidade de quebrada né, vila, né, eu lembro que a gente brincava muito na rua, tá ligado, já em Mogi, nem tanto, não tinha essa parada de brincar na rua, era mais dentro de casa mesmo, tal, a casa do *ditchan* era grande né, tal, ele construiu uma casa grande (Yannick Hara entrevistado pelo autor em 29 de julho de 2021).

Nosso entrevistado afirma que nas visitas ao seu avô negro, Francisco, tinha uma “vivência de rua” e que aos domingos as crianças “brincavam muito na rua” fechavam a rua para que os carros não passassem, divertindo-se, faziam daquele seu espaço:

e aí meu avô negro, tipo o Francisco, a gente tinha essa vivência de rua, de brincar na rua, que assim tipo domingo era, fechava a rua tá ligado, não

passava carro, nem nada, as crianças ficavam na rua, então a gente brincava muito na rua (Yannick Hara entrevistado pelo autor em 29 de julho de 2021).

Assim destaca os contrastes entre as atividades infantis que empenhavam:

Então foi essa parada, tá ligado, quando a gente tava lá com meus avós era aquela coisa assim da Vila Maria, da quebrada, já com meu avô, com meu ditchan era aquela coisa assim, mais "tecnológica" , tá ligado, pá, dos videogames, dos animes (Yannick Hara entrevistado pelo autor em 29 de julho de 2021).

Yannick afirma que seus parentes de origem japonesa chegaram naquela localidade quanto se tratava ainda de um espaço completamente rural e que tinham envolvimento com o trabalho agrícola:

porque a família da minha mãe, eles vieram da roça, tá ligado, ele vieram da roça, quando Mogi era roça, *memo*, tá ligado, e aí foi se desenvolvendo, e aí meu avô trabalhou muito na lavoura, na plantação (Yannick Hara entrevistado pelo autor em 29 de julho de 2021).

Videogames importados pessoalmente do Japão eram prática comum naquela época já que o comércio de produtos importados era dificultado pela legislação naquele momento da economia brasileira. Isso ativava o Japão como país tecnológico na mente das cabeças consumidoras do período, também estabelecendo uma relação de simbiose com a questão da imigração decasségui de retorno de nipo-descendentes brasileiros para o Japão pois essa prática de mandar produtos japoneses para alguém morando no Brasil era muito executada:

Entrevistador: Era uns videogames que vinham do Japão, tal?

Yannick Hara: É, exatamente, a versão japonesa, que tinha no Brasil, porque o fulano [...] morava no Japão mandava e tal e assim tinha que ter aquela coisa assim, tinha a versão americana e a versão japonesa, os cartuchos da versão japonesa não entravam na americana, tá ligado, então assim era um outro rolê, tá ligado então era uma outra, como eu posso dizer... dialética, porque era outra língua... tudo, né. E aí era muito louco, assim, eu tenho mó saudade, então assim, tanto minha mãe quanto meu pai eles incentivavam a gente... (Yannick Hara entrevistado pelo autor em 29 de julho de 2021).

Esse incentivo se dava de maneira que havia estímulo por parte dos pais de Yannick para que houvesse participação em ambos os âmbitos familiares, assim o entrevistado comenta que não era coagido a ser de uma determinada maneira conforme alternava entre seus ambientes familiares

era essa mistura né, mano e era cada um incentivando o outro, então assim, não tinha aquela coisa assim: "você tá aqui, você tem que ser de um jeito, tá lá tem que ser de outro", não, a gente era o que tinha que ser, tá ligado, na hora ali, era muito louco (Yannick Hara entrevistado pelo autor em 29 de julho de 2021).

Uma das memórias que Yannick tem sobre a casa de seu avô de origem japonesa é a grande presença de incensos e de um sincretismo religioso que mistura

catolicismo e budismo. A família de seu "avô preto" era formada por pessoas evangélicas, sendo que seu progenitor era Pastor da Igreja Batista.

eu lembro de umas coisas assim de ver muito incenso, sabe, na casa do meu avô, tá ligado, tipo aquela coisa assim do lado japonês, do cristianismo tá ligado, tipo, que pega alguns elementos do budismo e tal e se unifica com o cristianismo. E lá do meu avô preto, mano, lá do meu pai, os cara era evangélico, né. Tipo, meu avô foi pastor de Igreja Batista, então era hino pra caramba, louvor, né mano, tal, hinário, um lado ficava os homens, do outro ficava as mulheres, tá ligado. E final do ano tinha aquela missa--a missa não-- tinha o culto do ano novo, o culto do Natal (14:14), então assim, a gente cresceu dentro de uma espiritualidade muito grande, mas não era aquela coisa característica *memo* da etnia, né, tipo assim, não tinha conflito né, era uma coisa que somava uma à outra né, o lado católico e o lado evangélico (Yannick Hara entrevistado pelo autor em 29 de julho de 2021).

Yannick afirma então que ao ficar mais velho começou a ter contato com a música e o *hip-hop*. Em "Blasian and Proud" (2017) Helen Aracena, faz uma ponte com a obra de Arjun Appadurai (1996) para falar sobre os afro-asiáticos no Japão que praticam a cultura hip-hop acessando um "mundo perdido" onde essa cultura se torna "celeiro de cenários culturais". O *hip-hop* é usado como uma ferramenta de expressão dos *blasian* no Japão, sendo que adotam essa cultura buscando auto-identidade e aceitação: "These black hafus faced rejection from Japanese society for not looking Japanese and therefore, it is possible black hafus found a sense of identity through hip-hop" (ARACENA, 2017, p.65). O termo *hafu* em japonês remete a palavra inglesa *half* (metade), no contexto japonês é usada para designar aqueles que teriam o sangue "metade japonês"¹¹. Em entrevista Yannick concordou que o *hip-hop* em sua vida teve um pouco desse papel, de auxílio no enfrentamento das rejeições: concordando comigo quando eu lhe perguntei sobre como ele havia conhecido o estilo de música, se o *rap* era para ele algo que fazia referência ao universo negro.

Yannick afirma então que se aproximou de seu amigo Luís pois ambos eram negros. Luís foi responsável por apresentar a música *rap* para Yannick através de uma fita cassete. Yannick afirma que apesar de ser negro não era enxergado como negro pelos demais colegas da escola por não ter a "pele escura", possuindo características fenotípicas negras como o nariz e a boca, sendo assim inserido na categoria de não-branco estando ao lado dessa "galera que ninguém queria andar". No Japão vemos que para aqueles marcados como "o outro" na sociedade japonesa

¹¹ Aracena (2017) se utiliza do termo sem falar das implicações políticas que o diferenciam do termo *blasian* talvez por nesse momento querer inserir aqueles que se definem como *hafus* e são negros

o *hip-hop* se torna ponto de partida para discussões sobre orgulho, aceitação, humanidade, harmonia e unidade, sendo um modo com que a juventude rejeitada encontra meios de aceitação:

It can be inferred that the Japanese rejected from society turn to hip-hop because it offer, as Fischer discusses, “Something that youth who are politically marked as ‘other’ couldn't find in government policy, national media or popular culture. Hip-hop offered them a starting point for a conversation about pride, acceptance, humanity, harmony, and unity” (2013:146). Thus, hip-hop is a way for rejected youth (i.e., Japanese and non-Japanese people) to find acceptance (ARACENA, 2017, p. 66).

Yannick afirma que após conhecer essa fita dos Racionais entrou em contato com videoclipes através da extinta MTV Brasil do Grupo Abril. Canal que na época apresentava em sua grade o programa “Yo! MTV”, primeiro programa da TV brasileira voltado ao rap, sendo um dos primeiros da emissora, foi ao ar de 1990 até 2006. Contava com videoclipes, entrevistas com artistas e performances ao vivo em estúdio, tendo como apresentadores nomes como KL Jay do grupo Racionais MC 'S e Thaíde. Assim, nesse período Hara entra em contato com videoclipes de grupos como Wu Tang Clan, NWA *etc.* Comenta que começou a fazer *rap* na igreja evangélica numa região periférica de São Paulo e o que lhe chamou atenção eram o estilo do rap – roupas da FUBU, premiada marca de vestuário voltada para o público *hip-hop*, incluindo roupa casual e esportiva – que adotavam e o linguajar que utilizavam, bem como a música rap que era presente na igreja. Yannick chega a citar algumas marcas brasileiras e internacionais que faziam sucesso entre o pessoal do *rap* (Rap Power, Pixa-in) e internacionais (Tommy Hilfinger, Polo):

Os caras tinham um grupo de rap lá e eu falava: caraca, comecei a colar com os caras, os caras tinham uma roupa de rap, mano, as “FUBU”, os bagulho copiado da FUBU.(...) É uma marca gringa, que significa “For Us, By Us” (por nós, pra nós), só que tinha as marcas de rap nacional: Rap Power, tinha Pixa-in, tá ligado...tinha aquela coisa de se vestir igual o skatista, mas tinha aquela coisa de se vestir igual ao rapper, tá ligado, então as roupas de rapper era muito maior, era gigantesca, tinha Pixa-in, Rap Power, tem até hoje, mano, então, tinha FUBU. E aí, tinha uns bagulho assim, gringo: Polo, Tommy Hilfinger, tá ligado, Timberland. Timberland, nossa quando eu tive Timberland, eu falava “puta, agora eu sou do rap”, tá ligado (risos)... (Yannick Hara entrevistado pelo autor em 29 de julho de 2021).

Hellen Aracena (2017) fala da relação íntima entre o *hip-hop* e o *rap* e a comoditização e masculinidades no Japão sendo que os significados e compreensões sobre o que é negritude no país ficam muito centralizados no *hip-hop*. Aracena tem como um de seus entrevistados em sua pesquisa Jay. Jay fala sobre uma falta de

uma perspectiva política no movimento, que muitas vezes não está ligado com as pautas do Black Liberation Movement, se distanciando das pautas políticas negras.

Aracena cita homens japoneses que incorporaram a cultura *hip-hop* com objetivo de se passar por negros ou hafus negros e obter mais relacionamentos. A autora ressalta, com base na obra de Karen Kelsky (2006), que a derrota na Segunda Guerra Mundial gerou um sentimento de derrota nos homens japoneses

The hyper-sexualization of black men created by Japanese women specifically occurred during the 1990s yellow cab era (See Chapter 5). Japanese men who try to pass for black or black hafus to enhance their masculinity do it to have a higher chance of obtaining a relationship. Due to the historical events of World War II, Japanese were stripped of their masculinity and not seen as sexually attractive by Japanese women. Kelsky (2006) writes Japanese men were a reminder of Japan's failure and defeat. Japanese men wear hip-hop clothes and embody hip-hop culture as a solution to the stripping of their masculinity by Japanese women. Russell further emphasizes this point and writes, "Feelings of sexual and personal inadequacy may also explain the allure of commodified black culture among Japanese males" (ARACENA, 1998, p.160).

Washington (2017) fala que a fetichização da blasianidade inserida na mídia cultural do *hip-hop*, ressaltando, no entanto, que é uma fetichização que resultou na produção de postos de emprego para os blasian. Afinal, eles apareciam em videoclipes de *hip-hop* e *R&B* moldando as maneiras como desenvolvem suas marcas na indústria:

Blasians and Blasianness were now not only plot devices in serial dramas, they were also lyrically and visually appearing in hip-hop and R&B songs. Their employment and subsequent representation ensure their own identities will inform the productions in which they become involved, further shaping the way Blasians become branded (WASHINGTON, 2017, p.40).

Observamos que essa comoditização influencia os locais de comércio através da venda de roupas e desenvolvimento de marcas voltadas para o público do *hip-hop*. Aracena (1998) chega a citar sítios em metrópoles japonesas como Quioto, onde se concentram muitas lojas especializadas em *hip-hop*. Ela se pergunta sobre a questão da comoditização da negritude no Japão, apontando nessas lojas exemplos desse processo.

Em sua fala, Yannick comenta que a Galeria do Rock foi para ele "uma escola". Localizada no centro de São Paulo, a Galeria do Rock foi fundada nos anos 1960 e, com suas mais de 450 lojas, é um nicho em que se encontram lojas de CDs, de roupas e acessórios ligados principalmente ao *rock*, o *hip hop* e suas inúmeras vertentes. Yannick afirma que seu vestuário assim como seu linguajar sofreram mudanças ao entrar em contato com essa "escola".

Podemos trazer a ideia da mancha, do circuito e do pedaço (MAGNANI, 2002) trazendo a leitura de antropologia urbana, podemos falar de uma mancha formada pela *cultura black e hip-hop* em Quioto, assim como se forma uma mancha da cultura jovem alternativa em antros como a Galeria do Rock e do público *cosplayer* no bairro da Liberdade.

Abro um parentes chamando atenção para o fato de que o bairro da Liberdade é atualmente pedaço de jovens *e-girls* e *e-boys* (electronic girls, electronic boys devido à proximidade com o mundo digital) que seriam nas palavras de Magnani (2014) uma galera que habita tais espaços e formariam uma japonesidade própria, na visão de Machado (2011).

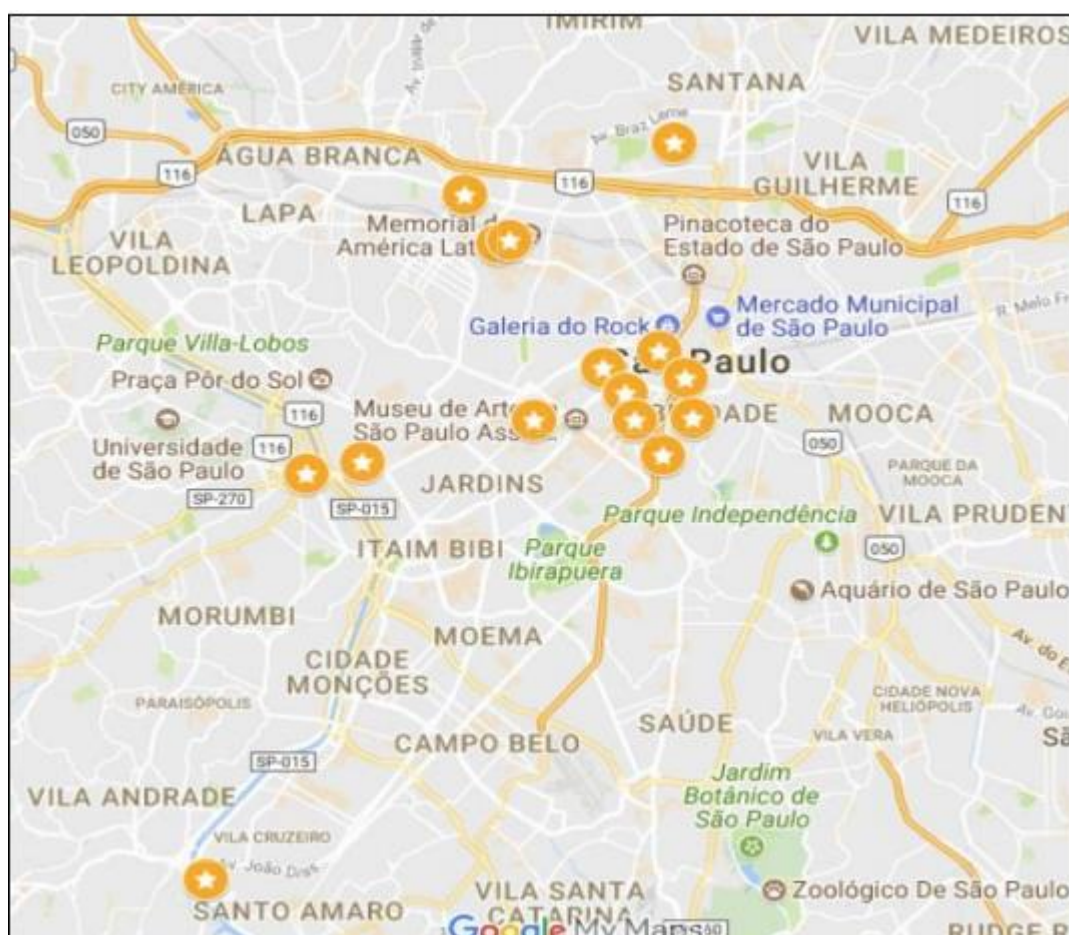
Tal fenômeno jovem dos jovens eletrônicos é definido como subcultura da geração z no site da revista VICE, fenômeno esse muito ligado a redes sociais como *TikTok*, aplicativo de compartilhamento de vídeos, e redes de streaming e live como *Twitch*. O estilo de se vestir que para Magnani (2014) é de vital importância na maneira com que membros das galeras se reconhecem uns aos outros e dentre os *e-boys/e-girls* resume-se ao BB -- mistura de *bondage* com *baby*-- ("A little bit bondage, a little bit baby"¹²), misturando o gótico com emo, referências aos animes e cosplays com a urbanwear do fim dos anos 1990 e início dos anos 2000, importando elementos visuais do *hip-hop* e *skate*. Isso tudo seria na visão de Dick Hedgibie (1979) subcultura dotada de uma bricolagem. A japonesidade de Machado e Kebbe (2011) atua aí de forma a tornar as garotas mais japonesas através de maquiagens que deixam os "olhos mais puxados" e os garotos "ajaponesados" com corte "tigelinha" de franja lisa, associado ao homem médio asiático. Notei que a figura da colegial japonesa e sua maneira de prender os cabelos, se tornaram marcas do *e-girl hairstyle*, bem como tendências de moda do bairro Harajuku em Tóquio (cabelos tingidos, maquiagem forte) afetam desde os MC's do funk, cantoras de forró passando por influencers e instagrammers.

Chamo atenção para o fato de que a mídia anime tem sido fonte de influência não apenas para a questão *fashion* desses jovens como também formas de comportamento (modo de agir *kawaii*) e linguagem onde termos provenientes dos animes japoneses (*oniichan, senpai, shinde iru*) estão presentes.

¹² Disponível em: <<https://www.dazeddigital.com/beauty/article/50474/1/a-little-bit-bondage-a-little-bit-baby-e-girl-make-up-and-hair-explained>>.

Voltando a falar de tal distribuição geográfica no bairro da Liberdade, a mesma é evidenciada por Urbano (2018) que mapeia os espaços praticados do pop asiático em São Paulo indicando a Liberdade e o Bom Retiro como ‘mecas’:

Ilustração 1 – Bairro da Liberdade (São Paulo, SP)



Fonte: Google Maps.

Atesto que no ano de 2022 viralizou na internet vídeo protagonizando as aventuras urbanas da jovem *e-girl*¹³ Belle Belinha, conhecida como ‘Rainha da Liberdade’¹⁴, destacou-se dentre outros feitos por desempenhar placar de beijos em sua noitada no bairro japonês. Okano (2011) indica símbolos do pop asiático distribuídos pela rua Galvão Bueno num segmento que ela chama de território de

¹³ “By 2020, news media registers “egirling” as a form of multiplatform crossover event for content creators” essa subcultura multiplataforma que nasce numa onda de garotas gamers no final da segunda década do século XXI, tendo haver com as plataformas digitais eletrônicas que faz nascer streamers, pessoas que transmitem conteúdos muitas vezes relacionados a jogos e esportes eletrônicos.

¹⁴ Disponível em: <<https://glamour.globo.com/lifestyle/trending/noticia/2022/07/quem-e-belle-belinha-5-momentos-para-conhecer-a-jovem-que-viraliza-na-web.ghtml>>. Acesso em: 5 mai. 2023.

orientalização, destinado ao público geral no bairro, a autora afirma que nos hoje cenário não só de baladas jovens como também de clipes de trap¹⁵, música que é um subgênero do rap e está associado ao anime segundo Gaddy (2021) pois os músicos de rap dessa nova geração (millenials e geração z) estiveram em contato com anime e videogames japoneses desde a infância. Podemos refletir sobre as afroasianidades na região central da cidade de São Paulo numa área delimitada no Centro Velho da cidade, marcada pelo Subsolo da Galeria do Rock, Praça São Bento e o Bairro da Liberdade. Interessante pensar que a Liberdade era um bairro de maioria negra, marcado pela revolta de aprisionados negros, o que o faz bairro afro-asiático por excelência. Interessante afirmar que se torna um circuito dotado de afroasianidades por portar africanidades do *hip-hop* e de seus imigrantes congolezes, nigerianos, moçambicanos e etc. bem como as asianidades da cultura pop e não-pop japonesa e asiática, não podemos esquecer da influência que os chineses e coreanos trazem ao ar de São Paulo. Hikji (2022) fala sobre os músicos africanos em São Paulo, Lenna Bahule, Yannick Delass e Pitchou Luambo que em suas trajetórias, constroem formas de atuação (artística, política, cotidiana) moldando e trazendo suas influências para a cidade.

A relativa proximidade da Galeria do Rock com o Bairro da Liberdade promove um circuito em que e-girls e e-boys podem adquirir roupas e acessórios num bairro e transitar nas festas noturnas urbanas em meio à luz dos postes *chochin*.

A comunicação que fazia em língua japonesa e o comércio consistia em vendas de artigos alimentícios, livros, revistas e artigos importados em geral. Havia cerca de trezentos japoneses residindo nesta área da rua Conde de Sarzedas em 1920, recebendo até cinquenta pessoas vindas do interior nos finais de semana. Para estes que moravam no interior, visitar São Paulo era como voltar ao Japão deslocado no espaço, uma espécie de *mitate*, como mencionados anteriormente. (OKANO, 2011, p.47)

Se para esses imigrantes ir ao bairro japonês significava retorno ao país de origem, para aqueles que nunca estiveram no Japão o bairro em São Paulo apresenta um passaporte de ida, uma Little Tokyo/Chinatown dentro da capital paulista, quem sabe mais do que isso, uma espécie de portal para outra dimensão espacial e cultural. Quando assisti “Aventureiros do Bairro Proibido” (1987) senti-me cidadão do mundo por perceber que assim como em Nova York, São Paulo tinha um bairro asiático, sensação descrita por Appadurai (1996). Portanto, esses jovens e-boys, e-girls, trappers, otakus, cosplayers e nerds desejam “ir ao Japão” ao rumar no metrô da linha

¹⁵ Disponível em: <https://youtu.be/k0r4CPtE_wg>. Acesso em: 5 mai. 2023.

azul em direção ao bairro da Liberdade, participando da metropolitanidade e do espírito cosmopolita. Winterstein (2009) comenta que o termo otaku assume tonalidade diferente da estabelecida na nação japonesa:

O termo, que no Brasil estabelece uma diferenciação entre os fãs e os leitores ocasionais, possui um significado diferente no Japão. De acordo com Étienne Barral (1999), os otakus japoneses seriam o resultado de uma sociedade opressiva em uma era de prosperidade econômica, de consumismo desenfreado e uma forte competição nas escolas. Não se adaptando a esse contexto, segmentos expressivos da juventude preferiram a companhia dos personagens de desenhos e dos games eletrônicos encerraram-se em um mundo virtual que é por eles construído (WINTERSTEIN, 2009, p. 24).

Sendo sintoma de recessão econômica numa sociedade competitiva e extremamente qualificada o otaku no Japão é associado ao isolamento, diferente dos otakus brasileiros que por sua vez preferem estreitar as relações, não havendo tanta competitividade entre seus pares como no caso japonês, mostrado na obra de Barral (1999). Winterstein (2009) comenta que:

Já os otakus brasileiros se configuram de modo diverso, há preferência por estreitarem as relações, tornando tal experiência mais coletivizada e compartilhada, pois cultivam amizades. São pessoas que possuem uma vida social menos apartada do meio, o que contrasta com os otakus japoneses. Apesar do uso do termo ainda causar certa controvérsia entre os fãs de mangás no Brasil, aqui ele não vem necessariamente carregado da mesma conotação que tem no Japão (WINTERSTEIN, 2009, p. 25).

Winterstein (2009) afirma assim que “A idéia de ser otaku ultrapassa assim o gosto pelos quadrinhos japoneses e alcança um campo mais amplo de significados ao abranger a denominada ‘cultura japonesa’”, sendo o Japão centro do universo otaku, o termo torna-se sinônimo daqueles interessados pela “cultura” japonesa. A cultura cosplayer, ato de se vestir com figurinos de personagens de animes e mangás é atuante na juventude contemporânea e definida por Winterstein como:

[...] abreviação de costume play termo que em inglês alia o termo traje, fantasia à noção de jogo, brincadeira, representação, interpretação. Os vários significados para a palavra play na língua inglesa traduzem o que o termo quer dizer quando se trata do cosplay. O cosplay consiste dos fãs se caracterizarem exatamente como algum personagem e interpretarem (WINTERSTEIN, 2009, p. 32).

A autora correlaciona a ideia de cosplay com o conceito construção da pessoa e o processo de incorporação no candomblé, como descrito na obra de Goldman (1985) pois os cosplayers incorporam em si características dos personagens:

O cosplay estaria assim ligado à própria construção de pessoa daqueles que o praticam, na medida que em incorporam em si características das personagens. Marcio Goldman (1985) ao tratar do processo de incorporação no candomblé, coloca que as qualidades intrínsecas a cada orixá são incorporadas pelo iniciante, indo além da mera exposição representacional

dos orixás por intermédio de quem os incorpora. O processo é muito mais do que encenar uma personagem. Há um conjunto de traços que fabricam aquele que ali se inicia, pois mesmo ao fim da possessão o iniciado está permanentemente marcado pelas qualidades dos orixás, partilhando de certas propriedades fixadas nele pelos rituais de iniciação. Nesse sentido, podemos aproximar um pouco essa idéia ao que acontece nas performances cosplays (WINTERSTEIN, 2009, p. 38).

Mais recentemente Costa (2019) constatou que

O evento cosplay compreende uma antiestrutura no sentido em que demarca um afastamento com a estrutura social – do fluxo da vida comum e cotidiana – caracterizando-se por ser um momento extraordinário. O sentimento produzido pela *communitas* também pode ser observado entre os participantes do evento. O sentimento de identificação e familiaridade, assim como a importância que a identidade do personagem tem ao se sobrepor à identidade “civil” do cosplayer, não deixam de corresponder à noção de liminaridade de Turner, já que demonstra que os indivíduos ali presentes reconhecem-se uns aos outros como iguais, unidos por valores e ideais coletivos, e por se encontrarem relativamente “esvaziados” dos papéis sociais que assumem fora do meio cosplay. Em outras palavras, os status que os indivíduos possuem dentro das hierarquias normais da realidade cotidiana são deixados de lado, dando prioridade à identidade do personagem (COSTA, 2019, p.23).

Em “The Cool Kawaii: Afro-Japanese Aesthetics and New World Modernity” (2011) é dito que o novo milênio é caracterizada por uma cultura jovem internacional dominada por dois tipos de *aesthetic*: o Afro-american *cool* propélido pela hip hop music que se torna a música favorita da juventude global e a *aesthetic* japonesa do kawaii ou fofo, distribuída internacionalmente pela poderosa indústria japonesa de animes e mangás.

Nessa obra é citada uma terceira onda de japanofilia, a primeira nos remete ao século XVIII e XIX quando artistas europeus entraram em contato com a estética e obras de arte japonesas enxergando nelas atributos únicos, a segunda onda ocorre nos anos 1960, quando hippies e escritores beatniks são atraídos pelas tradições espirituais asiáticas, nos dias de hoje vivemos uma “globalização pink” que se funde com a cultura negra norte-americana: “What is new is that today’s “pink globalization” finds an ally in the form of an American subculture with which it can fuse: black American cool culture” (BOTZ-BORNSTEIN, 2011, p. xvi ; YANO, 2004, p. 79).

O subsolo da Galeria do Rock representaria a *black american cool culture*. É um pedaço frequentado pelos apreciadores da música *rap*, *black (soul, funk, r&b)* e da cultura *hip-hop*. Nesse local observamos símbolos dessa cultura: andando por lá no ano de 2019 me deparei com camisetas de artistas como Tim Maia, Tupac,

Notorious B.I.G., lado a lado, enquanto representantes da chamada *música black*; pick-ups de DJ, lojas de insumos para grafite dentre outros.

No primeiro andar encontramos lojas de skate e de roupas para skatistas, assim como estúdios de tatuagens e piercings. Os espaços físicos deflagram a disposição dos grupos no pedaço (MAGNANI, 2015): conforme subimos as escadas rolantes vamos entrando numa atmosfera cada vez mais obscura que diz respeito a lojas voltadas ao público do *metal*, *punk* e gótico, encontramos lojas de discos e LPs e de acessórios e indumentárias voltadas a esses públicos: jaquetas de couro, caveiras, cintos de rebite, camisetas de bandas estampadas. Magnani (2014) fala que ao ir a campo na Galeria do Rock observou que os frequentadores se reconheciam pelo “estilo” um do outro: “exibição de marcas estampadas nas camisetas”, “cortes de cabelo” e “postura corporal” que evidenciavam gostos musicais e pertencimento:

Assim, uma das primeiras incursões a campo, na Galeria do Rock, no centro da capital paulistana, mostrou que naquele pedaço os frequentadores, vindos de várias partes da cidade e até de outros municípios, não necessariamente se conheciam (por laços de vizinhança, parentesco, trabalho, religião, como no contexto do bairro) mas se reconheciam, seja pela exibição de marcas estampadas nas camisetas, nos cortes de cabelo ou na postura corporal, evidenciando seus gostos musicais, o pertencimento a determinadas galerias, a preferência por esta ou aquela banda *etc.* (MAGNANI, 2014, p.3).

Ao falar dos circuitos dos *straight edges* na cidade Magnani afirma que “marcam sua presença e seu estilo de vida de forma pública e visível na paisagem da metrópole” (MAGNANI, 2005, p.181) assim como esses outros grupos. O autor analisa a presença desses atores no cenário urbano quando começaram a ocupar uma mancha localizada na Rua Augusta aos arredores da sorveteria Soroko, que produzia seus sorvetes sem uso de insumos de origem animal, substituindo leite por soja. A Rua Augusta torna-se referência para esse grupo devido ao preço mais baixo do aluguel nessa área e pela localização próxima ao centro, onde se encontram restaurantes vegetarianos, produtos das lojas da “Galeria do Rock”,

A rua Augusta, onde está situada a sorveteria, vem se tornando uma região de referência para os *straight edges*, em parte pelo preço relativamente baixo do aluguel dos apartamentos, em parte pela própria localização, que permite fácil e rápido acesso a duas centralidades urbanas de interesse para os jovens do movimento: o centro da cidade propriamente dito (com sua oferta de restaurantes vegetarianos, produtos das lojas das Grandes Galerias, mais conhecidas como “Galeria do Rock”, os preços populares de muitos artigos de consumo) e a avenida Paulista (MAGNANI, 2005, p.181).

Assim observamos como se constitui uma mancha na cidade e como tais atores criam um circuito que envolve outros grupos urbanos: “Pode-se dizer que os

straight edges constituem um circuito bem delimitado na cidade, estabelecem links com outros circuitos e seus frequentadores” (MAGNANI, 2005, p.181).

O mesmo ocorre no mundo do *hip-hop*. A história do *hip-hop* em São Paulo é também a história dessa ocupação de manchas no território urbano. O Largo São Bento (cerca de 1 km de distância das Grandes Galerias) foi um *point* no início muito frequentado por *punks*, depois sendo habitado pelos *hip-hoppers*, *rappers* e dançarinos de *break* ao longo da década de 1980. Dançarinos como Nelson Triunfo começaram a se utilizar do espaço para suas apresentações, tornando esse lugar um ponto de encontro, fomentando a cultura *hip-hop* através do *break*:

Em 1983, o dançarino Nelson Triunfo, um dos principais representantes do movimento hip hop no Brasil, junto a outros dançarinos, começa a levar a dança dos bailes black para as ruas de São Paulo. O espaço escolhido foi a Rua 24 de Maio, porém, após conflitos com a polícia e com os lojistas, os dançarinos mudaram para o Largo São Bento. O centro de São Paulo foi o local escolhido por representar um ponto de encontro: as pessoas que o frequentavam, saíam do seu trabalho, que geralmente ficava no centro da cidade, e poderiam ir até ali assistir a dança ou mesmo dançar. Foi no largo São Bento que surgiram os dançarinos e os rappers. Os Gêmeos, que hoje são grafiteiros famosos, eram dançarinos de break no Largo São Bento. Naquela época, muitas pessoas que são reconhecidas hoje no universo do hip hop iniciaram seu contato com o movimento neste ponto de encontro (KAKAZU, 2015, p.30).

Através deste espaço muitas pessoas iniciaram seu contato com o mundo do *hip-hop*. Abrindo um diálogo com Magnani (2005), podemos apontar as afroasianidades na paisagem urbana que acontecem em grandes cidades do mundo, nos circuitos em Tóquio e São Paulo: assim podemos encontrar afroasianidades em diversas localidades, no caso destaque aqui as afroasianidades da música rap, tendo como exemplo os jovens japoneses fãs de *hip-hop* que incorporam o estilo através de roupas como bandanas, correntes, roupas de basquete, estilos de cabelos como dreads e afro, até mesmo bronzeando-se e escurecendo a pele e que se encontram no Parque Yoyogi, em Shibuya, Tóquio:

Wandering around Yoyogi Park during the final day's performances, you could see all manner of Japan's hip-hop fans. Some of the men were dressed in the latest thug fashion, with bandanas, do-rags and platinum chains. Some of the fans had tanned skin, dread hair, or even beauty-salon-styled Afros to go with their NBA jersey or FUBU wear, but overall the darkened-skin fans were few and far between. More common were simply baggy pants, baseball caps, Kangol hats, and Nike sneakers along with a variety of more normal everyday Tokyo youth fashion (i.e., jeans and T-shirt that none of your friends have). The audience was weighted 60-40 toward men, with most listeners in their teens and early twenties. The musicians tended to be a little older, in their early to late-twenties (CONDY, 2006, p.8).

Vindo do Bronx, diretamente de Nova Iorque, o estilo musical se torna linguagem internacionalizada. Através do *rap* jovens de outros contextos podem usar o estilo musical como uma forma de expressão. Expressão essa indicativa de um processo cultural global, localizado geograficamente em diferentes lugares, em que as manifestações juvenis adquirem contornos particulares. O autor vai focar na questão da constituição da experiência local inserida em um fenômeno global, comentando que na cidade de São Paulo ela se dá através das posses (SILVA, 1998, p. 12). O movimento, que se espalhou pelas regiões periféricas a partir dos anos 1990, envolvia diversos grupos de *rap*, de grafiteiros, posses, rádios comunitárias, bem como festas de rua, shows, bailes e eventos em casas noturnas. O rap é “resultado de um processo de ressignificação da cultura tendo em vista as condições locais”. (SILVA, 1998, p.14)

Segundo Condry

In some ways, an anthropology of globalization raises an opposite set of challenges compared to identifying the Japaneseness of popular culture. By this I mean that the study of transnational cultural flows tends to emphasize the movement of people, objects, and ideas across boundaries, while blurring their locatedness when embodied in different places. In contrast, I draw inspiration for performance theory which locates meaning not only in texts, but in the ways they are performed, consumed, and recirculated as a means of approaching global flows. Globalization refers to an “intensification of global connectedness” and, more deeply, to “a basic reorganization of time and space”. The explanatory value of the concept does not lie in its vision of an endpoint at which the world finally becomes one, “a single society and culture occupying the planet” [...] (CONDY, 2006, p.17).

Condry faz um trabalho diferente do indiano Appadurai ao falar do papel da performance abordando o rap nas lentes do *genba*, termo japonês que significa “cena”:

In Hip-Hop Japan, the answer I propose is that we view “flows” in terms of performative potential in specific locations. In this, I draw on the work of Louisa Schein (1999), who shows that modernity is not a simply a context or a discourse, but rather something that is negotiated and contested through performance and, in this sense, actualized. By analogy, I am interested in hip-hop performance as the actualization of a global Japan. As in performance studies, I integrate what happens on stage with a sense of how the response of the audience (including fans, critics, record execs, club owners, etc.) is part of dynamic that evolves over time. The idea of *genba* is to identify nodes where collective activities have performative effects, in terms of artists moving the crowd, convincing gate keepers in record companies and clubs to give them a chance, and the performance of a CD in terms of sales. The *genba* provides immediate access to these interested actors and intersecting lines of cultural influence. My focus on *genba* also relates to broader initiatives within anthropology to move away from seeing fieldwork as situated in bounded, geographical locales (GUPTA AND FERGUSON, 1997). As such my focus is not on “culture of a people” nor “culture of a place” so much as “culture as it is performed”. This offers a way of analyzing the complex

linkages of global and local that operate in different artists' work (CONDY, 2006, p. 17-18).

Para o autor, o desenvolvimento do *hip-hop* no Japão mostra que a localização e conectividade global podem ocorrer simultaneamente, pois no caso nem a ideia de homogeneização nem um processo de localização capturam as formas com que o estilo musical teve mudança:

Instead, we see a deepening and quickening connection between hip-hop scenes worldwide, at the same time that a wider diversity of styles appears in Japan and globally. In other words, the opposition between globalizing and localizing turns out to be a false dichotomy. What we require is a different conceptualization of how cultural settings and flows interact. A focus on spaces of cultural production provides a means to accomplish that (CONDY, 2006, p.19).

Segundo Magnani, através da ideia de pedaço, mancha, trajeto e circuito pode-se identificar as práticas e os agentes que fazem o uso do espaço e das estruturas urbanas. Segundo o autor, as cidades propiciaram “novos padrões de troca e de espaços para a sociabilidade e para os rituais da vida pública” (MAGNANI, 2002, p. 26). Esses novos padrões de troca são muitas vezes mediados por imagens que circulam em amplas redes no mundo globalizado, por exemplo, através de videocliques e canais de TV multinacionais como a MTV, e atualmente em sites como *youtube* fazendo parte de um sistema mundial. (MAGNANI, 2002, p. 12)

Para Appadurai (1996) o consumo da mídia de massa ao redor do mundo geralmente provoca resistência, ironia, seletividade e no geral agência:

[...] these are all examples of the active way in which media are appropriated by people throughout the world. T-shirts, billboards, and graffiti as well as rap music, street dancing, and slum housing all show that the images of the media are quickly moved into local repertoires of irony, anger, humor, and resistance (APPADURAI, 1996, p. 7).

Camisetas, outdoors, o grafite, o *rap*, a dança de rua, são uma mostra de que a mídia circula de maneira rápida atingindo repertórios locais. Silva (1998) afirma que “No atual contexto de internacionalização da cultura, a despeito de os grupos permanecerem territorializados, os símbolos culturais aparecem desterritorializados pela ação dos meios de comunicação” (SILVA, 1998, p. 15). Os símbolos que migram através do som e da imagem, permitem que ocorra uma decodificação dos mesmos à luz do contexto local. Os símbolos do *rap* americano são então redefinidos, ressignificados face à realidade local.

4 RAP, AFROFUTURISMO E TECNO-ORIENTALISMO

Em “Japanese Popular Culture Influences in Contemporary Black American Rap and Hip-Hop” (GADDY, 2021) vemos como colaborações africano-asiáticas moldaram a música no ocidente e oriente na atualidade, sendo que temos na década passada o início de uma literatura acadêmica sobre relações africano-asiáticas:

Essa tese mostra como letras, *samples*, videocliques, moda e mídia social são influenciados pela cultura popular japonesa. Na cena *hip-hop* desde artistas pioneiros até os mais atuais incorporam elementos da Ásia

As hip-hop evolved, so have the ways that artists have incorporated various elements of East Asian, specifically Japanese, culture. For example, as a member of the Wu-Tang Clan, RZA frequently sampled Chinese and Japanese martial arts films on albums like *Enter the Wu* (1993) and *Liquid Swords* (1995), later drawing comparisons to the “journey of the Black man in America” and the popular anime series *Dragon Ball Z* (RZA, 2010). Similarly, Kanye West incorporated aspects of popular anime movie *Akira* into the music video for his song “Stronger” (2007). Additionally, Nicki Minaj’s music video for “Your Love” (2010) shows drama unfolding between a samurai-in-training, complete with a sword-fighting scene. In addition to the artists listed above, artists like Lupe Fiasco, Childish Gambino, and Lil Uzi Vert also incorporate these sonic, visual, and collaborative elements of Japanese popular culture into their work (GADDY, 2021, p.4).

A autora cita a obra de McLeod (2013), falando sobre a obra de Kanye West, em que manifesta uma fusão de tecno-orientalismo e afro-futurismo. O cantor também traz influência notável do anime *Akira* (1988), e em seu videoclipe lançado é praticamente reproduzida uma cena em *live action* que lhe serve de inspiração direta. Como apresentei em minha monografia de conclusão de curso (HAYASHI FILHO, 2019), McLeod (2013) aborda a ideia de *superflat* oriunda do trabalho artístico de Takashi Murakami e sua arte pós-moderna que mescla o tradicional com o pop, sobreposição, “achatamento” das distinções entre o que seria uma “arte elevada” e “consumismo crasso”:

O conceito de arte *Superflat* de Murakami envolve mesclar o tradicional com o pop, dando destaque aos links comerciais entre arte e cultura através da sobreposição, “achatamento” da arte gráfica tradicional japonesa junto com o anime, o mangá e outras formas de cultura pop. McLeod (2013) indica que Murakami achata as distinções entre ‘arte elevada’ e o ‘consumismo crasso’ criticando visões estereotipadas de vazio da cultura consumista no Japão contemporâneo (HAYASHI FILHO, 2019; MCLEOD, 2013).

É importante notar como artistas japoneses contemporâneos nessa linha artística se distanciam das predileções derrotistas pronunciadas por Walter Benjamin (1935) e sua ideia de reprodutibilidade técnica, em “Before and After Superflat”, Adrain Favell afirma: “Murakami and Nara were the two visible Japanese artists most boldly embracing this global shift. Their art made a virtue out of Walter Benjamin’s gloomy predictions about the work of art in the age of mechanical production” (FAVELL, 2011, p.64).

No artigo de McLeod somos apresentados a uma ideia de tecno-orientalismo distópico ao mesmo tempo em que se falam das potencialidades de emancipação quando se pensa no tecno-orientalismo em conjunto com o afro-futurismo, formando assim uma afroasianidade: Vemos em Hayashi Filho (2019) como McLeod associa essa exploração afro-americana da tecnologia musical, que está conectada com o que Kodwo Eshun chama de ‘futurismo afro-diaspórico’. A diáspora digital consiste em ritmos computadorizados, além de uma mitologia das máquinas, que circula o Atlântico negro, se exprimindo no *space funk* messiânico de George Clinton, no futurismo *superflat* presente no *hip-hop* de Kanye West. São empregadas estratégias de reutilização, re-conceptualização e re-criação. (HAYASHI FILHO, 2019; MCLEOD, 2013). Contrapondo-se a dar velhos usos às tecnologias musicais, ocorrem novos usos que se dão mediante uma re-humanização sonora. Desse modo a estética Afro-americana produz ecos com a capacidade de indigenização do Japão e engenhosidade adaptativa manifesta em seus produtos pop culturais, que chamamos aqui de afroasianidade, já que esse futurismo afro-diaspórico se cruza com as noções do chamado tecno-orientalismo.

O livro “Techno-Orientalism: Imagining Asia in Speculative Fiction, History, and Media” (2015) faz um diálogo com Edward Said e seu livro “Orientalismo”, publicado no fim dos anos 1970. Ao se inspirar no orientalismo fala de um temor de um “futuro sombrio japanificado” (CHUN, 2006, p. 187 apud MCLEOD, 2010, p. 261). Essa paranóia cultural por parte da Europa e Estados Unidos com o Japão e o Oriente se expressa em representações cinematográficas e no mundo do business. (MORLEY; ROBIN, 1997). Nos últimos tempos tivemos vários elementos da cultura pop japonesa como o cosplay, o mangá, o *Visual kei* e *J-pop* que foram influentes na produção da cultura pop Ocidental, que se alimenta frequentemente em seus temas, estilos e formatos de uma ideia de futurismo e tecnologia avançada proveniente da Ásia.

Com a ascensão da economia e poder tecno-cultural do Japão nos anos 1980 e início dos anos 1990, é promovida uma visão Ocidental estereotipada sobre o Japão tido como sociedade *high-tech*, porém desumanizada, um orientalismo *high-tech* que trata do outro como exótico. Esse outro asiático traz temores ocidentais como a suposta hiperconformidade asiática, muito útil em um futuro robotizado. A tradicional equação que afirmava o Ocidente como moderno e o Oriente como exótico, porém subdesenvolvido é tensionada na medida em que a economia mundial se movimenta do Círculo do Atlântico para o Círculo do Pacífico (MORLEY; ROBIN, 1997).

Victor Hugo Kebbe da Silva ao falar da revista *Made in Japan* aponta na publicação para diversos exemplos de Japão associado à tecnologia e modernidade. Na edição #120 como “costumes curiosos” são apontados as máquinas automáticas, trem-bala, jogos e o estilo dos jovens de Harajuku, observamos que o bairro de Tóquio ao lado de Akihabara é uma espécie de Meca das tendências mundiais de moda e design no capitalismo tardio. O fato desses elementos serem encarados com curiosidade e certa excentricidade ressalta o olhar tecno-orientalista com que é observado o Japão. A associação entre cultura e japonidade (*Japaneseness*) reforça a imagem de uma cultura fria, impessoal e robótica, autoritária e incapaz de criar laços emocionais (MORLEY; ROBIN, 1995), em grande medida atualizando os estereótipos orientalistas.

Seres encarados como *aliens*, ou ciborgues ou replicantes entregues cem por cento ao desenvolvimento, à racionalidade e ao progresso. McLeod (2010) cita a banda Kraftwerk dos anos 1970: inspiraram-se nos gestos corporais dos homens de negócios japoneses que viajam para a Europa como modelo para os gestos mecânicos que usavam em apresentações ao vivo nos shows, imitando robôs. (UENO, 1999, p.98 apud MCLEOD, 2010) Para os alemães do Kraftwerk os movimentos desses homens japoneses eram muito rígidos, como autômatos. Observamos que o homem japonês é aproximado da máquina, seus gestos tidos como excêntricos.

Fabio Ribeira (2011), fala sobre uma exotização em ondas, no caso o asiático sendo considerado samurai no passado (orientalismo) e hoje sendo concebido como *otaku*, "cara do trabalho", funcionário exemplar, que lida bem com questões burocráticas, que nos traz um certo apelo robótico presente no tecno-Orientalismo. São concepções que abarcam visões sobre a masculinidade: a ideia de um homem asiático emasculado, pertencente a uma sociedade fria, onde as pessoas servem

apenas como máquinas eficientes. Essa figura masculina japonesa que se interessa pela honra e pela profissão, por questões pragmáticas, porém, não tem interesse por questões sexuais, deixando de lado questões sentimentais é uma figura que encontra ecos na imagem do samurai que cumpre suas obrigações, mas é um ser emasculado. O imaginário ocidental sobre o Japão e os japoneses geralmente está ligado a dois *approaches*

In general, the Western imagination of Japan focused on two approaches: the country could be characterized either in terms of its aesthetic, elegant qualities, or through the martial culture. As such, exotic keywords like geisha, kimono, tea ceremony, woodblock prints and zen can be pitted against violent terms like kamikaze, ninja and samurai. This perceived ambiguity only served to make Japan more mysterious and exotic (WAGENAAR, 2016, p.48).

Wagenaar (2016) relaciona essa visão com a dicotomia destacada pela autora Ruth Benedict em “O Crisântemo e a Espada” (1946) para ela o comportamento japonês era dotado de binarismos representados por esses dois elementos (crisântemo – uma delicada flor– e espada– instrumento cortante e afiado):

Japan was the ‘chrysanthemum’, as well as the ‘sword’. According to Benedict, “[t]he Japanese are, to the highest degree, both aggressive and unaggressive, both militaristic and aesthetic, both insolent and polite, rigid and adaptable, submissive and resentful of being pushed around, loyal and treacherous, brave and timid, conservative and hospitable to new ways” (BENEDICT, 1946, p. 2).

Como Morley e Robin (1997) afirmam a publicação de “Orientalismo” de Edward Said marca uma transformação de nossa compreensão das relações entre o “Ocidente e o resto” (HALL, 1992). Wagenaar (2016) comenta que o chamado “orientalismo tradicional” se manifesta ainda hoje já que em filmes relativamente recentes como “Memórias de Uma Gueixa” (2005) e “O Último Samurai” (2003):

Despite the name, traditional orientalism still manifests itself today. Images of cherry blossom, girls in kimono and other supposedly “uniquely Japanese” symbols are still deemed an essential part of the Japanese material culture (Goldstein-Gidoni, 2001). In Western popular culture similar imagery is evoked. The exotic and escapist geisha novel and movie *Memoirs of a Geisha* (Golden, 1997; Marshall, 2005), for example, serves as an excellent example of traditional orientalism in practice (Allison, 2001). Edward Zwick’s *The Last Samurai* (2003) patronizingly depicts a white Westerner teaching modernizing Japan how to honor its traditions (WAGENAAR, 2016, p.49).

Ao analisar no filme aspectos da superioridade ocidental vem à tona:

Another scholar, Sean M. Tierney (1), argues the film expresses the idea of the “supraethnic viability of whiteness.” Algren learns the techniques of the samurai with ease; in six months, he is able to force a draw in sword match with his teacher Ujio, a Japanese man who had spent his whole life mastering the skill. Algren even manages to kill off four armed Japanese soldiers—bare-handed. Themes of Western superiority certainly exist beneath a veil of cultural appreciation (LIM, 2007, p.38).

Ressalto que tais filmes possuem gafes do ponto de vista historiográfico: no filme de Edward Zwick os samurais se utilizam de *katanas* em batalhas contra armas de fogo, sendo que os guerreiros japoneses já tinham conhecimento sobre fabricação das chamadas *tanegashimas*¹⁶ (arcabuzes japoneses) desde sua introdução pelos portugueses em 1543; o uso dessas armas muda completamente as táticas militares e a maneira como os soldados japoneses batalhavam em campo, cenário muito diferente do representado nas telas. Perrin (1979) em “Giving Up the Gun-Japan’s Reversion to the Sword, 1543-1879” afirma que os moradores do extremo oriente estiveram prontamente decididos a largar as lanças e lâminas ao reconhecer o poderio das novas armas: nas palavras de Lorde Takeda, um dos mais poderosos daimyos (senhor de terras) da história japonesa, as armas de fogo seriam a partir de então os equipamentos mais importantes.

A espada é no filme retratada como um desses símbolos tipicamente, “unicamente japoneses” (“*uniquely Japanese*” symbols). Ainda são considerados uma parte essencial da cultura material japonesa ao lado de coisas como árvores de cerejeira e garotas de quimono. No filme a espada representa um elemento que o samurai essencializado não está disposto a largar como que arraigado a um passado de tradição em oposição a modernidade das armas de pólvora.

A figura do samurai é constantemente erigida inclusive no *hip-hop* global e na cena do *hip-hop* japonês, esse ícone é ressaltado inclusive com objetivos de refletir sobre a identidade nacional japonesa e as transformações que culminaram no período Meiji no processo de modernização da nação japonesa. (CONDROY, 2006). A ideia de tecno-orientalismo cunhada pelos autores em 1995, fala sobre uma posição ameaçadora em que o futuro terá “passado para mãos Orientais”, tema recorrente na cultura popular contemporânea em filmes como *Blade Runner* (1982), *Black Rain* (1989) e *Tartarugas Ninjas* (MORLEY; ROBIN, 1997).

Assim, observamos na obra de McLeod (2010) que uma versão do tecno-orientalismo funciona como elemento comum de empoderamento utópico alcançado através do domínio tecnológico e perspectiva estética baseada em apropriações e reapropriações culturais híbridas, que representa um poderoso e recorrente tropo tanto no *hip-hop* quanto na cultura popular asiática. (MCLEOD, 2010, p. 259) *No hip-*

¹⁶ «*Tanegashima: the arrival of Europe in Japan*, Olof G. Lidin, Nordic Institute of Asian Studies, NIAS Press, 2002 P.1-14». books.google.com

hop artistas diversos, desde aqueles que fazem parte de uma vertente mais *pop* como Nicki Minaj buscam inspiração na cultura *pop* japonesa. Ela encarnou o *alter ego* “Harajuku Barbie” em referência ao já citado bairro de Tóquio. Como observamos no trabalho de Gaddy (2021), entre diversos *rappers* da cena atual ter animes como fonte de influência é uma coisa corriqueira, bem como o uso de marcas de roupas japonesas. O *cosplay*, ou recriação de culturas *fashion* de nicho é para ela algo que representa uma relação clara entre a cultura *fashion* japonesa e a maneira como os artistas de *hip-hop* se apresentam:

Likewise, the extent of the relationship between hip-hop artists wearing Japanese fashion brands, cosplaying, or recreating niche Japanese fashion cultures shows a clear relationship between Japanese fashion culture and how many hip-hop artists present themselves (GADDY, 2021, p.35-36).

A japonesidade do *cosplay* é abordada por Winterstein, em “Otakus e cosplayers, J-pop e japonesidades” (2011). Os mangás e os animes são destacados enquanto mídias específicas, chegando com muita força no início do século XXI. Com a popularização do consumo dessas mídias surgem os aficionados por mangás e animes, (WINTERSTEIN, 2011) dentre outras coisas relacionadas ao universo *pop* japonês, como *doramas*, *tokusatsu* etc. É interessante citar como artistas se utilizam desses animes como referências fazendo uso dos temas inseridos, por exemplo, no anime *Naruto*, em que as similaridades entre os códigos dos ninjas e samurais e a cultura de gangue são trazidas à tona:

Other artists that reference *Naruto* make connections between the ninja themes of the show with the camaraderie with others in the neighborhoods they are from. In other words, rap artists have been drawn to the similarities between the ninja and samurai code depicted in some anime and gang culture (GADDY, 2021, p.21-22).

Alguns autores comparam as batalhas de rima com embates travados por lutadores de artes marciais, em que o mais habilidoso com as palavras sai vitorioso, os golpes são então comparados com as palavras que derrotam e agredem o oponente.

While black representation rarely exists in anime and films, one can easily find the different facets of black culture being woven into some animes and films. One of the clearest examples of this influence can be found in *Samurai Champloo*; an anime that mixes remnants of hip-hop, jazz, rhythm and blues (R&B), and break dancing (ARACENA, 2017, p.15).

O nome do anime busca desafiar a ideia de unicidade que paira na nação japonesa misturando a palavra *cham-puru*, de origem okinawana com a palavra *samurai*, de origem japonesa.

The word Samurai symbolizes the Japanese components found within the anime, while Champloo, Okinawan for stew, or an Okinawan dish mixed with everything, represents the non-Japanese elements in the show. Samurai Champloo uses Japanese culture and mixes components of the Other (e.g. Okinawan culture, black American culture, etc.) as a way to produce something Japanese; which is anime. The anime aims to acknowledge the outside influences that have shaped and continue to shape Japanese identity (ARACENA, 2017, p.15-16; CONDRY, 2006).

Watanabe Shinchiro, criador do anime aproxima a figura do *rapper* à figura do samurai por ser uma figura não-apologética, desinibida e orgulhosa de si que contrasta com os estereótipos que se têm dos japoneses atualmente. A trama do anime, sua trilha sonora compõe algo que mistura elementos, constituindo um *remix midiático*: “The anime’s plot, soundtrack, characters and other components all use elements from outside influences (e.g. hip-hop, Okinawans) in order to craft a more expressive Japanese identity” (ARACENA, 2017, p. 16).

Watanabe Shinchiro dirigiu um clipe dos artistas de *hip-hop* Anderson Paak e Flying Lotus e o clipe, no estilo anime mostra um astronauta que cai num planeta desconhecido. Os artistas desejavam a mão de Shinchiro no videoclipe pois sabiam de sua experiência em fazer fusões entre *hip-hop* e a cultura pop japonesa percebendo o trabalho que havia feito em Samurai Champloo, que se passa no período Edo e tem uma trilha sonora recheada de *beats* de artistas como Nujabes, conhecido como “padrinho” do *Lo-fi hip-hop*:

Similar to AMVs, some hip-hop artists choose to create original animation for their music videos. An example of this is the 2019 song “More” by producers, musicians, and rappers Flying Lotus and Anderson .Paak. The video is entirely animated in the style of Japanese anime, showing an unfortunate astronaut who crash-landed on an unknown planet. He meets a robot who raps Anderson .Paak’s verse to him, causing him to sprout into a tree. This video is directed by Shinchiro Watanabe, the director of Cowboy Bebop. Watanabe provided eerily compelling visuals that matched the idea voiced in the song about there “being more to life.” Watanabe is also known for directing the 2005 anime Samurai Champloo, which mixes hip-hop and hip-hop culture with late Edo-period Japan. This illustrates his familiarity with fusing hip-hop and Japanese popular culture in a way similar to what Flying Lotus and Anderson .Paak wanted to accomplish with this particular video (GADDY, 2021, p.29).

A autora chama esses videoclipes de AMV (Anime Music Video), que seria uma categoria que engloba os clipes de anime. Podemos falar da reciprocidade entre a cultura negra e a cultura japonesa pois os japoneses importariam a influência proveniente das danças do *hip-hop* (*break* e *street dancing*), a estética dos videoclipes, os modos de se vestir, enquanto no *hip-hop* a comunidade negra apelaria

à influência de animes e mangás, dentre outros elementos da cultura pop japonesa, também influenciando sua estética visual.

4.1 Yannick e a mistura de estilos

Yannick afirma que encontrou resistência na cena quando declarou no meio que planejava misturar influências do universo anime com o universo do *rap*. Pensavam que sua proposta artística era parecida com o que chama de “movimentos dos *rappers geeks* e *rappers de anime*”, cena muito desdenhada e olhada com desconfiança e desprezo pelos demais rappers inseridos na cena do *rap* nacional, sendo que foi comparado também a um *youtuber*.

Consistindo em um dos infinitos modos de afroasianidade possíveis, ao entrevistar Yannick chegamos a falar sobre o assunto do *cyberpunk*, tema que tem a ver com seu último trabalho. Uma de suas inspirações é o filme *Blade Runner*, onde me esclareceu sobre essa questão da relação com o afro-futurismo em seu trabalho artístico. Podemos resumir o afro-futurismo como ficção científica feita através dos olhos culturais de pessoas negras levando a novas visões do futuro bem como a reavaliações do passado, especulações sobre futuro, história alternativa. Não se limitando ao *sci-fi*, explora fantasia, cria diferentes dimensões para utilização como espaços negros e é um método de libertação, de representação, e de experimentação:

In short, Afrofuturism is science-fiction written and made through the cultural eye of black people, and has led to bold new visions of the future, as well as re-evaluations of the past. This mode of thought is not limited to sci-fi, and can speculate on the future in general, create an alternate history, delve into fantasy genres and generally create different dimensions for use as black spaces. It's a method for liberation, for representation, and for experimentation (EVANS, “The Y2K Afrofuturism Bug”. KEIMAG¹⁷).

No livro “*cyberpunk 2.0 -fiction and contemporary*” (2009), Herlander Elias fala da conexão existente entre o *hip hop*, afro-futurismo e *cyberpunk*: e dos mecanismos que ligam essas cenas e da comunicação retroativa que se estabelece. Fala-se do surgimento de uma nova consciência do poder e das tecnologias. No trabalho de artistas pioneiros como *Afrika Bambaataa & The Soulsonic Force*, fundadores do *electro-rap* cita uma promiscuidade entre o futurismo e a cultura visionária de rua:

The slight significant chance is that ever since Afrofuturism and Cyberpunk have communicated retroactively with hip-hop, a new awareness of power and

¹⁷ Disponível em: < <https://www.keymag.co.uk/features/the-y2k-afrofuturism-bug>>

technologies has emerged. All tech and power got into the hip-hop's codes, which since the eighties has a route, or several routes, above all within the media's circuit: the cyberspace. I present some of those mechanisms which link hip-hop, neo-romanticism and cyberpunk, because there is promiscuity between futurism and visionary street culture. For instance, Afrika Bambaataa & The Soulsonic Force's "Planet Rock" (1986) album was a milestone concerning the separation between rap and funk, so lots of steps were taken to constitute what thus was called electro-rap, a style that branding the entrance of hip-hop in the real media cyberspace. The electro-rap had its own configuration exemplified in the "Rock It" (1983) music track, in the afrofuturistic Herbie Hancock's "Future Shock" (1983) album, which communicated Alvin Toffler's proto-cyberpunk ideals about how the future world was turning into an hallucinating, acid and hybrid mosaic (ELIAS, 2009, p.154).

Observamos que "A integração de temas Asiáticos tecno-futuristas no *hip-hop* vincula-se com a tradição dos encontros afro-americanos com tecnologia" (MCLEOD, 2010, p. 267). O afrofuturismo tem a ver com a emancipação do povo negro em um futuro utópico, fascínio com o espaço sideral e tecnologias avançadas. Temos o uso de tropos presentes na ficção científica como metáfora das relações raciais que acaba se interligando com os temas futuristas do tecno-orientalismo. Citando a obra de Joel Dinerstein, fala sobre como a estética e criatividade negra estiveram associadas a encontros tecnológicos: "the presence (or 'voice') of machinery became integral to the cultural production of African American storytellers, dancers, blues singers, and jazz musicians" (DINERSTEIN, 2003, p. 126, apud MCLEOD, 2010, p. 267).

Essa associação, ligada a uma agenda libertária, tem sido responsável por desfazer diversos estereótipos sobre os povos racializados. O afro-orientalismo tecno futurista é uma forma de afroasianidade, estando muito presente na estética e nas concepções artísticas pop dos anos 2000 e 2010. McLeod afirma que nesse período artistas traçaram expoentes lendários do Afro-futurismo, ícones como Sun Ra e George Clinton, que se baseavam no imaginário relativo às pirâmides e as teorias egípcias de vida após a morte para proporem um futuro negro empoderado (MCLEOD, 2010). O museu nacional de história e cultura afro-americana dos Estados Unidos possui uma réplica da *Mothership*, ("nave mãe") mostrando a importância desse ícone para a cultura negra em seu país¹⁸.

Vijay Prashad (2001) em "Everybody Was Kung Fu Fighting" fala sobre os encontros afro-asiáticos que ocorrem, por exemplo, entre os *Yellow Panthers*, os *Black Panthers* e os *Dalit Panthers*. O autor cobre em sua obra meio século de encontros, citando intelectuais como W.E.B. du Bois, que chegou a citar o continente

¹⁸Disponível em: <https://nmaahc.si.edu/object/nmaahc_2011.83.1.1-9>. Acesso em: 5 mai. 2023.

africano e asiático como irmãos gêmeos. Aracena (2017) destaca que o surgimento do Japão enquanto uma superpotência chamou atenção de figuras como W.E.B. Du Bois, figura proeminente do *Black Liberation Movement* que acreditava que a nação formada por não-brancos desafiaria a supremacia branca no mundo:

Japan's sudden emergence into the world as a new superpower had brought upon a newfound appeal among black Americans. One of the most significant figures of the Black liberation movement, W.E.B Du Bois, perceived Japan as the non-white peoples of the world and even referred to Japan as the "catalyst for liberation of the colored people in the world," as they posed a great challenge to white supremacy (ARACENA apud GALLOCCHIO, 2000, p.19).

McLeod (2010) aponta para os encontros afro-asiáticos que ocorrem na fusão entre o tecno-orientalismo e afro-futurismo, baseada em parte em noções compartilhadas da liberação afro-asiática, que se erige um "elemento comum de empoderamento utópico alcançado através do domínio tecnológico" (MCLEOD, 2010, p. 259). Prashad (2001) destaca também que acadêmicos afrocêntricos como Kilindi Iyi afirmam que as artes marciais surgiram no continente africano e não no continente asiático, dizendo que essas raízes africanas das artes marciais estão profundamente incorporadas nas artes marciais indianas e chinesas. O historiador indiano afirma que Iyi baseia sua análise em antigas pinturas egípcias de Beni Hasan, mas que bem poderia pontuar as similaridades entre a Capoeira Angola e o *kung fu*, afirmando que de qualquer modo o *Kung Fu* não está tão distante da África e nem mesmo das favelas do Brasil.

Yannick, membro do grupo, conta que se aproximar do personagem Afro-samurai, criado por Takashi Okazaki, (um dos poucos protagonistas negros presentes em um mangá e anime) foi importante para sua trajetória identitária. Inspirado no samurai negro, percebeu que era possível congrega o lado afro e o lado asiático de sua etnicidade em seu trabalho artístico. Disse sentir-se sempre fora do lugar.

Em suas palavras, queria "ser o Yannick", e se deparar com essa ideia de identidade afro-asiática foi importante para sua trajetória artística e pessoal. Yasuke foi um samurai africano de origem moçambicana que serviu ao daimyo Oda Nobunaga, conhecido por dar início ao processo de unificação do Japão. Yasuke inclusive seria levado às telas protagonizado por Chadwick Boseman, mesmo ator responsável por dar vida ao personagem de quadrinhos Pantera Negra (2018), defensor de Wakanda, lugar recheado não só de riquezas naturais como também de utopia tecnológica afro-empoderada.

Em entrevista o autor afirmou que se tratava não apenas de um filme de ação, mas sim de um “evento cultural, uma troca”, declarando estar animado de fazer parte do projeto. Em suas palavras: “that’s not just an action movie, that’s a cultural event, an exchange, and I am excited to be part of it”¹⁹. A história do samurai negro inspirou também o *rapper* Emicida na música “Yasuke (Bendito, Louvado Seja)” em que traz referências à escravização, ao racismo, à cultura e história africana: “Sempre foi quebra de corrente, sem brincadeira / E a sua luta escondida na dança é igual capoeira / Resistência mocada na trança, beleza guerreira”. Durante a letra cita o ícone afro-futurista Sun Ra: “Contra mente burra, o infinito vive igual Sun Ra”. O *rapper* produz ágio-africanidades ao colocar o samurai negro no título, fazendo referências à arruda durante a letra, planta associada a Exu, o Orixá intermediário entre Orum e Ayé.

Assim, o personagem Afro-samurai, é uma figura catalizadora da afroasianidade inspirado no personagem histórico Yasuke e inspira negros, asiáticos e afro-asiáticos. Observamos então como as afroasianidades operam trazendo imaginários tendo um importante potencial na maneira como os indivíduos se definem, aplacando desencontros. Observa-se a potencialidade do termo asio-africanidade na quebra de antigos paradigmas raciais e de gênero. Isso se dá por exemplo, quando reconheço que a forma de Yannick se apropriar do personagem “Afro Samurai” através da, afroasianidades, à sua maneira, em que o modo como dá vida ao personagem é uma conexão identitária a ser destacada. Quebra paradigmas racialistas, pois além de congrega ambas as origens, negra e asiática, quebra também os paradigmas da masculinidade ao se afastar dos padrões hegemônicos de masculinidade.

Podemos trazer essa análise do tecno-orientalismo e afro-futurismo empoderado pelo fato do grupo se dar em âmbito virtual e tais temas estarem ligados à ideia de empoderamento tecnológico. Alguns autores trabalham a ideia de diáspora digital e tecnocultura asiática e negra. E, além de tudo isso, podemos ligar música *rap*, cultura *hip-hop*, afro-asianidade, performance, técnica e tecnologia: no texto de McLeod (2010) percebi que certos elementos pertencentes a uma cultura tecnológica japonesa foram utilizados pelas pessoas negras norte americanas, sendo um uso,

¹⁹ Disponível em: <<https://deadline.com/2019/05/chadwick-boseman-yasuke-african-samurai-black-panther-1202608769/>> Acesso em: 10 de maio de 2019.

uma apropriação que gera muitos frutos interessantes na música rap e no movimento *hip-hop* como um todo. Por exemplo, o trabalho desenvolvido pela empresa japonesa Roland é um instrumento eletrônico musical que foi muito utilizado no *rap* em seus anos iniciais, sendo muito influente até hoje, no início dos anos 2020, por ser a primeira *drum machine* que permitia aos usuários que programassem seus ritmos.

A cultura tecnológica japonesa foi responsável pelo desenvolvimento de inovações no cenário musical mundial como um todo, a Roland Corporation através da sua divisão. A Boss Corporation, encarregada de produzir dispositivos de processamentos de efeito, lança desde os anos 1970 pedais de *overdrive* e distorção dentre outros tipos de efeitos que foram muito influente em gêneros derivados do *rock* durante os anos 1970 e 1980. Inúmeros artistas fizeram e fazem uso desses pedais. A marca japonesa de instrumentos musicais Ibanez também produziu pedais de efeito que foram muito usados e, com certeza, teve sua influência na história da música pop contemporânea. Essa cultura tecnológica japonesa traz certos timbres característicos que marcariam a música atual inundando os estilos populares de música com uma determinada japonesidade.

É interessante notar como músicos negros de *blues* tiveram pioneirismo nesse tipo de experimentação o que corrobora com a tese de McLeod sobre a forma como os negros americanos experimentavam com as ferramentas disponíveis. Ele reconhece um afro-futurismo nessa interação humano máquina. A eletricidade, o elétrico, a máquina é alterada pelo humano através de formas de processar o sinal de áudio fazendo o que McLeod chama de “humanização da tecnologia”, é o que ocorre no caso da distorção e do *overdrive*.

For many previous rap artists the sound of inner city urban decay took the form of misappropriation of music technology and new and creative sounds associated with the detritus of that post-industrial space. Rap producers often used sound technology in uncharacteristic ways, pushing the limits of what the machines were meant to do. Engineers and producers of rap records often intentionally violate typically prescribed studio procedures, pinning sound meters in the red distortion zone to produce a ‘heavy dark sound’ (MCLEOD, 2013, p.266).

No trabalho de DJ’s como J Dilla observamos uma humanização da tecnologia. Através de seu equipamento MPC 3000, da empresa japonesa Akai, criou um som característico explorando as capacidades do equipamento e indo além dos

procedimentos prescritos; no vídeo “How J Dilla humanized his MPC3000” do canal Vox²⁰ no YouTube. O que ocorre também no uso da pick up no rap.

O hip hop é definido por Perry (2008) como uma cultura jovem marginal que através de seus elementos expressivos de música, lirismo verbal, dança, *grafitti* e moda transformou-se numa indústria global multibilionária, num movimento que foi das ruas ao *marketplace* internacional, continua a reter uma capacidade crítica, emitindo e transmitindo significados de negritude (*blackness*) de forma estética e como força emotiva. Traz, assim, o reconhecimento das formas significativas com que o hip hop continua a articular um "discurso urbano negro," em grande parte masculino, de marginalidade. Essa juventude afro-descendente em diversos lugares se utiliza dos contornos performativos do hip hop para mobilizar noções de self-negro de formas contestativas e transcendentais das barreiras nacionais e enquadramentos raciais hegemonicamente prescritos. Identidades transnacionais sintonizadas rumam na direção da constituição de sujeitos diaspóricos através das lentes performativas do hip-hop.

Mapeando como os significados raciais negros do hip hop são moldados, recebidos e interpretados transnacionalmente, o autor cita Benedict Anderson (1983) lembrando a questão da mídia impressa que forja os imaginários nacionais modernos, sublinha que o hip hop hoje assume um papel cada vez maior na constituição das formas contemporâneas da diáspora negra. Ao analisar revistas como “Rap Brasil”, “Hip-Hop e em movimento” e “Rap Rima” conclui que dentro do espaço mais amplo do hip hop brasileiro o estilo é também a chave para as formas como a negritude é performativamente marcada e o corpo exposto através da moda popular. A exibição desse estilo de roupas é frequentemente acompanhada de posturas corporais baseadas nos *rappers* negros americanos, destacando que os *rappers* brasileiros estabelecidos na cena se inspiram no *black urban style* proveniente dos EUA. O autor aborda estilo conforme Hebdige (1984), que diria que essas forças auto-representacionais do estilo tem capacidade de articular culturalmente, mais do que apenas ser um reflexo de identidades de negritude e modos de ser. O termo performance é usado pelo autor com base na obra de Judith Butler (1990) onde aborda práticas de auto-representação:

As a mode of self-representational practice, style in this way must be understood as “performative” in its own right: performative in the productive

²⁰ Disponível em: <<https://youtu.be/SENzTt3ftiU>>.

sense in which Judith Butler (1990) speaks of how individual subjectivities and the social categories that define them are in the end constituted only in so much as they are enacted or performed in the quotidian (PERRY, 2008, p. 643).

“[...] nossa quando eu tive Timberland, eu falava ‘puta, agora eu sou do rap’, tá ligado”, essa fala de Yannick traz essa dimensão da performatividade e auto-representação. O autor, Perry (2008), afirma que essa natureza performativa do *black popular style* encoraja considerações sobre as potencialidades de uma auto-representação ativa que vem através do estilo e as capacidades de articular mais do que apenas refletir identidades de negritude e modos de ser.

O autor chega a comentar sobre indigenização do *rap*. Na fala de um de seus entrevistados, Big Richard (membro do *duo* carioca Consciência Urbana) menciona que através da fusão do ritmo afro-americano (*rap*) com ritmos afro-brasileiros (timbalala e samba-reggae), junto com o uso do idioma português, faz uma conexão entre a música americana e brasileira criando um estilo próprio citando que as raízes dessas musicalidades estão próximas “because in fact these two roots are sisters – they originated in only one place, Africa” (PERRY, 2008, p. 642). O *rap* é pensado por Big Richard não como música americana, mas música do povo preto. (PERRY, 2008, p. 642)

O autor sublinha a inter-relação entre fazer-estilo e identidade. (PERRY, 2008) Trata-se de uma transformação proativa na realização de formas culturalmente relevantes, uma forma musical brasileira, no entanto ainda significativamente “negra” (PERRY, 2008). Nesses caminhos em que o *rap* é ativamente transformado, observamos rotas contemporâneas do rap e seus significados diaspóricos negros transmitidos esteticamente, onde destaca a construção de conexões transnacionais negras entre Brasil e EUA (PERRY, 2008).

Operando tanto nos níveis estéticos quanto linguísticos, a reelaboração criativa do *hip-hop* origina não apenas um novo gênero musical brasileiro, mas de fato serve como modalidade alternativa para articulação da negritude no Brasil como um todo. O *hip-hop* é ressaltado por Perry como um facilitador dos imaginários sociais negros que transcendem os territórios nacionais prescritos e historicamente circunscritos aos domínios da negritude brasileira.

Essa difusão se move em circuitos globais culturalmente diversos percorrendo países como Senegal e Japão onde a recepção e recontextualização na formação de séquitos locais podem envolver diferentes tipos de produção de significado social.

Citando Appadurai (1996), Perry (2008) afirma que o *hip-hop* providencia recursos culturais para a configuração e elaboração das identidades locais.

A proliferação da música *rap* e do *hip-hop* nesse cenário amplamente internacional mostra modos diferentes com que os significados negros e as políticas culturais se espalham pelo mundo, engajando comunidades além de seus locais iniciais nos EUA (PERRY, 2008). Essa visão tem a ver não apenas com a ideia de rotas de identificação diaspórica, mas também abre espaço para uma apreciação de como afinidades transnacionais de negritude podem ser fabricadas entre comunidades de descendência africana que não necessariamente partilham das mesmas histórias de deslocamento, no sentido de uma precisão exata histórica e geográfica. Dentro do espaço mais amplo do *hip hop* brasileiro o estilo é um meio para as formas como a negritude é performativamente marcada e corporalmente exibida através da moda (PERRY, 2008).

Hellen Aracena (2017), ao comentar sobre o cenário japonês, fala da relação íntima entre o *hip-hop* e o *rap* e a comoditização que se dá através venda de roupas e produtos relacionados ao *hip-hop* e as masculinidades no Japão, sendo que conclui que os significados e compreensões sobre o que é negritude no país ficam somente centralizados no *hip-hop* em si, esvaziando a questão política. No entanto, na obra de Ian Condry (2006) temos uma visão que ressalta o uso do *hip-hop* como crítica da hegemonia japonesa, dando visibilidade às minorias raciais do Japão e indo de encontro com as tentativas governamentais de apagamento. Ele dá exemplo do *rapper* japonês ECD que se esforça para desmistificar o mito da homogeneidade racial do Japão ao pontuar em suas letras que os Ainu eram os povos originários do Japão e que o primeiro imperador era na verdade coreano. O autor destaca também políticas de afiliação que são ativadas quando rappers japoneses como Mummy-D declaram-se *b-boys* amarelos:

As we will see, some Japanese rappers address racism in their own society by drawing inspiration from the racial underpinnings of hip-hop, as when Mummy-D calls himself a yellow b-boy. In this, I would argue, Japanese rappers, by allying themselves with African American rap, engage in what might be called a new cultural politics of affiliation, but that the politics must be situated in the spaces and contexts in which they are performed (CONDY, 2006, p.29).

No Brasil, Perry fala do *rap* usado como dispositivo pedagógico, a adoção e rearticulação do imaginário do nacionalismo negro norte-americano é um exemplo persuasivo de modos como comunidades afro-descendentes elaboram inspirações

transnacionais através de experiências e culturas de populações negras noutros lugares (PERRY, 2008). As canções do grupo Consciência Urbana não apenas citam Malcolm X, como também evocam imagens e identificações negras como meio de fundamentar o âmbito local dentro de histórias mais amplas de luta anti-racista negra, promovendo uma ligação criativa e imaginária com as lutas de outros povos negros da diáspora (PERRY, 2008).

A revitalização do legado de Malcolm X por artistas como Public Enemy e os filmes de Spike Lee ajudaram a alimentar a moda *fashion* do “X” nos anos 1990. Embora estas representações mercantilizadas não fossem desprovidas de contradições ligadas ao comercial, mantiveram uma capacidade de transmitir e gerar significados transnacionais de negritude radical (PERRY, 2008). Trata-se de um cenário diferente do pontuado por Aracena (2017) em terras japonesas, onde a exclusão dos intelectuais e da literatura militante negra resulta numa despolitização da negritude. Argumenta que quando a negritude é compreendida apenas pelo contexto do hip hop, as origens políticas do movimento *hip-hop* caem no esquecimento.

5 AFROSIÁTICO DE COLÔNIA

Em entrevista com Álvaro Morita²¹ que, em sua experiência enquanto afro-asiático, budista, inserido dentro de associações nipodescendentes na municipalidade de Osvaldo Cruz, definindo-se como birracial, tendo uma vivência bissexual, no início da entrevista afirmou que existe uma curiosidade com relação ao seu pênis e isso se dá devido a noção de “homem asiático emasculado”.

Álvaro Morita afirmou que realizando apresentações de *buyo* (dança considerada “japonesa”, mas na verdade de origem okinawana) e em comitivas de jovens da associação budista, houve situações em que ele passou por desconforto. Por ser lido como “mestiço” uma autoridade política no evento, um vereador “nipo-brasileiro” não-miscigenado, repentinamente em seu discurso começou a chamar atenção para a questão da miscigenação, só que num tom trágico, de perda e de “diluição do sangue japonês”:

Sendo consciente de sua origem afro, por sua origem paterna, Álvaro Morita afirmou em entrevista que possuía certos traços negroides que contrastavam com os demais em certas localidades de sua cidade natal, “uma típica colônia japonesa”. Porém não era lido como negro pela sociedade brasileira, o que o levava a uma certa liminaridade por não se sentir totalmente pertencente à comunidade japonesa, nem se identificando com as “pautas do movimento negro”. Ele comenta que nesse episódio em Londrina, por ser “o único ‘mestiço’ naquele lugar”, que tinha “nitidamente traços não-asiáticos”, foi “massacrado”:

Uma das passagens da entrevista que mais me chamou atenção foi em que ele citou que, embora atualmente a presença de “‘mestiços’ seja algo normalizado”, a composição dessa mistura (negro e asiático) ainda gera “espanto”, se manifestando em um tipo de preconceito “velado”, em que a mistura de amarelo com branco é algo “normalizado”, pessoas afro-asiáticas são encaradas com “certo espanto”.

Participando desse estilo de dança antes tido apenas como algo feminino, Álvaro Morita chegou a citar em entrevista também que seus amigos da universidade estranhavam o fato de ele “ficar” com garotas durante as celebrações estudantis pois lhe enxergavam como alguém estritamente homossexual e passivo, apesar de ele sempre ter se declarado bissexual, o que ele pensava ser devido a essa imagem emasculada do homem asiático. Álvaro também enfatizou durante a entrevista

²¹ Esse é um nome fictício. O entrevistado preferiu não ter o nome revelado.

contrastes entre os dois lados de sua família e da presença de referências afro e asiáticas em sua criação, bem como os aromas e sabores das culinárias japonesa e afro-baiana.

No início de nosso empreendimento etnográfico nosso entrevistado declarou logo de cara estar envolvido com associações culturais nipo-brasileiras bem como templos budistas e que nestes espaços seus “fenótipos afro” ficavam mais evidentes. Sua pele “um pouco mais escura” e a ausência de ascendência *uchinanchu* (povo originário da província de Okinawa, território antes não pertente ao Japão, cuja a pele é mais escura que os habitantes da *mainland*) mostrariam uma negritude que se destacaria ao lado de alguns outros traços citados, como a “cabeça ovalada”, “cabelo ondulado” e a presença de pelos corporais:

[...] por estar envolvido em atividades de associações culturais, é... por conta da religião também, eu sou budista, frequento os templos, nesses espaços os fenótipos afro eles ficam um pouco mais evidentes ou seja minha pele ser um pouco mais escura e eu não ter ascendência *uchinanchu* então isso já é um ponto e o formato da cabeça que é um pouquinho mais ovalado, o cabelo que é (...) o cabelo que é um pouco mais ondulado do que a média dos japoneses, o porte físico, a presença de pelos, [...] (Álvaro Morita entrevistado pelo autor em 26 de junho de 2021).

O entrevistado disse que, embora houvesse esses momentos em que era lido como não-asiático devido traços negroides, era, “via de regra”, “lido como asiático na maior parte do tempo”, imediatamente ressaltando o contrário ao apontar que algumas pessoas olhavam para ele questionando sua origem japonesa. Álvaro também disse que a maneira como era encarado e identificado variava conforme certas características estéticas como cabelo comprido, barba espessa e até mesmo o uso de óculos:

Então assim em via de regra eu sou lido como asiático na maior parte do tempo, se bem que é algumas pessoas olham pra mim as vezes e falam “nossa você é descendente de japonês? Eu não reparei” você não parece”,(comentei que isso acontecia direto comigo) mais geralmente as pessoas percebem assim é bem pontual quando isso não acontece, é mais quando eu estou com o cabelo comprido, que aí o cabelo não liso ele começa a aparecer um pouco mais eu até deixo a barba mais cheia, os óculos também, os óculos acabam aumentando meus olhos, mas assim, é eu sempre fui lido como homem asiático, salvo essas questões muito pontuais, né por mais que eu me considere uma pessoa birracial [...] (Álvaro Morita entrevistado pelo autor em 26 de junho de 2021).

Assim, ao concluir, afirma ser lido na maioria das vezes como asiático apesar de se considerar uma pessoa “birracial”. Birracialidade essa que encaro como um termo nativo, e que para Washington (2017) pode servir como termo em oposição a monorracialidade. Sobre a questão capilar Aracena (2017) traz a fala de uma de suas

entrevistadas, Yume, que testemunha nunca se sentir confortável com seu cabelo, sendo que todos ao seu redor possuíam cabelos lisos:

“My hair—for a long time I was never comfortable with my hair. Since I was three years old I went to a Japanese classical ballet institute and everyone there was Japanese so they had straight hair. My teacher would get upset with me for having the biggest hair bun and I was like, I can’t do anything about it! I remember as a child, my mother would take me to the hair salon to cut it, and for a long time I was very uncomfortable and always wanted my hair straight. My mother has very straight long hair and so I thought one day I’ll get a perm. But till this day I have never gotten a perm!” She exclaimed proudly [...] (ARACENA, 2017, p. 26).

Além da questão estética que influenciava o modo como era fenotipicamente percebido, Álvaro Morita abordou logo de cara a questão da emasculação do homem asiático:

[...] o problema é que eu passo por toda a construção e emasculação [...] de homem asiático emasculado, assim sem dúvidas assim, é eu não tenho problemas quando é uma pessoa do meu convívio social que eu dei a permissão de brincar, e eu brinco. Por exemplo, eu e a minha namorada a gente vive brincando com esses estereótipos né. Mas geralmente é isso que eu passo né eu geralmente, ficam perguntando da questão do pênis... (Álvaro Morita entrevistado pelo autor em 26 de junho de 2021).

Okabayashi (2019) afirma que a gênese de tal emasculação e crença social de que os homens japoneses têm um membro de menor tamanho está historicamente ancorada nas leis anti-imigratórias dos EUA que impediram que muitos homens chineses trouxessem suas mulheres para o país, simultaneamente às leis anti-miscigenação, que impediam constituição de famílias inter-raciais. Indica também que por não poderem exercer cargos de emprego considerados masculinos devido as diferenças de oportunidade de emprego, atuavam como cozinheiros, garçons, em lavanderias e setores domésticos considerados como “trabalho de mulher” (OKABAYASHI, 2019; HOANG, 2014). O ato de exclusão é apontado pelo autor, afirmando que a cidadania conferia status de masculinidade predicada a branquitude e que tal movimento é seguido de uma intensa propaganda anti-asiática na indústria do entretenimento hollywoodiana.

Uma das falas do entrevistado revela um racismo do tipo racialista conectado a ideia de normalidade atrelada a branquitude:

[...] ficam perguntando e principalmente quando cai a ficha que eu sou mestiço aquela clássica fala quem que da sua família é normal e que já aconteceu, quem que da sua família que não é japonês, ou quem que da sua família é branco, no caso ninguém da minha família é branco (Álvaro Morita entrevistado pelo autor em 26 de junho de 2021).

Sobre sua origem paterna e materna, Álvaro afirma que seu pai é “pardo” e de origem nordestina, uma pessoa visivelmente “não-branca”, motivo de “situações desagradáveis dentro da comunidade nipo-brasileira”, por ele ocupar cargos de diretoria. Sendo seu pai “o ente não-asiático” e seu sobrenome sendo também europeu, há situações em que houve um apagamento proposital de seu sobrenome japonês quando anunciavam seu nome em eventos de dança da comunidade japonesa:

[...] minha mãe é filha de japoneses, meus avós vieram do Japão, já o meu pai ele é sim lido como pardo, a família da minha avó materna é de origem nordestina, veio da Bahia e a família do meu avô é de origem italiana, mas assim... a branquitude não chegou... a branquitude do meu avô não chegou a ser algo muito expressivo, o meu pai ele tem uma pele mais escura que a minha inclusive, o cabelo dele é um pouco mais ondulado que o meu, ele é claramente uma pessoa não-branca e inclusive isso já foi motivo de várias situações desagradáveis que ele passa dentro da comunidade nipo-brasileira, justamente por ele ocupar cargos em diretoria de associações nipo-brasileiras e até comigo, porque como meu pai é o ente não asiático da história. Meu último nome conseqüentemente é um nome europeu, então, assim por mais que seja assim, “Álvaro Morita Silva”, geralmente, as vezes, pode acontecer do Morita acabar sumindo e eu já sofri, assim, situações muito desagradáveis, por exemplo, eu faço *buyo*, dança japonesa tradicional de palco e uma vez foram me anunciar e falaram: “Álvaro Silva” [...] (Álvaro Morita entrevistado pelo autor em 26 de junho de 2021).

Nesse mesmo evento, além de apagarem parte de seu sobrenome com objetivo de distanciá-lo da comunidade japonesa e da japonesidade contida em sua genealogia familiar, ouviu-se diálogos de algumas pessoas ali presentes que tinham intenção de não prestar atenção em sua performance artística por se tratar de um “*gaijin*”:

Entrevistador: E não falaram seu sobrenome? (04:27)

AM: É, e depois que eu saí do palco algumas amigas minhas que estavam lá contaram que algumas pessoas olharam, falaram assim: “provavelmente vai ser um *gaijin*, não vamos prestar atenção” (Álvaro Morita entrevistado pelo autor em 26 de junho de 2021).

O termo *gaijin* significa estrangeiro ou forasteiro em japonês, trata-se de um termo polêmico por estar carregado de uma certa conotação pejorativa em um país que se construiu em seu imaginário e mito de criação como homogêneo e receoso com o que vem de fora. Tsuda (2003) afirma que na comunidade é usado para os brasileiros não-nikkei, o termo é colocado em oposição ao “japonês” e designa a maioria brasileira como “outsiders étnicos”, em contraposição a minoria de patrícios “japoneses”:

In contrast, non-nikkeijin Brazilians are usually called “gaijin” (“foreigners”), a custom passed down through the generations from the issei that has now become completely habitual among most Japanese Brazilians, including the

sansei [...]. Although “gaijin” has lost much of its original meaning among recent generations (in fact, a few sansei did not even know that it means “foreigner” in Japanese), its use still designates majority Brazilians as ethnic outsiders, thus clearly indicating who is “japonês” and who is not (TSUDA, 2003, p.82).

Em outra ocasião em atividades religiosas do grupo de jovens do templo budista, o entrevistado revelou que um vereador nipo-brasileiro, da cidade de Londrina começou a falar repetidamente sobre a questão da miscigenação, num tom trágico, a miscigenação era a catalisação da perda e diluição de uma essência do que era ser japonês:

É, já aconteceu também eu tava em Londrina numa atividade do templo dos jovens e a gente... como eu sou o líder do grupo de jovens do templo da minha cidade, a gente tinha que ficar sentado num lugar específico é questão de protocolo e depois da cerimônia de encerramento um vereador lá de Londrina que era nipo-brasileiro foi lá e começou a falar , e começou a falar...começou a falar e aí ele começou a pegar na tecla da miscigenação por algum motivo né e aí ele começou a falar “e hoje a miscigenação chegou num ponto que você não sabe mais quem é descendente de japonês que você só sabe pelo sobrenome, que o sangue japonês ficou muito diluído, que às vezes você tem que olhar e falar: ‘nossa você é descendente de japonês, não dá nem para perceber’” e uma das pessoas que estava do meu lado olhou para mim com uma cara muito triste e falou “isso foi uma indireta pra você, porque você é o único mestiço aqui” (Álvaro Morita entrevistado pelo autor em 26 de junho de 2021).

Observamos nas falas de Álvaro Morita que ele ocupa um espaço que se encontra numa certa liminaridade afro-asiática. Apesar de sua ascendência negra não se sente representado pelas pautas do movimento negro, ao mesmo tempo em que não se sente “totalmente pertencente” a comunidade japonesa.

[...] eu acabei indo pra Londrina por causa desse evento por eu ser o único mestiço naquele lugar, pelo menos que tinha assim nitidamente traços não-asiáticos é... eu fui assim... massacrado, assim... por um preconceito meio velado e as vezes isso é um pouco ruim porque –as vezes não, isso sempre é ruim– porque eu não consigo me sentir totalmente pertencente ao... tipo... a comunidade japonesa, a comunidade nikkei aqui né, mas eu também é não me identifico com as pautas do movimento negro porque eu nunca fui lido como preto, nunca fui lido como negro, então.. assim... é... seria uma luta que não é minha né, seria dar uma de senhorita Morello do “Todo Mundo Odeia o Cris” né, tipo: não, né (Álvaro Morita entrevistado pelo autor em 26 de junho de 2021).

Ao não ser lido como negro, (pelo menos pela sociedade majoritária, fora da micro-sociedade nipo-brasileira) Álvaro Morita acha que seria injusto participar de “uma luta que não é sua”. Podemos indicar que existe um consenso que aponta para o reconhecimento de privilégios dos negros mais claros e a questão da passabilidade. Como dito em Nogueira (1998) o racismo que ocorre no Brasil é pautado pelo preconceito de marca:

Aqui o preconceito tende, antes, a situar os indivíduos, uns em relação aos outros, ao longo de um continuum que vai de extremamente “negróide”, de um lado, ao completamente “caucasóide”, de outro (NOGUEIRA, 1998, p.239).

O entrevistado fez uso da imagem de Senhorita Morello, que é uma personagem da série de TV de comédia *sitcom* norte-americana, “Todo Mundo Odeia o Cris”. Sua imagem é acionada na militância negra para representar pessoas brancas que se apropriam das pautas do movimento negro, o que ficou conhecido como “síndrome de Senhorita Morello”. Interpretada pela atriz Jacqueline Mazarella, faz o papel de uma professora que apesar de bem-intencionada acaba se colocando num patamar de superioridade e paternalismo de quem acha que “pode explicar a ancestralidade negra aos próprios negros”:

Pessoas que se comportam como a Senhorita Morello, professora do Chris na série “Todo Mundo Odeia O Chris” acham que são superiores, seja moral ou psicologicamente e por isso se atribuem o papel de salvadores[...]. A Senhorita Morello, como muitas pessoas que detém acesso ao conhecimento, até viajam para África, usam turbantes, vestem as capulanas, se encantam com os artesanatos regionais e assim entendem que possam explicar a ancestralidade negra aos próprios negros (MUNDO NEGRO²², 2021).

A personagem é exemplo do que ficou conhecido na militância negra como salvador branco: o termo é uma descrição sarcástica ou crítica de uma pessoa branca que é descrita como libertadora, salvadora ou edificante para as pessoas não brancas; que coloca as minorias negras ou povos de países em desenvolvimento como receptores passivos da benevolência branca. O papel de salvador branco é considerado uma versão moderna do que é expresso no poema “O Fardo do Homem Branco” (1899) de Rudyard Kipling, justificação da política neocolonial como nobre empreendimento que se junta à Doutrina do Destino Manifesto e sua ideia de excepcionalismo norte-americano, crença de que o povo americano foi eleito por Deus para civilizar o seu continente. Alimentando assim narrativas nacionais de heroísmo individual e coletivo, bem como mitologia fundacional de comunidades imaginadas (ANDERSON, 2006; PAUL, 2014). Observa-se que certos personagens do cinema e da televisão têm sido criticados como figuras salvadoras brancas.

Mesmo sendo não-branco o temor que Álvaro Morita sente revela as complexidades dessa nossa sociedade brasileira do preconceito de marca em que ele se torna o “salvador pardo”:

²² Disponível em: <<https://mundonegro.inf.br/voce-sabe-o-que-e-a-sindrome-da-senhorita-morello/>>.

[...] os indivíduos são classificados e se classificam a si próprios como brancos, pardos ou mulatos claros, pardos ou mulatos escuros e pretos – variando, até certo ponto, os “tipos” reconhecidos e as respectivas designações de uma para outra região do país – levando-se em consideração, em cada caso, a ausência ou concentração de traços negroides (densidade da pigmentação, textura e cor dos cabelos, formato do nariz e dos lábios etc.), ou seja, a aparência resultante da combinação ou fusão de traços europeus e africanos (NOGUEIRA, 1998, p. 199).

Questionado sobre a presença da comunidade japonesa na cidade de Londrina e sobre se a grande quantidade de descendentes no município fazia com que a comunidade japonesa e suas colônias ficassem muito fechadas, afirmou que não apenas lá, mas em outras cidades do entorno, no interior paulista há comunidades “100% fechadas”, um sistema denominado por ele como “comunismo nipônico”. A questão dos traços vem à tona em julgamentos em que o quesito é “parecer japonês”: Ele chama atenção para o fato de que nesses locais embora “a presença de ‘mestiços’ seja algo normalizado”, há uma espécie de “preconceito velado” com aqueles que não são “mistura de amarelo com branco”:

Não só em Londrina, aqui em Marília é que Londrina eu fui, eu vou assim poucas vezes né, mas eu tenho vínculo com os nikkeis de lá, mas assim na minha cidade natal, Oswaldo Cruz que é próxima daqui de Marília. Em Marília em cidades menores aqui da região é Bastos, Tupã, Dracena, Araçatuba, Mirandópolis, inclusive Mirandópolis são comunidades 100% fechadas né, que vivem num sistema de “comunismo nipônico”, que eu acho incrível e até cidades maiores Presidente Prudente, a comunidade é muito fechada e isso acaba se tornando um problema porque por mais que a presença de mestiços seja algo normalizado, a presença de pessoas bi-raciais, que não sejam uma mistura de amarelo com branco, ainda é algo que causa um certo espanto. Não é um tipo de preconceito escancarado, mas é algo mais velado, é algo como: “nossa não sabia, nossa você nem parece japonês, nossa mas seu pai deve ser *kurochan*”, né, tipo seu pai deve ser “pretão”... chega a ser bem desconfortável (Álvaro Morita entrevistado pelo autor em 26 de junho de 2021).

O termo *kurochan* é de origem japonesa e é utilizado de maneira ofensiva contra pessoas negras no idioma japonês.

Nobuko JoAnne Miyamoto, ícone do ativismo e música asiática-americana que tem história de vida marcante por ter tido experiência dentro dos campos de concentração para os japoneses instaurados em solo norte-americano no contexto da Segunda Grande Guerra, dedica-se a contar um pouco de sua história em seu site. Em uma das postagens “NIKKEI & KUROCHAN- Truth and transformation on anti-blackness” fala um pouco de sua experiência com o termo *kurochan* e de como ele era empregado pelos japoneses em solo americano diante da comunidade negra que lhes cercava na cidade de Los Angeles:

Example #1: It was 1946, just after we got out of camp and returned to Los Angeles, my family was staying at the house of my Auntie Hatsue and Uncle Fred. They lived at 2706 Hobart, between Adams and Jefferson just East of Western, a neighborhood of primarily black folks, with whom we shared the same restrictions of neighborhoods we were allowed to live in. Now, my Auntie was a devout Buddhist and one of the sweetest people you'd ever meet. I remember her exchanging greetings over the fence with the black lady next door, but one day as I was going out to play, my mother firmly told me, "don't play with the kuro-chan kids," echoed by my dear Auntie. They grumbled more words in Japanese that included "kuro-chan" and from the sound of their voices I knew they meant business. I somehow knew that kuro-chan (kuro=black) meant black people...or negro in those days. It was a kind of golden rule for little Japanese girls... don't play with the kuro-chans (MIYAMOTO, 2020)

Observamos aqui de que maneira o termo é empregado e um pouco de sua tônica, usado num contexto segregacionista onde sua avó apesar de ser uma pessoa doce proibia que ela mantivesse contato e brincasse com as crianças negras do bairro e que era "uma regra de ouro para as meninas japonesas que não brincassem com kurochans", sendo um cenário de restrições raciais que tange até mesmo os infantes. No site DiscoveryNikkei.org (Descubra Nikkei.org em sua versão brasileira) vemos no artigo "The N-Word and the Japanese American Press" observamos que a palavra é comparada com o termo inglês *nigger*, sendo apontado que ambos os termos eram utilizados para referir-se a pessoas negras:

Although the N-word epitomizes anti-blackness, the derogatory Japanese terms "kurombo" and "kuro-chan" for African Americans also appeared in the pages of Nikkei newspapers. As far back as 1929, Rafu Shimpo printed an article calling out Japanese Americans for their widespread use of the phrase "kurombo," which was not only offensive, but hypocritical in view of their own anger over the use in mainstream media of the racist term "Jap" (HARMELEN; ROBINSON, 2021)

Ao lado do termo kurochan, temos o termo korunbo também usado para referir-se negativamente a pessoas negras, o site Urban Dictionary, famoso dicionário de termos informais, aponta para o fato do termo ser depreciativo:

A derogatory Japanese term used to describe those of African ancestry. This expression is the combination of two Japanese nouns, "Kuro" and "bou"— the former being the proper term for the color black and the latter being an old-fashioned slang term roughly equivalent to "boy" While "kuronbo" literally translates to "black boy," the common usage of the the applied expression and implied negative undertones could be loosely defined as the slang equivalent of "nigger" (URBAN DICTIONARY).

5.1 Bon Odori e o espírito japonês

Ainda tocando nesse assunto das experiências que havia tido com seu pai, sobre quais eram os comentários que rondavam suas vivências, Álvaro comentou

sobre o festival *bon odori* que ocorre no verão japonês, e tem a ver com reverências aos espíritos ancestrais e a lenda do monge Mokuen – que tentava levar comida para sua mãe no plano astral pois a mesma se encontrava numa situação de penúria, pedindo em oração para Buda foi aconselhado que no dia 15 de Julho, mantivesse todos os monges de sua localidade enclausurados dentro de um mosteiro, para que eles ficassem ao menos um dia sem pisar nos pequenos insetos e flores:

Ao ver sua mãe iluminada e flutuando como um tyotin (lanterna japonesa) ao vento, Mokuen começou a dançar de alegria. Os monges, que estavam tão alegres o seguiram, acabando por formar uma grande roda, simbolizando o círculo da felicidade. Assim surgiu o Bon Odori, como dança que faz homenagem ao espírito de pessoas falecidas (KUBOTA, 2008, p. 117-118).

O festival é celebrado em comunidades de imigrantes japoneses e seus descendentes, em que apresentação de danças é comum devido a lenda acima apresentada. Kubota (2008) afirma que na versão desse festival na cidade de Campo Grande é uma festa que “dá visibilidade ao grupo de imigrantes japoneses enquanto etnia, reforçando sua identidade enquanto tal” (Kubota, 2008, p. 112), sendo que o mesmo ocorre em diversas colônias japonesas de norte a sul do Brasil.

O entrevistado ressaltou gostar muito de participar do festival estando muito interessado na parte artística. Numa dessas ocasiões foi destacado o parentesco com seu pai e o fato de ele “ser filho de *gaijin*”. Todos ficaram impressionados pelo fato de ele ter sua participação no evento diante de sua condição de pessoa com “sangue nipônico diluído”. Álvaro destaca o fato de que essas reações são despertadas junto da noção de que ele seria “menos digno de estar em certos espaços, de praticar certas atividades”, por esse distanciamento sanguíneo:

É algumas vezes é por exemplo como eu sou muito ligado a essa parte cultural e essa parte artística [...] teve uma vez, [...] teve o tradicional bon odori, eu sou uma pessoa que gosta muito de *bon odori*, aqui nessa região tem muito *bon odori* [...] Ai eu vou lá, eu vou e danço, e aí é... uma pessoa lá de Tupã chegou numa pessoa de Oswaldo Cruz, falou: “Nossa, esse menino de vocês dança muito bem e esse senhor de Oswaldo Cruz apontou pro meu pai e falou: “então, é filho dele”, e aí já começou um “oh, meu deus do céu, temos um filho de *gaijin* aqui”. Como assim, sabe? Como assim, ele pode estar fazendo isso? [...] parece assim que, falando numa linguagem meio eufemizada: como o sangue nipônico foi diluído, parece que a pessoa é menos digna de estar em certos espaços, de praticar certas atividades (Álvaro Morita entrevistado pelo autor em 26 de junho de 2021).

Ao comentar sobre a questão do sangue em “Blasian and Proud” (2017), Aracena traz a leitura de Dower (1993) de que o Japão considerava sua ligação com a linhagem Yamato uma conexão com a pureza, o que levou a nação a professar um nacionalismo de sangue. A ideia de superioridade racial japonesa surge da ideia de

elevação do *self*, sendo uma raça descendente do Deus Jimmu, neto da Deusa Sol, o que daria ao povo japonês qualidades divinas. Assim a religião xintoísta é mobilizada em prol de ensejos políticos estatais através do chamado Xintoísmo de Estado. John Dower, no seu livro “Japan in Peace and War”, discute o imperialismo japonês e o ápice dos discursos nacionalistas nos anos 1930 em que não existia uma distinção clara entre nacionalidade e raça: os japoneses se enxergavam como nada menos que o povo da nação, descendentes de uma raça pura. O fato de o Japão nunca ter sido colonizado gerou no país uma sensação de invencibilidade diante dos outros países. Acreditavam que eram intocáveis devido a um destino divino. Como Dower (1993, p. 279) comenta: “O Japão desenvolve então uma atitude de arrogância tanto quanto a do ocidente em relação aos países mais fracos”. Nessa visão tratava-se do melhor país da Ásia, em que seus cidadãos tinham qualidades divinas. Sendo isso a nação tinha como responsabilidade e dever governar os demais países do continente. Tais ideias levaram o país aos eventos da Segunda Guerra Mundial. A superioridade racial japonesa era inquestionável, havia a crença de que todo o povo japonês era descendente da linhagem Yamato, sendo que o imperador era o que se encontrava mais próximo da Deusa Sol, Amaterasu. Essa conexão com a linhagem Yamato, era a conexão com a pureza.

A ideia de pureza, muito cara à cultura japonesa, era aqui usada de forma a se correlacionar ao nacionalismo de sangue (*blood nationalism*), que Jennifer Robertson (2012), professora na Universidade de Michigan, chamou de hemato-nacionalismo. Em um artigo na web na revista “Medical Anthropology” declara:

In Japan, citizenship is based on the principle of *jus sanguinis*. Naturalized citizenship is a possibility, but there is a tacit understanding at large that really real, or “pure,” Japaneseness is qualified (and circumscribed) by “blood” (*chi, ketsu*). Blood, in this sense, is understood as an active agent responsible for catalyzing an ethos, or a national-cultural identity (ROBERTSON, 2012)²³.

Portanto, esse ideário afeta muito o entendimento que os japoneses têm sobre raça e nacionalidade. Tais temas são também abordados na obra de Sasaki Pinheiro “Ser ou Não Ser Japonês” em que é bem explorada essa trajetória da identidade nacional japonesa mostrando como se deu a doutrinação escolar durante a modernização japonesa. A narrativa do *nihonjinron*, conjunto de teses de

²³ Disponível em:

<<https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/01459740.2011.624957?scroll=top&needAccess=true&role=tab&aria-labelledby=full-article>>.

japonicidade, buscavam apresentar a especificidade do povo japonês diante do mundo. Aracena, tendo como base a obra de Ann Waswo, nos faz compreender que a ideologia do *nihonjinron* continua presente até mesmo na contemporaneidade japonesa, em um período de economia global. A ordem do dia é que o país precisava se ocidentalizar em algum nível para fazer parte do mercado mundial, porém o país ensejava continuar com os valores japoneses. O ideário do *nihonjinron* continuava vivo, sendo que Waswo comenta que na década de 1970 uma variedade de livros e ensaios de diversos temas tratavam do papel do Japão no mundo contemporâneo (p.10).

Victor Hugo Kebbe (2012) comenta que tal *jus sanguinis* se torna dispositivo para dizer quem é ou não japonês, pois se relaciona com conceitos caros para a questão da cidadania japonesa. Kebbe reflete sobre a fronteira entre família e nação, entre “casa” e nação, com base em Carsten (2005) pois o registro civil liga o Estado japonês e a família japonesa, alimentando a ideia de *ie* que por sua vez está relacionado ao *koseki tohon* (documento de registro de família na prefeitura de onde reside ou residiam a família e/ou antepassados japoneses). *Ie* significa casa em japonês, mas remete a mesma não apenas em seu aspecto físico, como também geracional e familiar, envolve responsabilidade, deveres e hierarquia específica para os membros dentro dessa instituição ou entidade familiar²⁴. Tais direitos e deveres são compreendidos por *kō* – “amor filial, respeito aos pais” – e *on* – “dever de gratidão”. Dentro desse esquema, o patriarca da família e chefe do *ie* ofereceria *ko*, garantindo unidade familiar (*kasán*) enquanto mulher, filhos e demais familiares retribuiriam com o *on*, assegurando a continuidade do lar enquanto instituição. Para Victor Hugo Kebbe (2014) entender o *ie* e sua ligação com o *koseki tohon*, (que diz literalmente quando e onde estão as raízes nipônicas da família) nos permite compreender a formação da noção de cidadania japonesa, por sua vez relacionada com *jus sanguinis*:

Como percebem Kashiwazaki (1998) e Sasaki (2009), entender o *ie* e seu desdobramento no *Koseki Tohon* é imprescindível para compreender a formação da noção de cidadania japonesa e de onde surge o princípio de *Jus Sanguinis* tão característico do Japão que concede uma série de direitos (e deveres, como percebe Akita-san) aos japoneses e seus descendentes. Para ambas as autoras (Kashiwazaki 1998; Sasaki 2009), o princípio do *Jus Sanguinis* – ou descendência/nacionalidade pelo sangue –, que garante a

²⁴ Inclusive o mesmo ideograma desta palavra é utilizado em outras palavras em japonês que envolvem família: *kazoku* (família), *kasán* (propriedade da família), *kachō* (patriarca) etc.

cidadania japonesa para os japoneses e estabelece assim quem é nikkei e quem não é, aliou a Lei do Registro Civil (Koseki Ho) de 1871 com uma lei de inspiração ocidental do mesmo período, a Lei da Nacionalidade (Kokuseki Ho), que pensava o Japão enquanto um Estado-nação moderno (Sasaki 2009). Mesclando parte do princípio de Jus Solis, este nos moldes franceses com base na propriedade e no território (Kashiwazaki 1998), mais as dimensões tangíveis e intangíveis da noção de ie (Bhappu 2000), teríamos um produto extremamente particular para definir então quem é o japonês (KEBBE DA SILVA, 2012, p. 37).

Por isso quando questionado se é considerado forasteiro ou estrangeiro em sua comunidade, Álvaro Morita nos fala não ser “visto cem por cento como uma pessoa de fora”, “considerado uma pessoa de dentro com ressalvas” logo em seguida falando de sua ligação familiar através do registro no *koseki tohon* e o *butsudan* (oratório budista) coisas que lhe “afirmam como pertencente da comunidade japonesa” inclusive citando o seriado do canal norte-americano HBO “Game of Thrones” (2011-2019) e a série de anime e mangá “Naruto” (1997) para comparar com a situação “feudal” que ocorre ao ter de se apresentar em público:

Sim, sim. Eu não sou visto cem por cento como uma pessoa de fora, porque como eu cresci lá dentro, eu sou considerado uma pessoa de dentro com ressalvas né. Tipo assim: (...) eu sou Álvaro Morita, eu sou neto do fulano de tal, que veio da província tal, que chegou aqui, tal, tal, tal e tal: tem aqui o *butsudan* (...) os livros, todo o *koseki tohon*. Tenho todas essas coisas que me afirmam como pertencente da comunidade japonesa, bem “Game of Thrones”, né: eu sou Álvaro, neto do fulano de tal, que teve tais e tais filhos, que é juntado com a família tal, que é casado com o monge tal. É uma coisa muito feudal, acho isso muito incrível, as vezes eu me sinto em “Naruto” nessas apresentações (Álvaro Morita entrevistado pelo autor em 26 de junho de 2021).

Kebbe afirma que:

Desde pequenos os filhos e filhas de japoneses evitam “desonrar” ou trazer vergonha para a família (Connor 1974), adquirindo assim um forte senso de responsabilidade perante a sociedade desde muito cedo. Ruth Benedict (1946) também aponta para o sentimento de responsabilidade dos jovens na escola como “representantes de seu *ie*” (KEBBE DA SILVA, 2012, p.68).

Observamos aí a motivação que nesse cenário leva a preservar o nome da família, ativando os laços com uma história familiar através do nome e parentesco.

[...] aqui por exemplo, aqui as vezes eu sou conhecido como filho do I. dentro da comunidade, que ele é casado com a S., aí tem aquele meu pai que é casado com a minha mãe, tipo assim: por casamento meu pai entrou dentro da comunidade né, e meio que assim... óbvio que não é uma coisa completamente exagerada de você ficar se anunciando sempre que você chega: “ah eu sou o primeiro de meu nome”, tipo uma Daenerys da vida. [...] é uma coisa que as pessoas já sabem, é... as pessoas, principalmente se você é ligado ao kaikan, se você é ligado a um *otera*, as pessoas já sabem quem é sua família... (Álvaro Morita entrevistado pelo autor em 26 de junho de 2021).

5.2 Japonêsidades mestiças

Para o entrevistado é irônico o fato de que ao mesmo tempo muitas pessoas idosas dessa comunidade japonesa comentam que ele desempenha um interesse maior do que os “não-mestiços”, aqueles que supostamente estariam mais ligados ao universo das japonêsidades:

Coisa que acaba se tornando até irônico, porque, eu já ouvi de muitas pessoas idosas, falando: “nossa, você leva a nossa questão cultural, a nossa questão artística, religiosa, linguística tão a sério, você leva muito mais essa parte cultural que o meu neto que não é mestiço, do que meus filhos, do que meus sobrinhos” (Álvaro Morita entrevistado pelo autor em 26 de junho de 2021).

A ideia de “levar a questão cultural” ativa uma ideia muito presente no *ie* que é a continuidade. Victor Hugo Kebbe (2014) comenta que:

Por outro lado, vendo a perspectiva do sistema familiar do *ie*, o sangue japonês não necessariamente é uma substância herdada unicamente através da Biologia, mas sim algo construído com base nas relações que asseguram a manutenção e continuidade da instituição familiar (KEBBE, 2012, p. 78).

Sobre a questão de buscar não envergonhar o *ie*, Álvaro Morita relata que durante os funerais certo aspecto “estrutural” fica “escancarado”: um representante de cada família deve comparecer e oferecer incenso “mesmo quando o funeral é católico”. Abrindo um parêntese trago a obra de Kimura Gaudioso & Ramos Soares (2010) intitulada “Entre o Butsudã e a missa: práticas religiosas de imigrantes japoneses no Rio Grande do Sul, Brasil” em que afirmam que há “as práticas religiosas sincréticas, no qual o *butsudã*, ou oratório budista, convive com a presença de imagens de santos católicos, entre outras ações” (GAUDIOSO; SOARES, 2010, p. 23).

Voltando ao assunto principal, o entrevistado afirma que não mandar um representante ao funeral é uma atitude “malvista”, podemos relacionar com a questão trazida por Ruth Benedict (1946) do Japão como sociedade da vergonha em oposição a sociedade ocidental, da culpa. Como dito anteriormente, com base no texto de Kebbe (2014), faz parte da mentalidade japonesa a ideia de que não se deve envergonhar o seu *ie*, de que não se deve trazer vergonha para a família, portanto evita-se tais tipos de atitudes, pois há um mapeamento de cada membro familiar. Isso aparece na fala de Álvaro: “as pessoas já sabem quem você é (...) eles já sabem qual família não veio” (Álvaro Morita entrevistado pelo autor em 26 de junho de 2021).

O fato de Morita se tornar o encarregado de questões “protocolares de sua família” diz muito sobre sua asianidade e agenciamento: ‘porque mandaram esse mestiço pra cá?’ era o que as pessoas pensavam, segundo ele. Sendo visto de forma negativa no começo, essa situação foi arrefecida com o tempo:

É, as pessoas já sabem quem você é, e por que isso é uma coisa muito estrutural aqui e isso fica mais escancarado nos funerais, quando alguém morre e quando o funeral é budista mais ainda, porque um representante de cada família tem que ir lá e oferecer incenso, mas mesmo quando o funeral é católico se a família não manda um representante eles já sabem qual família não veio e aí já fica malvisto e aos poucos né, como os outros trabalham eu acabei cuidando dessa parte mais protocolar da minha família, de ficar indo em funeral, de ficar indo em... nesse tipo de eventos e no começo as pessoas sempre olhavam, “nossa mas o Álvaro Morita tá aqui, porque que os pais dele não vieram, porque mandaram esse ‘mestiço’ pra cá”, mas assim aos poucos é uma coisa que já foi naturalizada, né (Álvaro Morita entrevistado pelo autor em 26 de junho de 2021).

Tal situação pode ser comparada com o que ocorre com um dos entrevistados de Aracena (2017) em sua pesquisa. No caso de Cameron durante um funeral enquanto prestava reverências ao falecido, os japoneses ficaram impressionados pelo fato de ter conhecimento sobre “coisas tradicionais”:

A lot of people assume that I don't know traditional things.” He discussed an incident that occurred in a funeral in which he finished paying his respects and someone approached him afterwards, “They asked me, ‘How do you know that?’ and I said I grew up in Japan.” Again, Cameron shows that Japanese people have yet to grasp the population of hafus that are ethnically Japanese thus, he finds himself defending his ethnicity and cultural upbringing (ARACENA, 2017, p. 43).

Durante sua estadia em solo norte-americano o afro-asiático Cameron trabalhou em um restaurante japonês em que seu chefe apreciava sua maneira japonesa de enxergar o mundo, admirando sua conformidade e ética de trabalho. Às vezes chegava a tomar a culpa pelo erro de alguns colegas com objetivo de manter a hegemonia dentro do ambiente de trabalho.

O entrevistado chega a comentar também que nos grupos de dança havia colegas que ficavam desconfortáveis com sua presença em certos espaços, mas que tiveram que aceitá-lo devido sua qualidade técnica enquanto dançarino:

Ao longo do tempo tinha inclusive uma pessoa que fazia dança japonesa junto comigo, que assim ficava nítido que ela não ficava nem um pouco confortável com a minha presença lá, né... mas ao longo do tempo ela começou a falar que “você dança bem, ok, você vai ser a pessoa que vai conduzir esse movimento artístico então ok, a gente vai ter que... a gente vai ter que aceitar” (2:20). Mas assim, foi muito complicado, eu gosto de falar muito que, pelo menos, nessa parte artística eu acabei construindo meu espaço, aqui, na região (Álvaro Morita entrevistado pelo autor em 26 de junho de 2021).

Morita destaca o fato de “entender mais a etiqueta social” do que certos descendentes, assim como Cameron, apesar de certas pessoas duvidarem de sua ligação cultural e especularem sua etnicidade eles são crias de um ambiente japonês ou nipo referenciado: numa ocasião fúnebre Álvaro Morita foi o encarregado de direcionar os procedimentos relativos ao ritual do funeral, orientando a viúva quando perguntado por ela quais trâmites executar, onde colocar o dinheiro, onde acender velas, como receber os representantes:

Inclusive [...] é interessante que eu entendo mais a etiqueta social que às vezes algumas pessoas, então eu lembro que morreu uma... (no meio da pandemia), morreu um cara que era do *kaikan* e era ligado ao *tera* também e aí eu já conversei com o presidente do *tera* também e disse, olha como você é grupo de risco, você fica em casa e eu vou lá, pego as coisas que tem que fazer, e aí na hora que eu cheguei a viúva já veio me perguntar o que que tinha que fazer, onde que tinha que colocar o dinheiro, onde que tinha que acender a vela, como que tinha que receber os representantes, eu falei: “moça, calma, respira” (Álvaro Morita entrevistado pelo autor em 26 de junho de 2021).

Morita, apesar disso, relata “certa resistência”, “olhares tortos” que são minorados pelo fato de sua mãe ter crescido “dentro desse meio”. Com suas palavras podemos concluir que há certas leituras do parentesco quando lhe dizem ‘ele é o filho da fulana, ele é o filho do beltrano’; ao considerar que “nunca é só você mesmo” reconhece sua conexão com um tronco familiar, aqui observa-se que o parentesco japonês age como um antídoto de certas características físicas que denotam sua ligação com a negritude e o universo afro:

Mas assim no começo eu senti que tinha uma certa resistência, uns olhares meio tortos né, só que assim como... é... como a minha mãe cresceu dentro desse meio, em partes, então, meio que... pelo menos as pessoas mais antigas já me conheciam. Então assim, cê sempre é lido como “aí ele é o filho da fulana, ele é o filho do beltrano”, nunca é só você mesmo, você é o fruto dos seus pais, então é... às vezes nisso acabava reforçando mais o fato de eu ser “mestiço”, que eles, às vezes eles falavam “filho do fulano, aquele lá” (Álvaro Morita entrevistado pelo autor em 26 de junho de 2021).

Ser “fruto de seus pais” acaba para ele “reforçando mais o fato de ser ‘mestiço’” então entende que sua situação parental é algo que o faz cindido: ao mesmo tempo que integra a comunidade nipo-descendente por ser um ente “conhecido”, pelo fato de ser filho de seu pai, seu pertencimento ocorre “em partes”. Trata-se de lógicas sociais organizadas pelo parentesco (KEBBE DA SILVA, 2014) ao lado de variáveis como raça (onde se insere fenótipo no sentido trazido por Nogueira (1998). Embora comente no início dessa outra fala que atualmente se trata de uma situação “mais normalizada” sua presença nesse meio e a questão de sua descendência afro-

asiática é evidenciada e colocada em jogo. Ocorrem esses comentários do tipo “nossa, mas você é descendente de japonês?”, que parecem ser acionados com objetivo de distanciá-lo do universo nipo-descendente ou questionar sua identidade nipo-descendente. Dentre algumas “situações desconfortáveis” que declarou passar afirmou que algumas pessoas trazem a figura do “vira-lata” para comparar a mistura racial desenfreada, além disso disse ficar incomodado com determinadas situações que passa, como o fato de reforçarem que ele é ‘mestiço’ e ainda ligarem o fato de ele ser “asiático”, com “sangue asiático correndo nas veias” e ter “fenótipo asiático” com “ser menos homem”:

[...] mas assim, hoje em dia eu já percebo que já é uma coisa mais normalizada, apesar de, às vezes, eu vou em alguns lugares e acontece umas situações meio desconfortáveis, tipo a pessoa olhar pra mim e falar: “nossa, mas você é descendente de japonês?” ou, tipo as vezes: “ah, mas você é meio vira-lata, né, porque, né vamos concordar aqui entre nós”, só que, tipo assim, eu percebo que está sendo algo bem mais pontual agora, né, mas assim, essas situações que eu passo, eu não desejaria que outras pessoas passassem, sabe, não... que, não tivesse por exemplo: essa questão de ficar reforçando que você é “mestiço”, essa questão de você ser menos homem porque você é asiático, porque você tem sangue asiático correndo nas suas veias, você tem fenótipo asiático (Álvaro Morita entrevistado pelo autor em 26 de junho de 2021).

6 MASCULINIDADE E FENÓTIPO

Podemos novamente refletir sobre a questão da masculinidade hegemônica conforme trazido na obra de Vigoya (2018), observamos que a questão da etnicidade e racialidade se intersecciona com a questão de gênero, isso se mostra na ideia de que sua asianidade impacta sua masculinidade, o que nos leva a discutir novamente a bizarra teoria “Differential K”, espécie de equação que coloca na balança masculinidade e racialidade. Daroya (2011) contribui com essa leitura ao trazer a leitura de Said (2007): “Said argues that the portrayal of non-white men as 'Other', as fundamentally different from white men helps to solidify whiteness” (DAROYA, 2011, p. 89); a reprodução do orientalismo faz com que “non-white subjects are characterized as a function of the white subject and are allowed no autonomy, and purpose except as a means of knowing the white self”. (SAID, 2007, p.139) As culturas asiáticas assim são vistas como exóticas, delicadas e femininas em oposição ao Ocidente, forte e dominante. O orientalismo é interseccional porque não só racializa os asiáticos como fundamentalmente diferentes dos Ocidentais, mas esta racialização inclui também a atribuição do gênero e a construção do corpo do 'Outro':

This is due to the fact that Asians are designated as more feminine and therefore, they are seen to have delicate features and smaller body frames. Thus, they are constructed as being submissive and passive. In this formulation, Asian men become vassals of white man's fantasies of domination (DAROYA, 2011, p. 89).

Assim compreendemos melhor o motivo que leva o entrevistado falar sobre o “fenótipo asiático”. Said (2007, p. 281) comenta que “O ponto é que a própria designação de algo como oriental implicava um julgamento avaliativo já acentuado”. O orientalismo é para Said um “estilo de pensamento” e nele está inserido uma tipologia binária das raças, um *framework* construído com base num determinismo biológico em que diversos adjetivos negativos são ligados aos orientais:

Along with all other peoples variously designated as backward, degenerate, uncivilized, and retarded, the Orientals were viewed in a framework constructed out of biological determinism and moral-political admonishment (SAID, 1979, p. 207).

Desde os escritos de Lafcadio Hearn, passando por “Madame Butterfly” “Western observers tended to focus on Japan’s perceived exotic features and aestheticized its traditional culture and fetishized its people” (WAGENAAR, 2016, p. 48) tal fetichização ao encarar o outro como exótico é facilmente associada com teses de desigualdade racial e classificações raciais:

No início do século XIX, as teses do atraso, degeneração e desigualdade em relação ao Ocidente associavam-se muito facilmente a ideias sobre as bases biológicas da desigualdade racial. As classificações raciais em *Le règne animal*, de Cuvier, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, de Gobineau, e *The darks races of man*, de Robert Knox, encontravam um parceiro solícito no Orientalismo latente. A essas ideias era acrescentado um darwinismo de segunda categoria, que parecia acentuar a validade “científica” da divisão das raças em adiantadas e atrasadas, ou europeias-arianas e orientais-africanas (SAID, 2007, p. 280).

Parafraseando Said, tais ideias eram pautadas por uma concepção invejosamente masculina do mundo, dotadas de “vendas sexistas sobre os olhos”. Essa concepção “Além disso [...] no seu efeito sobre o orientalista praticante, tende a ser estática, congelada, eternamente fixa” (SAID, 2007, p. 282). Portanto essa “desigualdade peniana” deve ser analisada a partir de uma intersecção entre marcadores sociais da diferença que envolve racialidade e gênero pois passa pela construção do corpo do outro, visto “como menos homem” a partir de uma visão orientalista.

E todo esse tabu com a cultura asiática, porque, por conta de vários orientalistas, colonizadores a nossa cultura é vista como assim “ah é legal mas assim, não é legal que os asiáticos façam, é legal que nós brancos façamos”, né, porque é super legal a Angélica vestir um quimono, por exemplo, e se sentir a japonesa, mas um homem asiático pegar e vestir um quimono, “ah não ele está sendo menos homem, o pau dele vai cair”.

Para Okabayashi (2019) o mito da minoria modelo corrobora com a emasculação do homem asiático ao associá-lo com passividade, colocando-o como peça inofensiva do jogo político. Tal associação não é recente e remete ao período da contratação para o trabalho manual nas lavouras de café, quando foi vendida a imagem dos imigrantes japoneses como dóceis e submissos, num período marcado por negociações que pautavam o imigrante desejável para compor não somente a mão de obra como também para servir de ingrediente à formação da identidade nacional:

As pressões da elite do circuito cafeeiro que tinha no Estado de São Paulo seu grande centro levam à contratação de uma mão-de-obra alternativa ao branco desejável, mais “dócil” e “submissa”: a japonesa (Lesser, 2001: 154). As negociações se iniciaram em 1894 com Sho Nemoto, enviado especial para assuntos da imigração, que na época representava um país ávido por diminuir seu excedente populacional causado pelas reformas estruturais articuladas durante a Revolução Meiji. Segundo Jeffrey Lesser,⁵ Nemoto, baseando-se no notável crescimento econômico que seu país vinha apresentando nas últimas décadas do século XIX, vendeu a imagem dos imigrantes japoneses como “brancos da Ásia”, entretanto com a diferença de figurarem em alguns quesitos como sendo o que os europeus, sobretudo os italianos “anarquistas”, não eram: “quietos, trabalhadores e ansiosos por se tornarem brasileiros” (OKABAYASHI, 2019, p.154).

O que nos leva a pensar na ideia inicial sobre os japoneses, de que haveria insolubilidade das comunidades japonesas nas nações em que foram imigrantes, sendo que houve transformações do imaginário sobre os asiáticos no Brasil e no mundo: primeiro pintados num retrato do “perigo amarelo”, depois retratados como contribuintes do progresso nacional enquanto cidadãos exemplares, bons alunos *etc.*

Okabayashi (2019) também afirma que essa estratégia é uma maneira de contrapor tal comunidade aos negros, o que nos levaria novamente a ideia de triangulação racial. Mori (2021) colabora com essa ideia ao evidenciar uma ideia de “falsa simetria entre minorias étnico-raciais no Brasil a ponto de querer deslegitimar políticas afirmativas como cotas raciais para o ensino superior, afinal, se os ‘japoneses’ conseguiram tudo o porquê negros e indígenas não poderiam também?” (MORI, 2021, p.56). Enquanto Hideki Mori (2021) fala que os nipo-brasileiros são interpretados ora como próximos dos “brancos” e ora como “não-brancos” baseando-se na ideia de Machado e Kebbe (2008) e Tsuda (2000). A utilização da branquitude enquanto ‘minorias positivas’, essa que ascende de forma meritocrática da condição inferiorizada de “perigo amarelo”, devendo servir de exemplo para outras minorias étnico-raciais do país, “interpretação que desconsidera as múltiplas razões (imigração tutelada, capital cultural, cooperativismo) que explicam a mobilidade dos mesmos” (MORI, 2021, p.56).

6.1 Japonesidades geográficas e o corpo

Falando sobre o cooperativismo japonês, a conversa se direcionou então para a questão das comunidades japonesas e a existência de divisões regionais geográficas (por cidade, mesorregião e microrregião) e étnicas (kaikans de japoneses e kaikans uchinanchus) que funcionariam como um referencial político-administrativo sobre os kaikans, uma maneira de poderem angariar recursos para organizar suas atividades culturais:

Acho que você sabe que geograficamente a galera gosta de dividir as comunidades nipo-brasileiras, aqui no Estado de São Paulo em noroeste paulista e sorocabana, não sei se você ouviu falar. [...] existe a divisão da região sorocabana que é a região de Sorocaba, pega Ourinhos, aqui e aí tem uma sub-região que eles chamam de Alta Paulista. [...] Na verdade assim, é dividido em noroeste que é essa região de Araçatuba, a região aqui de Marília, que vai subindo Marília, Tupã, Dracena, Panorama, ela é chamada de Paulista, né. Também é chamada vulgarmente de Alta Paulista, também, mais aquela região de Adamantina, a região da Paulista. Pra baixo você tem a região da Alta Sorocabana, que é a região de Presidente Prudente e a

Sorocabana de fato que é a região de Sorocaba. [...] não sei se você conhece o *bunkyo* de São Paulo ou aí em São Carlos deve ter um *kaikan* da vida também? Então essa divisão ela é feita pelos *kaikans* né, principalmente, pelos *kaikan* de japoneses, os *kaikans* *uchinanchu* de Okinawa, eles são algo completamente disparado. Essa divisão é feita pelos *kaikan* e dentro disso né, busca-se ter uma rede de apoio para que eles desenvolvam atividades culturais (Álvaro Morita entrevistado pelo autor em 26 de junho de 2021).

Observamos então a existência de uma divisão entre as organizações nipodescendentes no interior do Estado de São Paulo formada em torno das capitais regionais. Primeiramente, a polarização entre as regiões noroeste paulista (cidades no perímetro da chamada Alta Paulista: dentre elas Araçatuba, Marília, Tupã, Dracena, Panorama) e Sorocabana (Presidente Prudente e região de Sorocaba). Tais redes formadas pelos nipodescendentes no Brasil não são novidade, dado que Vieira (1973) já apresentava dados referentes a essas redes nipodescendentes nessas mesmas regiões conectadas por laços de amizades e parentesco:

Laços de parentesco e amizade ligam os *issei* e *nissei* de Marília aos da Noroeste, Sorocabana e norte do Paraná, donde muitas famílias provieram e são frequentes os contatos, particularmente com os japoneses das cidades de Presidente Prudente, Araçatuba, Lins e Bauru. As associações religiosas e recreativas de Marília realizam visitas e excursões a essas cidades e recebem visitantes das mesmas. Há relações e contatos estreitos, por outro lado, com os japoneses da cidade de São Paulo, que exerce para os habitantes de Marília a mesma função polarizadora que Marília na região da Alta Paulista (VIEIRA, 1973, p. 90).

Lendo Vieira (1973) podemos compreender que Marília foi e é um polo procurado pelos japoneses, sendo para eles centro comercial e de ensino. Os “japoneses do sítio” habitantes de zonas rurais eram atraídos por estabelecimentos comerciais de seus conterrâneos, filmes nipônicos exibidos no Cine Marília, patrocinados por associações japonesas, também numerosos nisseis estudavam na cidade viajando diariamente ou morando em pensões de japoneses. Os habitantes “japoneses de Marília acham-se ligados por laços de parentesco com os japoneses de Bastos, Tupã, Adamantina, Pompéia e outras cidades da Alta Paulista” (VIEIRA, 1976, p. 90) destacando que algumas cidades citadas por nosso entrevistado constam nessa passagem, assim os municípios vizinhos a ela se congregavam em atividades como exposições agropecuárias e campeonatos de beisebol e judô. Destaca-se também o fato de que eram japoneses “que do ponto de vista estrutural estão mais próximos entre si do que dos brasileiros” (VIEIRA, 1973, p. 91). Proximidade essa reconhecida pelos *nikkei* que categorizavam os “japoneses da Alta Paulista” (VIEIRA, 1978, p. 91) numa identidade específica, considerados “muito mais

japoneses”, “usando entre eles o japonês’ e sendo taxados nos comentários como “muito mais fechados, conservadores e bem ajaponesados” (VIEIRA, 1973, p. 91).

Após isso, Álvaro espontaneamente começa a falar sobre a questão da masculinidade e a dança, que em sua região (Alta Paulista) é uma atividade "exclusivamente ligada às mulheres", o que trouxe dificuldades para o entrevistado ao ingressar no grupo como dançarino, sendo que até hoje não existem estruturas que o acolham para que possa trocar de roupas. Ele afirma que “os homens se sentem menos homens dançando”, o que leva a um abandono masculino da atividade e adoção do *taiko* e artes marciais enquanto artes que para eles estariam mais envolvidas com a virilidade. Isso mesmo apesar dos passos “mais agressivos” do *buyo* masculino que envolvem outras partes do corpo e se diferencia daquela dançado pelas "batchanzinhas" com seus movimentos suaves de gueixa.

[...] por exemplo aqui na região da Paulista, uma região relativamente grande, extensa porque é uma região que as cidades são uma do lado da outra, é feito, festivais de dança, é muito interessante que aqui na Paulista a dança japonesa ela é ligada a mulher, exclusivamente mulheres, principalmente aquela dança de palco que você vê em evento, que você vê em festival ela é ligada 100 por cento a mulheres. Não existem homens que dançam, aqui. E quando eu comecei a dançar isso foi um problema, porque eu não tinha uma estrutura, os eventos não tinham uma estrutura pra me receber, de ter um lugar separado, até hoje eu tenho que me trocar aonde dá, e também porque, parece que, sei lá, os homens eles se sentem menos homens dançando, por mais que o estilo de *buyo* masculino seja extremamente voltado [...] em passos mais agressivos, em trabalhar mais a perna, que é bem diferente daquele jeito delicado da gueixa que geralmente você vê as batchanzinhas dançando (Álvaro Morita entrevistado pelo autor em 26 de junho de 2021).

Andreoli (2011) afirma que “parece só ser socialmente aceitável um homem dançar em nossa cultura quando ele exhibe alguns dos traços característicos das representações hegemônicas de masculinidade” (ANDREOLI, 2011, p.172), isso se mostra nesses passos “mais agressivos do *buyo* masculino”. Ao falar sobre a polaridade masculino e feminino na dança contemporânea o autor identifica normatizações estéticas de gênero provenientes do balé clássico nos elementos cênicos: o masculino tem presença “forte” e “bruta” enquanto o feminino é associado a movimentos “suaves” e “delicados”. Segundo Andreoli (2011), o balé clássico configura-se enquanto cânone estético para todo o universo da dança e essa associação permeia todas as danças no geral. Desafiar essas imposições relacionadas à dança seria também desafiar imposições de gênero já que ser dançarino é contrariar as normas da masculinidade hegemônica.

Comparando as concepções que os homens fazem sobre dança podemos refletir sobre a questão da masculinidade: Vigoya (2017) ao comentar sobre os homens negros na Colômbia afirma que eles enxergam na arte da dança um meio de expressar sua masculinidade, já que os movimentos têm fama de possuir poderes sexuais e sensuais, havendo celebração desse talento para a dança. Nessa comunidade em Quibdó a denominação *quebradores*, se refere aos homens que estariam sempre prontos para a festa, a dança e o sexo em oposição aos *cumplidores*, provedores responsáveis.

Morita comenta também que através da dança foi “construindo seu espaço”, sendo conhecido como aquele que faz Odori nos *kaikans* ao redor, havendo a partir disso um incentivo para que outros homens participassem da atividade e houvesse busca por homens que dançam, assim retirando a exclusividade masculina do *taiko* e artes marciais, aparecendo aos poucos uma “presença masculina” com alguns homens que gostavam do *Bon Odori* e do *Matsuri Dance*. Em cidades como Lins e Presidente Prudente há uma maior presença masculina nesse ramo artístico, sendo que em suas palavras:

Na região da noroeste (paulista) também tá um pouco mais comum [...] E aí isso cria um paradigma muito bom porque... conforme eu fui dançando aqui, eu fui construindo esse meu espaço, hoje em dia, tipo assim, se eu chego num Kaikan daqui todo mundo conhece o Álvaro Morita que faz Odori. É... isso incentivou algumas cidades a tentarem procurar homens que dançam também, coisa que na região da noroeste também tá um pouco mais comum: tem uma cidade chamada Lins, que os homens dançam, e dançam muito bem inclusive; Presidente Prudente, os homens dançam mais também naquela região. Aqui parece que ficou muito distante, parece que homem é só Taiko, só arte marcial, e com isso, depois foram criando, nos festivais começou a aparecer uma presença masculina assim, bem leve, ainda alguns homens que gostavam da parte do Bon Odori, do Matsuri Dance então iam lá pra apresentar isso. Mas já foi um bom avanço (Álvaro Morita entrevistado pelo autor em 26 de junho de 2021).

A palavra *Matsuri* significa festa, festival. Ischida (2010) afirma que *matsuri dance* é uma “expressão criada por jovens das cidades de Maringá e Londrina, no Estado do Paraná, e que se refere a uma coreografia que possui raízes no *bon-odori* [...], mas que utiliza músicas J-pop (pop japonesas)” (ISCHIDA, 2010, p.220).

6.2 Coreanidades, japonesidades e outros corpos dançantes

Urbano (2018) evidencia um circuito cultural/musical com base nas perspectivas de Magnani (2002; 2005), contendo concursos de dança *cover* – cópia dos movimentos de dança coreografados e outros gestos para criar a sensação de estar assistindo a performance de dança em um show ou videoclipe – e festas, eventos, *shows* e convenções *k-pop* (pop coreano) e *j-pop* onde podemos destacar a importância da dança contemporânea através das japonesidades e coreanidades pop que cumprem um papel de performatização jovem reiterativa na qual se “favorece a performatização de passos de dança e o engajamento corporal de maneira criativa e espontânea” (OLIVEIRA, 2016, p. 258). A celebração e a festa possibilitam “a experiência musical e o exercício de novas sociabilidades por meio do corpo e da dança, pois a música jovem é, acima de tudo, dançável” (OLIVEIRA, 2016, p. 257). A ideia de coreanidades promovida por Urbano (2018) é um desdobramento do conceito de japonesidade defendida por Machado (2011) sendo que ao lado dos *otakus*, *cosplayers*, *lolitas* e *j-rockers* há uma inserção cada vez maior do público *k-popper*, fã do universo pop coreano que agora gira em paralelo ao universo pop japonês, constituindo um cosmos pop asiático:

[...] na segunda metade dos anos 2000, k-pop e k-dramas são termos que, pouco a pouco, foram se tornando conhecidos e apropriados pelo vocabulário comum dos fãs, adentrando o cotidiano de consumo dos seus participantes e das práticas que envolvem o pop japonês (URBANO, 2018, p.22).

Podemos destacar a ligação da performatividade de identidades sexuais não-heteronormativas que encontram na música e dança pop asiática um refúgio a partir dos movimentos, estética e trejeitos *kawaii* (adjetivo do idioma japonês, algo como “fofo”, “meigo” e “adorável” em português e pode ser associado a personagens como Hello Kitty) evidenciando uma relação com a comunidade LGBTQIA+:

No que diz respeito ao eixo gênero, é possível sugerir que uma parte expressiva dos fãs e simpatizantes da cultura pop sul-coreana encontra na música k-pop uma oportunidade de performar sua identidade sexual, a partir da dança e dos trejeitos (*aegyo* ou *kawaii*) que são apropriados da estética materializada nos grupos coreanos e japoneses. Essas apropriações e re-significações, ocorridas no processo de consumo da experiência do j-pop e k-pop nos espaços das festas e dos shows, revela que a relação com a comunidade LGBT é notória entre os fãs da contraparte coreana desse circuito cultural/musical, mesmo sabendo que o j-pop ou k-pop não traz em suas letras ou performances uma relação direta com questões de gênero ou

sexualidade (como artistas do pop ocidental como Madonna, Spice Girls e Prince o fazem) (URBANO, 2018, p.238).

Andreoli, em “Representações de Masculinidade na dança contemporânea” (2011), afirma que em nossa cultura a dança caracteriza-se como um universo predominantemente feminino e que a prática da dança quando feita por homens é associada a homossexualidade, associação quase sempre feita num contexto homofóbico. Butler (2003) nos lembra a face discursiva do sexo, lógica heteronormativa e constituição das representações culturais de sexualidade. Essa associação entre dança e o feminino ocorre também no cenário frequentado por Morita, pois nas falas de abertura dos eventos os representantes “gostam muito de reforçar que essa é uma atividade feminina”:

[...] e é tipo assim, em toda abertura de evento os representantes eles reforçam... eles gostam muito de reforçar que essa é uma atividade feminina, tipo assim: “sejam bem-vindas senhoras, dançarinas que dançarão aqui”. Há uma coisa assim, que eu não me incomodo, particularmente eu não me incomodo, porque eu sei que eu sou minoria nesses espaços, mas, por exemplo os representantes do kaikan de Oswaldo Cruz eles ficam extremamente incomodados porque eles falam Odori não é só pra mulher, odori é pra homem também, inclusive temos um dançarino aqui. Inclusive o único lugar que eu me sinto minimamente contemplado é quando o Oswaldo Cruz cedia esses festivais porque ai eles (como eu sou de casa) separam um vestiário pra mim, é mais tranquilo, inclusive da última vez até falaram, vamos ver se vocês, outras cidades, encontram outros dançarinos pra dançar com o Álvaro Morita também, mas parece que isso é um grande tabu, que a masculinidade do homem asiático da Alta Paulista vai ser f*didamente ferida se ele botar um quimono, pegar um leque dourado e dançar (Álvaro Morita entrevistado pelo autor em 26 de junho de 2021).

A masculinidade dos homens da região da Alta Paulista é, quem sabe, impactada pelo “conservadorismo ajaponesado” descrito por Vieira (1973) já na década de 1970. As pedagogias de gênero e sexualidade dependem de mecanismos de regulação como estes para serem perpetuadas, Andreoli (2011) fala de maneiras de gesticular e movimentar-se consideradas mais apropriadas para o corpo masculino ou feminino e podemos citar também as vestes que evidenciam um pertencimento masculino ou não. No caso, elementos como o quimono e o leque dourado ofuscariam a masculinidade, essa que se tornaria “f*didamente ferida” no “homem asiático da Alta Paulista” com o uso de tais elementos.

Quando questionado sobre a imagem que esses homens asiáticos querem passar mediante tal ideia de emasculação, o entrevistado nos afirma que seus amigos da cidade de Marília preferem tipos de dança mais puxados para o *Matsuri Dance* e *Yosakoi Soran*, estilo de dança japonesa contemporânea, criada a partir do *Yosakoi*,

misturado com o *Soran-bushi*, estilo proveniente da província de Hokkaido no norte do Japão. Segundo o site Japan House²⁵, “No *Yosakoi Soran* os dançarinos realizam movimentos que simulam atividades de pesca, em homenagem ao trabalho dos pescadores da região. O resultado é uma dança alegre e enérgica”, palavras também utilizadas por Álvaro Morita ao descrever a dança, calcada numa coreografia mais “agressiva, que foge completamente da ideia de emasculação do homem asiático”:

Entrevistador: E algumas pessoas, por ter essa ideia de emasculação do homem asiático, você acha que eles buscam, se livrar dessas imagens, através de uma imagem agressiva e não relacionada à dança, por exemplo?
 Álvaro Morita: Com certeza, com certeza... com certeza. Eu tenho amigos aqui em Marília que dançam muito bem, inclusive, mas eles gostam mais do *Matsuri Dance*, do *Yosakoi*, e já é uma coisa mais enérgica, mais agressiva, que foge completamente da ideia de emasculação do homem asiático. Eu sei de muitos que não querem contato com essa parte cultural, e, pelo menos, na minha visão, tá tudo bem, você não é obrigado a nada né, pela constituição. Mas que vem isso como algo que reforçaria os estereótipos, não só os estereótipos do japonês, todo aquele estereótipo de minoria modelo, mas também do pau pequeno, do fato de ser menos homem, então parece que algumas pessoas que eu sinto, quanto mais elas fugirem da roupagem de amarelo, melhora a masculinidade frágil, que elas sentem (Álvaro Morita entrevistado pelo autor em 26 de junho de 2021).

6.3 O falo e o estereótipo

O entrevistado então afirma que ao participar e entrar em “contato com essa parte cultural” haveria para eles probabilidade maior de reforçar os estereótipos que rondam o asiático no Brasil. Para Ribeira (2011, p. 90) a gama de estereótipos relacionados ao asiático no Brasil fez com que fossem vistos de diversas formas e momentos diferentes, no entanto “o atributo de exótico nunca deixou de estar relacionado a esses indivíduos” (RIBEIRA, 2011, p. 90) portanto imagens estereotipadas lhe acompanham até os dias atuais. Ribeira (2011) também afirma que o estereótipo do “pau pequeno” é um dos principais estereótipos atrelados aos nipo descendentes no Brasil, dentre outras características como a passividade. Traz relatos que trazem um estereótipo submisso e servil ligado ao asiático bem como dificuldade de satisfazer sexualmente devido ao tamanho reduzido do membro.

O tempo todo, um monte de piadas o tempo todo... qualquer pequena discussão, ou qualquer diferença de opiniões, se o outro quer apelar, uma das primeiras coisas que ele vai falar é do pinto do japonês, que não faz nem cosquinha, ou que ele vai ser corno... Um pouco porque como o tamanho do pinto não vai fazer cosquinha, não vai satisfazer o parceiro ou a parceira.

²⁵ Disponível em: <<https://www.japanhousesp.com.br/artigo/yosakoi-soran-coreografia/>>.

Segundo porque fica essa coisa que o japonês é o cara do trabalho, então a vida dele é trabalhar, a energia dele está para o trabalho e não tá para o sexo (RIBEIRA, 2011, p. 97).

Em nosso trabalho, o entrevistado coloca em paralelo a questão da emasculação e o estereótipo da minoria modelo, do pau pequeno e da amarelofobia, que faz com que tais pessoas fujam “da roupagem de amarelo”, essa fuga seria antídoto para a “masculinidade frágil, que elas sentem”. Tal relação mútua entre ideia de emasculação, tamanho peniano e estereótipo de minoria modelo é uma relação já citada nesse trabalho, explicitada por Okabayashi (2019). Já que a ideia de “exótico domesticado”, captada em fala por Ribeiro (2011) aponta para a ideia de “animal domesticado”, pois incluiria essa visão do nipodescendente como “manso”, “inofensivo” em oposição a um “animal selvagem” que seria impossível de se conviver:

Ele é visto como um sujeito estranho, exótico... Ah...Meio como um animalzinho de zoológico e... Uma coisa exótica, aquela coisa do animal que já tem aquele comportamento estereotipado, aquela cor do pelo, aquele tamanho, aquele gestual, tudo. Eu acho que é mais ou menos isso, alguém domesticado, um animal domesticado que você convive, que você já sabe conviver porque ele é domesticado e... Mas ele não é igual você [um não descendente], ele pertence a uma outra classe, a uma outra categoria (RIBEIRA, 2011, p. 90).

Mori (2021) na coleta quantitativa de sua pesquisa, realizada com descendentes de japoneses no âmbito escolar, elenca uma série de relatos que dizem respeito às “roupagens de amarelo” destacadas pelo nosso entrevistado, que vão desde agressões relacionadas à questão linguística, sexualidade, fenótipo, xenofobia, estereótipos racistas e deterministas bem como a homogeneização de etnias asiáticas:

Abaixo seguem trechos dos relatos de vivência escritos. Essas falas revelaram a existência de:

- **Mito da minoria positiva** (“só porque é japonês”, “tinha que ser japonês”, “mate um asiático para passar no vestibular”, “enquanto você está, sei lá, tem um japonês estudando”);
- **Variedade de termos utilizados de forma pejorativos** (“japa”, “japoneusa”, “chinesinho”, “chinesinha”, “japa girl”, “jaspion”, “kamen rider”, “goku”, “xing ling”);
- **Agressões relacionadas à questão linguística** com palavras enunciadas de forma errada propositalmente ou de forma aleatória (“pastel de flango”, “tlinta”, “kamikaze”, “arigatou”, “sayonara”, “uma forma zombadora com sobrenome da pessoa (“p. ex. Hamanaka sendo chamado de rabanada ou Kaori por caolho, etc.)”);
- **Discriminações referentes ao fenótipo** (“puxavam o olho e apontavam pra mim rindo”, “perguntavam se eu conseguia enxergar alguma coisa por conta dos olhos”);
- **Discriminações referentes a sexualidade** (“blablabla porque você tem pinto pequeno”, “se o penis dos meus amigos orientais são pequenos”, “gente

perguntando se minha vagina é horizontal”; “tal pessoa ama japonesas ou só beija/namora japonesas”; “acreditam que a mulher asiática é mais dócil, submissa”; “achei que as japongas fossem tudo santinhas”, “até que você tem corpo para uma japa”; “pior ainda é ser exótica e virar um prêmio pros caras que nunca pegaram uma oriental”);

- **Xenofobia** (“era comum mandarem eu “voltar” para meu país”; “tive que ser transferida de sala porque juntaram quase todos os meninos e começaram a se juntar para me xingar e falar que eu deveria voltar para “a merda de onde eu vir (sic)”, “[...] mas pede pro chine ali, qualquer coisa ele constrói pra você, também houveram vezes em que me chamavam de “escravo””.);

- **Estereótipos deterministas sobre os asiáticos e descendentes** (“raça fria e ruim”, “por que todo asiático é chato, sério, sem sentimentos?”)

- **Homogeneização das etnias asiáticas** (“muitas vezes falavam “VOLTA PRA CHINA/JAPÃO/CORÉIA”; “generalizavam esses países da Ásia do leste sem nem mesmo saber qual era minha descendência”; “o ruim é que parece que uma experiência ruim com um asiáticos fazem algumas pessoas pensarem que todos são assim”; “japonês é tudo igual”; “constrangimentos relacionados a amizades com colegas da mesma etnia (exemplos: colônia japonesa da sala”; “yakuza”);

- **Despreparo de profissionais da educação para situações de discriminação** (“Professores já chamaram minha atenção para falar que eu não estava prestando atenção na aula. Falaram que não respondi a provocação porque não sabe falar português”, “(...) professor de Geografia (...) falou “Pára de rir! (ele achou que eu estava rindo do menino) Você que tem esse olho aí, não enxerga nada, não viu que tô te vendo também” (...) a sala inteira ainda riu”, “(...) a professora chegou a chamar minha mãe na escola para questionar o porquê de eu usar palavras japonesas e disse que isso prejudicaria minha alfabetização”, “(...) esse professor de matemática que zoava meu sobrenome que é Okubo. Sempre que tínhamos uma elevação ao cubo, ele escrevia meu nome, ao invés de 3 na lousa”, “já ouvi de um docente asiático-brasileiro comentários extremamente racistas sobre a própria aparência, exaltando o padrão europeu e desprezando seu traços orientais e negros”)

- **Identificação com outras minorias étnico-raciais** (“meu grupo era composto pelos outsiders: um menino vesgo, um menino gordo, um extremamente magro, um que teve o rosto queimado num acidente, um menino judeu e uma menina que se drogava desde cedo”, “uma vez uma colega negra disse que ele amandou voltar pra senzala”) (MORI, 2021, p.55)

Mori (2021, p.43) afirma que “são tratados cotidianamente com discriminações entendidas como 'piadas', lembrando-os da condição de racializados” o que o autor dá nome de racismo recreativo com base em Moreira (2019), situação também encontrada em nossa pesquisa como podemos ver nesse trecho da fala do entrevistado com os colegas da faculdade:

Entrevistador: Aí desse negócio aí em relação ao falo, você já ouviu alguma, ah... comentários sobre seu fenótipo, tipo assim, você deve ter ouvido bastante né? (16:01)

Álvaro Morita: Nossa, pra caralho, tipo: “Nossa sempre achei que fosse pequeno” ou tipo assim: “Nossa, é verdade que japonês tem pau pequeno?” ou, tipo: “Nossa, Não, vou ficar com você porque ah ah” [...] era mais isso que eu escutava (Álvaro Morita entrevistado pelo autor em 26 de junho de 2021).

Homens asiáticos LGBTQIA+ associados a passividade aparecem com frequência na pesquisa de Ribeira (2011). Ele mostra que no Ocidente o pênis é

associado a poder pois o órgão é penetrador e “ativo” e, ao se considerar o pênis asiático como pequeno, coloca-o como sinônimo da passividade. Assim acaba que muitos compreendem a bissexualidade asiática de Álvaro Morita como uma condição sexual que lhe torna necessariamente ou obrigatoriamente passivo ou que ele não poderia ter relações sexuais ou afetivas com mulheres, isso se mostra em um relato que conta uma situação ocorrida em uma festa universitária da UNESP²⁶:

Álvaro Morita: (...) ou por eu ser um homem asiático bissexual eu necessariamente preciso ser passivo? Não é só por eu gostar de homem e ser asiático que eu preciso necessariamente ser passivo, e aí tipo assim, teve uma festa aqui da UNESP que eu peguei uma menina, aí todo mundo: “Gente, mas o Morita não era gay?”, gente eu falei lá atrás que eu era bissexual, meu deus do céu!

Entrevistador: Então as pessoas nem acreditam, né?

Álvaro Morita: É tipo: “meu deus, eu não sabia que você podia beijar uma mulher”, eu falei: “sim, eu posso beijar uma mulher, eu posso transar com uma mulher”. Quando eu sair namorando um homem agora não invalida (Álvaro Morita entrevistado pelo autor em 26 de junho de 2021).

A questão da exotização está presente em relatos trazidos por Ribeira (2011) que aborda o fetiche relatado por nipo descendentes gays em sua pesquisa; no relato de Álvaro Morita observamos aspecto parecido com o registrado na pesquisa publicada em 2011, já que paira a noção de que o asiático deve compensar seu pênis pequeno (algo faltante) com alguma coisa (“apesar do pau pequeno eles são muito bons na cama”), além do “oriental” ser visto como prêmio, como conta o entrevistado sobre uma desconfortável experiência com um motorista de aplicativo Uber:

Entrevistador: As pessoas tão sempre tentando enquadrar você naquilo né, nesse quadrado do que é um asiático, como emasculado e tal.

Álvaro Morita: Sim, sim, fora o fetiche né, “nossa nunca fiquei com um japinha”, “nossa, não fiquei com oriental”, meu, o que eu escuto assim de monte, uma vez eu peguei um Uber e o uber começou a assediar, eu fiquei assim, tipo: “meu deus”(...) Ele: “nossa é verdade que os asiáticos apesar do pau pequeno eles são muito bons na cama, admiro muito vocês orientais, deve ser muito exótico transar com vocês” É mais isso assim, esse tipo de desconforto que eu passo, assim a vida do homem blasian, não tão blasian assim, o *homem blasian de colônia* (Álvaro Morita entrevistado pelo autor em 26 de junho de 2021).

A ótica que enxerga como servil o asiático sustenta a noção de que estão sempre prontos para satisfazer o outro, o ser “bom na cama” aqui implicitamente se relaciona com isso, refletindo a necessidade de compensar essa impotência e falta peniana. A homogeneização orientalista nesses momentos costuma aproximar o

²⁶ Universidade Estadual Paulista.

asiático da figura da gueixa, “submissa, delicada, que cumpre vontades” como relatado na pesquisa de Ribeira (2011):

É sempre que vai cumprir as vontades, de que vai ser a gueixa, de que vai mais agradar do que ser agradado, que sempre tá devendo alguma coisa, que sempre tem alguma coisa a menos de ser desejável, de ser potente, de ter algum traço de atração, então ele vai ter de ficar o tempo todo compensando. Essa é a parte chata (RIBEIRA, 2011, p. 97).

Num momento de troca com o entrevistado revelei uma situação em que o tamanho de meu membro sexual foi alvo de piada quando contei sobre minha identidade afro-asiática para uma pessoa, situação que exhibe uma espécie de cálculo ou equação peniano-racial por parte da sociedade:

Entrevistador: E tipo... uma vez... falaram assim: “Ah, seu pau é médio porque você é afro-asiático”

Álvaro Morita: Aí tipo assim, seu pau não é tão pequeno assim porque você é mestiço, porque você imagina se você fosse 100 por cento (Álvaro Morita entrevistado pelo autor em 26 de junho de 2021).

Assim, tais discriminações geram efeitos nas vidas das pessoas amarelas e nosso entrevistado traz uma expressão proveniente do filme de comédia romântica "Crazy Rich Asians" (2018) – que se tornou um marco da representatividade asiática nas telas norte americanas e conta a história de uma chinesa que viaja para conhecer a família de seu namorado e descobre que eles estão entre os mais ricos de Singapura – "banana", que consta no “Encyclopedia of Asian American Folklore and Folklife” (2011) como termo pejorativo ao lado de termos como “coconut” e “Twinkie” e refere-se a alguém que é amarelo por fora e branco por dentro, sendo que na visão do entrevistado a ascendência amarela é para alguns motivo de constrangimento:

Álvaro Morita: Eu não sei se você chegou a assistir o “Crazy Rich Asians”, né, o “Podres de Rico”.

Entrevistador: Eu preciso assistir.

Álvaro Morita: Assista. Tem uma frase lá que eu comecei a usar muito, meus amigos amarelos, tem gente que usa bastante, que as pessoas se tornam bananas. Né tipo, elas são amarelas por fora, mas por dentro elas são brancas. E se você lembra a pessoa que ela tem ascendência amarela ela fica extremamente constrangida, extremamente constrangida (Álvaro Morita entrevistado pelo autor em 26 de junho de 2021).

Tal constrangimento demonstra o racismo no país contra pessoas de origem amarela. As negociações que fazem com que o nipônico seja visto como ente na identidade nacional e como minoria modelo pronta para trazer progresso à nação, por outro lado, também estão agregadas com um conjunto de estereótipos que catalisam constrangimentos. Esse lado engessante dos estereótipos é endossado pelo que Moreira (2020) chama de “racismo recreativo”, o uso que os brasileiros fazem do

humor usando ofensas raciais e recusando a compreender tais atos como crimes devido a traços da sociedade brasileira, como o mito da democracia racial e cordialidade:

Adilson Moreira (2009) explica que o racismo recreativo é cotidiano no país. Segundo o autor, os brasileiros tendem a fazer uso do humor utilizando ofensas raciais sendo uma atividade recreativa. Recusam-se a interpretar esses atos como discriminação, pois isso seria contraditório a cordialidade que marca as relações raciais da sociedade brasileira. Posição falaciosa uma vez que propaga a hostilidade racial (MORI, 2022, p.54).

7 MEMÓRIAS DA NEGRITUDE

Dada a relação de parentesco com seu pai, homem de origem afro-baiana, questionei sobre referências da cultura afro que lhe cercavam e Álvaro Morita afirma que "foram poucas", em "doses homeopáticas", porém formidáveis, dentre elas a prática da benzedura que era realizada por sua avó. Dos Santos (2018) afirma que os rituais de cura das benzedadeiras são compostos de diversos elementos advindos de religiões afro-brasileiras, como o uso de ramos verdes. A reza tem como objetivo alcançar equilíbrio entre o universo físico e o espiritual e, por não cobrarem pelas rezas e receberem presentes, Santos (2018) conclui que se trata do que Marcel Mauss (2003) chama de "dádiva": trocas simbólicas e necessidade de retribuição. Ao ser "tratado com benzedura" por sua avó ele entrava nessa relação de dádiva:

Entrevistador: E você acha que tipo, você crescendo envolvido com a comunidade asiática, tem algumas, tem alguma referência da cultura afro que te cerca? Por você ser filho do seu pai e tal?

Álvaro Morita: Cara, assim, foram bem poucas as referências da cultura afro que eu tive, porque eu [inaudível] mas assim, por conta da minha avó, eu sempre tive um referencial muito bom, minha avó é filha de benzedeira, então assim, pelo menos até uma certa idade da minha vida eu fui tratado com benzedura [...] mais assim essas referências afro tive mais por conta da minha avó, mas não foi algo assim tão marcante..., assim presente, mais por exemplo, algo mais afetivo como comida, a casa da minha avó, cheiro de arruda, cheiro de guiné, as rezas que a minha bisa fazia (Álvaro Morita entrevistado pelo autor em 26 de junho de 2021).

Leonice de Jesus (2017) em "Etnicidade e cura entre benzedadeiras quilombolas de Rio de Contas - BA" fala sobre a eficácia simbólica exercida nos corpos doentes através da benzedura, resgatando a ideia presente em Lévi-Strauss (1975) sobre a crença na magia: a de que não há necessidade de duvidar da eficácia de certas práticas mágicas e os três aspectos que circundam a prática da cura a "crença no feiticeiro", a "crença do doente" e a "crença da coletividade", ou seja, das pessoas do grupo. "A eficácia exercida sobre os corpos doentes, por meio da benzedura, é acompanhada da certeza e experiência de que aquele gesto e palavras proferidas pelas benzedadeiras vão ser eficazes para esses corpos doentes" (JESUS, 2017, p.28). Observamos que Silva (2015) em "Marcadores das africanidades no ofício das rezadeiras em quilombos de Caucaia/CE" rejeita a afirmação da reza ser de base totalmente católica, chamando atenção para as sabedorias africanas presentes em seus versos e gestos. A autora salienta a questão da oralidade e nos mostra que os saberes são transmitidos dos mais velhos para as pessoas mais novas; assim, o saber das rezadeiras é passada de mãe para filha ou de avó para netas.

Mas ao mesmo tempo, gostei muito de conhecer mais a minha avó, [...] e eu revi uma tia minha que veio lá da Bahia mesmo, a coitada tá com 90 e poucos anos já, e ela sentou comigo, ela conversou: “Você tem que ir pra Bahia um dia, meu filho você tem que ir lá, conhecer tal e tal lugar, tá precisando de alguma coisa? Quer que te benze? Você quer a tia faz alguma oração, quer que a tia faz uma reza? É muito bom, que bom que você veio, a gente tava com saudade, porque fazia tempo que você não vinha pra cá, né”. Assim eu me senti muito acolhido, eu fiquei nossa, tem esse lado né, esse lado existe (Álvaro Morita entrevistado pelo autor em 26 de junho de 2021).

Para Mintz (2001) “o comportamento relativo à comida liga-se diretamente ao sentido de nós mesmos e à nossa identidade social, e isso parece valer para todos os seres humanos” (MINTZ, 2001, p. 31). O entrevistado em nosso trabalho traz a questão da comida baiana como uma dessas referências associadas a africanidades com que teve contato através de sua avó:

Eu sempre ia na casa da minha avó, minha avó gosta de fazer aquela comida baiana mais gordurosa, mais carregada de pimenta, gostava de me entupir de farinha. Inclusive era algo muito cômico, eu chegava na casa da minha avó, pegava um pote de farinha, começava a comer (Álvaro Morita entrevistado pelo autor em 26 de junho de 2021).

Vivaldo da Costa Lima (2010, p. 34-35) afirma que a influência da culinária nagô é muito presente no Estado da Bahia, “cristalizado, mas dinâmico, e não há contradição aí, mantido quase imutável pela atenta ideologia conservadora dos rituais do candomblé” sendo que podemos entender essa “comida gordurosa” como recheada do óleo de dendê, considerado *ethos* da comida baiana e da baianidade. O elemento da pimenta é, segundo Cascudo, notória introdução feita pelos africanos na culinária brasileira “modificando para melhor” a cozinha indígena e portuguesa:

Foi o negro que introduziu, no Brasil, o azeite de coco de dendê (*Elaeisguineensis*), o camarão seco, a pimenta-malagueta, o inhame, as várias folhas para o preparo de molhos, condimentos e pratos. E o que é mais: trouxe não só os seus pratos naturais, de origem africana, como modificou para melhor, introduzindo os seus condimentos, a cozinha indígena e a portuguesa (CASCUDO, 2008, p. 106 *apud*. BARBOSA, 2018, p. 44).

Cascudo (2008) faz referência a África Ocidental, onde reinava a *capsicum*:

Pimenta favorita. Pura, mastigada na comida ou esmagada no caldo de carne ou de peixe. Molhos. A *capsicum*, bem ácida, reinava em toda a África ocidental, sertão e praias. E segue reinando. Guindungo, a malagueta de Angola, ataré, pimenta-da-costa de Escravos, Gana, Daomé, Nigéria. Piri-piri em Moçambique (CASCUDO, 1993, p. 87 *apud*. BARBOSA, 2018, p. 71).

Podemos refletir sobre a questão afro-indígena que se dá com a farinha, se opondo a uma ideia de mestiçagem (contra-mestiçagem) aos moldes de Márcio Goldman. Já que os indígenas passaram suas técnicas de plantio para os africanos, na Serra da Barriga, região quilombola, vemos um exemplo de como essa trajetória

histórica se desenrola ali podendo servir para pensar como esse processo se desenvolveu na Bahia e em outras regiões geográficas do Brasil através das casas de farinha:

A partir de então os indígenas começaram a se organizar com os africanos, iniciando as vastas plantações. Organizados em um modelo de plantação, os indígenas ali passaram suas técnicas de plantio para os africanos, partilharam o cultivo da mandioca, do inhame, da laranja, da banana. Essas foram as plantações mais conhecidas na Serra da Barriga, sendo assim, possivelmente os alimentos preparados por esses quilombolas estavam diretamente ligados aos seus insumos (LINDOSO, 2011). Outro alimento muito comum nos quilombos como um todo era a farinha, tendo em vista que as chamadas casas de farinha eram muito comuns nesses lugares (BARBOSA, 2018, p.44)

Além dessas diferenças que tangem o universo degustativo, nosso entrevistado fala sobre diferenças comportamentais entre os lados de sua família, enquanto a família de sua avó “gosta muito de barulho, gosta muito de batuque” mesmo não sendo candomblecistas, mas adeptos ao catolicismo, isso acabou o influenciando a entrar na bateria universitária durante a faculdade, bem como os ritmos como o samba, sertanejo e forró, devido ao costume de gostar de ritmos dançantes e percussivos:

e... essa questão por exemplo, o meu pai ele não gosta muito, a família da minha avó gosta muito de barulho, gosta muito de batuque, né eles não são tipo candomblecistas, todo mundo lá é católico, inclusive, tem um primo, meu, que é padre, mas assim... gostar de samba, gostar de um sertanejo... a gente tá no interior de São Paulo, gostar de um Forró... e isso acabou me influenciando muito na faculdade, porque eu cheguei aqui eu falei nossa, preciso entrar na bateria universitária (Álvaro Morita entrevistado pelo autor em 26 de junho de 2021).

Apesar de notar-se mais próximo culturalmente do lado asiático de sua família, seu pertencimento racial negro é as vezes destacado, numa determinada situação em que um tio nipo descendente encara o fato de tocar instrumentos percussivos na bateria da universidade, como algo que “está no sangue” e reflete seu pertencimento a uma negritude e falta de uma completa asianidade num cálculo sanguíneo que tem como resultado reconhecimento de que ele “não é só japonês”:

Mas assim essas noções de cultura afro eu fui tendo em doses muito homeopáticas ao longo do tempo, não foi algo tão forte quanto eu tive com a... com o lado asiático, que é muito engraçado, porque teve uma vez que eu levei meu instrumento da bateria e comecei a tocar na casa da minha avó, todos os meus parentes adoraram e aí um tio meu falou “lógico, tá no seu sangue, você não é só japonês, você é baianinho também, você tem sangue de preto”, assim, foi nessa hora que eu fiquei meio tipo: “nossa, verdade!” (Álvaro Morita entrevistado pelo autor em 26 de junho de 2021).

Nosso entrevistado relatou que com o lado paterno de sua família “não sentiu uma carga étnica tão forte”, no sentido que suas diferenças, os marcadores raciais da diferença não eram reforçados e a insegurança inicial de ser considerado “japonês” foi substituída por um sentimento de estar em casa com as pessoas, interagindo com ele constantemente e lhe convidando para fazer coisas, realizar atividades, sendo que “o fato de ter olho puxado não interferiu em nada”, diferente da comunidade japonesa em que tinha uma sensação de que tinha sua “identidade étnica posta à prova”:

Inclusive foi o... a uns tempos atrás eu tive que, pouco antes da pandemia, fui num velório de um primo meu, por parte do meu pai numa cidade vizinha e eu fiquei muito assim, porque, eu fui muito inseguro porque geralmente eu sou tachado como o japonês, né. Só que lá eu me sentia muito em casa assim, a atmosfera, o jeito das pessoas conversarem coisas que eles faziam que me lembravam a infância e eles falavam: não, vem cá, vamos comer tal coisa, vamos fazer tal coisa [...] bem diferente da colônia japonesa, mas é um clima que eu me senti muito em casa também, inclusive lá, o fato de eu ter olho puxado não interferiu em nada. Eu só era o primo tal, que veio lá, e bora conversar, bora interagir eu não senti essa carga étnica tão forte, assim, não reforçaram “ah, você é o primo japonês” ou “você é o primo do zóio puxado”, não, eu senti isso mais brando, vindo da parte deles, me senti muito à vontade lá e é uma pena que eu não tenho tanto contato com eles e agora na pandemia, até um pouco antes da pandemia eu tava marcando de dar rolê com os primos dessa parte da família, que alguns eu tenho mais contato, só que aí a pandemia acabou estragando um pouco os planos, a gente conversa ainda e é bem, tipo assim diferente, porque, lá em nenhum momento a minha identidade étnica é posta à prova como na comunidade asiática por exemplo. Lá eles entendem que eu sou, tipo entre aspas “pardo igual eles” (Álvaro Morita entrevistado pelo autor em 26 de junho de 2021).

7.1 Comparações nativas

Além de ser entendido como um “igual” por ser classificado como pardo, comentou sentir-se não só acolhido como também “mais à vontade” as diferenças que envolviam esse outro lado de sua família se deu na situação do velório onde foi possível perceber muitas diferenças, sendo momentos rituais assim de destaque na análise antropológica tal trecho contém conteúdo interessante para nossa análise. Para ele foi muito chocante o fato de não haver uma “despedida formal” para o falecido, não existindo todo aquele protocolo social comum nos velórios japoneses:

Entrevistador: Você se sentiu mais acolhido, assim?

Álvaro Morita: Acolhido sim, mas eu me senti mais à vontade por não ter todo aquele protocolo social, sabe? Inclusive, algumas coisas, é tipo, num primeiro momento eu achei até muito chocante de não ter uma despedida formal para o corpo do falecido, de não ter uma série de coisas... (Álvaro Morita entrevistado pelo autor em 26 de junho de 2021).

Tal passagem me fez lembrar do filme japonês ganhador do Oscar, “Okuribito” (2009), “Departures”, em inglês, que trata bastante sobre os cerimoniais e a cultura funerária japonesa: acompanhamos a história de um ex-músico que se torna encarregado de preparar corpos, observamos toda a dedicação que é prestada e chegamos na questão do elemento ritual na cultura japonesa e a questão dessa importância para o processo de passagem do corpo do falecido para o outro mundo, em um ritual que deve ser seguido meticulosamente; aspecto que é também observado na cerimônia do chá, na cultura botânica japonesa e na arte marcial kendo:

Ritual culture is one of the most important elements of Japanese culture, whether its tea culture, flower culture, or kendo culture, should be in strict accordance with the relevant ceremony to complete the program. Movie "departures," repeated depict the departures of departures for the dead is really work scenarios, with meticulous brushwork showed the departures of departures ceremony program, let the audience have to exclamation important ceremony in Japanese culture (YAN, 2015, p. 356).

Podemos dizer que na cultura japonesa o dever é colocado sempre em pauta através da ideia de *giri*, ética do débito). Segundo Cardoso (1995, p. 106,107) o *giri* é espécie de uma compulsão moral, obriga os indivíduos a assumirem e ajustarem-se aos seus papéis sociais. Assim tais papéis e deveres envolvem uma série de ritos que englobam o *afterlife*. Em Benedict (2014, p. 48), observamos que na família japonesa se aprendia meticulosamente regras de respeito e uma hierarquia baseada no sexo, na geração e progenitura, tal hierarquia familiar dura até mesmo depois da morte havendo diversas obrigações ritualísticas a serem cumpridas com relação ao corpo do falecido nos momentos do funeral e pós-enterro ou cremação.

A partir disso, perguntei sobre os contrastes que englobavam seus dois lados familiares, após isso questionando quais diferenças seriam essas, Morita observa que o “lado asiático” é tomado de “uma ligação muito mais social do que de fato afetiva” não que não haja amor no lado japonês, entretanto a “necessidade de demonstrar de sentimento” são mais presentes: podemos contrastar um modo de agir mais animado e solto em comparação com um agir mais rígido e sistemático:

Entrevistador: Eram muitos contrastes entre os dois lados da sua família, né?

Álvaro Morita: Sim.

E: Tipo assim, que mais você comentaria entre as diferenças, dos dois lados da sua família e tal?

AM: Eu sinto que...o lado asiático da minha família já não é tão mais unido, que meus avós morreram, já, então cada um, foi para um lado. Mas eu sinto que o lado asiático ele tem uma ligação muito mais social do que de fato afetiva, né. Não estou falando que eu não amo meus parentes que os meus parentes não me amam, pelo contrário, mas eu percebo uma animação muito maior vindo do lado da família do meu pai, sabe uma necessidade de demonstrar o sentimento, uma coisa mais animada, [...] algo assim, por

exemplo: "tá tudo bem?", sabe "ah, não deu certo tal coisa, ah, não esquentar não, amanhã a gente tenta" (Álvaro Morita entrevistado pelo autor em 26 de junho de 2021).

Observamos assim uma das características associadas a baianidade, como Mariano (2019) destaca: o despojamento como uma qualidade baiana ao lado da "disponibilidade para prestar serviços", bem como "a hospitalidade [...] forma de ser prestativo, obsequioso":

Possivelmente de forma ainda mais acentuada do que nas canções da primeira metade do século, aparecem aqui várias referências ao despojamento como uma qualidade baiana e, às vezes, brasileira, seja como capacidade de sobreviver e se divertir sem dinheiro, pela simplicidade cultivada nos costumes, modo de agir, vestir ou pela disponibilidade para prestar serviços, colaborar sem remuneração, o que, como a hospitalidade, é uma forma de ser prestativo, obsequioso (MARIANO, 2019, p. 148).

Tal prestatividade, tomada como afeição foi algo que marcou nosso entrevistado em sua estadia com o lado baiano da família. Álvaro Morita destaca bastante a questão já abordada sobre os deveres e regras na sociedade japonesa, que refletem no modo de vida dos nipo descendentes no Brasil. Diante de seu tio-avô de origem japonesa o entrevistado deve se portar de modo a respeitar "uma série de pequenas coisas que não pode fazer", dizendo que na casa desse parente até mesmo os lugares à mesa são regulados, o que tem a ver com o respeito à hierarquia familiar. Tal comportamento é muito chocante se comparado ao supracitado despojamento baiano, interpretado pela mãe de Álvaro Morita como preguiça. Para Agnes Mariano (2019, p. 149), comentador da identidade baiana "O despojamento é um ponto que merece uma atenção especial, pois muitas vezes é abordado numa outra perspectiva, ou seja, um indício de pobreza". Sobre a questão da letargia baiana, indicada em Sodré (1979), trata-se de herança da temporalidade mítica africana nos trazendo reflexões sobre a temporalidade nagô:

Por isso, partindo das implicações originadas pelo oriki – Èṣù matou um pássaro hoje com uma pedra que jogou ontem – há uma reflexão de como essa temporalidade afeta os questionamentos filosóficos. Assim a argumentação segue para a característica de Èṣù enquanto mensageiro que transita as palavras entre os mundos que, por efeito, a temporalidade não é uma divisão de diferentes eventos, mas uma circulação de perspectivas. Por causa dessa circulação há uma vertigem por justamente ampliar as condições de possibilidades de conhecimento e, conseqüente, desarticular com qualquer pensamento racional, lógico e metódico. Tempo da vertigem é o que pretendemos anunciar como efeito da temporalidade nagô (DANTAS, 2018, p. 129).

Essa temporalidade diferente é perceptível até mesmo no modo de falar, argumentamos que a temporalidade japonesa e seus três tempos, estruturada em

linha reta infinita, faria haver uma ênfase no agora, seguindo a leitura de Shuichi Kato (2012), fatores culturais que motivariam essa impressão sobre os baianos de serem "preguiçosinhos":

Eu até brinco que tipo, minha mãe até brinca que eles são “preguiçosinhos”, tipo que eles falam devagar, enquanto que tipo do lado da minha família, pelo menos da minha mãe, algo muito sistemático. Por exemplo, tenho um tio-avô que ele tem lugares na mesa que as pessoas têm que sentar, então, é uma coisa, tipo assim, muito surreal. Por exemplo se eu tiver com ele em algum lugar [...] tem uma série de pequenas coisas que eu não posso fazer, ou que eu tenho que fazer, e, é uma coisa que não tem isso lá, uma coisa muito mais solta, uma coisa muito mais descontraída, digamos assim, que não tem muitos momentos de descontração no lado asiático? Tem, mas é um contraste muito grande e principalmente pela questão que com a família do meu pai eu não sinto esse peso étnico nas minhas costas sabe. É, alguns primos falam: “ah [...] você vai lá na ‘igreja dos japoneses’ (movimento de aspas com as mãos), que é como eles chamam os templos budistas, ah você é do ADOC (Associação Nipo-Brasileira de Osvaldo Cruz) né, que não sei o que, eu disse é. Não é algo que é comentado, eles só dizem, é, e ponto acabou, tipo foda-se (Álvaro Morita entrevistado pelo autor em 26 de junho de 2021).

“Não sentir esse peso étnico nas costas” significa estar dentro de um ambiente em que as pessoas não ligam muito para as categorias étnico-raciais, havendo apenas alguns comentários pontuais com relação ao pertencimento religioso de Álvaro Morita nos templos budistas, que para eles são a “igreja dos japoneses” e sua participação nas atividades da Associação Nipo-Brasileira de Osvaldo Cruz. Esse lado mais descontraído do lado paterno de Morita, é irreverente/despojado. O lado japonês de sua família, embora também possua “momentos de descontração” tem o lado negativo: instantes tomados de uma carga étnica que recai sobre as costas de nosso entrevistado. Em “A Invenção da Baianidade” (2019) fala-se da construção da identidade baiana através de letras de músicas, o autor conclui que:

Sobre o modo de ser do povo, aparece primeiro uma ênfase no “jeitinho”, no dengo, no modo de vestir e, depois, o reinado absoluto da alegria. No campo dos ritos de celebração, o destaque na primeira metade do século foi a corporeidade, a destreza física, a habilidade nos volteios e, na segunda metade, a atenção esteve centrada na festa, no momento, local e situação festiva (MARIANO, 2019, p. 227).

Essa questão de se preocupar com frequência de modo acentuadamente carinhoso, a “necessidade de demonstrar sentimento” nas palavras de Álvaro Morita tem a ver com o “dengo”, bem como esses momentos mais “soltos” tem a ver com “o reinado absoluto da alegria” e ênfase na “situação festiva”.

Tal característica “sistemática” proveniente da cultura praticada no país nipônico – japonesidade que se contrasta com a baianidade – pode ser enxergada

com uma leitura com base em Cardoso, Benedict e Kebbe: podemos perceber certas características do sistema familiar japonês que tangem as falas e situações de nosso entrevistado, a harmonia, unidade e paz familiar, guiadas por uma série de deveres entre os membros familiares, indicando obrigações dos membros familiares e regras invioláveis das relações familiares conectadas com a ideia de “dever de gratidão” e “amor filial”:

Hierarquizado e consolidado desde o Período Edo, o sistema familiar japonês possui como eixo condutor a harmonia, unidade e paz familiar, garantindo uma série de direitos e exigindo uma série de deveres entre os membros familiares nos termos equivalentes de *kō* e *on*. *Kō* pode ser traduzido como “amor filial, de respeito aos pais” indicando as obrigações dos membros familiares para com o patriarca da família ou *kachō* e seu *ie*. *On*, por sua vez, pode ser traduzido como “dever de gratidão”, estabelecendo as obrigações recíprocas entre os membros da família, consistindo ambas em regras invioláveis das relações familiares (KEBBE, 2016, p.3).

Portanto podemos concluir que ao se tornarem comunidades coletivistas há uma supressão do indivíduo e das características individuais: no ocidente são celebradas as pessoas de “personalidade forte” um estímulo para que se destaque em meio à multidão, na sociedade do extremo oriente busca-se “ajeitar os pregos que não estão nivelados” estimulando a conformidade com o grupo, por isso os japoneses são considerados pessoas reservadas, não dão sua opinião real sobre certos assuntos. Lévi Strauss (2012, p. 35) afirma que o Japão “não empresta ao sujeito uma importância comparável aquela que lhe atribui o Ocidente”. O autor desenvolve assim a ideia de que nesse lugar (extremo leste asiático) o sujeito é algo centrípeto, diferente do ocidente (centrífugo) o que se expressa na sintaxe japonesa, “o pensamento japonês põe o sujeito no fim do caminho” (LEVI-STRAUSS, 2012, p. 35):

Mas tampouco parece que o pensamento japonês aniquile esse sujeito: em vez de uma causa, transforma-o num resultado. A filosofia ocidental do sujeito é centrífuga: tudo parte dele. O modo como o pensamento japonês concebe o sujeito mais parece centrípeto. Assim como a sintaxe japonesa constrói as frases por determinações sucessivas indo do geral ao especial, o pensamento japonês põe o sujeito no fim do caminho: ele resulta da maneira como os grupos sociais e profissionais cada vez mais restritos se encaixam uns nos outros. O sujeito encontra assim uma realidade, é como o lugar último em que se refletem seus pertencimentos (LEVI-STRAUSS, 2012, p. 35).

Essa força centrípeta gera conformidade, provocando escolhas pessoais que foram tomadas de acordo com decisões em prol do coletivo familiar (CARDOSO, 1978) que ordenava que para que houvesse continuidade se deveria apenas promover casamento entre os membros da comunidade japonesa e a completa exclusão daqueles postulados como *gaijin*. Uma das perguntas que levantei foi com

relação a miscigenação no seio familiar, sendo que a resposta que obtive foi que apenas com a chegada da quarta geração é que se tornaram mais frequentes, sendo que ainda assim muitos dos primos de Morita são “japoneses’ cem por cento”, dentre os casamentos de “asiático com asiático” ele comenta que suspeita de que houve *miai*, casamentos arranjados que eram realizados pelas famílias japonesas, sendo também elemento da conformidade e dever para com a hierarquia familiar:

Entrevistador: Sua família, a maioria, meio que não se miscigenou ou teve bastante miscigenação?

Álvaro Morita: Cara, miscigenação, aconteceu mais na quarta geração do que na terceira geração, então eu acho que tipo assim, os únicos dois, os únicos três casos de miscigenação que teve foi da minha mãe que casou com meu pai e dessa minha tia que ela casou com um italiano, com um português/italiano, não lembro, sei que as filhas delas são bem “japonesas”, tipo inclusive e aí, todos os meus primos, pelo menos de primeiro grau, desconsiderando essas duas irmãs, são “japoneses” cem por cento, digamos assim, ah não mentira, teve um outro caso de miscigenação, foram quatro casos, mas os outros todos foram casamento de asiático com asiático, alguns até suspeito que foi um *miai*. Alguns não, nem suspeita, alguns eu tenho certeza que foram *miai* (Álvaro Morita entrevistado pelo autor em 26 de junho de 2021).

7.2 Casamentos, parentesco e cabelos

Nosso primeiro entrevistado Yannick Hara havia citado que sua mãe, uma mulher de fibra “não havia aceitado se casar com um pimenteiro” pretendente cujo seus pais tinham desejo que ela se casasse, sendo que nas primeiras gerações o casamento arranjado na comunidade japonesa era uma regra pouco violada.

Assim, resolvi perguntar se essa obrigação ou necessidade ainda pairava sobre a geração de Morita, se seus parentes ainda desejavam que ele mantivesse relacionamentos apenas com pessoas de dentro da colônia japonesa:

Entrevistador: E você acha que rola ainda uma expectativa pra você de ficar com pessoas dentro da colônia, com pessoas asiáticas?

Álvaro Morita: Rola, rola uma vez eu tava no *tera* e uma senhorinha falou aí é bom que o Álvaro arrume uma namorada “japonesa” né, mas aí minha mãe falou: “Se for *gaijin* não vai ter do que reclamar”, ela: “não, mas que mulher *gaijin* só gasta dinheiro, vai dar trabalho pro Álvaro, ele tem que arrumar uma ‘japonesa’”, sabe? (Álvaro Morita entrevistado pelo autor em 26 de junho de 2021).

Ao prezar pela continuação familiar cada membro da família tem seu papel dentro do *ie*, sendo que a mulher deve prezar pelos negócios da família e a economia doméstica. Na tese de Ribeira (2011, p. 109) observamos a fala de Marcos que era aconselhado por sua mãe a não estabelecer vínculos com “mulheres brasileiras”: ‘É melhor casar com mulher japonesa porque mulher japonesa não tem tanto fogo’.

Assim o casamento é visto “de uma forma antiga, onde levar o patrimônio da família torna-se mais importante do que satisfazer as paixões pessoais” (RIBEIRA, 2011, p. 109-110). O autor chama atenção para o fato de que nesse esquema familiar “ao escolher uma parceira nipodescendente, o casal concentraria os esforços na manutenção do patrimônio e na educação dos filhos, sem correr o risco de despender energia na busca de satisfação sexual” (RIBEIRA, 2011, p. 109) e também satisfação pessoal.

Assim podemos compreender o comentário dessa senhora em minha dissertação que ao considerar melhor que a namorada de Álvaro Morita fosse “japonesa” estaria mais atendida nessa manutenção do sistema familiar, que inclui competência para administração das questões econômicas do lar:

Por outro lado, enquanto yome/shufu ou nora, a mulher do kachō deve prezar pelos negócios da família (no que concerne em especial à economia doméstica), mostrando-se competente para tal função, incorrendo no risco de ser devolvida aos pais e não consistindo assim em divórcio. Nota-se nesse sentido a importância que é dada ao arranjo do casamento ideal para a continuação do sistema familiar, além de ser a instância em que se solidificam alianças e expande o número de ramificações derivados do ie principal (KEBBE DA SILVA, 2012, p. 71).

Assim, quis saber como funcionava hoje esse aspecto da desejabilidade de se constituir família com descendentes de japoneses por parte dos membros da família. Por haver dentro desse sistema uma noção de continuidade que considera o casamento com descendentes fundamental para manutenção de aspectos culturais não divergentes. Como no exemplo citado acima a maneira de lidar com a economia doméstica, com a ideia de que "mulheres gaijin" estariam mais propensas a gastar mais. Segundo Morita "não rola tanto". Sendo uma barreira quebrada por "casamentos birraciais" que "tornaram a coisa mais tranquila":

Entrevistador: E da sua família rola, não, essa pressão?

Álvaro Morita: Não rola tanto, porque depois que tiveram esses casamentos, é... birracais, meio que a coisa ficou mais tranquila, né, porque, por exemplo: a minha tia que casou com branco sofreu um pouco, meu tio que casou com uma branca já tava longe, tava lá em São Paulo, foi tipo assim “deserdadão” da família, meu pai sofreu mais ainda porque ele não era branco, ele tinha fenótipo afro, só que aí depois é, os meus primos de primeiro grau eles acabaram se casando com pessoas não-asiáticas, a grande maioria deles inclusive, foram casamentos de amarelos com brancos e isso passou a ser normalizado (Álvaro Morita entrevistado pelo autor em 26 de junho de 2021).

Em suas palavras, por seu pai possuir "fenótipo afro", "sofreu mais ainda". O que nos leva a pensar como paira uma ideia de que os brancos estão mais próximos racialmente e mais afastados dos negros, inserida no pensamento de triangulação

racial. Observamos que dentre as gerações mais novas "primos de primeiro grau", "a grande maioria" foi formada "de casamentos de amarelos com brancos e isso passou a ser normalizado".

O entrevistado aborda, então, a questão de leituras raciais que a sociedade faz dos indivíduos apontando para o fato de que para ele meu "fenótipo afro" era mais evidente constatando assim que a "leitura que o meio" fazia de mim era "completamente diferente" da dele assim como de outros afro-asiáticos como Yannick Hara e Camila Ifuku:

É uma "pira" muito louca isso e acho que vai dependendo muito de como a sociedade vai lendo a gente, como o meio da gente, porque você claramente tem mais fenótipo afro do que eu, então assim, eu acredito que a leitura que o meio fez de você foi completamente diferente do que, por exemplo, é a minha, ou do Yannick Hara, lá o rapper ou da Camila Ifuku também, que são tipo assim coisas bem específicas (Álvaro Morita entrevistado pelo autor em 26 de junho de 2021).

Em seguida comenta sobre o fato de uma prima "do lado asiático" ter casado "com um homem negro". Sendo que tiveram um filho recentemente, o que despertou curiosidade em Álvaro Morita, que deseja 'acompanhar o desenvolvimento do crescimento dessa criança', no lado da família de sua mãe, mas que "não [estava] tão envolvida na colônia". Eram mais distanciados da comunidade e dessa questão de participação no *kaikan*. Essa criança de "olho rasgadinho" e cabelo "completamente encaracolado" e "pele mais escura" que a de Álvaro Morita tem uma avó que faz questão de ser chamada de *batchan*:

Inclusive uma prima minha do lado asiático acabou casando com um homem negro e eles tiveram um filho recentemente e eu falei "eu quero muito acompanhar o desenvolvimento do crescimento dessa criança, porque é um lado da família da minha mãe que não é tão envolvida na colônia, que já é mais afastada assim dessa questão de comunidade, de pertenc... de *kaikan*," mas ao mesmo tempo, tipo assim, ele tem uma *batchan*, que faz questão de ser chamada de *batchan*, ele, tipo assim, tem olho "rasgadinho", cabelo dele completamente encaracolado, a pele mais escura que a minha inclusive e a gente, tipo assim, eu particularmente tô muito curioso principalmente porque a avó dele é minha tia, quando ela me viu, depois de muito tempo, que ela tinha ido pro Japão olhou pra mim e falou: "nossa ele não herdou nada da nossa família, o Álvaro" (Álvaro Morita entrevistado pelo autor em 26 de junho de 2021).

Assim a curiosidade de Álvaro Morita provém de um certo temor, sendo ele distanciados da asianidade ao não "herdar nada da família", na visão de sua tia, como ela conceberá esse neto que parece ser ainda mais distante em questão de fenótipo?

Hellen Aracena (2017) conta em sua obra que um dos problemas que os blasians passam no Japão está muitas vezes relacionado a textura capilar, isso ela

constata através de relatos de mulheres afro-asiáticas que nunca estiveram confortáveis com seus cabelos, estudantes que foram vítimas de *ijime* e dificuldades em situações de emprego:

“It’s about my hair.” She further elaborated, “My hair—for a long time I was never comfortable with my hair. Since I was three years old I went to a Japanese classical ballet institute and everyone there was Japanese so they had straight hair. My teacher would get upset with me for having the biggest hair bun and I was like, I can’t do anything about it! Students often bullied others who displayed clear “characteristics different from what was considered normal among the students,” (2004: 228), thus, the physical characteristics Yuki cannot conceal (i.e. skin complexion, hair texture) mark her as a victim. Dani’s friend straightened her hair and used skin lighteners in effort to appear more Japanese. “But she didn’t get any jobs working for the bank due to her physical appearance. She went to school and she got a degree, but because she is half black and did not look Japanese she did not get the job” (ARACENA, 2017, p. 26).

Observa-se esse tipo de situação também com nosso entrevistado, sua família muitas vezes chamou seu cabelo levemente encaracolado de "cabelo ruim" sugerindo uso de maior quantidade de condicionador na lavagem para que se tornasse mais liso:

Entrevistador: Nossa, são tipo sempre pequenos comentários, mas que agridem né?

Álvaro Morita: Sim, o tanto que a minha família já chamou isso aqui de “cabelo ruim” é que hoje, não sei o que que aconteceu com ele, mas geralmente ele é um pouco mais ondulado que isso, tipo: “nossa que cabelo ruim tá na hora de cortar, né, nossa, eu prefiro seu cabelo, nossa já pensou em passar mais condicionador, pra ver se fica um pouco mais liso”. Sabe, meu cabelo não é tão ondulado assim, mas pra eles já é um “oh, meu Deus”, pra eles já é “puta que pariu, o nosso primo tem cabelo ruim vamos concertar isso” e tenho impressão de que o filho da pessoa que falava isso, que agora é o afro-asiático, tem o cabelo mais enrolado que o meu. E aí eu falei: “gente, olha como o mundo dá voltas, né” (Álvaro Morita entrevistado pelo autor em 26 de junho de 2021).

Álvaro reconhece assim a partir disso que a comunidade japonesa tem uma leitura específica sobre raça e fenótipo. Seu "cabelo não é tão encaracolado", mas, na visão deles, diante dessa comunidade mais fechada, formada por muitos nipo descendentes, abre-se margem para comparação com uma maioria de cabelos de textura mais lisa.

Entrevistador: Então você acha que nos casamentos de amarelo com branco foi mais suave a aceitação?

Álvaro Morita: Foi completamente mais suave a aceitação, tanto que isso nem é mais pauta de discussão sabe, mas uma prima minha casou com um cara mais ou menos no mesmo naipe do meu pai, assim, no recorte de cor da pele, pelo menos, tipo aí vira e mexe ficam: “nossa, cê viu o marido da S., aquele *gaijinzão*?”, “nossa, e a filha não pegou nada do pai né?”, aí teve uma vez que eu escutei (inaudível): “que bom”. Mas assim é, tipo assim o que ele passou já foi bem menos o que o meu pai passou, assim, já temos um certo avanço aí, pelo menos, mas ainda rola esse tipo de comentário [...] porque essa minha prima era filha da irmã mais velha da minha mãe, mais velha das

mais velhas e aí falaram: “nossa, como assim, a S., a fulana lá dos V. (nome da família) ta com esse daí?”. Mas agora já tá mais tipo ok (Álvaro Morita entrevistado pelo autor em 26 de junho de 2021).

O *miai* é um dispositivo usado pelas famílias de descendentes de japoneses no Brasil com intuito de manter o *ie* de maneira integral, segundo Cardoso e Vieira. *Miai* trata-se de um “encontro arranjado” almoço ou algum outro evento na presença do casal e um padrinho casamenteiro chegando a haver no caso brasileiro e norte-americano o chamado *shashin miai* em que o procedimento era realizado através de fotografias. Portanto resolvi trazer esse tema à mesa, obtive como resposta que algumas de suas tias haviam casado desse modo:

Entrevistador: E... tipo assim, você é *sansei* aí é recente pra caramba, é a terceira geração ainda, a geração antes da sua mãe deve ter se casado por *miai* ainda né?

Álvaro Morita: Eu acho que algumas tias minhas foram casadas por *miai*, se não foi *miai* tinha um interesse das famílias por trás, assim de vou apresentar, vamos ver se dá *match* (Álvaro Morita entrevistado pelo autor em 26 de junho de 2021).

Esse interesse das famílias por trás do casamento revela mais uma vez o propósito coletivista com que se instaura a vontade familiar sobre os indivíduos, além disso Kebbe (2012) afirma que o casamento é alternativa socialmente lógica para estabelecer alianças com outro *ie*. A descoberta de monges casamenteiros em sua região o estarreceu:

Inclusive descobri um monte de *casamenteiro* aqui na região, eu fiquei até assustado, tinha um mongezinho que fazia *miai* eu fiquei muito assustado com isso, ainda bem que não me levaram lá e minha mãe não casou por *miai*... (Álvaro Morita entrevistado pelo autor em 26 de junho de 2021).

Kebbe da Silva aborda a existência dessa figura de função social altamente valorizada responsável por intermediar casais, o *nakodo* que responsável por contratar casamentos entre jovens:

Quando em idade para casar as famílias dos pretendentes buscam o auxílio de um intermediário que tem a função de selecionar o melhor par. Este intermediário, o *nakodo* (cuja tradução literal é padrinho, casamenteiro) busca contratar casamentos entre jovens da mesma comunidade ou comunidades diferentes de acordo com as intenções do pais ou do *kachō* de manter o seu *iegara* (KEBBE DA SILVA, 2012, p. 71).

O *nakodo* realizava uma pesquisa no mercado matrimonial da comunidade sendo que as escolhas eram dispostas conforme:

[...] status social dos pretendentes, status econômico, educação, gostos pessoais, hábitos, se já foram possuidores de doenças que podiam ameaçar a transmissão da linhagem (como sífilis, lepra ou tuberculose), se possuíam antecedentes criminais ou mesmo se é filho ou filha de famílias que possuem

profissões socialmente desvalorizadas (ou eta no período, como sapateiros, lixeiros, peixeiros etc.) (KEBBE DA SILVA, 2012, p. 71).

Dessa maneira, após todos esses trâmites o casamenteiro testava a compatibilidade do casal promovendo casamento segundo intenções dos pais ou *kacho* onde buscava-se a manutenção do *iegara*.

Após seu avô, que era o filho mais velho, *chonán* que representa uma figura de autoridade dentro da família, ter aceitado o filho fora de um casamento por parte de sua mulher, houve menos resistência com *miai* dentro da família:

Porque minha família então [...] depois que meu avô casou com minha avó, minha avó tinha um filho fora do casamento já, então assim, por mais que meu avô não gostasse dele e minha avó tivesse sofrido um caralho na mão das irmãs do meu avô, meio que deu uma quebrada nisso, né principalmente com meu avô, era o filho mais velho, né (Álvaro Morita entrevistado pelo autor em 26 de junho de 2021).

Com esse peso do *miai* que é suavizado nessa próxima geração dos filhos de sua avó, sendo que alguns ele consegue identificar como sendo casamento que resulta dessa prática, principalmente dentre os irmãos mais velhos:

Isso na próxima geração, principalmente dos filhos da minha avó esse peso já foi retirado, esse peso do *miai* ele acabou sendo suavizado e muito. Mas é basicamente isso, por ter acontecido isso acho que não teve um peso tão grande da segunda geração da minha família de um *miai*. Alguns eu consigo bater o olho e ter certeza que foram *miai*, principalmente dos mais velhos, assim dos irmão mais velhos da minha mãe, já, tipo assim da metade pra frente já não, sabe? Eu tenho certeza porque, se fosse, minha mãe não teria casado com meu pai (Álvaro Morita entrevistado pelo autor em 26 de junho de 2021).

Com isso conclui que o *miai* já não estava mais instituído quando seus pais se casaram pois se ainda estivesse essa união seria impossibilitada. Daí resolvi perguntar se houve resistência diante dessa união matronial negro-asiática quais foram as reações despertadas com esse enlace:

Entrevistador: E aí quando eles se casaram, o que que a família falou? Teve alguma resistência.

Álvaro Morita: Teve, teve bastante, teve irmão do meu avô que, super destratava meu pai e hoje ele ama meu pai, e também porque meu pai é uns 5 ou 6 anos mais novo que a minha mãe, então “onde já se viu?”. A S. tá casando (minha mãe chama S.) a S. tá casando com um cara mais novo, dá pra perceber que tinha um “racismozinho velado” pelas entrelinhas e “onde já se viu uma coisa dessas?”, mas assim não foi algo tão traumático, tipo assim: “ah, não vamos no casamento daqueles dois infelizes”, não, aos poucos meu pai foi conquistando o espaço dele aqui dentro da minha família e hoje em dia tipo assim ele é mais um, ele é considerado um parente, inclusive esse meu tio que antes destratava meu pai, tipo assim ele tem muito carinho, muito apreço pelo meu pai, mas já as sobrinhas dele que são “japonesas” de fato ele já não gosta, elas quebraram no pau com ele uma vez, sabe? (Álvaro Morita entrevistado pelo autor em 26 de junho de 2021).

Observamos então que de início a resistência com seu pai era muito grande havendo alguns parentes que lhe "distratavam", usavam a questão da diferença de idade para se opor a união dos dois, ocultando assim a motivação racista de seus atos um "racismozinho velado". Dentre as novas gerações torna-se mais raro esse apego com "questões étnicas", para ele uma "geração um pouco mais livre" essa que nasceu pós-2010 ou pós-2007:

Entrevistador: Então na sua família então hoje em dia é mais "de boa" assim... não existe segregação?

Álvaro Morita: É, hoje em dia é mais tranquilão, tipo, me sinto até mais à vontade, quando eu to com meus primos mais novos, tipo assim, bem aquela galerinha que fala *cringe*, sabe tipo, aquela galerinha tipo assim, que nasceu de 2010 pra frente, de 2007 pra frente, é que eles não tem isso, sabe eles não tem essas questões étnicas, culturais tão fortes na cabeça deles, então é, você percebe que é uma geração um pouco mais livre, eu nasci bem entre tipo a minha família a gente divide assim entre os primos *millennials*, a terceira geração da minha família praticamente inteira é millennial, eu fui o primeiro caso de geração z que nasceu nos anos 2000, só que só foram nascer outras pessoas, só foi nascer outros primos de 2010 pra frente (Álvaro Morita entrevistado pelo autor em 26 de junho de 2021).

Esses primos mais novos, portanto, não passam por "pressão familiar por casar com tal pessoa" o fato de seu avô ter falecido deixando de cumprir com o papel de chefe da família, figura patriarcal. Portanto "cresceram mais soltos" por não ter que se portar de um jeito preestabelecido – "assim, assado" – segundo rígidas regras de convivência, pois a estrutura patriarcal havia sido desconstruída com essa perda:

Entrevistador: Você nasceu em 2000?

Álvaro Morita: E foram tipo assim: primos meus mais velhos que já tiveram filhos, às vezes é meu tio que teve dois filhos depois já com uma certa idade, mas eu percebo que essa geração pra frente de mim, ela tem uma carga menor do que eu tive e que os meus primos mais velhos tiveram, eles não tem uma pressão familiar por casar com tal pessoa por ser de um jeito, sabe, se portar de um jeito assim, assim, assado. [...] principalmente depois que o meu avô morreu a estrutura patriarcal da minha família meio que deu uma quebrada muito grande, então não tem mais essa cultura, o altar dos antepassados que ia pro filho mais velho acabou indo pra mim então depois que meu avô morreu tipo muita coisa acabou sendo desconstruída, por essa geração não ter tido contato com o meu avô que era o chefe da família eu acho que eles cresceram mais soltos (Álvaro Morita entrevistado pelo autor em 26 de junho de 2021).

7.3 Budismo e pertencimento

Sobre o envolvimento dele e de sua família com a religião budista ele afirma que a família de seu avô era muito envolvida, enquanto a de sua avó fazia parte da

Seicho-no-ie, sendo que nas gerações seguintes tal envolvimento diminuiu, pois "os parentes que casaram com brancos acabaram virando católicos por tabela":

Entrevistador: Você está bastante envolvido com essa questão da religião, né, do budismo e tal.

Álvaro Morita: É que a minha família [...] essa família do meu avô era bastante envolvida (da minha avó não, que eles eram da seicho no ie) eles eram bem religiosos, assim, de fazer as cerimônias só que depois nas gerações seguintes da minhas tias e da minha mãe se perdeu aí o, os parentes que casaram com brancos acabaram virando católicos por tabela e aí às vezes ainda existe aquela questão familiar do "ah tem que fazer cerimônia pro antepassado tal", sabe? Principalmente quando meu avô morreu tem todo o protocolo budista foi seguido, e aí, é o *butsudan* tinha que passar, né, o altar dos antepassados tinha que passar pro filho mais velho, mas gente o cara tá lá em São Paulo, passa pra mim, eu cuido, vai (Álvaro Morita entrevistado pelo autor em 26 de junho de 2021).

Essas cerimônias revelam responsabilidade para com os antepassados e valorização do nome familiar. Tal fato é interessante para nossa análise pois significa muito o fato de Álvaro Morita ter pegado para si essa responsabilidade de manter o altar da família que inclusive seria queimado:

Entrevistador: Você meio que pegou essa pra você?

Álvaro Morita: Eu falei "ai pego, vai, já to dentro do templo mesmo".

Entrevistador: É, é uma coisa que tem o maior símbolo, né? Isso de vir pra você?

Álvaro Morita: Sim, tinha parente que levava pro templo pra queimar, queria se desfazer eu falei: "não... não vai queimar a ancestralidade dessa família, enquanto eu tiver vivo não vai fazer isso, não, me recuso", e aí acabei recebendo o altar, acabei recebendo algumas coisas que eram do meu bisavô, ele lutou na Primeira Guerra então assim as medalhinhas que ele ganhou do exército e eles brincam que em casa cada geração sempre tem um louco que quer desenterrar meu avô pra arrancar as medalhinhas de guerra dele, porque, teve um primo meu que quis fazer isso e eu já pensei em fazer isso também. E aí, toda vez que alguém fala: "onde que tá o altar da família?", Tá comigo e ninguém vai mexer nele, porque eu não permito que queimem a nossa ancestralidade, isso é uma coisa inadmissível (Álvaro Morita entrevistado pelo autor em 26 de junho de 2021).

Ao ser o portador da memória de sua família, da ancestralidade simbolizada pelo altar e guardando as medalhas de seu avô veterano da Primeira Guerra Mundial, Álvaro Morita quebra com a ideia de que os "mestiços" estariam mais distantes ou menos interessados pela "cultura japonesa" o que foi pauta de nosso assunto:

Entrevistador: Você que supostamente era pra estar mais distante, né?

Álvaro Morita: É, mais largadão, "mestiço".

Entrevistador: Na verdade é quem está levando o nome da família.

Álvaro Morita: Sim. Inclusive o herdeiro legítimo do altar uma vez, a gente tava no casamento da minha prima em Bauru, uma prima nossa, ele falou: "Nossa, eu sonhei com ele, onde que tava?", aí minha mãe falou: "Ah, tá lá em casa, o Álvaro tá fazendo as coisas", aí eu falei pra ele: "Você quer?", aí ele: "não, pode ficar pra você", eu falei: "ah, muito que bem", [...] e assim eu faço, a gente faz questão de todo parente que morre a gente anota, data, assim, pra gente traçar uma linha, da onde que a gente veio, pra gente saber pra onde que a gente vai, e é uma coisa que tipo assim, meu pai sempre fala:

“nossa, os seus primos mais novos, eles não sabem o que que é isso, porque eles não tiveram esse contato, de certa forma é bom, eles não tiveram pressão de nada, mas de certa forma é ruim porque eles ficam sem saber, ficam sem referencial, né, mais isso daí a gente não tem muito o que fazer, eu não tenho como obrigar todo mundo a ir pra Oswaldo Cruz uma vez por ano pra nossas cerimônias dos antepassados, não, mas se um dia eles quiserem saber da onde a gente veio, têm até o passaporte da família aí, então (Álvaro Morita entrevistado pelo autor em 26 de junho de 2021).

Tendo recebido o altar do "herdeiro legítimo" do objeto sagrado, Álvaro Morita busca manter os rituais em dia assim como anota o nome dos falecidos. Então Álvaro Morita enxerga um lado ruim no fato de entrarem menos em contato com objetivo de "traçar uma linha" saber "de onde veio e para onde vai". Podemos observar um misto de localidade física e espiritual, o Japão como um local geográfico e cultural. Somos levados então pra discussão do *koseki tohon* e a identidade *decasségui*, também a questão do Japão como um porto seguro "caso as coisas aqui no Brasil não deem certo":

Entrevistador: Tem todo esse negócio do *koseki tohon*, né?

Álvaro Morita: Tem, tem, como minha família é uma família de *decasségui*, então ainda tenho parentes que acabaram indo pro Japão um pouco antes de eu nascer, então assim a questão do *koseki tohon* na nossa família é bem importante porque é o que garante que a gente consiga ir pro Japão, caso as coisas aqui no Brasil não deem certo, né (Álvaro Morita entrevistado pelo autor em 26 de junho de 2021).

Chegado os momentos finais da entrevista perguntei se Morita desejava conhecer a nação japonesa e ele respondeu não desejar trabalhar como *decasségui*, no máximo para ter uma experiência acadêmica e entrar em contato com as raízes familiares encontrando o túmulo de sua família em Kumamoto, mas que ao mesmo tempo teme como seria recepcionado no Japão por ser 'mestiço' e LGBT:

Entrevistador: Você tem vontade de ir pra lá?

Álvaro Morita: Eu tenho, mas só pra nível de pesquisa, pra tentar uma bolsa lá, eu não tenho interesse de trabalhar como *decasségui*, é só tipo assim pra conhecer, se eu conseguir achar também o túmulo da família lá em Kumamoto (inaudível), não é algo que tipo eu viveria no Japão, acho que não. Acho que eu tô bem aqui no Brasil por enquanto, tanto é que ninguém tá bem no Brasil de Bolsonaro, mas, por exemplo, por eu ser "mestiço", brasileiro, LGBT, no Japão? Eu acho que eu prefiro continuar aqui (Álvaro Morita entrevistado pelo autor em 26 de junho de 2021).

Com isso o entrevistado chama atenção para a questão do idioma: "eu falo o japonês de um idoso de 80 anos", fato que nos mostra como certos aspectos culturais dos nipo descendentes no Brasil estão mais afinados com práticas do Japão pré-segunda guerra do que na própria nação japonesa atual. Ele ressalta que inclusive

muitos parentes se "identificaram muito bem com o Japão" e alguns "não querem mais saber do Brasil":

Assim, mas, se as coisas apertarem eu iria pro Japão sem problema nenhum, eu precisava ver essa questão da língua porque eu falo o japonês de um idoso de 80 anos, mas é algo muito curioso essa questão do Japão, que eu tenho muitos parentes que não querem mais voltar pra cá, se identificaram muito bem com o Japão, os filhos foram pra lá muito novos, então assim já nem perguntam mais do Brasil, não querem saber do Brasil, né mais pra gente conseguir (11:00) esse rolê, tem que estar com o *koseki tohon* atualizado que é uma coisa que a minha família faz questão de ter, então assim, se algum dia os primos mais novos quiserem saber, a história do dia, a história de onde a gente veio, eu pego "oh, tá aqui o *koseki tohon*" tá aqui o passaporte da família, tá aqui o *kakuchon*, já tem o nome de todo mundo que morreu, divirta-se, basicamente é isso (Álvaro Morita entrevistado pelo autor em 26 de junho de 2021).

Essa manutenção do *koseki tohon* em dia é uma espécie de portal para outra dimensão cultural e nacional, coisa de que fala Kebbe (2012) em seu trabalho de doutorado. O procedimento para retirada de visto requer cópia autenticada desse documento. Sendo Registro de Família Japonês, consiste no registro de todo indivíduo nascido no Japão em que se mapeia uma árvore genealógica a partir do primeiro indivíduo homem que transmite seu sobrenome aos demais parentes consanguíneos, constando data de casamentos, bem como filhos casados e solteiros, nascimentos, crianças adotadas e óbitos.

Tal prática de registrar os dados familiares nesses moldes surge durante os períodos Asuka e Nara, quando a corte japonesa quis importar da dinastia Tang da China tudo aquilo que ela considerava "alta cultura": concepções de música e arte, como também moldes de administração e burocracia, bem como outros elementos como os ideogramas chineses que, depois foram emprestados e incorporados nos silabários japoneses (*hiragana* e *katakana*). O autor (KEBBE DA SILVA, 2012) também afirma que as Reformas *Taika* e implantação do sistema instituídas nesse período abarcam compilação de leis de inspiração chinesa *confuciana* e o estabelecimento de um controle governamental sobre os civis e a terra intitulado *Koseki*: "Com o surgimento da comercialização de terras privadas a prática se encerrou no Período Heian (784 – 1185) e só foi recuperada sob ordens do shogunato Tokugawa no Período Edo (1603 – 1867) e continuadas no Período Meiji (1868 – 1912)" (KEBBE DA SILVA, 2012, p. 76). Kebbe da Silva observa nesse momento a confluência do Registro Civil com o sistema familiar do *ie*, que adquire uma dimensão estatal, futuramente transformando-se na ideologia nacionalista.

Em 1871 foi possível criar com a lei de Registro Civil (Koseki Ho) o primeiro banco de dados nacional de todas as famílias japonesas, o Jishin Koseki de 1872. Foi a primeira vez na história do Japão que os seus concidadãos teriam registro oficial de nome e sobrenome, criando a concepção do “súdito” japonês comum. Como metas fundamentais, estas políticas visavam unir o povo – kokumin tōitsu e enriquecer a nação – fukoku kyōhei, estabelecendo assim uma relação particular entre povo e governo (KEBBE DA SILVA, 2012, p. 77; SASAKI, 2009).

Assim relaciono a questão do *koseki tohon* com o *kokutai*, ideia de ‘corpo nacional’ pois ela está firmada nessa relação particular entre povo e governo acima explicitada:

O Kokutai, convencionalmente traduzido como “corpo nacional”, é um documento que foi amplamente descrito em estudos voltados à formação da política nacionalista japonesa (GREINER, 2015; ANTONI, KUBOTA, NAWROCKI, WACHUTKA, 2002) como a articulação entre o Shintō, mitologia xintoísta, e o bushidō (武士道), importantes na doutrinação dos samurai para a defesa do seu senhor (UEHARA, 2019, p. 54).

Yukie O. (2011) em sua tese sobre as origens culturais dos *kamikazi* expõe a ideia de que eles compreendiam o Estado como sua família estendida corroborando com a ideia do sistema familiar do *ie* como absorto de uma dimensão estatal, traduzindo o *kokutai* como essência nacional, o que levaria esses soldados a se sacrificarem pela nação:

Beginning with tracing the origin and significance of Kokutai 国体 (national essence), this chapter also attempts to illustrate how the ideology—defining the State as their extended family which they were indebted—urged the Japanese masses to offer selfless sacrifice for their country (YUKIE, 2011, p. 23).

O *kokutai*, traduzido nessa tese como “essência/política nacional”, aparece como sendo “idealização xinto-confuciana do Estado-nação japonês”. Segundo o Dicionário Oxford de Religiões Mundiais²⁷, no verbete consta que a sociedade japonesa era comparada a uma grande família em que o imperador era o cabeça e o patriarca guiando com mão benevolente o Estado e sociedade japonesa. Yukie (2011) mostra que numa publicação de um ministro da educação japonês que data de 1937 intitulada “Kokutai no Hongi: Cardinal Principles of the National Entity of Japan” que o *kokutai* promovia relações inquebráveis entre o imperador e o povo japonês. O *Kokutai* conseguiu estabelecer o sistema imperial como um símbolo de nacionalismo japonês nas primeiras décadas após a Restauração Meiji em 1868. O Espírito Meiji (Meiji no Seishin- 明治の精神) no fortalecimento do poder nacional para a

²⁷Disponível em: <<https://www.encyclopedia.com/religion/dictionaries-thesauruses-pictures-and-press-releases/kokutai>>.

autossustentação, por exemplo, está amparado nesse excerto. Excerto esse que trata da linhagem sagrada e ininterrupta dos imperadores –que remete a deusa Amaterasu– e a grande família por eles liderada:

The unbroken line of Emperors, receiving the Oracle of the Founder of the Nation [i.e., shinchoku of Amaterasu], reign eternally over the Japanese Empire. This is our eternal and immutable national entity [i.e., Kokutai]. Thus, founded on this great principle, all the people, united as one great family nation in heart and obeying the Imperial Will, enhance indeed the beautiful virtues of loyalty and filial piety. This is the glory of our national entity [i.e., Kokutai]. This national entity is the eternal and unchanging basis of our nation and shines resplendent throughout our history (MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO JAPONÊS, MONBUSHO, 1937, p.59).

Deste modo, extraído dos clássicos japoneses como o *Kojiki* 古事記 ("Record of Ancient Matters") e o *Nihon Shoki* 日本書紀 ("Chronicles of Japan"), o "Kokutai no Hongi" descreveu o significado de Kokutai e serviu como o texto principal da ética e a base da ideologia nacional única. Observa-se que os súditos japoneses estariam cumprindo com virtudes da lealdade e da piedade filial, que deveria estar em perfeita conformidade com a política nacional, sendo membros de uma entidade nacional de base eterna e imutável.

Com base em Carsten (2005), Kebbe da Silva (2012) afirma que as barreiras entre família e Estado são mais porosas do que se pensava, afirma também com base em Sasaki (2009) e Kashiwazaki (1998) que entender o *ie* é de fundamental aspecto para compreender a noção de cidadania japonesa. As duas coisas estariam atreladas no sentido da jus sanguinis: o sangue como garantidor da cidadania japonesa; a obtenção de direitos aos japoneses e descendentes de japoneses faz com que seja "necessário sobretudo ter sangue japonês (sempre considerando a patrilinearidade)", "para ser japonês" (KEBBE DA SILVA, 2012):

Nessa lógica, para ser japonês ou descendente de japoneses é necessário sobretudo ter sangue japonês (sempre considerando a patrilinearidade), respaldado pela simultânea verificação com o Koseki Tohon, este que diz literalmente quando e onde estão as raízes nipônicas da família e, subsequentemente, do indivíduo japonês. Em outras palavras, notamos uma síntese complexa entre *ie* e Koseki tohon na formação, prescrição e registro da própria ideia de cidadania japonesa e do que é ser japonês (KEBBE DA SILVA, 2012, p. 67-68).

Aracena (2017) sustenta, com base em Tsuda (2003), que a escolha dos *nikkeijin* para compor as frentes de trabalho no Japão parte do princípio de manutenção da semelhança étnica e unicidade japonesa crendo que os não nikkeis teriam mais dificuldade de adaptação:

By using nikkeijin as a labor force, the Japanese government does not only appease the business companies' request for cheap labor but also maintains the pre-existing order of 'oneness' in Japanese society. The government also believed non-nikkeijin foreigners would have a difficult time adjusting while they assumed those of Japanese descendant will experience no difficulty due to their Japanese lineage (TSUDA, 2003, p. 59; ARACENA, 2017, p.5).

Aracena destaca o fato de que na lógica governamental japonesa “os nipo-brasileiros tinham a capacidade de se relacionar com a cultura japonesa devido sua ascendência japonesa” (ARACENA, 2017, p.5). Para ela “o governo japonês flexibiliza as definições de raça e nacionalidade, ignorando nesse ínterim a etnicidade” (ARACENA, 2017, p.5) ao considerar que aqueles com ancestralidade japonesa teriam familiaridade com a língua dentre outras questões (ARACENA, 2017, p.5). Todavia, Kebbe da Silva (2012) argumenta também que a substância em questão não é um ente apenas biológico, como vemos no exemplo de Álvaro Morita, que consegue “conquistar seu espaço” através da dança e da conexão com a religiosidade budista e manutenção do altar da família.

Assim observamos a importância dada por Álvaro Morita para esse registro e as discussões que tangem seu pertencimento, baseadas em suposições sanguíneas. Alguns argumentam diante dele que o sangue nipônico foi "diluído" outros o discriminam como “mestiço” devido a essa ideia de que “aqueles que têm características japonesas (possuem ascendência asiática aparente) são presumidos como conhecedores da cultura japonesa” (ARACENA, 2017, p.5). Aracena (2017) afirma, com base em Dower (1993), que a ideia de pureza é expressiva nessa sociedade asiática, portanto observamos as motivações que ensejam uma sociedade racialmente homogênea: A crença de que os japoneses descendem da linhagem Yamato, filhos de Jimmu, neto da Deusa Sol fez com que recorressem a ideologia de pureza racial para clamar sua superioridade: a conexão com essa linhagem seria uma conexão direta com a pureza.

Dentre uma das coisas que nasce com esse processo está o *nihonjinron*, as Teorias de Japonicidade (KEBBE DA SILVA, 2012), estabelecidas a fim de preservar os valores japoneses mesmo perante a necessidade de adotar componentes das culturas ocidentais (ARACENA, 2017). Elas aparecem no senso comum como sendo “exclusividade, homogeneidade, conformidade, dependência, mútua, orientação grupal e harmonia, em contraposição aos valores ocidentais” (SASAKI, 2009, p.111). Kebbe da Silva (2012) comenta que Sasaki (2009) percebe que na formação da identidade nacional japonesa há traços de um “discurso que prega a harmonia e

unidade versus a valorização da individualidade e subseqüentemente a diversidade, variações étnicas e até mesmo as intensas transformações históricas sofridas no país” (KEBBE DA SILVA, 2012).

Há, portanto, a tendência de se reforçar a singularidade daquele povo e daquele país, as particularidades e essências do japonês. Kebbe da Silva (2012) indica que pairam “as idéias de nação, herança biológica e ancestralidade para a formação do japonês” (KEBBE DA SILVA, 2012, p. 80) e um nacionalismo cultural, como aponta Befu (1993) refletindo sobre a invenção cultural na esteira de Benedict Anderson (1983). Em “Hegemony of Homogeneity: An Anthropological Analysis of Nihonjinron”, Befu (1993) chega a falar de “auto-orientalismo” quando trata da nação nipônica pois representações orientalistas do Japão criadas no Ocidente influenciaram as auto-representações japonesas, Wagenaar (2016) fala do lado econômico por trás dessa auto-orientalização e da estranheza japonesa que é extremamente vendável:

”On the other hand, there is also a certain amount of catering towards this image. This is not entirely unlike the self-orientalization visible in lucrative contemporary Japanese self-presentations of the traditional orientalist kind (Goldstein-Gidoni, 2001). Japan’s supposed strangeness simply sells (WAGENAAR, 2016, p.51).

Em face de representações orientalistas que partem do Japão e do mundo Ocidental e que se transformam ao longo do tempo, Wagenaar fala de um terceiro modelo de orientalismo que tem dado as caras mais recentemente no mundo digital, mas não somente. Esse modelo de orientalismo realça um Japão excêntrico através de memes, explorando, por exemplo, o Festival do Pênis de Aço (Kanamara Matsuri):

For over a decade, ‘memes’ such as “because Japan” or “WTF Japan” can be regularly observed when browsing the internet. Huge pink phalli on portable shrines at the Kanamara Matsuri (literally Festival of the Steel Phallus), for example, are understood through images and videos with headings and captions like “WTF” and “because Japan” (e.g. Alliance Rainbow, 2016). Serious attempts to understand the Shintō fertility festival are then moved to the background and the stereotype of Japanese as weird is enforced as a result (WAGENAAR, 2016, p.50).

O declínio populacional do Japão tem recebido atenção da mídia em abordagens que destacam hipossexualidade e esquisitice do homem do extremo leste asiático que prefere manter relações amorosas com garotas virtuais em jogos de simulação de namoro do que sair com mulheres reais. Contudo, não se mostram os

motivos culturais por trás dos “homens herbívoros”²⁸ (*sōshokukei danshi*), parcela da população que não pratica sexo e nem procura o casamento.

Dentre os aspectos culturais que impactam tal cenário está a falta do *miai*, dos casamentos arranjados na sociedade japonesa contemporânea, que abalam as taxas de casamento e natalidade, bem como a dificuldade de se tornar um salaryman numa sociedade economicamente competitiva após o rompimento da bolha econômica na década de 1990.

As demonstrações de virilidade na cultura japonesa são diferentes das demonstrações de virilidade na cultura ocidental, bem como a importância que se dá ao sexo e a atividade sexual que em seus ritos aterroriza os olhares orientalistas do Ocidente. Portanto o Japão e seus descendentes enquanto culturalmente não-compreendidos são enxergados como estranhos ou exóticos e a masculinidade asiática taxada como faltante.

Stang (2019) em um estudo sobre o personagem Link da franquia de jogos “The Legend of Zelda” da empresa multimilionária Nintendo afirma que a franquia esteve sempre recheada de personagens andróginos bem como outros animes, jogos e mangás, isso se deve as tradições estéticas andróginas japonesas. Androginia para Sting (2019), nesse caso, pode ser entendida como performance de gênero ligado à ideia de Butler sobre as “políticas de superfície do corpo”, mistura de significantes de gênero como cosméticos, roupa, gestual, maneiras de falar e fisicalidade. No caso do protagonista Link seu corpo magro, bem como suas características élficas, aparência de criança caricatural o faz andrógino em seu design. Sting (2019) chama atenção para o fato de que tanto a masculinidade quanto a feminilidade, incluindo a androginia são culturalmente contextuais discutindo assim como o público norte americano encararia o design de um personagem andrógino onde repete-se o risco de ativar-se em suas cabeças tropos Orientalistas do masculino asiático “feminizado”:

Indeed TLOZ has always been filled with androgynous characters, most notably Link himself. Androgyny in this case can be understood as either a gendered performance tied to what Butler (1990, p. 416) described as the “surface politics of the body,” which includes a mixing of gender signifiers, such as cosmetics, clothing, gestures, speech, and so on, or physicality, such as the lack or mixing of secondary sex characteristics, or a combination of both. In Link’s case, his slim body, elvish features, and his appearance in several titles as a cartoonish child all render him androgynous by design. It is important to note that conceptualizations of masculinity, femininity, and androgyny are culturally contextual, and discussing how mostly North

²⁸Disponível em: < <https://exame.com/casual/herbivoros-e-o-crescente-desinteresse-pelo-sexo-no-japao/>>.

American audiences perceived the gendered design of a Japanese game character risks repeating Orientalist ideas of more “feminized” Asian male gender presentation (for more on this, see Atkins, 2005). I therefore turn to the developers’ own discussions of their design processes, as well as a look at the context of Japanese androgynous aesthetic traditions, in order to provide a nuanced and critical understanding of Link’s design (STANG, 2019, p. 376).

Com isso quis compreender o que está por trás da percepção do asiático enquanto homem feminizado ou emasculado que afeta nosso entrevistado nesse capítulo concluindo que as percepções de gênero culturalmente contextuais fazem com que estereótipos Orientalistas venham à tona. A sociedade japonesa e os nipodescendentes são culturalmente incompreendidos nessas visões de lentes borradas de excentricidades (WANEGAAR, 2016), onde se oculta que formas de encetar relacionamentos amorosos e afetivos na cultura asiática são completamente diferentes do modo ocidental, bem como as concepções de masculinidade radicalmente diferente dos propostos pela masculinidade hegemônica (KIMMEL, 1987).

8 SOBRE RAÇA E ETNONACIONALISMO

Ao buscar mapear os estereótipos que são associados aos afro-asiáticos no Brasil é impossível não falar sobre a ótica dos imigrantes japoneses sobre as questões de raça, bem como falar sobre as concepções raciais no Brasil que elencam asiáticos e negros em determinadas categorias. É possível constatar que pensamentos adquiridos no país de origem e disseminados pelo governo japonês, inculcados através do sistema educacional, foram capazes de trazer aos japoneses uma série de noções sobre raça, etnia e nacionalismo. Até mesmo no Japão podemos notar políticas fundamentadas em teorizações racialistas no processo de ocidentalização na década de 1870 (DEZEM, 2006, 227). Membros da elite japonesa sugeriam uma renovação da origem genética inferior japonesa através de miscigenação com a origem genética ocidental superior (DEZEM, 2006: 228).

Assim, observamos que esse pensamento social-darwinista foi conduzido em diversas localidades do mundo, sendo que o cenário racial japonês educou a mente daqueles que aqui aportaram após 1908. A educação japonesa inculcara muitas dessas crenças em seus cidadãos, como vemos na obra de Sasaki Pinheiro (2009): se constata uma versão japonesa da eugenia em resposta às escolas de pensamento

européias. Observo que essa eugenia e adoção de ideias ocidentais se funde com noções de sacralização do imperador e o mito de formação da nação japonesa.

A autora traça um histórico de três fases na incorporação de doutrinas raciais no discurso japonês sobre o colonialismo desde o início do Império (1870) até o início da expansão militar (anos 1930). Resumidamente nessa primeira fase, no final do século XIX, as crenças xintoístas na ancestralidade divina do povo japonês são revestidas pela ciência racial ocidental. A craniometria, bem como Darwinismo Social e a ideia de tipos raciais estão presentes, assim como uma confusão entre as definições de nação, etnolinguística e fenótipo racial. A segunda fase envolve incorporação de doutrinas raciais no pensamento japonês sobre colonialismo e debates sobre assimilação racial. No pós-1895, com a aquisição de um império colonial lançam-se debates sobre a possibilidade japonizar os súditos coloniais, estando em voga o processo de definir a natureza da diferença entre outros asiáticos no geral no contexto colonial.

Em meados dos anos 1930 temos a terceira fase, a política colonial oficial se torna mais abertamente racial devido a mistura de construções mito-históricas, e concepções confucionistas e pseudocientíficas de raça que se desenvolveram nos últimos cinquenta anos naquele período. A política denominada *kominka*, que pode ser traduzida como imperialização é adotada em países como Taiwan e Coreia onde forçava-se assimilação racial através da difusão do idioma japonês, dos nomes japoneses e santuários xintoístas e vê-se também que a colonização da Manchúria articulou a política de expansionismo racial. Colocando o dedo na ferida podemos apontar os episódios do Massacre de Nanquim e as experiências que infringiram os Direitos Humanos na Unidade 731 (JOHN, 2013) -- unidade secreta de pesquisa e desenvolvimento de guerra biológica e química do Exército Imperial Japonês-- e Prisões nas Ilhas Sacalinas como ápice da crueldade japonesa por sobre seus vizinhos asiáticos, mostrando que se viam numa posição de irreduzível superioridade racial apesar de serem asiáticos como nos países ao lado.

Na obra de Sasaki fala-se também sobre como a ambiguidade racial japonesa afeta a nação, pois ocupa uma posição ambígua na hierarquia racial, único império não-branco no cenário internacional daquele período (SASAKI, 2009, p. 39). No Brasil, formulações sociológicas, da medicina social e de medidas públicas eram acionadas com objetivo de explicar a nação brasileira, vista como atrasada. Sendo o elemento negro enxergado como de atraso, os imigrantes italianos e germânicos

eram vistos como solução para o problema nacional (SASAKI, 2009; SCHWARCZ, 1993). Tais princípios eugênicos guiaram a ideia de formação da nação, sendo que por conseguinte os amarelos eram quase que excluídos dessa equação.

O que vimos até aqui é que as concepções raciais herdadas do início do século XX tem influência nas trajetórias de pessoas afro-asiáticas na atualidade, assim como concepções raciais pseudocientíficas influenciam noções raciais e estereótipos no “senso comum”, moldando concepções sobre masculinidades afro-asiáticas, inserindo-a num espaço de masculinidade liminar. Esse ideário determinista é responsável por corroborar com a formação de um repertório de estereótipos sobre a corporeidade negra e corporeidade amarela. Repertório esse que é reutilizado e reativado em diversas oportunidades, atingindo assim também os afro-asiáticos, descendentes de pessoas asiáticas e negras no Brasil.

Podemos articular esse debate exibindo alguns estereótipos sobre masculinidades afro-asiáticas; temia-se uma possível contaminação causada pelo ente masculino nos úteros femininos a serem protegidos. Nesse período em que no cenário científico são moldados os chamados tipos raciais e levantada síntese entre características morais, psicológicas e dotes físicos, a mistura de raças era vista com espanto por diversas linhas de pensamento. Com a questão da formação da personalidade híbrida do brasileiro e do futuro da nação, temia-se degeneração possibilitada por um “estoque racial infrutífero”, que nos colocaria na contramão do progresso.

Onde se encaixaria a figura do afro-asiático nesse cenário? Fui instigado pela literatura produzida por Myra Washington que comenta a situação do jogador blasian (*black asian*) Tiger Woods e a masculinidade híbrida do jogador. Curioso para compreender como se dava essa relação com os estereótipos aqui no Brasil, em minha pesquisa entrei em contato com membros do grupo “Afro-asiáticos Brasil” no *Facebook*. O que me chamava a atenção era como estereótipos sobre pessoas negras e sobre pessoas asiáticas poderiam recair sobre esses indivíduos. Através de entrevistas etnográficas semiestruturadas pude compreender que estereótipos sobre corporeidade negra e asiática geravam curiosidade sexual, exotização e fetichismo, o que nos leva à discussão sobre masculinidades e como estava ligada com noções raciais. Masculinidade está atrelada a ideia de potencialidade e virilidade, sendo que a masculinidade negra aparecia como exacerbada, além da conta, enquanto a masculinidade asiática era um oposto: faltante e próxima do feminino. Parto da tese

de que tal ideário seria fortalecido por disciplinas ultrapassadas que reforçam a conexão entre traços corpóreos e características culturais, síntese entre características físicas, mentais e morais.

Ideário em voga no século XIX e início do século XX coincide com o Período da Proclamação da República Brasileira e substituição das frentes de trabalho. O país se encontrava num cenário de pós-escravização, onde buscava-se o trabalhador ideal não só para realizar os ofícios do campo, como também compor e frutificar a nação, trazendo progresso e civilidade. Observa-se que o trabalhador asiático chinês, antes da chegada dos japoneses foi cogitado para fazer essa substituição, sendo considerada uma raça intermediária entre a branca (povos civilizados) e a negra (povos primitivos). Diante dessa ideia de triângulo racial, qual seria o papel do afro-asiático e como ele seria enxergado no país que considera o mestiço (mistura do branco, negro e índio) como símbolo da identidade nacional?

8.1 Racismo e proto-racismo

Myra Washington (2017) afirma que em “Everybody Was Kung Fu Fighting: Afro-Asian Connections and the Myth of Cultural Purity” (2002), Vijay Prashad (2006) fala sobre policulturalismo ao citar encontros e trocas entre países africanos e asiáticos. A presença de inflexões e vocabulário árabe e guzerate em suaíli, língua bantú falada por uma porção significativa de habitantes da África Oriental, são um exemplo de policulturalismo²⁹. O autor indiano remete a íntima mistura de povos africanos e asiáticos para reforçar sua tese sobre o elo entre tais povos:

Prashad também alude à mistura íntima de povos africanos e asiáticos (proto-blasians) devido à presença de Bajuni - Chineses/Swahilis Africanos - no que é hoje o Quênia, e aos casamentos entre habitantes nativos de Madagascar e escravos indonésios (WASHINGTON, 2017, 32; PRASHAD, 2006, 04, tradução nossa).

O autor comenta que antes de Vasco da Gama – que liderou expedições que forçaram relações com países fora da Europa – havia expedições chinesas para o continente africano que levaram ao estabelecimento de rotas comerciais entre países

²⁹ Polyculturalism is an ideological approach to the consequences of intercultural engagements within a geographical area which emphasises similarities between, and the enduring interconnectedness of, groups which self-identify as distinct, thus blurring the boundaries which may be perceived by members of those groups. Disponível em: <<https://www.definitions.net/definition/polyculturalism>> Acesso em: 27/12/2021.

de ambos os continentes. Esse contato levou à descoberta da xenofobia e do etnocentrismo, como resposta à “ansiedade e diferença cultural” (WASHINGTON, 2017; PRASHAD, 2006). Nesse mundo antigo os preconceitos eram conduzidos pela xenofobia e não pelo racismo científico, que surge apenas na modernidade capitalista, sendo que os preconceitos e senso de diferença não eram predicados ao corpo no sentido de um determinismo biológico, mas sim com base em trocas culturais:

Do mundo antigo ao mundo moderno na Ásia, tendemos a encontrar registros de ansiedade sobre as diferenças culturais e, a partir daí, de xenofobia; seria impreciso reduzir este etnocentrismo ou xenofobia ao racismo, principalmente porque havia pouco senso de que a diferença estava baseada no corpo (determinismo biológico) e que aqueles que são biologicamente inferiores podem ser colocados a serviço de seus superiores biológicos. [...] Os povos africanos e asiáticos constituíam noções de distinção baseadas não na cor da pele, mas no intercâmbio cultural. As evidências que temos da borda do Oceano Índico nos mostram que os povos desenvolveram formas de etnocentrismo e xenofobia ignorantes. Sentir-se superior a alguém não é necessariamente odiar essa pessoa, e certamente não ordena que se possa então capturar, tratar como fundamentalmente desumano, e utilizar essa pessoa principalmente para o trabalho (PRASHAD, 2006:5-6, tradução nossa).

Podemos contrapor essa noção xenofóbica com a noção moderna de raça e suas teorias sórdidas, que emergem da escravização de humanos em troca de lucro e alteraram dramaticamente os quadros do que ele chama de mundo afro-asiático:

Noções modernas de "raça" e instituições capitalistas racistas modernas tornam a maior parte da fluidez da diferença cultural discutível. A partir da chegada de Da Gama, as tradições de xenofobia no mundo do Oceano Índico foram transformadas em teorias de raça obscuras que emergem das experiências da Europa com a escravidão de seres humanos para fins lucrativos, mais notadamente no comércio de escravos do Atlântico. Com a invenção da raça e o advento do racismo, o mundo afro-asiático alterou-se dramaticamente (PRASHAD, 2006, 06, tradução nossa).

A necessidade de mão de obra escravizada sob ensejos da administração colonial faz crescer os números do “slave trade”. Esse sistema global “triangulou” a relação entre africanos, asiáticos e europeus permitindo um deslocamento de africanos em países asiáticos e vice-versa, assim como africanos e asiáticos nas colônias europeias:

Além disso, embora o comércio de escravos no Oceano Índico não tenha atingido os números do comércio de escravos do Atlântico, a necessidade de trabalho escravo aumentou sob a "bandeira das potências coloniais". Okihiro observa que o sistema global de trabalho triangulou a relação entre africanos, asiáticos e europeus, o que resultou em escravos africanos em países asiáticos, escravos asiáticos em países africanos e escravos africanos e asiáticos em assentamentos e colônias europeias (WASHINGTON, 2017, 32; OKIHIRO, 1994, tradução nossa)

Chama atenção como foi um contexto racial que permitiu o estabelecimento do tráfico de pessoas negras pelo Atlântico, assim como a discussão sobre a substituição

da mão de obra no fim do século XIX e início do XX está pautada na possibilidade de degeneração racial no Brasil. Falando sobre a obra de Aníbal Quijano e o conceito de “colonialidade do poder”, Mayorga (2017) declara que a classificação social com base em raça, vem com a experiência de dominação colonial com a formação de identidades sociais como negros, mestiços e nativos:

O primeiro propõe a análise de um dos elementos fundadores do atual padrão de poder, a saber, a classificação social da população baseada na noção de raça que começou a ser empregada há mais de 500 anos, simultaneamente na América e na Europa, juntamente ao capitalismo. A raça expressaria a mais profunda e duradoura experiência básica de dominação colonial que foi imposta a várias populações durante a expansão do colonialismo europeu. Sua consequência para a formação de relações sociais seria a produção de identidades sociais historicamente novas: povos nativos, negros, mestiços, e a redefinição de outros (MAYORGA, 2017, 05, tradução nossa).

A literatura nos mostra que o contexto de identidade nacional em consolidação no Brasil do período é um processo acompanhado por uma presença de um bando de ideias eugenistas, racialistas e deterministas dentre os círculos intelectuais e museológicos brasileiros, influenciados pelas ideologias em voga na época (SCHWARCZ, 1992).

No caso brasileiro a “ciência” que chega ao país em finais do século XIX não é tanto uma ciência de tipo experimental, ou a sociologia de Durkheim ou de Weber. O que aqui se consome são modelos evolucionistas e social-darwinistas originalmente popularizados enquanto justificativas teóricas de práticas imperialistas de dominação (SCHWARCZ, 1993, 41).

Schwarcz comenta que as elites brasileiras buscavam distanciar-se das demais repúblicas latino-americanas se rendendo a ditames que vinham das potências estrangeiras, assim aproximando-se dos modelos europeus de conhecimento e civilidade. Nesses finais de século XIX fosse nos institutos, nos jornais e nos romances, pretendia-se representar uma sociedade brasileira científica e moderna. No entanto, se valorizava mais uma ética científica do que o avanço científico em si, uma ‘cientificidade difusa’ e indiscriminada onde eram consumidos mais manuais e livros de divulgação científica do que relatórios originais: a ciência penetrava mais como uma *moda* do que como produção científica de fato. Havia um desejo muito grande de aplicar essas teorias deterministas da época em âmbito nacional devido o frescor que elas tinham, esse desejo ultrapassou a necessidade de se realizar uma produção especializada local tomando-se conclusões práticas e científicas (SCHWARCZ, 1993).

O novo estava na ordem do dia, originando a necessidade de adequar o *modus pensantis* das filosofias e teorias em voga no Velho Continente à

realidade nacional, colocando o Brasil (considerado “atrasado”) no mesmo compasso do que poderíamos chamar de “era das certezas”. Para dar início a esse processo, tornava-se “urgente”, segundo a nascente *intelligentsia* brasileira atuante no final do século XIX, que o Brasil superasse seu atraso cultural “acelerando sua marcha evolutiva”, de modo que se pudesse alcançar “a parcela mais avançada da humanidade (DEZEM, 2005, 213).

Esse racismo científico corroborava com a ideia de supremacia branca categorizando as raças em diferentes tipos, uma hierarquização que colocava os negros e asiáticos como povos menos desenvolvidos e evoluídos, próximos do primitivo e do animalesco. A ideia de raças inferiores está presente em autores como o conde de Gobineau, partidário de um determinismo racial absoluto, condenando terminantemente a mistura de raças. A teoria das raças recorria a uma naturalização das diferenças, naturalização que fazia parte desse conjunto de modelos deterministas que foram populares no Brasil, sendo que a maneira com que foram empregadas deu gênese a arranjos teóricos originais e muitas vezes imprecisos:

Aqui se fez um uso inusitado da teoria original, na medida em que a interpretação darwinista social se combinou com a perspectiva evolucionista e monogenista. O modelo racial servia para explicar as diferenças e hierarquias, mas, feitos certos rearranjos teóricos, não impedia pensar na viabilidade de uma nação mestiça (SCHWARCZ, 1993, 85).

Nação mestiça essa que foi viabilizada por um mito fundador: um freyreanismo de encontro harmonioso e caldeamento das três raças (indígena, negro e branco português), que é uma resposta ao pessimismo das linhas teóricas anteriores e não considera a influência asiática e de outras origens imigratórias na formação do panteão racial nacional. Destaco essa não-presença de asiáticos pois como tema de pesquisa tenho a afroasianidade e os afroasiáticos no Brasil. Podemos destacar aqui uma interconexão entre as pessoas asiáticas e africanas devido exploração laboral que ocorreu no continente latino-americano, interconexão essa muitas vezes invisibilizada. Como dito no livro “Afro-Asian Connections in Latin America and the Caribbean” (2018):

Africanos e asiáticos eram considerados como produtos de culturas inferiores, como mercadorias a serem traficadas de terras distantes, não compreendidos como povos com a propensão de vislumbrar seus próprios destinos (...). A agência dos escravos africanos e dos coolies asiáticos para viver com criatividade e resistir, testemunhar, formar alianças, reformular as culturas das colônias, imaginar o contrário, voou em face da lógica colonial. Como resultado de sua resiliência e criatividade, e de seus descendentes, novas relações sociais e novas formas culturais surgiram sob regimes voltados para a extração de sua humanidade (YUN, 2018: xii, tradução nossa).

O livro vem justamente com objetivo de dar destaque a conexão criativa destes povos e formas culturais que emergiram mediante a regimes de extração de trabalho que vem à tona nesse histórico de encontro e união na América Latina e Caribe. Washington nos traz o fato de que no caso das ilhas Caribenhas e dos EUA os trabalhadores eram proibidos de viajar com suas famílias. Vindos da China e Japão, dentre outras origens asiáticas, eram proibidos de residir próximos de pessoas brancas, bem como as leis antimiscigenação proibiam-nos de terem relacionamentos com mulheres brancas o que os levava a buscar relacionamentos com mulheres negras ou de comunidades indígenas:

Embora africanos e asiáticos já estivessem familiarizados um com o outro, não foi até a chegada dos trabalhadores chineses que eles se encontrariam nas Américas. Pensar nessas primeiras associações nos obriga a reconhecer as intimidades que levaram a "laços afetivos - lealdades, simpatias, desejos, vínculos e filiações - entre e dentre os sujeitos racializados". Os trabalhadores dos Estados Unidos e das ilhas do Caribe eram esmagadoramente homens, pois não lhes era permitido trazer suas famílias. Os trabalhadores chineses, e mais tarde filipinos, sul-asiáticos e japoneses, também estavam proibidos de viver perto dos brancos, e as leis antimiscigenação os proibiam de formar relações com mulheres brancas. A exclusão pela/da sociedade branca e a falta de acesso às mulheres levou essas trabalhadoras a negras (e comunidades indígenas) (WASHINGTON, 2017, 32, tradução nossa).

Sendo que aqui no Brasil não houve leis estatais que proibissem a miscigenação – embora no cenário científico nacional houvesse teorias como o atavismo³⁰– podemos pensar em como houve intimidades, laços afetivos, simpatias, desejos *etc.* entre esses dois povos racializados que tiveram como cenário nosso país, muitas vezes proibidos pelas leis e regras sociais tecidas pelo miasma. Pela grande quantidade de asiáticos (descendentes de japoneses que aqui aportaram) e negros no país (diversas levas de escravizados transportados pela rota do Atlântico), podemos inferir que houve frutos de encontros de casais inter-raciais. Frente a ideia de miscigenação na sociedade brasileira, onde se encaixariam esses que se denominam afro-asiáticos diante da ideia de país mestiço?

Washington fala que no caso dos Estados Unidos os *blasians* (*black asians*), devido a aplicação da hipodescendência (filiação dos indivíduos miscigenados ao

³⁰ O aparecimento de características da espécie primitiva presente nos embriões, em virtude da herança de um ascendente remoto, ainda que não estivesse presente nos ascendentes imediato. FERNANDES, Newton e FERNANDES, Valter. Criminologia integrada. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1995, p. 76.

grupo considerado inferior) e da *one drop rule*, são considerados unicamente como negros:

Além disso, parte da razão pela qual os Blasians não têm se destacado tanto na pesquisa quanto na cultura popular é devido à aplicação da hipodescendência, que torna qualquer produto das relações inter-raciais asiático/americano e negro, como *de facto black*. Assim como a violência sexual branca contra as escravas negras resultou na aplicação da regra de uma gota contra as crianças biraciais. Além disso, as asiáticas/americanas que desejavam obter o status de Brancas honorárias tiveram que se afastar das conexões com os Negros; o distanciamento foi um movimento necessário para subir na hierarquia racializada (WASHINGTON, 2017:34, tradução nossa).

A *one drop rule* é ideia de que ao se ter uma gota de sangue negro já se é considerado “black”, devido a polarização negro-branco, que se relaciona com a regra da hipodescendência, fazendo com que qualquer pessoa com traços de ascendência negra torne-se negra, independente da fenotípi, sendo esse o critério de pessoa negra nos Estados Unidos. Oracy Nogueira (1998) dispõe da ideia de que o preconceito de origem é o característico de terras norte-americanas, esse tipo de preconceito seria diferente do preconceito de marca que se encontra em terras brasileiras. Esse tipo de preconceito nosso seria fruto de uma série de ideologias que aos poucos fundaram a concepção racial sobre o mestiço no Brasil e que abordamos nesse texto.

Através da leitura do trabalho de Érica Hatugai (2018) entendemos que a palavra “mestiço” enquanto termo nativo adquire conotações diferentes daqueles utilizados no pensamento social brasileiro quando designa descendentes de japoneses miscigenados, termo frequente dentro da comunidade e colônia japonesa, mas também usado fora dela:

Em contato com tais discussões, eu pude entender que havia diferentes dimensões sociológicas para a categoria nativa “mestiço” e para a categoria racialista mestiço presente no pensamento social brasileiro. A partir das minhas experiências e das discussões teóricas, eu pude compreender que embora tais categorias fossem ortograficamente idênticas, elas possuíam significados e contextos sociais específicos (HATUGAI, 2018, 23).

O termo “mestiço” (colocado entre aspas) surge num contexto de permanente estrangeirização de diferentes gerações de japoneses não-miscigenados em terras brasileiras e, para Hatugai (2018), tal contraste não operava pela categoria “cor” e nem pela concepção de mestiço baseada na miscigenação biológica. Apesar disso, Sasaki (2009) constata a presença de doutrinas raciais no Japão da Era Meiji, ideias de sangue e pureza japonesa: “Para o Japão, como outras potências coloniais, o

discurso colonial era em parte um discurso sobre o 'Eu' e o 'Outro', expresso cada vez mais na linguagem da raça" (SASAKI, 2009, 42). As crenças xintoístas na ancestralidade divina do povo japonês foram revestidas pela ciência racial ocidental. Junto com a Craniometria e o Darwinismo Social, importou-se a noção de tipos raciais e a confusão europeia entre definições nacionais, etnolinguísticas e fenotípicas de raça (SASAKI, 2009). Estariam os japoneses sob influência dessas doutrinas ao se utilizar do termo "mestiço" ou em que medida esse ideário afeta a utilização desse termo? Até mesmo no Japão podemos notar políticas fundamentadas em teorizações racialistas no processo de ocidentalização na década de 1870 (DEZEM, 2006, 227). A educação japonesa inculca muitas dessas crenças em seus cidadãos e podemos notar políticas fundamentadas em teorizações racialistas no processo de ocidentalização na década de 1870 (DEZEM, 2006, 227).

8.2 Salvação branca, salvação amarela

Revelando alguns conceitos de raça e inferioridade racial empregados pelas elites brasileiras nesse contexto histórico, é possível exibir um cenário de equação e deseabilidade racial que permeava a visão sobre asiáticos e africanos: havia a discussão de qual seria a raça eleita para cobrir a necessidade de mão-de-obra nas lavouras de café sem trazer danos a uma nação em formação. Certas características físicas eram tidas como síntese de características morais e psicológicas (MUNANGA, 1999). Palavras como contaminação, degeneração e hereditariedade eram frequentes nesses congressos científicos onde bradava-se que raças inferiores e corrompidas eram opostas as raças civilizadas da Europa (DEZEM, 2005). Então, a questão da imigração para o Brasil nesse período tinha os asiáticos como uma opção por conceberem os negros como prováveis contaminantes. Dezem (2005) afirma que houve um processo em que os chineses foram cotados para fazerem essa substituição da mão-de-obra escravizada, tema que preocupava as elites políticas e intelectuais da época.

A chamada "Questão Chinesa" (1879) que "oscilava entre um ou outro tipo de mão-de-obra ideal, tanto do ponto de vista técnico como racial e político" (DEZEM, 2005) culminou em múltiplos discursos que se sustentavam por teorias racialistas da Europa, onde o *chim* (trabalhador de origem chinesa) poderia reduzir os efeitos

prejudiciais dos negros na composição racial brasileira, noção essa até celebrada nos congressos da época e que ficou expressa nos jornais da época através de caricaturas:

A ideia que persistia era de que o governo brasileiro deveria optar por uma política imigratória que propiciasse uma colonização de raças mais aperfeiçoadas, privilegiando-se a importação de homens brancos, livres. O *chim* é condenado como elemento nacional para compor a população. Afirmativa que recebeu um “muito bem” por parte da plateia, além de exclamações de “apoiados!”. Sobre esse projeto, a *Revista Illustrada*, publicou, logo após o encerramento do Congresso Agrícola, uma “galeria” de tipos caricaturados de acordo com sua raça, profissão e *status* social. O lugar ocupado pelo *chim* expressa com sutileza e ironia uma das intenções dos idealizadores do Congresso Agrícola e do próprio Império: descartar os negros não apenas como mão-de-obra, mas também como elemento racial (negativo) na composição racial brasileira. Significativo é o cruzamento de olhares entre o fazendeiro branco, que segura uma picareta em forma de ancora, e o trabalhador negro, que, descalço, apoia-se sobre uma enxada. Ainda, a ideia de que, o *chim*, figura que personifica a raça amarela, atenuaria a interferência negativa da raça negra facilitando o branqueamento do homem brasileiro. Daí a figura simbólica do mulato, que, representado à parte do trio, teria “direito de protestar” como expressão da mestiçagem como solução para o atraso herdado da escravidão (DEZEM, 2005, p. 73).

A raça amarela é então trazida aí como uma peça de atenuação dos elementos negativos trazidos pela raça negra. Um dos objetivos de Dezem no seu livro é entender se o discurso anti-chinês interferiu na formação de um discurso formalizado contra ou a favor do japonês, haja vista que houve uma breve experiência com trabalhadores chineses numa tentativa oficial de trazer imigrantes do Extremo Oriente durante a introdução da cultura do chá no Rio de Janeiro, no começo do século XIX (DEZEM, 2005).

Dezem destaca Renan e Gobineau como influentes na *intelligentsia* brasileira do período, influenciando a disciplina racialista no país, Renan era partidário de uma hierarquização crendo em ideias poligenistas: “a raça branca, considerada superior, encontrava-se no ápice, seguida da raça amarela (intermediária), e abaixo, as raças consideradas como não aperfeiçoadas: os negros (raças inferiores) e os aborígenes australianos (raças primitivas)” (DEZEM, 2005, p. 208).

A raça amarela era denominada por Renan uma ‘raça intermediária’, assim como Gustave Le Bon já havia considerado-a uma raça média, sendo que no discurso de outros teóricos figurava como *intermezzo* entre branco e negro (DEZEM, 2005). Para Renan a raça chinesa era naturalmente uma raça de operários e os negros uma raça de trabalhadores da terra. Tratava-se para o autor de uma ordem natural em que existiam raças servis, úteis apenas como instrumento de trabalho. Como comenta

Schwarcz: para Renan eram raças não-perfectíveis, não suscetíveis ao progresso, apoiando o pensamento poligenista, criticava o ideal humanista de unidade dos povos proveniente de Jean-Jacques Rousseau.

A antropóloga americana Faye V. Harrison ressalta que embora discordassem conceitualmente quanto a origem da humanidade tanto os monogenistas (que defendia a ideia de um ancestral comum) quanto os poligenistas (que acreditavam em várias linhagens humanas) concordavam com a superioridade natural dos brancos: "Independentemente de suas diferenças conceituais, tanto os monogenistas quanto os poligenistas concordaram sobre a superioridade natural dos brancos e a inferioridade inerente dos negros, os pólos opostos da hierarquia racial global" (HARRISON, 1995, p. 51, tradução nossa).

Pessoas de origem africana e asiática portanto foram colocadas numa espécie de consonância inquebrantável com seus corpos, inferioridade e não susceptibilidade ao progresso. Chong Chon-Smith fala de taxonomias coloniais e da questão da cultura visual que reproduz hierarquia racial:

Este tipo de comentário representa os traços das taxonomias coloniais, o legado sempre presente das explicações biológicas da raça. Como diz Wiegman, o valor simbólico dado ao poder de olhar tinha sido o olhar superficial sobre o qual a supremacia branca conota toda uma série de significados raciais nos quais a pigmentação da pele desvenda o mais recôndito desenvolvimento dos objetos raciais. A cultura visual e sua consequente taxonomia humana supostamente revelaram tais desenvolvimentos internos dos corpos humanos (CHON-SMITH, 2006, p. 102).

Corroborando com essa ideia, Munanga (2008) afirma que, apesar da nossa percepção da diferença situar-se no campo do visível, é através de categorias cognitivas que seu conteúdo é mais ideológico do que biológico: "adquirimos o hábito de pensar nossas identidades sem nos darmos conta da manipulação do biológico pelo ideológico" (MUNANGA, 2008, p. 18).

Munanga (2006) afirma que o racismo é a crença de que existem raças naturalmente hierarquizadas e que há uma relação intrínseca entre o físico e o intelecto, entre o físico e cultural, enxerga-se em caracteres biológicos justificativas de comportamentos. A obra do naturalista sueco Carl Von Linné escrita durante o século XVIII aponta a existência de uma classificação racial humana que sugere uma hierarquização e escala de valores. Em seu esquema teórico a humanidade é dividida em quatro raças sendo o americano, o asiático, o africano e o europeu (moreno,

amarelo, negro e branco) Prashad afirma que Bernier, ao lado de Lineu e Blumenbach dividiu também a humanidade em espécies ou raças:

Bernier dividiu a humanidade em quatro ou cinco “espécies” ou “raças”, com linhas de demarcação baseadas em traços físicos (cabelo, estatura, nariz e lábios), geografia e, significativamente, na cor da pele. O trabalho de Bernier foi seguido, no século XVIII, pelo do cientista sueco Carolus Linneaus (que transformou o método da raciologia com seus esquemas de classificação científica) e do naturalista alemão Johann Friederich Blumenbach (que idealizou o campo da antropologia física e que forneceu a ligação inicial do homem africano com o macaco). Esta escola foi a primeira a classificar a humanidade em grupos ou raças com base em princípios biológicos. A xenofobia foi classificada e institucionalizada e nasceu a ideia de raça (PRASHAD, 2006, p. 17, tradução minha).

A raciologia é a disciplina que se interessa pela história racial do homem, o raciologista, portanto, tem dentre um de seus interesses a mestiçagem entre as ‘grandes raças’, definidas a priori, dessa maneira seu método é problemático pois: “A própria natureza de sua abordagem leva-o, muitas vezes, a invocar a mestiçagem quando seu método (baseado na divisão da espécie humana em grandes raças) coloca-lhe problemas” (MUNANGA, 2006, p. 17). Encobrindo rachas de seu edifício, o raciologista então afirma que sua nomenclatura parte do princípio de que as raças originais, os tipos “puros” dos tempos antigos, foram obnubilados pela mistura entre as raças originais. Devemos destacar que os pressupostos ideológicos introduzidos pela abordagem raciologista fam exercendo influência nos estudos sobre a mestiçagem. Portanto devemos estar atentos pois tais categorias cognitivas através de seu conteúdo – mais ideológico que biológico – faz nos adquirirmos o hábito de pensar sem se dar conta dessa manipulação – do biológico pelo ideológico (MUNANGA, 2006).

Essas denominações, que parecem resultar da evidência, são, na verdade, categorias cognitivas herdadas da colonização. O autor chama atenção para o fato de que a mestiçagem não pode ser concebida apenas como um fenômeno de cunho biológico: “Para o senso comum, essas denominações parecem resultar da evidencia e recobrir realidades biológicas que se impõe por si mesmas” (MUNANGA, 2006, p. 18). Destaca que a noção de mestiçagem tem um uso ao mesmo tempo científico e popular, está saturada de ideologia, tendo diversas conotações.

O esquema sexualidade, raça e nação estão interligados, impregnando a ideologia nacional, pois é possível enxergar uma relação de simbiose onde a ideia de raça é apropriada pelo nacionalismo, pois nesse ideário é suposto que raça é aquilo que determina história e cultura:

O 'racismo', termo datado no início dos anos 1930, é uma interpretação racial dos nacionalismos e justifica a dominação dos inferiores, supondo que a raça seja aquilo que determina a história e a cultura. Este termo também implica a noção de 'progresso' e 'civilização'. Nesse sentido a ideia de 'raça' é apropriada pelo 'nacionalismo', tornando-se base para justificar sua ideologia. É verdade que os mesmos argumentos usados para explicar os imigrantes não podem ser os mesmos para explicar a relação entre brancos e negros. Mas pode-se dizer que a 'raça' é a invenção desenvolvida para a história das nações, baseada na noção de evolução biológica, para fins políticos e assim, para justificar a dominação colonialista (SASAKI PINHEIRO, 2009, p. 45).

Nessa medida desejava-se constituir um povo sadio com características intelectuais desejáveis, pensando-se na reprodutibilidade e prosperidade da nação brasileira, por isso temia-se o enquistamento que comunidades asiáticas podiam promover (formação de núcleos duros onde se negaria a assimilação). Sasaki Pinheiro afirma que o japonês era tido como trabalhador exemplar ao mesmo tempo que o mais inassimilável de todos os estrangeiros, Oliveira Viana chegou a compará-los com o enxofre: algo completamente insolúvel (SASAKI PINHEIRO, 2009). Assim sendo, temiam também o impacto que raças inferiores poderiam provocar. Por exemplo, os negros eram considerados ameaças não somente à pureza racial como também à instituição familiar:

A imaginação colonial relacionou a sexualidade desviante com a diferença racial e cultural e com as terras longínquas. Assim, os homens colonizados – e/ou escravizados – foram representados como excessivamente libidinosos e sexualmente incontroláveis. Para o Estado colonial, os poderes sexuais atribuídos aos homens negros ameaçavam a pureza racial e a instituição familiar. e atuavam como elementos catalizadores do dualismo corpo-espírito, próprio desta tradição. A sexualidade foi, assim, um meio de manter ou anular a diferença racial (VIGOYA, 2018, p. 105).

Para os darwinistas sociais, o progresso estaria restrito as sociedades livres de miscigenação. Recortando na história mundial exemplos que reforçavam suas ideias, acreditavam que o bom desenvolvimento de uma nação era resultado de conformação racial pura: “A evolução europeia, e em especial o tipo ariano, representaria para pensadores como Gobineau um caso extremo em que o apuro racial teria levado a um caminho certo rumo à civilização” (SCHWARCZ, 1993, p. 80). O conceito de “perfectibilidade” é, no séc. XIX, pensado como atributo pertencente às “raças civilizadas”. Ao falar dos estudos quantitativos sobre as variedades do cérebro humano realizadas pelo antropólogo suíço André Ratzius, afirma que:

Recrudescia, portanto, uma linha de análise que cada vez mais se afastava dos modelos humanistas, estabelecendo rígidas correlações entre conhecimento exterior e interior, entre a superfície do corpo e a profundidade do espírito (SCHWARCZ, 1992, p. 65).

Joon Ho Kim atribui a Versallius o estudo de morfologias craniais sendo pioneiro em delimitar aquilo que chama de “natural” em oposição a desvios

morfológicos, sendo que aquilo que Vesalius chamou de “natural” foi ao longo do tempo incorporado ao critério de normalidade corporal e classificação evolutiva de seres humanos:

Desde então, fragmentos equivalentes de corpos humanos são medidos, inventariados, comparados e classificados de inúmeras maneiras, em todas as suas escalas e, acima de tudo, estratificados em relação a um padrão. Particularmente a cabeça, que fascinou muitos mais além de Vesalius, foi objeto no qual se buscou obsessivamente características morfológicas que sustentassem uma classificação evolutiva dos seres humanos e, no limite, a fronteira entre a humanidade e animalidade. A premissa aqui era uma suposta correlação entre a medida do cérebro e a medida do intelecto, o *cogito* identificado como a marca distintiva da espécie humana (KIM, 2013, p. 92).

A aplicação do critério de normalidade ao corpo é um fato recente ligado à industrialização e o desenvolvimento da estatística, atrelado as noções de média e da distribuição gaussiana, também conhecida como “distribuição normal” trata-se de uma curva dividida simetricamente por um eixo vertical, valor central da distribuição dos dados; a mediana na distribuição gaussiana ideal, coincide com a média e a moda, valor com maior frequência na amostragem (KIM, 2013). Ocorrências nos extremos dessa curva são, portanto, “anormais”. Kim comenta sobre a sobreposição da normatização corporal e moral, e fala do normal como um imperativo e do ideal moderno de corpo como um constructo estatístico feito com base nas médias antropométricas. A palavra *eugenics* é inventada por um estatístico: Francis Galton, um dos precursores do evolucionismo social:

Em sua origem, o método estatístico, além de instituir um critério de “normalidade” científica, fundamental para o estabelecimento da categoria – na verdade, a anticategoria – do “anormal”, dentro do qual se insere todo tipo de “deficiência”, também introduziu ideais de eugenia, no qual o desenvolvimento acima da média de certos traços considerados desejáveis é considerado superior, enquanto o subdesenvolvimento desses mesmos traços como inferior. A estratificação estatística de atributos corporais passou a determinar e justificar a estratificação social (KIM, 2013:102).

Após ler a obra de seu primo Charles Darwin, “A origem das espécies”, Francis Galton desenvolve o livro “Hereditary genius” (1869). Através do método estatístico e genealógico falava que a hereditariedade era fator preponderante e não a educação, para ele cruzamentos consecutivos produziram uma geração de uma raça de homens altamente qualificada, proibições aos casamentos inter-raciais causavam maior equilíbrio genético e eliminação de características físicas indesejáveis, havia o desencorajamento de uniões consideradas nocivas à sociedade., sendo administração científica e racional da hereditariedade (SCHWARCZ, 1992).

Na área da craniometria comparada temos Paul Broca que via relação entre desenvolvimento da inteligência e volume do cérebro, tratava-se de esforços para instrumentalizar a ciência em busca de traços corporais que legitimassem a estratificação da humanidade:

A lógica dos eugenistas era a de que os fragmentos do corpo humano poderiam ser comparados da mesma forma como a antropologia evolucionista comparava artefatos e ferramentas, hierarquizando-os segundo atributos morfológicos e funcionais de forma a compor uma “linhagem” tecnológica na qual o patamar da sociedade europeia industrializada figurasse necessariamente como a mais evoluída (KIM, 2013, p. 105).

Visto esse arcabouço, podemos considerar que a questão da miscigenação descambou para uma tentativa de arianização e embranquecimento da sociedade brasileira, onde visava-se eliminar os negros paulatinamente. Tentando-se a qualquer custo fazer progredir a nação brasileira, essa foi a medida desesperada que foi tomada. Esses acontecimentos foram alimentados em grande medida pelo pensamento eugênico, onde tramavam-se mecanismos engenhosos de eliminação das raças inferiores em busca da produção e reprodução de uma raça ideal:

Esse debate repercutiu no campo político, numa tentativa de se criar mecanismos de submissão e eliminação das denominadas “raças inferiores”. Essa prática avançada de darwinismo social – a “eugenia” (*eu*: boa; *genus*: geração) – alimentou as esperanças de muitos cientistas que tinham como um dos seus pressupostos intervir “cientificamente” na reprodução das populações, em busca da “raça ideal” (DEZEM, 2005, p. 212).

Mesmo com previsões desastrosas quanto ao futuro da nação formada em grande parte pelo “estoque negro e indígena”, notamos no seguinte parágrafo de Munanga que havia teóricos como Oliveira Viana que depositavam esperanças nos imigrantes brancos crendo que trariam melhoramentos através de seu sangue ariano:

Criticando o pessimismo de Lapouge e de Le Bon que previam uma involução africanizante da população brasileira, Viana vê os mecanismos corretivos do futuro na ação insuperável das seleções étnicas com a entrada anual de 100.000 imigrantes do melhor sangue ariano, além da alta fecundidade da população branca nativa. Essas seleções étnicas iriam aumentar cada vez mais o coeficiente do sangue ariano na massa mestiça (MUNANGA, 2006, p. 73).

Motivo de muitos debates nessa época os autores buscavam uma identidade étnica única que representasse o país, um tipo étnico brasileiro, figura essa que ficou encarnada no mestiço, que representaria o Brasil tanto como povo quanto como nação. Mas essa figura é na verdade uma válvula de escape desenvolvida em resposta a todo pessimismo depositado na mistura de raças: uma resposta celebratória em contraposição aquilo tudo que julgavam como sendo degenerado “[...]”

na construção do sistema racial o mestiço é visto como uma ponte transcendente, onde a tríade branco-índio-negro se encontra e se dissolve em uma categoria comum fundante da nacionalidade” (MUNANGA, 2006, p. 119). O mito da democracia racial age de maneira agregacionista: se fomos misturados desde a origem e a fundação não somos pretos nem brancos, mas sim povo miscigenado e mestiço. Projeto que disfarça as oposições e bota panos quentes nas categorias explícitas de dominação racial, justamente para acobertar e disfarçar essa dominação racial reforçando-se imagens de tolerância:

[...] a democracia racial surgiu, antes, como projeto ideológico de um Estado que ansiava por unificar o apoio popular, sem uma exclusão formal. Assim, não foram oficialmente construídas categorias explícitas de dominação racial, incentivando-se as imagens de tolerância passadas (W. MARX, 1996, p. 12).

Curiel destaca uma situação parecida em diferentes países da América do Sul: que a ideologia de democracia racial celebrada como matriz civilizatória por muitos intelectuais dos anos 1930, situação que não é exclusiva do Brasil. Munanga cita o filósofo mexicano José Vasconcelos, que em “La Raza Cósmica” lançada em 1925 apregoava em seus pensamentos a iminente transformação da América Latina numa nova raça, enriquecida de todas as virtualidades das raças anteriores, seria a raça final:

A sua previsão confirmou-se nos fatos, pois em nenhuma outra parte do mundo a mestiçagem foi tão importante como na chamada América Latina, a ponto de tornar impossível a determinação exata do status racial da maioria dos atuais latino-americanos (MUNANGA, 2006, p. 99).

Na verdade, tratou-se de uma ideologia de dominação e manutenção de desigualdades presente nas nações caribenhas e latinas onde houve mestiçagem, agindo como um mito que nega a existência do racismo, bem como invisibiliza o modo violento com que se fundou as nações latino-americanas e o sofrimento das populações indígenas e negras:

Essa ideologia da mestiçagem se fez com base na exploração e no estupro de mulheres indígenas e negras. As mulheres foram sempre instrumentalizadas para satisfazer o apetite sexual do homem branco e assim assegurar a mistura de sangue para melhorar a raça. Política de branqueamento, alimentada e promovida pelos Estados nascentes (CURIEL, 2019, p. 239).

Munanga concordaria falando que a unificação política nacional envolveu a supressão violenta das identidades étnicas discrepantes, sendo que se trata de um

modelo sincrético anti-democrático, de características assimilacionistas, modelo que “tentou assimilar as diversas identidades existentes na identidade nacional em construção, hegemonicamente pensada numa visão eurocêntrica” (MUNANGA, 2006, p. 93).

Na sociedade brasileira o mito da democracia racial encontra profunda repercussão “baseado na dupla mestiçagem biológica e cultural entre as três raças originárias [...] exalta a ideia de convivência harmoniosa entre os indivíduos” (MUNANGA, 2006, p. 80), o que permite as elites uma dissimulação de igualdade, temos assim acobertamento dos conflitos raciais. Embora fosse uma política onde não se aplicaram sanções legais oficiais de segregação como na África do Sul e Estado Unidos esse ideário teve forte influência nos círculos acadêmicos e museológicos brasileiros. Intelectuais influentes como Renato Kehl beberam de fontes ácidas expondo uma versão mais extrema da eugenia saindo em defesa de restrições inter-raciais e esterilização, defendendo até mesmo a segregação racial:

Embora ele tenha iniciado sua carreira como participante do movimento de saúde pública brasileiro do início do século XX, que apoiou um modelo eugênico preventivo que tinha muito em comum com a medicina social, Kehl ficou conhecido por abraçar uma corrente mais rígida de eugenia, em grande parte no estilo da eugenia negativa, e isto incluiu sua defesa de medidas radicais como restrições matrimoniais e esterilização. A partir do final da década de 1920, ele até expressou apoio entusiástico às políticas de segregação racial então aplicadas em países como os Estados Unidos e a Alemanha nazista (SOUZA, 2016:4, tradução nossa).

Kim nos alerta para o fato de que as políticas de purificação nazista, responsáveis por episódios lamentáveis na história mundial são desdobramentos das políticas eugenistas desenvolvidas no período brevemente anterior:

As políticas de purificação racial nazista – que sujeitava quem não coadunasse como padrão de normalidade ou quem pertencesse a uma raça considerada inferior ao extermínio de fato – são notoriamente famosas, mas elas não passam de desdobramentos do mesmo pensamento e políticas eugenistas que se disseminaram na Europa e Estados Unidos (KIM, 2013, p. 108).

Interessante refletir que na década de 1940, em que as disciplinas disseminadas no início do século XX ainda estavam em voga e que os alemães nazistas enxergavam os japoneses e asiáticos no geral como raças inferiores no “Mein Kampf” (1925) mas que, no entanto, possuíam pecha de “brancos honorários”. Em suas ideias absurdas os nazistas pensavam que toda cultura humana, arte e tecnologia provinha dos povos arianos sendo que nos japoneses ele enxergava imbuídos de um espírito helênico e que a ciência e a tecnologia europeias são

ornamentadas com características japonesas, negando a ideia de que o Japão acrescenta tecnologia europeia à sua cultura:

In a few decades, for example, the entire east of Asia will possess a culture whose ultimate foundation will be Hellenic spirit and Germanic technology, just as much as in Europe. Only the outward form — in part at least — will bear the features of Asiatic character. It is not true, as some people think, that Japan adds European technology to its culture; no European science and technology are trimmed with Japanese characteristics (HITLER, 1943).

Furuya afirma que a ideia de “perigo amarelo” na Alemanha remete a Guilherme II relacionado ao contexto da vitória japonesa na guerra do Japão contra a Rússia:

Wilhelm II introduced a racial element in his Weltpolitik: the „yellow peril,“ or *die gelbe Gefahr*. Although this term would be used to describe a fear of the „yellow race“ in general, it was aimed in 1895 at the Japanese in the international context of Japan's victory in the Sino Japanese War (FURUYA, 1995).

A autora comenta, no entanto, que há distinções entre o racismo nazista contra os japoneses e a ideia de “perigo amarelo”, sendo que na hierarquia racial de Hitler os japoneses eram não-arianos, inferiores aos arianos, porém superiores aos ciganos e judeus:

Racial ideas had therefore existed in Germany when the notorious racist regime of Adolf Hitler emerged in January 1933. However, one must clearly distinguish Nazi racism toward the Japanese from the centuries-old racial images and the more current „yellow peril,“ since the new racism existed in the context of Hitler's staunch racism toward all non-Aryans. According to Hitler's racial hierarchy, the Japanese were clearly non-Aryans, and therefore “inferior” to the “Aryan race,“ yet “superior” to Jews and Gypsies (FURUYA, 1995, p. 18).

A tese de Furuya visa responder uma questão que desperta curiosidade de muitos: como os alemães se juntaram aos japoneses no eixo, tecendo alianças diplomáticas sendo que esses eram povos não-arianos? Destacando que a ideologia racial era pilar central das regras nazistas ela caracteriza essa aliança como tomada de desconfiança e oportunismo por parte dos dois lados.

8.3 Masculinidade, raça e nação

Observamos como ao se mapear as complexas associações entre inteligência, tamanho do cérebro e dotes físicos, buscava-se quantificar aspectos individuais, ocorrendo diversas categorias de aplicação de critérios de normalidade ao corpo, e corpo como síntese de atributos mentais. Temos indícios de que essas noções biologicistas envolveram associação com a ideia de masculinidade e papéis

masculinos racializados, na medida em que traços como agressividade, libido e ansiedade são correlacionados a tamanho do cérebro e dotes físicos. Ao asiático é reservado um posicionamento de cérebro grande e genitália pequena, situação que é inversa à dos negros; nessa hierarquia racial onde um triângulo emerge, o espaço dedicado aos brancos é o da normalidade, o da média:

Oferecendo um exemplo mais gráfico, em *Race, Evolution, and Behavior: A Life History Perspective*, J. Philippe Rushton apresenta um projeto ambicioso para mapear as complexas associações entre inteligência, tamanho do cérebro e dotes físicos. Esquematizando o corpo masculino quantificando traços individuais tais como agressividade, força do desejo sexual, ansiedade e cumprimento de regras, ele tenta legitimar as características relativas dos asiáticos (ele usa o termo "Oriental"), brancos e negros. Surge uma hierarquia racial que se transforma em um triângulo, onde os asiáticos são classificados como tendo os maiores cérebros e os menores genitais, os brancos no meio, e os negros em último lugar na inteligência e os maiores nos genitais (CHON-SMITH, 2006, p. 102).

No Brasil, no hall de piadas adultas sobre nacionalidade e raça, figura frequentemente a imagem do japonês e do negro. A piada intitulada “Sabedoria do japonês” encontrada em uma página da internet – aqui transcrita sem alteração –, circula em diferentes versões, mas resguardando o mote central da piada: um japonês, um negro e um brasileiro (ou branco) que se desafiam entre si para fazer uma mulher chegar ao orgasmo:

Um concurso estava tentando fazer uma mulher com uma *busseta* enorme gozar. *Dae* veio tres competidores: um negro, um brasileiro e um *japones*. Foi o negro com aquele 25 cm *primero*, entro no quarto e *começo*, a mulher gemeu mais e nada. Foi o brasileiro com o 15 cm, entro no quarto e nada. Foi o japonês por último com o 5 cm, os caras ja tavam falando que ele não tinha nem chance e que o negro venceu, mas o japones insistiu *dae* ele foi, entro no quarto e *derepente* a mulher começou a gemer e gozou. Os caras ficaram de boca aberta. O *japones* saiu todo suado e cansado.
-O *japones*, como vc conseguiu?!!
-Simples. *Japones* não usou cabeça de baixo, usou a de cima.³¹

Observamos aí uma espécie de triangulação: o negro tem demais o que o japonês tem de menos, a relação entre o tamanho peniano e o tamanho cerebral é inversa. A ausência de piadas sobre o pênis branco, refletem a hegemonia e *status* de normalidade da masculinidade branca em solo brasileiro, fazendo das outras masculinidades, masculinidades subalternas e “anormais”. A masculinidade asiática e a masculinidade negra tornam-se o Outro, diante da masculinidade branca hegemônica. Segundo Raewyn Connell um grupo de homens se estabelece como

³¹ Disponível em: <https://www.sergeicartoons.com/sabedoria_do_japones.htm>. Acesso em: 27/12/2021.

hegemônico desqualificando os outros grupos. Vários estereótipos são reproduzidos apontando referências negativas de masculinidade: o homem pobre, não-branco, imigrante e homossexual é contraponto do homem rico, branco e hétero.

Lembrando que Morita em minha pesquisa de campo online realizada com homens afro-asiáticos, disse exercer sua japonesidade através da participação da religião budista e do grupo de *buyo*. Quando questionado sobre a questão da masculinidade quis discorrer sobre a questão da emasculação e da curiosidade que o tamanho de seu falo desperta:

O problema é que eu passo por toda a construção e emasculação [...] de homem asiático emasculado, assim sem dúvidas assim, é eu não tenho problemas quando é uma pessoa do meu convívio social que eu dei a permissão de brincar, e eu brinco. Por exemplo, eu e a minha namorada a gente vive brincando com esses estereótipos né. Mas geralmente é isso que eu passo né eu geralmente, ficam perguntando da questão do pênis (Álvaro Morita entrevistado pelo autor em 26 de junho de 2021).

As relações raciais tornam-se dinâmica integrante das masculinidades (M. SOUZA, 2013; CONNELL, 1995). Observa-se que o nipodescendente no Brasil está cercado de imagens estereotipadas que lhe atribuem características como “timidez, pouca sensualidade, baixa potência sexual, pênis pequeno³², submissão entre outras” (RIBEIRA, 2011:91). Jeffrey Lesser fala da presença emasculada dos homens nipodescendentes nas representações cinematográficas brasileiras: “indivíduos que respondiam a figura do samurai” que se preocupam muito com a honra mas “não exploram a sexualidade” em suma um “homem feminizado, distante do estereótipo do homem brasileiro” (RIBEIRA, 2011:94; LESSER, 2008). Ribeira fala de um processo de exotização em ondas sendo que nos dias de hoje com a iminência de um Japão ligado à alta tecnologia e cultura pop, games e animes o nipo-descendente é encaixado no esquema “sushi-mangá-pokémon” associado a comida exótica (sushi), quadrinhos japoneses (mangá) e jogos/animes (franquia de jogos eletrônicos e animação japonesa “Pokémon”) (RIBEIRA, 2011:96). Considerado uma pessoa tímida, de sexualidade incipiente; robótica, socialmente inepta com interesses obsessivos voltados à computação, à profissão e aos hobbies, são estereótipos também relativos ao tecno-orientalismo (MORLEY; ROBIN, 1997). Em “Orientalismo” Said usa o conceito de hegemonia de Gramsci para falar de hegemonia ocidental

³² Fábio Ribeira em “O estranho enjaulado e o exótico domesticado” faz uma leitura de Georges Bataille, em que comenta a ideia da relação entre o falo e a masculinidade no Ocidente em que o “masculino é pensado como aquele que se apodera, já que possui o pênis, o órgão penetrador” (RIBEIRA, 2011).

sobre o Oriente no século XVIII, Oriente que era lugar aprazível para exibição acadêmica e museológica, no entanto sendo um lugar visto permanentemente como exótico e o outro, uma espécie de espelho inverso da civilização europeia:

Sob o título geral de conhecimento do Oriente e no âmbito da hegemonia ocidental sobre o Oriente a partir do fim do século XVIII, surgiu um Oriente complexo, adequado para o estudo na academia, para a exibição no museu, para a reconstrução na repartição colonial, para a ilustração teórica em teses antropológicas, biológicas, linguísticas, raciais e históricas sobre a humanidade e o universo, para exemplo de teorias econômicas e sociológicas de desenvolvimento, revolução, personalidade cultural, caráter nacional ou religioso.(...) Se podemos apontar grandes obras orientalistas de erudição genuína como a *Chrestomathie árabe*, de Silvestre de Sacy, ou *Account of the manners and customs of the modern Egyptians*, de Edward William Lane, precisamos também notar que as ideias raciais de Renan e Gobineau nasceram do mesmo impulso, assim como muitos romances pornográficos vitorianos (SAID, 2007, p. 35).

Said chega a citar alguns nomes que fizeram parte das personalidades que encetaram o pensamento orientalista, onde novamente vemos o nome do Conde de Gobineau. Podemos refletir para o fato de que os corpos negros e asiáticos são racializados de maneiras opostas. A feitichização dos corpos negros relaciona-se com sexualização, questão presente na obra de Frantz Fanon (2008), autor citado na obra de Chon-Smith e Vigoya (2018). O corpo negro reduzido a objeto sexual insere-se num repertório de tipos, fantasias sexuais coloniais que revelam idolatria da Alteridade. Discursos evolutivos se utilizavam das categorias mongoloide, caucasoide e negroide empregadas primeiramente por cientistas eugenistas que buscavam um Santo Graal das taxonomias raciais que pudesse esquematizar o esquema físico, psicológico e comportamental (CHON-SMITH, 2006). Nesse sentido Fanon afirma que o negro é determinado por seu exterior:

O paradoxo da invisibilidade do negro está no fato de ele ser visto. Todavia, ele é visto somente na sua exterioridade a partir de uma sobredeterminação exterior, que o fixou no passado e no atraso. Neste caso, mesmo quando presente o negro está ausente. Não possui individualidade e nem interioridade. Todos os negros são iguais! A pessoa não é vista porque os outros já a conhecem em virtude de concepções pré-formadas em relação ao seu grupo. O diferente é reduzido ao mesmo. Basta conhecer um negro para conhecer todos os demais. Daí a generalização: todos são uma ameaça em potencial (BERNARDINO-COSTA, 2016, p. 512).

Na atualidade, Vigoya descreve o Brasil como sendo uma nação onde se desenvolve o maior número de estudos sobre as masculinidades “negras”, ela destaca que essas masculinidades também se constroem em oposição à masculinidade de homens com diferentes inscrições étnicas e raciais:

Muitos dos trabalhos realizados afirmam que as normas, posições e identidades masculinas se constroem não apenas em oposição a uma feminilidade pré-existente, mas também à masculinidade de outros homens com diferentes inscrições étnicas e raciais (VIGOYA, 2018, p. 76).

Assim podemos tecer uma relação entre nação, racismo e masculinidade hegemônica, conceito desenvolvido inicialmente por Raewyn Connell e trazido por Mara Viveros Vigoya para o estudo do contexto da América Latina. Destaca-se que a identidade masculina e papéis masculinos passam por uma construção social. Vigoya afirma que os homens negros na Colômbia tem estereótipos ligados a dança e ao corpo, sua destreza e habilidade é admirada, porém esse suposto elogio é uma forma de lhes designar um lugar fixo, sendo relegado apenas o corpóreo. Nas falas os entrevistados de sua pesquisa reconhecem que são associados ao irracional ouvindo dos brancos “que apenas sabem dançar”, sendo lhes designado apenas o lugar da dança e das expressões corporais e não de outras atividades, essa “escala hierárquica da criatividade” revela um dualismo em que “a Razão é branca, enquanto o ritmo, a música e a dança são negros” (VIGOYA, 2018, p. 115).

A ideia de inferioridade negra se baseia na dialética colonial de mente e corpo, essa narrativa de capacidade intelectual inferior está posta também nos esportes. O sucesso dos atletas negros nos esportes ameaça a superioridade masculina branca e a hegemonia social e cultural branca, as representações desses atletas/celebridades reforçam as ideias hegemônicas de raça ao centrar-se na capacidade “natural” desses atletas de se destacarem nos esportes – estabelecendo assim a diferença racial biológica como a razão de seu sucesso. O esporte se torna um significante de opressão porque recria as relações de dominação e subordinação encontradas na sociedade. Por exemplo, as narrativas enquadradas as mulheres como masculinas e violadoras da heteronormatividade se elas participam (e se destacam) nos esportes, os atletas negros são essencializados como fisicamente superiores e mentalmente inferiores, asiáticos, são tidos como competidores misteriosos, trapaceiros e athleticamente ineptos. A justaposição das narrativas sobre a habilidade inata dos atletas negros com as conquistas dos atletas brancos destaca a relação entre raça e esporte, ao mesmo tempo em que apaga as contribuições laborais desses corpos. Atletas brancos são tidos como tendo inteligência e caráter moral, preparação estratégica, enquanto atletas não-brancos são reduzidos à características biológicas que os capacitam a ter sucesso como tamanho, velocidade e força dando

foco numa habilidade natural não algo conquistado, mas algo que é de nascença (WASHINGTON, 2017).

Em “Blasian Invasion”, a autora Myra Washington cita o caso de Tiger Woods famoso jogador de golfe afro-asiático que num escândalo midiático envolvendo casos extraconjugais nas retratações da mídia era hora aproximado de sua “asianidade” e hora aproximado de sua “negritude”, sendo o polo negro o da masculinidade excessiva e o polo asiático o da emasculação. Esse escândalo na mídia ativou um “ciclo de piadas” geradas pela situação de Woods, revelando ansiedades e tensões subjacentes forjadas tanto por sua negritude quanto por sua asianidade. Tais piadas empregavam noções hegemônicas de hipersexualidade masculina negra e assexualidade/feminilidade masculina asiática. Na investigação que Washington faz da cobertura dos jornais conclui que Woods era taxado conforme noções estereotipadas da sexualidade masculina negra e associado a um “apetite por mulheres brancas” que rendeu sketches no programa *Saturday Night Live* onde o mote da piada era o fato de que todas as mulheres eram parecidas esteticamente, tão semelhantes e intercambiáveis na sua brancura, como se a branquitude fosse o que mais importasse pra Woods. Artigos na revista *Vanity Fair* deram destaque a relatos em que Woods era “muito rude”, “puxava o cabelo [de sua amante] e batia em sua bunda” e tinha “um apetite voraz por sexo” (WASHINGTON, 2017, p. 72). Tais dizeres evocavam um velho espectro da “*black menace*” (ameaça negra) à sociedade, dando ênfase numa animalidade do jogador de golfe que faria dele brutal e de comportamentos compulsivos. Nos breves momentos em que Woods foi elogiado pela cobertura midiática elogios giravam em torno de suas práticas sexuais, o elogiavam por se deitar com um grande número de mulheres. Mandy Lawton, uma de suas parceiras extra-conjugais em sua entrevista a *Vanity Fair* falava sobre a questão anatômica vantajada e desempenho do jogador na cama que se liga com discursos hegemônicos de negritude hipersexualizada:

“Ele tem um desejo sexual muito forte e sabe como deve ser no quarto. Em uma escala de 10, lhe daria 12”. Mais tarde, ela reconheceria na *Vanity Fair* que Woods tinha o maior pênis que já tinha visto. Ao conectar a ideia hegemônica de homens negros e pênis grandes à quantidade e ao tipo de sexo em que Woods estava envolvido, esta narrativa efetivamente o posicionou dentro de um discurso de Negritude hipersexualizado (WASHINGTON, 2017, p. 72).

Uma semana após o acidente, humoristas contavam a mesma piada que envolvia o fato de Tiger Woods ser “meio Negro e meio Asiático”. Diziam que a parte

negra havia comprado o Cadillac e a parte Asiática batido com ele. Assim, para Washington, tal piada deu oportunidade para que o público desse risada de sua negritude – como evidenciado por seu carro de escolha um Cadillac (primeira marca de automóveis de luxo a comercializar de forma intencional e estratégica diretamente aos consumidores negros) – e uma chance de rir de sua asianidade –por bater com seu carro correspondia o estereótipo de asiático ruim na direção automotiva (WASHINGTON, 2017).

Washington trabalha com a noção de que as celebridades afro-asiáticas têm negociado suas identidades raciais com o mercado e a mídia. Dialogando com Stuart Hall, traz a ideia de que os textos dominantes não possuem apenas um tipo de leitura, sendo o significado algo negociável: “Ao contrário, as celebridades *blasians* participam de processos de *self-branding*, juntamente com seus intermediários de relações públicas e outros interessados, às vezes contestando e desafiando efetivamente a construção de suas identidades pela mídia” (WASHINGTON, 2017, p. 23). Os *blasians* poderiam se mover dentre categorias raciais desafiando a própria natureza fixa dessas categorias por meio de suas negociações. O ponto a se destacar na leitura de Washington é que Woods se utiliza da blasianidade para se situar dentro de várias lógicas raciais. Por exemplo, para atenuar as acusações que surgiram após o escândalo fez uso de seu elo com sua mãe tailandesa e a religião budista. Seu envolvimento com a religião, através do parentesco materno conferia a Woods uma espécie de autenticidade asiática, um lembrete de sua asianidade. Washington (2017) destaca que isso conferiu um retorno à masculinidade e sexualidade asiática, garantindo pose de pessoa serena e não-ameaçadora, ressaltando em seus discursos o papel de sua mãe e de sua fé que lhe havia ensinado a frear seus impulsos e aprender a se conter.

Em “Blasian and Proud” Aracena fala da experiência de Jay, um jogador de basquete blasian que em sua fala afirma que na cena do esporte as pessoas enxergam os negros como sendo bons atletas, algumas vezes sendo chamado de gorila por seus colegas de time. A autora fala da obra do antropólogo John G. Russel que afirma que as visões sobre negritude no país estão associadas a atletismo (*undo shinkei*), *primitiveness* (*genshi-tekisa*) e selvageria (*yasei-tekisa*). A experiência de Jay é um exemplo de *undo shinkei* sendo que não podemos ignorar as origens eugênicas e provenientes do racismo científico invocadas ao se comparar corpos negros com macacos. Como Joon Ho Kim afirma: “para os eugenistas, na base de

uma suposta evolução racial deveria existir um elo perdido capaz de conectar as “raças” menos desenvolvidos – os africanos e aborígenes, por exemplo – aos macacos” (KIM, 2013, p. 106).

Ao contrastar a experiência dos homens brancos e negros e como são concebidos pelas mulheres japonesas no Japão, com base na obra de Russell, Karen Kelsky afirma que os brancos são enxergados como símbolo de modernidade, associados ao cavalheirismo e sensibilidade. Ocidentalidade e branquitude são não apenas objetos de fantasia e desejo, mas elementos hegemônicos constitutivos do querer: “De fato, como as mulheres com quem falei repetidamente me disseram, o *akogare* para a brancura - a masculinidade branca - está poderosamente codificado em algumas das vivências mais constitutivas das mulheres japonesas” (KELSKY, 2001, p. 166). Algumas de suas informantes relataram que programas de televisão americanos (séries como “I love Lucy”) pintavam uma imagem de América e família americana ideal: casas nos subúrbios com cercas brancas, enorme e espaçoso quintal, quitutes como *ice creams* e geleia caseira, uma imagem de abundância que fazia querer estar ali de verdade, ser uma daquelas pessoas. As histórias de princesas da Disney são contrapostas as lendas japonesas que, visando passar uma lição de moral, não são sobre encontros amorosos. Os heróis que salvam as princesas da Disney tratam as mulheres de forma gentil e cavalheiresca, diferentemente dos *shoguns*. Ela chega ainda a afirmar que elas interpretam os homens brancos como ausentes de racialidade, sendo lhes conferida uma individualidade que é negada aos homens negros (cujo a racialidade é exacerbante):

Ao contrário do fetiche de apelo unicamente erótico da negritude, a brancura funciona no Japão como o significante transparente e flutuante da mobilidade ascendente e da assimilação na “cultura mundial”: é o sinal primário do moderno, o sujeito universal, o “cidadão do mundo”. A brancura na publicidade, observa Russell, “os objetos japoneses associam a sofisticação, a pureza e a graça estética”. Os homens brancos aparecem na mídia feminina como sensíveis, refinados e sem sexismo (KELSKY, 2001, p. 163, tradução nossa).

John G. Russell retoma a célebre frase de Fanon sobre o homem negro ser o pênis, a genitália, durante o texto cita a controversa obra da romancista japonesa Amy Yamada: “Seus corpos liberam feromônios. Eles são como pênis andantes [*aruku penisu mitai*] (risos). Tudo que eles pensam é em sexo” (RUSSELL, 1998, p. 136, tradução nossa). Trata-se de narrativas semiautobiográficas, em que o sexo com esse Outro Negro exotizado é retratado como uma experiência “autotransformadora,

inspiradora, essencialmente masturbatória” onde apenas a mulher japonesa é retratada como beneficiada emocional e fisicamente pelo encontro.

Kelsky diz ainda que no país existem homens japoneses que tentam incorporar a negritude tentando-se passar por negros ou “meio-negros” realçando sua masculinidade através de roupas no estilo hip-hop buscando aumentar as chances de obter um relacionamento. Mediante os acontecimentos da Segunda Guerra Mundial os homens japoneses foram considerados sem apelo sexual por estarem associados a derrota na guerra:

Os japoneses que tentam passar por negros ou *hafus* negros para aumentar sua masculinidade fazem isso para ter uma chance maior de obter um relacionamento. Devido aos eventos históricos da Segunda Guerra Mundial, os japoneses foram despojados de sua masculinidade e não foram vistos como sexualmente atraentes pelas mulheres japonesas. Kelsky escreve que os homens japoneses foram um lembrete do fracasso e da derrota do Japão. Os homens japoneses usam roupas de hip-hop e encarnam a cultura hip-hop como uma solução para o despojamento de sua masculinidade pelas mulheres japonesas (ARACENA, 2017, p. 68, tradução nossa).

Portanto nessa concepção onde há uma síntese entre corpo e aspectos mentais, uma interligação entre o anatômico, o corporal e físico com moralidade e modos de agir (determinismo) tem também a ver com ideias de masculinidade e gênero, pois tais estereótipos sexuais racializados corroboram para noções de virilidade e papel masculino. Em suma, destaco essa correlação trazida por Chong Chong Smith da relação entre tamanho anatômico da genitália com masculinidade e virilidade (hipermasculinidade negra e hipomasculinidade asiática), tendo em mente que é proveniente desse ideário determinista enunciado no final do século XIX e início do século XX.

9 CONCLUSÕES

Observamos que no último capítulo diversas noções de degeneração pairaram sobre aqueles que podemos considerar racialmente mistos, assim sendo no livro de Condry (2006, p. 46) observamos fala do rapper A-Twice que contraria tais visões de degeneração, como podemos ver seu nome artístico: ao se considerar uma pessoa “em dobro e não metade”, em referência ao termo japonês *haafu* que descreveria aqueles que são “metade algo e metade outra coisa”, enquanto afro-americano e asiático americano crescendo nos EUA e Japão fez colégio em Tóquio e faculdade no país americano ele diz não ser “metade de nada”.

Na fala de Álvaro Morita e seu uso nativo do termo “biracialidade” notei algo nesse sentido de indicar seu duplo pertencimento, de multiplicar ao invés de dividir, sendo, portanto, um enriquecimento cultural ao invés de uma degeneração racial criada num clima determinista ou obsessão por quantificar a racialidade.

Yannick Hara e sua história nos chama atenção para a questão da música rap e cultura hip hop enquanto dispositivo pedagógico de questões raciais (PERRY, 2006) pois foi através de sua inserção na produção de um álbum desse gênero musical e do contato com o anime Afro-Samurai que teve um estalo criativo que envolvia a blasianidade e afroasianidades. Suas descrições do funcionamento da indústria cultural e artística me lembraram aquelas descritas por Ian Condry (2006) que nós traz a ideia de genba globalization aplicando uma estrutura piramidal que analisa desde artistas de ganhos elevados que movimentam números astronômicos, até os mais undergrounds.

Falou-se de antídotos e falsos antídotos para um envenenamento moldado por estereótipos que rondam amarelos e negros no Brasil, pois ele se dá no cultivo de soros que possam verdadeiramente tirar as vendas sobre a masculinidade negra e asiática pensando com base em Connell e Vigoya sobre a questão da masculinidade hegemônicas abrindo, diante disso, margem para masculinidades plurais, racialmente e etnicamente diversas.

REFERÊNCIAS

ABREU-TORRES, Dania, et al. Afro-Asian Connections. In: **Latin America and the Caribbean**. Rowman & Littlefield, 2018.

ANDERSON, Benedict Richard O'Gorman. **Imagined communities**. Reino Unido, Verso, 1991.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANDREOLI, G. REPRESENTAÇÕES DE MASCULINIDADE NA DANÇA CONTEMPORÂNEA. **Movimento**, [S. l.], v. 17, n. 1, p. 159–175, 2011. DOI: 10.22456/1982-8918.16175. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/Movimento/article/view/16175>. Acesso em: 7 maio. 2023.

APPADURAI, Arjun. **Modernity at large**: cultural dimensions of globalization. Minneapolis, Minn: University of Minnesota Press.1996.

ARACENA, Helen. **Blasian and Proud**: Examining Racialized Experiences Amongst Half Black and Half Japanese Youth in Japan. Bard College. New York, 2017.

ARAKAKI, U. Nipo-brasileiros entre pretos velhos, caboclos, monges budistas e samurais: um estudo etnográfico da Umbanda no Brasil. In: Cristina Rocha e Manuel A. Vásquez. (Org.). **A Diáspora das Religiões Brasileiras**. 1ed.São Paulo: Ideia & Letras, 2016, v., p. 273-297.

ARAKAKI, U. トランスナショナル時代のウンバンダ (Umbanda in Transnational Times). **Senri Ethnological Reports**: Immigrants, Local Communities and the States: Transitions in Asia and Europe , v. 83, p. 89-104, 2009.

ARAÚJO, Luíza Uehara de. **Um Anarquismo Menor**: Práticas Libertárias No Japão Imperial. 2019.

BARBOSA, Isabela Maria Pereira. **Entre o ajeum e a “comida afro-indígena”** : Mãe Neide Oyá D'Oxum e a alimentação na Serra da Barriga, Alagoas. 2018. 144 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, SE, 2018.

BARRAL, E. **Otaku** – Os filhos do virtual. São Paulo: Senac, 2001.

BEFU, Harumi. Nationalism and Nihonjinron. In **Cultural Nationalism in East Asia**, Berkeley: Institute of East Asian Studies, University of California Press, p. 107-35, 1993.

BENEDICT, Ruth. **Padrões de Cultura**. Lisboa: Ed. Livros do Brasil, 1934.

BERNARDINO-COSTA, J. (2016). A prece de Frantz Fanon: oh, meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona. **Civitas: Revista De Ciências Sociais**, 16(3), 504–521. Disponível em: <<https://doi.org/10.15448/1984-7289.2016.3.22915>>. Acesso em 5 mai. 2023.

BOTZ-BORNSTEIN, Thorsten. **The Cool-Kawaii: Afro-Japanese Aesthetics and New World Modernity**. Ucrânia, Lexington Books, 2012.

BUTLER, J. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CARDOSO, Ruth Corrêa Leite. **Estrutura Familiar e Mobilidade Social**. Estudo sobre os Japoneses no Estado de São Paulo, MASATO, Ninomiya (org). São Paulo: Primus, 1995.

CARSTEN, Janet. **After Kinship**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Antologia da Alimentação no Brasil**. Brasil, Global Editora, 2008.

CASCUDO, Luís da Câmara. **História da Alimentação no Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1993.

CHON-SMITH, Chong. **East Meets Black: Asian and Black Masculinities in the Post-Civil Rights Era**. University Press of Mississippi, 2015. JSTOR, Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/j.ctt14bthxw>>. Acesso em: 7 mai. 2023.

CONDY, Ian. **Hip-hop Japan: Rap and the Paths of Cultural Globalization**. Durham, CA: Duke University Press, 2006.

CONNELL, Raewyn Robert. **Masculinities**. Berkeley, CA: University of California Press, 1995.

CORNYETZ, Nina. "Fetishized Blackness: Hip Hop and Racial Desire in Contemporary Japan." **Social Text**, 41st ser., p. 113-39. 1994.

COSTA, CAROLINA BITENCOURT DA. **Performance cosplay: mito, rito e práticas (religiosas) da cultura pop**. 2019. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Faculdades EST, [S. I.], 2019.

CURIEL, Ochy. (2019) **Crítica pós-colonial a partir das práticas políticas do feminismo antirracista**. Tradução: Lídia Maria de Abreu Generoso (UFOP).

DANTAS, L. T. F. (2018). **A FILOSOFIA NAGÔ E A TEMPORALIDADE DA VERTIGEM**. **ODEERE**, 3(6), 120-132. Disponível em: <<https://doi.org/10.22481/odeere.v3i6.4304>>. Acesso em: 5 mai. 2023.

DAROYA, Emerich. "**Potatoes and rice: Exploring the racial politics of gay men's desires and desirability**." PhD diss., Carleton University, 2011.

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

DINERSTEIN, Joel. **Swinging the Machine**: Modernity, Technology, and African-American Culture Between the World Wars. 2003.

DOS SANTOS, Francimário Vito. **O ofício das benzedeadoras**: um estudo sobre práticas terapêuticas e a comunhão de crenças em Cruzeta – RN. Porto Alegre: Cirkula. 255p. 2018.

DOWER, John W. **Japan in War and Peace**: Selected Essays. New York: New Press, 1993.

ELIAS, Herlander. **CYBERPUNK 2.0: FICTION AND CONTEMPORARY**. LabCom Books. ISBN, 9896540217, 9789896540210, 2009.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: Edufba, 2008.

FAVELL, Adrian. **Before and After Superflat**: A Short History of Japanese Contemporary Art, 1990-2011. Hong Kong, Blue Kingfisher, 2011.

FRAIZ, Priscila. **O racismo em Monteiro Lobato**: um estudo de O Choque das Raças ou O Presidente Negro. Pensar e Dizer a Pós Agora Ensaios dos Mestrados de Literatura Brasileira, Rio de Janeiro, v. 1, p. 277-295, 1991.

FREYRE, Gilberto [1933]. **Casa-Grande e senzala**. Rio de Janeiro: Aguilar. (1971)

FURUYA, Harumi Shidehara. **Ideology V. Realpolitik**: Nazi Racism Toward the Japanese ; German-Japanese Relations in the 1930s. N.p., Harvard University, 1995.

GADDY, Rodrianna. Rodrianna, "Japanese Popular Culture Influences in Contemporary Black American Rap and Hip-Hop". **Senior Theses**. 420. 2021.

GARCÍA ARIAS, Salvador; CARPENTIER, Alejo. **¡Écue-Yamba-Ó!**. Espanha, Ediciones Akal, 2010.

GOLDMAN, Marcio, A construção ritual de pessoa: a possessão no Candomblé. In: **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1985.

HARRISON, Faye V. "The Persistent Power of 'Race' in the Cultural and Political Economy of Racism." **Annual Review of Anthropology**, vol. 24, 1995, pp. 47–74. JSTOR, Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2155929>>. Acesso em: 8 mai. 2023.

HATUGAI, Érica Rosa. **Um corpo como fronteira**: parentesco e identificações entre descendentes nipônicos "mestiços". 2018. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2018. Disponível em: <https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/10673>.

HAYASHI FILHO, Paulo Rogerio. **RAP, IDENTIDADE E ASIO-AFRICANIDADE: UMA ETNOGRAFIA NO SHOW DE YANNICK HARA, TAMBÉM CONHECIDO COMO AFRO SAMURAI.** Universidade Federal de São Carlos. 2019.

HEBDIGE, Dick. **Subculture: the Meaning of Style.** London; New York :Routledge, 1991.

HEIKE, Raphael-Hernandez and Shannon Steen, Afroasian Encounters: Culture, History, Politics. **The Journal of African American History.** 93. 129-131. 10.1086/JAAHv93n1p129.

HITLER, Adolf. **Mein Kampf.** Translated by Ralph Manheim. Boston: Houghton Mifflin, 1943.

HO, F., & MULLEN, B. V. (Eds.). (2008). **Afro Asia: Revolutionary Political and Cultural Connections between African Americans and Asian Americans.** Duke University Press. Disponível em: <<https://doi.org/10.2307/j.ctv120qrf3>>. Acesso em: 4 mai. 2022.

HOANG, Nguyen Tan. **The resurrection of Brandon Lee: The making of a gay Asian American porn star.** Porn studies, p. 223-270, 2004.

ISCHIDA, Camila Aya. **A experiência nikkei no Brasil: uma etnografia sobre imaginários e identidades.** 2010. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. doi:10.11606/D.8.2010.tde-08022011-094359. Acesso em: 2023-05-08.

KATO, M. T. **From Kung Fu to Hip Hop: Globalization, Revolution, and Popular Culture.** State University of New York Press, 2007.

KATO, Shuichi. **1919-2008.** Tempo e espaço na cultura japonesa / Shuichi Kato ; tradução Neide Nagae e Fernando Chamas. – São Paulo: Estação Liberdade, 2012

KELSKY, K. **Women on the verge: Japanese women, Western dreams.**Durham, 2001.

KIM, C. J. (1999). The Racial Triangulation of Asian Americans. **Politics & Society**, 27(1), 105–138. Disponível em: <<https://doi.org/10.1177/0032329299027001005>>. Acesso em 3 mar. 2021.

KIM, Joon Ho. **O estigma da deficiência física e o paradigma da reconstrução biocibernética do corpo.** 2013. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. doi:10.11606/T.8.2013.tde-10022014-111556. Acesso em: 2023-05-07.

KIMMEL, M. S. (1987). Rethinking "masculinity": New directions in research. In M. S. Kimmel (Ed.), **Changing men: New directions in research on men and masculinity** (pp. 9–24). Sage Publications, Inc.

KUBOTA, Nádia Fujiko Luna. **Bon Odori e Sobá**: as obasan na transmissão das tradições japonesas em Campo Grande - MS. 2008. 210 p. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Filosofia e Ciências, 2008. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/11449/86648>>. Acesso em: 5 mai. 2023.

LARSEN, Marie Louise Skou. **Geek and nerd masculinity in The Big Bang Theory**. Master's thesis. Mia Rendix. 02 June 2020.

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

LÉVI-STRAUSS, C. A eficácia simbólica. In: **Atropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975b, p. 200-220.

LÉVI-STRAUSS, C. O feiticeiro e sua magia. In: LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975a, p. 181-200.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **A outra face da lua**: escritos sobre o Japão. Prefácio Junzo Kawada; tradução Rosa Freire d'Aguiar – 1ª edição – São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

LIMA, V. d. C., Soares, A. (2010). **A anatomia do acarajé e outros escritos**. Brasil: Corrupio.

LOBATO, Monteiro. **O presidente negro**. São Paulo: Globo, 2008, p. 18.

LOBATO, Monteiro. **Velha Praga**. J.R. Monteiro Lobato. (n: 18/abr/1882, Taubaté, SP; f: 04/jul1948, S.Paulo, SP). Conto publicado em seu livro URUPÊS, de 1918.

MACHADO, Igor. **Japonesidades multiplicadas**: sobre a presença japonesa no Brasil. In: Japonesidades multiplicadas: novos estudos sobre a presença japonesa no Brasil. São Carlos, EdUFSCar. 2011.

MAGNANI, José Guilherme C. (2012). **Da periferia ao centro**: trajetórias de pesquisa em Antropologia Urbana São Paulo: Editora Terceiro Nome (Col. Antropologia Hoje).

MAGNANI, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. **Revista Brasileira de Ciências Sociais** [online]. 2002, v. 17, n. 49 [Acessado 12 Novembro 2021], pp. 11-29. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0102-69092002000200002>>. Epub 05 Feb 2003. ISSN 1806-9053. <https://doi.org/10.1590/S0102-69092002000200002>.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. Os circuitos dos jovens urbanos. **Tempo Social** [online]. 2005, v. 17, n. 2 [Acessado 12 Novembro 2021], pp. 173-205. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0103-20702005000200008>>. Epub 09 Jan 2006. ISSN 1809-4554. <https://doi.org/10.1590/S0103-20702005000200008>.

MAGNANI, José Guilherme. O Circuito: proposta de delimitação da categoria. *Revista Ponto. Urbe*, 2014. Disponível em: <<http://pontourbe.revues.org/2041>>. Acesso em 5 mai. 2022.

MALUNGO DE SOUZA, R. (2014). Falomaquia: homens negros e brancos e a luta pelo prestígio da masculinidade em uma sociedade do Ocidente. **Antropolítica** - Revista Contemporânea De Antropologia, (34). Disponível em: <<https://doi.org/10.22409/antropolitica2013.0i34.a41516>>. Acesso em 5 mai. 2022.

MARIANO, Agnes. **A Invenção da Baianidade segundo a letra de canções**. Salvador: Ed. Da UFBA, 2019.

MAUSS, Marcel. 2003. “Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify.

MAYORGA, Claudia. Some reflections on race and racism in Brazil. **Revista Pesquisas e Práticas Psicossociais**, v. 12, n. 4, p. 16-16, 2017.

MCLEOD, KEN. “Afro-Samurai: Techno-Orientalism and Contemporary Hip Hop.” **Popular Music**, vol. 32, no. 2, pp. 259–275., Disponível em: <www.jstor.org/stable/24736760>. Acesso em: 07 mai. 2013.

MINTZ, Sidney W. “Comida e antropologia: uma breve revisão”. **Revista Brasileira de Ciências Sociais** 16.47 (2001): 31–42. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0102-69092001000300002>>. Acesso em: 06 mai. 2023

MONBUSHO (Ministry of Education, 1937), **Kokutai no Hongi**: Cardinal Principles of the National Entity of Japan, ed. Robert K. Hall, trans. John Owen Gauntlett (Cambridge: Harvard University Press, 1949), 59.

MOREIRA, Adilson. *Racismo Recreativo*, 4. ed. São Paulo: Sueli Carneiro; Editora Jandaíra, 2020.

MORI, Robson Hideki. **A construção do estereótipo positivo do estudante nipo-brasileiro** / Robson Hideki Mori; orientadora Monica Setuyo Okamoto - São Paulo, 2022. 153 f.

MORLEY, David; ROBINS, Kevin. **Spaces of Identity**: Global Media, Electronic Landscapes and Cultural Boundaries / D. Morley, K. Robins. *Geographical Review*. 87. 10.2307/216048. 1997.

MULLEN, B. V. (2004). **Afro-Orientalism** (NED-New edition). University of Minnesota Press. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/10.5749/j.ctttt3z3>>. Acesso em: 05 mai. 2023.

MULLINS, Christopher W.; ROBIN, M. Cardwell-Mullins. “**Bad Ass or Punk Ass?: The Contours of Street Masculinity.**” 2006.

MUNANGA, K. **Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia.** In: SEMINÁRIO NACIONAL RELAÇÕES RACIAIS E EDUCAÇÃO-PENESB. Rio de Janeiro, 2003. Anais. Rio de Janeiro, 2003.

MUNANGA, K. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra.** [S.l: s.n.], 2008.

NADEAU, Kathleen M., and LEE, Jonathan H. X. **Encyclopedia of Asian American Folklore and Folklife.** Ucrânia, ABC-CLIO, 2011.

NAKAGAWA, F. S., Okano, M., & NAKAGAWA, R. M. de O. (2011). Duas visões da liberdade: a orientalização e a orientalidade. **Estudos Japoneses**, (31), 45-62. Disponível em: <<https://doi.org/10.11606/ej.v0i31.143041>>. Acesso em: 5 mai. 2023.

NOGUEIRA, Oracy. **Preconceito de marca: as relações raciais em Itapetininga.** São Paulo: Edusp, 1998.

O., Yukie. Cultural Origins of the Kamikaze Special Attack Corps and the 442nd Regimental Combat Team During World War II: A Comparison Between the Japanese Soldiers Raised in **Japan and the Nisei Soldiers Raised in America.** N.p., Oklahoma State University, 2011.

OKABAYASHI, Hugo Katsuo Othuki. **Pornografia gay e racismo: a representação e o consumo do corpo amarelo na pornografia gay ocidental.** Trabalho de Conclusão de Curso. Universidade Federal Fluminense, 2019

OLIVEIRA, L. X. A música dos bailes. In: **A cena musical da Black Rio: estilos e mediações nos bailes soul dos anos 1970** [online]. Salvador: EDUFBA, 2018, pp. 237-263. ISBN: 978-85-232-1872-0. Disponível em: <<https://doi.org/10.7476/9788523218720.0007>>. Acesso em: 5 mai. 2023.

ONISHI, Y. (2013). **Transpacific Antiracism: Afro-Asian Solidarity in 20th-Century Black America, Japan, and Okinawa.** NYU Press. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/j.ctt9qg4dc>>. Acesso em 5 mai. 2023.

PAUL, H. (2014). **The Myths That Made America: An Introduction to American Studies.** Transcript Verlag. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/j.ctv1wxsdq>>. Acesso em: 5 mai. 2023.

PERRY, Marc D. "Global Black Self-Fashionings: Hip Hop as Diasporic Space." **Identities: Global Studies in Power and Culture** 15(6) (December 2008): 635-664.

PRASHAD, Vijay. **Everybody Was Kung Fu Fighting: Afro-asian Connections and the Myth of Cultural Purity.** Boston: Beacon Press, 2001.

REICHENEKER, Sierra. **The Marginalization of Afro-Asians in East Asia: Globalization and the Creation of Subculture and Hybrid Identity**". 2011.

RIBEIRA, Fábio R. O estranho enjaulado e o exótico domesticado: Reflexões sobre exotismo e abjeção entre nipodescendentes. In: **Japonesidades Multiplicadas**. Novos estudos sobre a presença japonesa no Brasil. EdUFSCar, 2011.

RUSHTON, J.Philippe Differential K theory: The sociobiology of individual and group differences, **Personality and Individual Differences**, Volume 6, Issue 4, 1985, Pages 441-452, ISSN0191-8869, [https://doi.org/10.1016/0191-8869\(85\)90137-0](https://doi.org/10.1016/0191-8869(85)90137-0). Disponível em: <<https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/0191886985901370>>. Acesso em 3 mai. 2023

RUSSELL, John G. **Consuming Passions**: Spectacle, Self-Transformation, and the Commodification of Blackness in Japan. *positions* 1 February 1998; 6 (1): 113–177. Disponível em: <<https://doi.org/10.1215/10679847-6-1-113>>. Acesso em 5 mai.2023.

SAID, Edward W. **Orientalism**. New York: Pantheon Books, 1978.

SANT, John. (2013). Japan's Wartime Medical Atrocities: Comparative Inquiries in Science, History, and Ethics (review). **Journal of the History of Medicine and Allied Sciences**. 68. 154-156. 10.1093/jhmas/jrs049.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças**. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, 287p.

SCRUGGS, Jerry Eugene Jr., "**Defining Black Masculinities**: Intersectional Analyses of Gender, Race and Sexuality in Caribbean and Latin American Literature, 1955 to Present." PhD diss., University of Tennessee, 2022. Disponível em: <https://trace.tennessee.edu/utk_graddiss/7449>. Acesso em: 5 mai. 2023.

SILVA, José Carlos Gomes da. **Rap na cidade de São Paulo**: juventude negra, música e segregação urbana (1984-1998). Formato: Livro. Idioma: Português. Publicado em: Unicamp, 1998.

SILVA, José Carlos Gomes da. **Rap na cidade de São Paulo**: música, etnicidade e experiência urbana. 1998. 285f. Tese (doutorado) - Universidade estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências humanas, Campinas, SP. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/279971>>. Acesso em: 24 jul. 2019.

SILVA, Leonice de Jesus.. **ETNICIDADE E CURA ENTRE BENZEDEIRAS QUILOMBOLAS DE RIO DE CONTAS-BA**. 2017. Disponível em: <https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id_trabalho=6082143>. Acesso em: 5 mai. 2022.

SILVA, Maria Eliene Magalhães da. **Marcadores Das Africanidades No Ofício Das Rezadeiras De Quilombos De Caucaia/CE**: Uma Abordagem Pretagógica. 2015.

SILVA, Victor Hugo Martins Kebbe da. **Na vida, única vez fabricando famílias e relacionamentos entre decasséguis no Japão**. 2012. 303 f. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) - Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2012.

SILVA, Victor Hugo Martins Kebbe da. **Um jornal entre Brasil e Japão**: a construção de uma identidade para japoneses no Brasil e brasileiros no Japão. 2008.

SMITSMANS, Jef. “**The resilience of Hegemonic Salaryman Masculinity**: A Comparison of Three Prominent Masculinities.” (2015).

SODRÉ, Muniz. **Pensar nagô** / Muniz Sodré. – Petrópolis, RJ : Vozes, 2017.

SOUZA, Rolf Ribeiro de. **A confraria da esquina**: o que os homens de verdade falam em torno de uma carne queimando : etnografia de um churrasco de esquina no subúrbio carioca. Brasil, Bruxedo, 2003.

SOUZA, V. S. de . (2016). A eugenia brasileira e suas conexões internacionais: uma análise a partir das controvérsias entre Renato Kehl e Edgard Roquette-Pinto, 1920-1930. **História, Ciências, Saúde** -manguinhos, 23, 93–110. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0104-59702016000500006>>. Acesso em: 5 mai. 2023.

STANG, Sarah. (2019). (Re-)Balancing the Triforce: Gender Representation and Androgynous Masculinity in the Legend of Zelda Series. **Human Technology**. 15. 367-389. 10.17011/ht/urn.201911265025.

TOMOKO, Kimura Gaudioso; André Luis Ramos Soares, “Entre o Butsudan e a missa: práticas religiosas de imigrantes japoneses no Rio Grande do Sul, Brasil”, **Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM** [Online], 20 | 2010, Online since 08 April 2011, connection on 08 May 2023. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/alhim/3667>>; DOI: <https://doi.org/10.4000/alhim.3667>. Acesso em: 5 mai. 2021.

TSUDA, Takeyuki. **Strangers in the ethnic homeland** – Japanese Brazilian Return Migration in Transnational Perspective, New York: Columbia University Press, 2003.

URBANO, K. C. L. **BEYOND WESTERN POP LENSES**: O circuito das japonesidades e coreaneidades pop e seus eventos culturais/musicais no Brasil. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Universidade Federal Fluminense. Niterói. 2018.

VASCONCELOS, José. Prólogo: La Raza Cósmica: Misión de la raza iberoamericana. Agencia Mundial de Lebreira, Madri, 1ª. ed. 1925: _____ IN: **La Raza Cósmica**: Misión de la raza iberoamericana, 16ª, ed. México, EspasaCalpe, 1992.

VIEIRA, Francisca Isabel Schurig. **O japonês na frente de expansão paulista**: o processo de absorção do japonês em Marília. Brasil, Livraria Pioneira Editôra, 1973.

VIVEROS VIGOYA, Mara. 2018. **As cores da masculinidade**: experiências interseccionais e práticas de poder na Nossa América Trad. Alysso de Andrade Perez. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens. 224 pp.

WAGENAAR, Wester. “**Wacky Japan**:: A new face of orientalism.” (2016).

WASHINGTON, Myra. **Blasian Invasion**: Racial Mixing in the Celebrity Industrial Complex. University Press of Mississippi. 2017.

WINTERSTEIN, Claudia Pedro. **Mangás e animes** : sociabilidade entre cosplayers e otakus. 2009. 79 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) - Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2009. Disponível em: <<https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/193>>. Acesso em: 02 out. 2018.

WU, Ellen D. **The Color of Success**: Asian Americans and the Origins of the Model Minority. Princeton University Press, 2014. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/j.ctt5hhphr>>. Acesso em 7 jul. 2018.

YAN, Xiuli. (2015). **Look at the Body of the Japanese Culture from the Movie Departures**. 10.2991/msetasse-15.2015.81.

YOUNG, Cynthia Ann. "AfroAsian encounters: Culture, history, politics. Edited by Heike-Raphael Hernandez and Shannon Steen. New York: New York University Press, 2006.". **Journal of Asian American Studies**, 2007. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/2345/bc-ir:104062>>. Acesso em: 5 mai. 2023.

ZEKANY, E. **The Gendered Geek**: Performing Masculinities in Cyberspace. Unpublished Masters Dissertation, Budapest, Central European University. 2011