

FEMINISMOS DISSIDENTES

ISBN: 978-65-87113-48-7

1. Feminismo. 2. Sexo - Psicologia. 3. Identidade de gênero. 4. Mulheres - Aspectos sociológicos. 5. Violência contra as mulheres. I. Samyn, Henrique Marques, org. II. Arao, Lina, org. III. Título.

CDD 305.42

jandaíra

www.editorajandaira.com.br

atendimento@editorajandaira.com.br

(11) 3062-7909

Sumário

Nota introdutória

Henrique Marques Samyn e Lina Arao

Ventres amestrados: problematizando a
objetificação/sexualização das mulheres negras

Ana Paula da Silva

A mestiza existe? A América despedaçada e miscigenada, de
Glória Anzaldúa a Lélia Gonzalez

Yasmim Pereira Yonekura

Entre Japão e Brasil: alguns apontamentos acerca de *Sob dois
horizontes*, de Mitsuko Kawai

Lina Arao

Da diáspora chinesa: uma história sino-carioca

Yonghui Q.

Feminismos e BDSM: racializando o debate

Raquel Basilone Ribeiro de Ávila

Romanipen nas margens: o triângulo marrom, diáspora e a movimentação de mulheres romani

Sara Macêdo

Gordofobia, gênero, classe, raça, sexualidade: uma questão de saúde

Vanessa Figueiredo Lima

Quase mulheres, quase feministas

Sofia Favero e Marine Marini

O martírio da maternidade: reprodução e sexualidade a partir de uma perspectiva interseccional

Camila Fernandes

Feminismo e trabalho sexual

Bárbara V.

Lésbicas, prostitutas, travestis e transexuais: uma aliança necessária

Heloisa Melino

Subjetivações de raça e gênero a partir de fragmentos de memória

Amana Rocha Mattos

Entre discursos e práticas: a branquitude nos movimentos feministas e o papel das pessoas brancas na luta antirracista

Geórgia Grube Marcinik

Sobre masculinidade negra e violência sexual
Henrique Marques Samyn

Henrique Marques Samyn Lina Arao

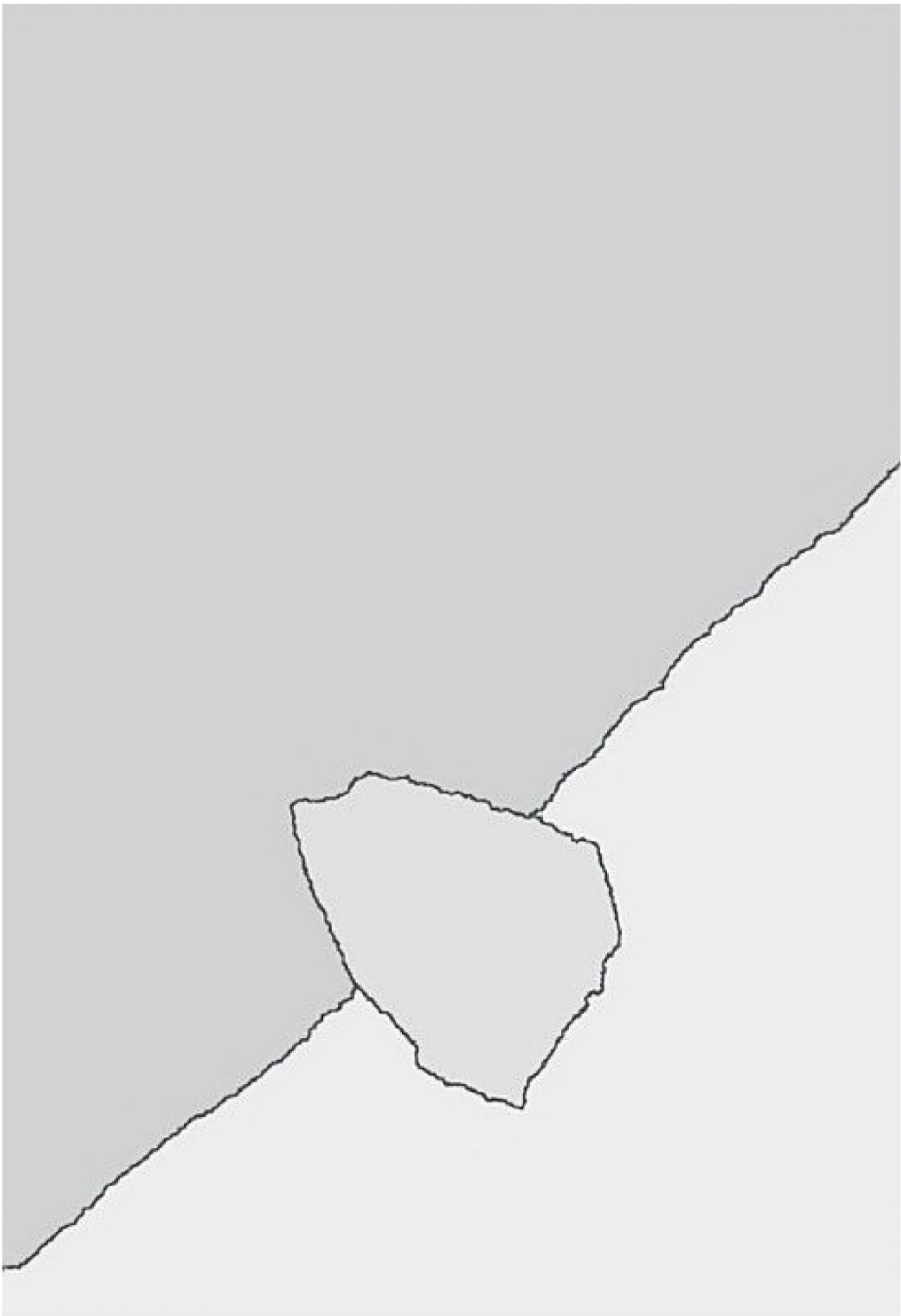
Nota introdutória

Este livro nasceu de um curso oferecido em 2020, no programa de pós-graduação *stricto sensu* em Letras da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), sob a responsabilidade de Henrique Marques Samyn. Intitulado “Feminismos dissidentes: perspectivas interseccionais”, o curso foi proposto a partir da seguinte ementa: “Que efeitos os questionamentos derivados de perspectivas não hegemônicas têm tido sobre os fundamentos teóricos e epistemológicos feministas? De que modo interpelações informadas por aportes críticos a respeito de raça, gênero e classe, em particular, vêm propondo práticas e discursos que contemplam subjetividades e corpos anteriormente excluídos do(s) feminismo(s)? Como expressões sexuais divergentes podem tensionar dispositivos de generificação? Que traduções esses embates têm encontrado em obras literárias?”. Planejado, a princípio, sob a forma de aulas

presenciais majoritariamente ministradas por pesquisadoras, professoras e ativistas convidadas, o curso precisou ser reestruturado em função da pandemia de Covid-19 – que determinou, a princípio, a suspensão das aulas na UERJ e, a partir de meados de 2020, a retomada dos cursos em regime remoto. Essa reestruturação teve algumas consequências importantes: se, por um lado, impossibilitou a participação de algumas das professoras convidadas inicialmente, por outro, em sua versão virtual propiciou a presença de outras, não residentes no Rio de Janeiro.

A ideia de transformar o curso em um livro foi elaborada conjuntamente pelo docente responsável pela disciplina e pela professora e pesquisadora Lina Arao, e prontamente acolhida pela editora Lizandra Magon de Almeida. Foram convidadas a contribuir com capítulos todas as docentes que participaram do curso, com textos redigidos a partir das aulas ministradas. O livro inclui também textos de docentes, professoras e militantes cujas experiências e temas de interesse guardam relação com a proposta do curso. Em seu formato final, o volume conta, ainda, com um ensaio redigido pelo professor responsável por construir a disciplina, não se apartando de sua perspectivação teórica e política.

Importa ressaltar que não é pretensão do livro, nem foi propósito do curso, abranger todas as expressões dissidentes no que tange ao feminismo – tarefa que, embora de indiscutível relevância, ultrapassa largamente o escopo aqui proposto; o que se pretende é tão somente coligir o pensamento de docentes, pesquisadoras e militantes que têm tomado raça e classe como fatores propiciadores de revisões epistemológicas e da desestabilização de perspectivas feministas hegemônicas.



Ana Paula da Silva¹

Ventres amestrados: problematizando a objetificação/sexualização das mulheres negras

Introdução

AO INICIAR ESTE ARTIGO, penso como é polêmico e difícil tratar sobre o tema da objetificação/sexualização das mulheres negras em muitos espaços. Já o tangenciei em alguns artigos e escrevi sobre ele de forma livre no portal Geledés. O objetivo aqui é expandir de modo mais sistematizado e acadêmico o argumento central do texto publicado no portal².

A principal ideia do texto era problematizar os temas da objetificação e da sexualização da mulher negra, partindo do princípio de que, se não houver cuidado com essas

categorias, não são os estereótipos acerca do corpo da mulher negra que serão sistematicamente vigiados, controlados e até reprimidos, mas a própria sexualidade dessas mulheres. O artigo foi inicialmente escrito para um blog e, posteriormente, publicado num espaço de maior circulação, em 2014, no auge da euforia e dos protestos contra a realização dos megaeventos no Brasil (Copa do Mundo Fifa de 2014, Jogos Olímpicos Rio 2016). Um dos grandes debates na época era o do pânico moral em torno do turismo sexual e do tráfico internacional de mulheres, temidos pelas agências internacionais de notícias, pelo Estado e pela sociedade civil.

Naquele momento, tais temas foram abordados pelo ponto de vista da hipersexualização das mulheres negras, em função da grande entrada de turistas masculinos estrangeiros, o que, suspostamente, aumentaria o desejo desses homens por essas mulheres. Nesse sentido, a ideia foi argumentar sobre o que é, de fato, visto como perigoso e ameaçador. Após seis anos da publicação, entendo que o argumento ainda é válido.

A ameaça maior para vários setores da sociedade, inclusive parcelas dos movimentos feministas e negros, é a sexualidade ativa da mulher negra. No caso de parcela dos movimentos sociais, existe uma política da respeitabilidade³ em torno da sexualidade das negras e não brancas que trata as noções de “hipersexualização” e “objetificação” como questões individuais; *grosso modo*, acredita-se que, se as mulheres negras adotassem como padrão de comportamento determinada norma social, o corpo delas deixaria de ser “objetificado”. Nesse sentido, transferem-se para o nível individual questões que são históricas, estruturais e de longa duração. Portanto, as categorias “hipersexualização” e

“objetificação” do corpo da mulher negra não dão conta da complexidade do tema.

Não estou afirmando que não exista um imaginário sobre a tropicalização do Brasil e das brasileiras, particularmente das mulheres negras. Tal imaginário não tem relação com o comportamento sexual das mulheres negras. Se elas são mais “atiradas e sensuais” ou mais “recatadas e que se dão ao respeito”, tais atitudes são indiferentes à manutenção desses estereótipos. Aqui eu sustento que a sexualidade individual e própria da mulher negra não é o gatilho da sexualização de seu corpo, muito menos de sua objetificação. Essas categorias têm raízes profundas na história da construção da nação brasileira e no racismo oriundo de um país que traz marcas por ter sido o último a abolir a escravatura. Tais lógicas continuam produzindo a ideia de um país tropical com corpos lascivos e a pré-noção de que “não existe pecado abaixo do Equador”. É preciso entender quais as narrativas intrínsecas a esses imaginários e de que modo seu entrelaçamento produz uma visão tanto interna quanto externa, a partir da história do Brasil, pelo olhar estrangeiro.

A intenção deste artigo é, portanto, repensar algumas dessas narrativas, como um ensaio amplificado, conjugando temas com que já trabalho e a reflexão sobre as categorias em questão. Como antropóloga, tenho trabalhado nos últimos anos nas áreas de gênero, raça e sexualidades, com foco em prostituição, turismo sexual e tráfico de pessoas. É desse lugar que desenvolvo meu argumento principal e observo, de forma preliminar, as armadilhas acerca das categorias “objetificação” e “hipersexualização” dos corpos negros/não brancos.

Revisitando as teorias racialistas da virada do século XIX

PARA NOS DEBRUÇARMOS SOBRE a objetificação e hipersexualização das mulheres negras de forma mais profunda, precisamos retomar as teorias racialistas da modernidade. Não se trata de reavivar o passado e argumentar que nada mudou e que todos os problemas são unicamente resultado de um passado escravocrata e racista. Trata-se, sim, de refletir sobre como tais teorias persistem pautadas na ideia de uma “estrutura de longa duração” que se reinventa e se recria sob aspectos novos, mas que, contudo, carregam elementos que significam continuidades. Segundo José Costa D’Assunção Barros:

Conforme se vê, a perspectiva da “longa duração” deve vir acompanhada da percepção de que os ritmos dos diversos processos históricos não precisam necessariamente coincidir-se. O mundo agitado da política do dia a dia – ou, para dar um exemplo mais recente que Braudel não poderia ainda evocar em sua época, das inovações tecnológicas que se assomam desde as últimas décadas do século XX – pode contrastar com o ritmo lento das mentalidades, das relações mais amplas dos homens com o espaço geográfico e das mudanças estruturais na língua por meio das quais os indivíduos se comunicam.⁴

Nesse sentido, ao pensar essas estruturas nos cabe entender que as etapas históricas são variadas e, portanto, dão-se de forma particular, fazendo-nos refletir sobre diferentes aspectos da vida social e a forma como se articulam no cotidiano. Por essa razão, é importante

retomarmos algumas narrativas do passado para refletir sobre como ainda produzem efeitos na vida social.

Quando voltamos às formulações racialistas e históricas sobre raça e gênero, cabe a pergunta: o que é ser uma mulher brasileira? Apesar de aparentemente simples, tal questionamento está imerso num complexo de significações e representações históricas, formado por contribuições de pensadores estrangeiros e brasileiros ao longo dos últimos 250 anos e estudado por muitos autores. Não cabe, aqui, remontar todas essas representações, apenas dialogar com algumas ideias⁵. Tais representações sempre foram contextuais e circunscritas no tempo e no espaço, e a resposta a essa pergunta não foi a mesma em todos os momentos e lugares. Todavia, podemos vislumbrar alguns temas que aparecem com certa constância e que ainda são vivos.

Em geral, fala-se muito numa sexualidade exacerbada, livre e lasciva, apresentada em sua forma mais característica na personagem da “mulata”, símbolo maior da brasilidade mestiça, que traz embutidas em sua imagem as contradições dos discursos raciais produzidos ao longo da história brasileira. A literatura, a arte e a pintura exaltam as qualidades dessa espécie (literalmente) de mulher, que seria a autêntica representação nacional.

Por outro lado, tanto intelectuais dos movimentos negros quanto parte da elite branca/mestiça pensante têm sistematicamente criticado e até mesmo demonizado a figura da mulata, que seria a raiz de toda a má fama das mulheres brasileiras mundo afora, responsável pela invisibilização de uma identidade negra – ou, pelo menos, de uma identidade negra não objetificada e fetichizada.

Dentro desse contexto de disputas, subentende-se que apenas o Brasil produziu essa representação. De fato, muitas das propagandas dos anos 1970, na época da ditadura militar, empregavam a figura da “mulata” como se ela fosse um produto genuinamente nacional. Se perguntarmos às pessoas, é bem capaz de, ainda hoje, muitos brasileiros, mesmo nos meios intelectuais, responderem que a mulata “verdadeira” só existe no Brasil. Nesse sentido, a mestiçagem ainda é sentida no país, em várias esferas da sociedade, como projeto nacional *sui generis*, que não pode ser encontrado em nenhum outro país.

É preciso lembrar que a história da mestiçagem (e a mulata, como resultado desse processo) nem sempre foi de aprovação. No final do século XIX e início do XX, as teorias racistas e racialistas referentes ao Brasil eram sexualizadas, muitas vezes focalizando especialmente os supostos efeitos nocivos que a miscigenação, em condições de licença sexual extrema, teriam sobre a constituição da “raça brasileira”⁶. Essa visão foi talvez mais claramente apresentada no influente *Retrato do Brasil: ensaio sobre a tristeza brasileira*, publicado em 1928 por Paulo Prado⁷, advogado e historiador racialista que situava a luxúria como um dos fatores mais importantes na criação do caráter nacional brasileiro. De acordo com Prado, o contato primordial entre o europeu disciplinado e os “temperamentos ardentes, amoralidade dos costumes e falta de vergonha civilizada” do indígena, em meio à “volúpia tumescente da natureza virgem”, causou um declínio abrupto na moralidade, criando uma “terra de todos os vícios e crimes”, codificada no corpo do “tipo” brasileiro miscigenado, entendido por Prado como inerente e biologicamente vulnerável a todas as formas de vício moral e

doença física.

À medida que o século XX avançava, leituras menos apocalípticas do “dilema racial” do Brasil vieram à tona; mantiveram, no entanto, a primazia da tríade mestiçagem-tropicalismo-luxúria como chave para decifrar o país. Esse entendimento foi mais famosamente apresentado na obra-prima de Gilberto Freyre, *Casa-grande & senzala*, talvez o texto brasileiro que mais tenha sido traduzido para outras línguas⁸.

Freyre rejeitava o determinismo racista, mas reificou certo determinismo geográfico que também se centrava na mestiçagem como chave para a formação da sociedade e da cultura brasileiras. Além disso, a mestiçagem foi entendida por Freyre como exuberantemente sexual, estando cultural e historicamente presente no corpo das mulheres mestiças afro-brasileiras e nos hábitos dos homens portugueses, como se a sensualidade fosse uma doença venérea sociocultural.

Foi Freyre que consagrou a mulher mestiça brasileira – a mulata – como “marca registrada” essencial do caráter nacional, de natureza positiva. Nos anos que se seguiram à sua publicação, a obra de Freyre tornou-se a pedra fundamental para uma mitologia nacional de “democracia racial”, em que o contato sexual/afetivo entre as raças supostamente eliminava o preconceito e o racismo. Essa ideologia brasileira internacionalizou-se no pós-Segunda Guerra e ainda é *au courant* entre muitos estrangeiros e brasileiros, especialmente quando se trata de explicar a sexualidade brasileira.

A sexualidade da mulher brasileira e as

políticas de securitização nas fronteiras

DESDE MEADOS DOS ANOS 2000, tenho analisado as categorias “turismo sexual” e “tráfico de pessoas”, bem como seus efeitos políticos concretos no gerenciamento e controle da sexualidade⁹. A seguir, a forma como um de meus interlocutores da minha pesquisa de campo em Copacabana, Rio de Janeiro, do sexo masculino, estrangeiro, apresentou o mito num site dedicado ao turismo sexual:

Eu nunca vi um país com tantas garotas belíssimas, e eu viajo bastante. O Brasil foi colonizado por Portugal. No século XVI, os jesuítas converteram os brasileiros ao catolicismo. No entanto, os colonos tinham outras ideias e escravizaram e cruzaram com os nativos, trazendo até mais mão de obra barata da África. As mulheres também serviram para as outras necessidades dos colonos masculinos. Também, ao longo dos anos, as ondas de imigrantes da Itália, Alemanha, Portugal e Japão (principalmente em São Paulo) vieram para o Brasil. Misturados com estes são os negros trazidos da África e os índios nativos. Houve uma grande mistura racial genética que se combinou de um jeito para formar uma população bastante diversificada. O resultado é um espécime fêmea que é maravilhosa, deslumbrante e pseudotópica [...]. Sexualmente falando, estas mulheres são inigualáveis. Estive com um bocado de mulheres de todo o mundo, mas nenhuma se compara com as mulheres brasileiras. Elas parecem amar o sexo. Nenhuma barreira.

Seria reconfortante acreditar que os sentimentos expostos acima por um interlocutor em nossa pesquisa sejam estritamente limitados aos turistas estrangeiros que classificam a si mesmos como turistas sexuais. Todavia, não

são muito diferentes daqueles expressos por Freyre e Prado. Em roupagens mais aceitáveis socialmente, são repetidos em discussões sobre a sexualidade brasileira em todo o Brasil – e não somente por homens. Como Glaucia de Oliveira Assis¹⁰ tem documentado, a imagem das mulheres brasileiras como amantes excepcionais é retrabalhada por imigrantes brasileiras solteiras que buscam cônjuges estadunidenses, fazendo uso desse e de outros estereótipos históricos, construídos no imaginário social transnacional, para se destacarem na disputa com outras mulheres originárias do Sul global.

É importante ressaltar, porém, que, apesar do discurso oficial da mestiçagem, as hierarquias de cor nunca foram eliminadas no Brasil. Elas continuam presentes no cotidiano nacional e perpassam as instituições, promovendo desigualdades sociais e econômicas profundas. Ao mesmo tempo que o Brasil se apresenta ao mundo e a si mesmo como país mestiço, os brasileiros sabem que nem todo mestiço é igual. Esse fato é ilustrado por pesquisas que reportam que, enquanto 90% dos brasileiros consideram o país racista, só por volta de 2% se consideram racistas.

O momento em que brasileiros precisam cruzar as fronteiras nacionais é, de fato, um lugar privilegiado para o aparecimento desse paradoxo de um povo “mestiço-porém-nem-tanto-assim”. É justamente nesse espaço que podemos confrontar as hierarquias de cor/raça instituídas no Brasil com a visão histórica e secular de que os brasileiros são todos mestiços genéricos e não brancos. Com o recrudescimento global da vigilância e do controle das fronteiras, nas quais a mobilidade segue sendo restringida em nome da proteção de seres humanos supostamente vulneráveis ao tráfico, as

hierarquias de cor/raça não são lidas como no Brasil.

Cada vez mais, nas imigrações para a Europa e os Estados Unidos, o espectro da lascívia e da libertinagem inscrito na ideia da mestiçagem coloca em xeque a respeitabilidade das “boas” moças de família brasileiras em suas viagens internacionais. Ouvimos com frequência casos em que mulheres brasileiras brancas, burguesas e “respeitáveis” são paradas e interrogadas como se fossem “putas”. Essa situação tem se tornado um escândalo no Brasil e, no contexto das discussões sobre políticas públicas referentes ao tráfico, fez com que reaparecessem, de maneira velada, os antigos estereótipos negativos e pré-freyreanos da mestiçagem.

É mister lembrar que a mestiçagem originalmente era entendida como um mal necessário, uma maneira de fazer a nação por meio de uma base populacional não branca. Essa visão foi codificada em políticas de Estado que promoveram o “branqueamento” do Brasil como pré-condição para a entrada do país nas fileiras das nações “civilizadas”. Na variante brasileira do darwinismo social, a “raça” – entendida como um dos maiores problemas enfrentados pelo país – seria eliminada por meio do simples expediente da eliminação dos brasileiros negros e mulatos por meio da miscigenação. Podemos ver essa ideologia numa das obras artísticas mais “malditas” do Brasil: *Redenção de Cã*, de Modesto Brocos (Figura 1).



FOTO: ACERVO MUSEU NACIONAL DE BELAS ARTES

Figura 1. *Redenção de Cã*, 1895, óleo sobre tela, 199 x 166 cm, assinada M. Brocos Rio de Janeiro 1895.

Coleção Museu Nacional de Belas Artes/Ibram/Ministério do Turismo.

Como a antropóloga Giralda Seyferth salienta, essas teorias de “branqueamento” foram sempre envoltas em certa ambiguidade, uma vez que viram na miscigenação tanto o mal que precisava ser eliminado como a solução para o “dilema racial” do país¹¹. Esse paradoxo acabou criando a seguinte tese racializada: a mestiçagem precisava ser cuidadosamente canalizada e monitorada para que as “características atávicas da raça africana” pudessem ser

purgadas do sangue nacional.

Historicamente, é nesse pêndulo que a noção de mestiçagem é entendida no Brasil: ora exaltada, ora demonizada até mesmo pelos que a defendem. É justamente nesse contexto que se aciona outra visão bastante popular do “dilema brasileiro”: o assim chamado “complexo de vira-latas”, em que os atavismos e as incapacidades advindas da mistura de sangue precisam ser saneadas e higienizadas para que o Brasil possa se apresentar aos olhos do mundo “civilizado”.

Quem são, então, os indivíduos autorizados a performar a brasilidade para olhos gringos no exterior? É importante ressaltar que nem sempre o passaporte foi um direito assegurado a qualquer cidadão brasileiro. Houve momentos na história em que esse documento era concedido somente a alguns, por uma série de marcadores acionados a fim de decidir quem o receberia ou não. Não raro, nos debates sobre tráfico de pessoas, encontramos autoridades que defendem a volta desse expediente no Brasil. Felizmente, ainda não chegamos a esse ponto. No entanto, não podendo restringir a emissão de passaportes, a política brasileira de imigração tenta desencorajar “tipos” entendidos como problemáticos de cruzarem as fronteiras.

A resposta brasileira às políticas antitráfico¹² foi tentar convencer parte significativa da população a ficar no país para o “seu próprio bem”. Os cursos de capacitação antitráfico promovidos pelo Estado constantemente reiteram uma imagem da traficada entendida como típica: mulher, não branca, pobre, essencialmente infantilizada e que, viajando em busca de “um sonho de Cinderela”, cai nas mãos de poderosas máfias estrangeiras e acaba como escrava sexual

no exterior. Esses discursos têm subsidiado a vigilância, a estigmatização e a criminalização das trabalhadoras do sexo brasileiras (particularmente as de pele mais escura), apresentadas como vítimas preferenciais das máfias de traficantes. Também ajudaram a fortalecer o conceito de turismo sexual como um crime tipificável pelo código penal, apesar de nunca ter vigorado como um delito. Um efeito colateral disso foi o recrudescimento do sistema de vigilância e controle sobre as mulheres brasileiras negras e não brancas que se relacionam afetiva e sexualmente com homens estrangeiros, particularmente europeus e estadunidenses. E o lugar e o momento nos quais esse sistema tende a aparecer, em todo seu vigor, é quando mulheres negras brasileiras atravessam as fronteiras.

Paradoxalmente, a resposta de parte dos movimentos sociais a esse processo foi acionar uma política de respeitabilidade. Algumas correntes dos movimentos feministas e negros, entre outros recortes sociais – e até o próprio Estado, por meio das campanhas de prevenção, por exemplo –, têm passado a combater veementemente as trabalhadoras sexuais, além de estigmatizar toda e qualquer mulher negra que ouse exercer de forma livre a sua sexualidade. Dessa forma, os comportamentos sexuais das mulheres – principalmente aquelas que historicamente foram entendidas como problemáticas – têm se transformado em critério por meio do qual a aceitabilidade do projeto de migração é julgada. Promove-se a ideia de que certas populações podem ser pedagogizadas para entender que não devem fazer viagens internacionais, a não ser que o façam com “dignidade” – “dignidade” aqui entendida como “as condições morais e financeiras de um membro da burguesia”.

O símbolo máximo brasileiro, a mulata, outrora considerada “produto nacional e de exportação”, deve agora ser recolhida, saneada, higienizada e colocada em seu cantinho, longe dos olhos do mundo, para seu próprio bem.

Assim, paradoxalmente, as narrativas sobre as categorias “objetificação” e “hipersexualização”, em vez de combaterem as visões históricas apresentadas aqui a partir de um debate sobre raça e sexualidade das mulheres brasileiras com base no recrudescimento das fronteiras e nas políticas de controle e repressão, têm sido acionadas como discursos de comportamento individualizantes, moralizando o que é “certo” ou “errado” na forma como mulheres negras e não brancas se posicionam para afastar os estigmas da hipersexualização e objetificação. Portanto, muitas das saídas são os discursos em torno da vigilância da sexualidade “naturalmente” exacerbada e lasciva, que necessita ser “amestrada” para a proteção dessas mulheres contra violências e explorações. Nesse momento, tais categorias tornam-se armadilhas para projetos de controle social, higienização e repressão conhecidos e efetivados ao longo de décadas mediante políticas de Estado contra os corpos entendidos como “indesejáveis”.

Considerações finais

COMO DEMONSTRADO, A SEXUALIDADE das mulheres negras/não brancas foi historicamente construída como problemática. Em determinados momentos, é entendida como perigosa e poluidora, em outros, como vulnerabilizada e passível do perigo de abusos em função de estereótipos acerca dos corpos femininos brasileiros, discurso de que se valem as

ações de combate ao tráfico e ao turismo sexual. O que fica evidente é que, tanto para “proteger” quanto para “criminalizar”, os caminhos buscados são as narrativas de controle e repressão através da adoção de práticas individuais que implicam certa respeitabilidade que precisa ser seguida por essas mulheres.

As categorias “amor de verdade”, “se dar ao respeito”, “não transar com qualquer um”, “não exhibir seu corpo de maneira sensual” vão dando pistas de como o controle sobre esses corpos se coloca em oposição ao discurso dos movimentos feministas, pautado por muitas de suas vertentes, sobre a liberdade do corpo da mulher e o gerenciamento da sua própria sexualidade. No caso dessas mulheres, a histórica “racialização do sexo” as coloca em uma encruzilhada em que adotar as pautas feministas de liberdade do corpo significa, para alguns setores do Estado e parcelas dos movimentos sociais, uma forma de acionar os perigos e/ou vulnerabilidades diante das políticas de securitização.

Em sua tese de doutorado, Ana Paula Luna Sales¹³ aborda as categorias “crimes sexuais”, “tráfico de pessoas” e “exploração sexual” na praia de Iracema, no Ceará. Um dos aspectos relevantes do trabalho é o debate acerca das visões sobre o “amor” utilizadas como categoria moral da respeitabilidade pelos grupos evangelizadores engajados na luta antitráfico em Fortaleza. A ideia do amor era sempre entendida, por parte das missionárias, como uma espécie de “salvação” da vida tida como “promíscua” das mulheres que se associavam às trocas afetivo-sexuais vistas como comerciais. O “amor verdadeiro” implicava o acionamento de uma série de comportamentos e moralidades-padrão que se opunha claramente à liberdade de escolha e sexual.

A linguagem do amor comunica moralidades prescindindo da ideia de consentimento e da sua negação pela vulnerabilidade [...]. A autonomia da vontade não é negada. Ao contrário, a vontade “errada” ou “descontrolada” vitimaria de maneiras específicas “gringos” e “nativas” porque destruiria o amor e abriria espaço para violência. Como propôs Sérgio Carrara [...], a “promiscuidade sexual” faz ponte entre a moral sexual cristã e o regime secular da sexualidade. [...] A linguagem do amor, já bastante difundida no contexto de Fortaleza, é acionada em projetos missionários para representar noções de “certo” e o “errado” nas economias sexuais transnacionais. Linda-Anne Rebhun [...] observou em pesquisa no Nordeste brasileiro que, diante de problemas sociais, mais que demandar direitos contratuais, as pessoas pediam “mais amor”. Seria o amor que garantiria a solidariedade entre amigos e parentes em face à precariedade econômica e essas relações eram projetadas também na política: o amor traria a obrigação moral da justiça.¹⁴

Para as mulheres que se engajavam em trocas comerciais afetivo-sexuais, as moralidades acionadas com a categoria amor eram essas descritas pela autora. Tais ideias ficam mais explícitas quando olhamos para o marcador raça. Mulheres negras/não brancas, no sistema de hierarquização das raças, precisam recorrer a essa moralidade do amor para serem entendidas como respeitáveis e, portanto, para que seu corpo não seja “objetificado”. O direito ao próprio corpo e o exercício da sexualidade estão sempre envolvidos dessas moralidades. Mas como distinguir entre o “amor verdadeiro” e o “falso amor” que objetifica e pode se transformar em exploração?

Essa não é uma pergunta fácil de ser respondida. Como descrevemos em outros artigos¹⁵, a noção do “amor

verdadeiro” também depende das disposições hierárquicas de raça e classe. Encontrar o “amor verdadeiro” com homens estrangeiros pode ser lido, em muitos casos, como uma conveniência por parte da mulher ou como a exploração e fetichização de seu corpo “escuro”. Nesse sentido, a mulher negra/não branca tem poucas saídas se não estiver disposta a ser “amestrada” e/ou “tutelada” por diversos setores da sociedade, incluindo o Estado, que decide sobre a autonomia de suas escolhas, não importando quais sejam elas, por essas mulheres serem tradicionalmente entendidas como problemáticas ou indesejadas.

-
1. Este trabalho contou com a colaboração do prof. dr. Thaddeus Blanchette.
 2. SILVA, Ana Paula da. “A hipersexualização da mulher negra e a política de respeitabilidade”. *Portal Geledés*. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/hipersexualizacao-da-mulher-negra-e-politica-da-respeitabilidade/>. Acesso em: 12 out. 2020.
 3. COLLINS, Patricia Hill. *Pensamento feminista negro*. Tradução Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Boitempo, 2019.
 4. BARROS, José Costa D’Assunção. Os historiadores e o tempo: a contribuição dos Annales. *Cadernos de História*, v. 19, n. 30, p. 184-5. Disponível em: <https://doi.org/10.5752/P.2237-8871.2018v19n30p182-210>. Acesso em: 11 mar. 2021.
 5. Para aprofundar essas ideias, ver MOUTINHO, Laura. *Razão, “cor” e desejo: uma análise comparativa sobre relacionamentos afetivo-sexuais “inter-raciais” no Brasil e na*

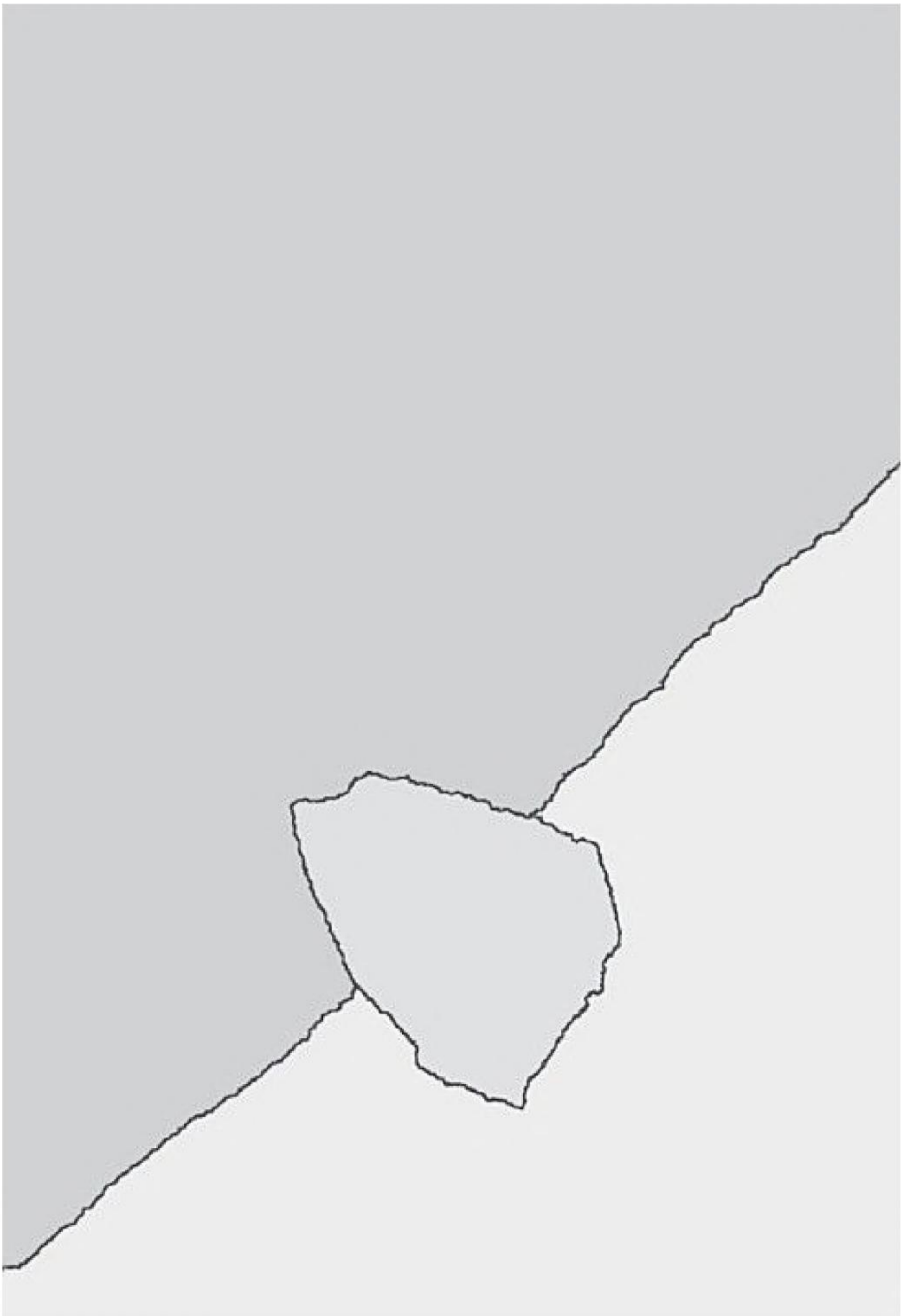
- África do Sul*. São Paulo: Editora Unesp, 2004; SILVA, Ana Paula da. As políticas de combate ao turismo sexual: uma análise interseccional entre raça, gênero e classe. *Praia Vermelha*, v. 22, p. 20-60, 2013.
6. SEYFERTH, Giralda. A antropologia e a teoria do branqueamento da raça no Brasil: a tese de João Batista de Lacerda. *Revista do Museu Paulista*, v. 30, p. 81-98, 1985.
7. PRADO, Paulo. *Retrato do Brasil: ensaio sobre a tristeza brasileira*. Org. Carlos Augusto Calil. 10. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
8. FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. 42. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.
9. SILVA, Ana Paula da. As políticas de combate ao turismo sexual: uma análise interseccional entre raça, gênero e classe, op. cit.; id., Caçadoras de gringos e comedoras de lótus: interseccionalidades em relacionamentos afetivo-sexuais entre brasileiras e estrangeiros nos Jogos Olímpicos de 2016. In: MELLO, Kátia Sento Sé; FARIAS, Patrícia Silveira (Org.). *Administração de conflitos, espaço público e sociabilidades urbanas em perspectiva comparada*. Rio de Janeiro: Autografia, 2020.
10. ASSIS, Gláucia de Oliveira. Entre dois lugares: as experiências afetivas de mulheres imigrantes brasileiras nos Estados Unidos. In: PISCITELLI, Adriana; ASSIS, Gláucia de Oliveira; OLIVAR, José Miguel Nieto (Org.). *Gênero, sexo, afetos e dinheiro: mobilidades transnacionais envolvendo o Brasil*. Campinas: Unicamp/Pagu, 2011. p. 321-62.
11. SEYFERTH, Giralda. A antropologia e a teoria do branqueamento da raça no Brasil: a tese de João Batista de Lacerda, op. cit.
12. Para uma leitura crítica sobre as políticas de tráfico de

peças, ver: BLANCHETTE, Thaddeus; SILVA, Ana Paula da. As rotas da PESTRAF: empreendedorismo moral e a invenção do tráfico de pessoas no Brasil. *Revista Ártemis*, v. 18, n. 1, 2014.

13. LUNA SALES, Ana Paula. *Da violência ao amor: economias sexuais entre “crimes” e “resgates” em Fortaleza*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2018.

14. Ibid., p. 332.

15. SILVA, Ana Paula da; BLANCHETTE, Thaddeus Gregory; BENTO, Andressa Raylane. Cinderella Deceived: Analysing a Brazilian Myth Regarding Trafficking in Persons. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, v. 10, n. 2, 2014; SILVA, Ana Paula da. Caçadoras de gringos e comedoras de lótus: estudo sobre interseccionalidades em relacionamentos afetivo-sexuais entre brasileiras e estrangeiros, op. cit.



Yasmim Pereira Yonekura

***A mestiza* existe? A América despedaçada e miscigenada, de Gloria Anzaldúa a Lélia Gonzalez**

Filha da Amazônia: uma “nação *mestiza*”?

SOU UMA MULHER DE origens afro-indígenas, filha de um pai issei (homem japonês imigrante no Brasil) e uma mãe negra-cabocla, ela própria com traços muito misturados entre o africano e o indígena e filha de uma mulher negra retinta. Quando criança, aprendi que eu era mestiça, por ser filha da mistura entre amarelo, negro e indígena. Esse era um não lugar. Eu não era negra, mas não era japonesa; estava ali naquele limiar flutuante, onde nunca aprendi nada das origens do meu pai e tampouco ouvi minha mãe se identificar como negra. Negros, para meu “eu infantil”, eram os outros, os de pele escura e pobres. Eu não podia ser negra, porque era alguma outra coisa. Mas essa alguma outra coisa e o nada

eram muito parecidos.

O Brasil se constitui em um país latino-americano com uma peculiar miscigenação, ímpar em nível global. Os povos nativos indígenas aqui existentes foram entrelaçados, de forma forçada, ao colonizador. Houve, também, um grande contingente de pessoas africanas trazidas brutalmente pela escravidão. Além disso, o país recebeu fluxos globais significativos de imigrantes de outras partes do planeta, por exemplo, de diversos países da Ásia e do Leste Europeu.

A complexidade do tema e a falta de tino político para redefinir o debate social e acadêmico podem ser entendidas por meio de um artigo de Jean-François Véran chamado “‘Nação Mestiça’: as políticas étnico-raciais vistas da periferia de Manaus”¹. O artigo relata o complexo movimento social amazônico Nação Mestiça, que tem um posicionamento político de apoio ao atual governo brasileiro de extrema direita de Jair Messias Bolsonaro e cujos membros se definem como contrários ao “negrismo” e ao “indigenismo”, os quais seriam políticas dos grupos negros e indígenas contra a miscigenação. Ao mesmo tempo, o grupo faz trabalho social de base na periferia de Manaus e denuncia o racismo contra os povos indígenas e cidadãos da Amazônia. O artigo de Véran ajuda a entender a complexidade do Nação Mestiça e será o meu ponto de partida para debater a questão da miscigenação, a ressignificação política da formação da identidade brasileira e a união de duas pensadoras ameríndias (uma delas, negra) mestiças, Gloria Anzaldúa e Lélia Gonzalez. Duas teóricas e ativistas políticas que podem nos ajudar a compreender o panorama latino-americano pós-pandemia e a ressignificação do feminismo.

A primeira a ser abordada será Gloria Anzaldúa, escritora

e teórica cultural nascida no Vale do Rio Grande, sul do Texas, em 1942, filha de uma mulher mexicana e de um homem branco estadunidense. Anzaldúa, que faleceu em maio de 2004, por complicações da diabetes, teve uma trajetória de ativismo político e teórico na academia e na sociedade estadunidenses, debatendo as identidades políticas *chicana*, lésbica e *queer*². Em seguida, farei uma exposição da vida e obra de Lélia Gonzalez, também mestiça, nascida em Minas Gerais, filha de um homem negro e uma mulher indígena. Gonzalez, cujo ativismo político e teórico é ímpar na história do Brasil, foi uma das fundadoras do Movimento Negro Unificado (MNU), em 1978, e deixou um vasto legado intelectual e social sobre as questões de raça, classe e sexo na sociedade brasileira³.

Gonzalez e Anzaldúa compartilham a realidade da mestiçagem: carregaram-na em seu corpo e em suas ações políticas, traduzindo essa existência fronteiriça em palavras e teoria, abrindo espaço para novos mundos e novas intelectualidades. São ancestrais para quem, como eu, também carrega em si existências múltiplas e busca construir novos mundos onde outras formas de viver sejam possíveis.

La conciencia de la mestiza: Anzaldúa e suas fronteiras

GLORIA ANZALDÚA PRODUZIU DE um lugar muito peculiar, de múltiplas fronteiras; a física, a espiritual e a psicológica⁴. A fronteira física foi a restritiva borda geopolítica entre o Texas, o sudeste estadunidense e o México. A fronteira espiritual manifestava-se na tentativa da autora de resgatar deuses e

deusas cultuados pelos povos que habitavam o solo mexicano antes da invasão colonial de Colombo, selando a convivência com um sincretismo religioso surgido a partir do contato com o colonizador. A fronteira psicológica encontrava-se nas múltiplas identidades que Anzaldúa carregava: a de mulher mestiça⁵ (questionando-se sobre o lado privilegiado – branco – e o lado oprimido – indígena e negro – da sua mestiçagem), a de mulher lésbica (criada num ambiente hostil à sua sexualidade) e a de mulher da classe trabalhadora que ascendeu socialmente e conseguiu acessar a academia e certo poder social nos Estados Unidos.

Sua subjetividade múltipla a fez buscar uma teoria que expressasse essas diferenças, como ela afirma no livro *Interviews/Entrevistas*⁶, escrito por ela e editado por AnaLouise Keating:

Comecei a pensar: “Sim, sou chicana, mas isso não é tudo que sou. Sim, sou mulher, mas não sou só isso. Sim, eu sou uma sapatão, mas isso não define tudo em mim. Sim, minhas origens estão na classe trabalhadora, mas não sou mais classe trabalhadora. Sim, venho de uma mestiçagem, mas que partes dessa mestiçagem são privilegiadas? Apenas os espanhóis, não os indígenas nem os negros”. Comecei a pensar em termos de consciência *mestiza*. O que acontece com pessoas como eu, que estão entre todas essas diferentes categorias? O que isso faz com o conceito de alguém sobre nacionalismo, raça, etnia e até gênero? Eu estava tentando articular e criar uma teoria de uma existência fronteira [*Borderlands existence*].⁷

Sua tentativa consolida-se principalmente na escrita do livro *Borderlands/La Frontera: the New Mestiza*⁸, publicado em 1987, num período em que o pós-estruturalismo e o

feminismo começavam a aliar-se e pesquisadoras de grupos racializados como Anzaldúa aproveitaram a oportunidade para erguer a voz e clamar pela sua própria expressão política e teórica num espaço hegemonicamente branco, cristão e de classe média. As pesquisadoras Eliana Ávila e Claudia de Lima Costa, da Universidade Federal de Santa Catarina, conseguem expressar a importância teórica e política de Anzaldúa no artigo “Gloria Anzaldúa, a consciência mestiça e o ‘feminismo da diferença’”⁹:

Borderlands é visto por algumas feministas como a tentativa de Anzaldúa de ir mais além do feminismo da diferença do início dos anos 1980, das abstrações desconstrucionistas ou sinais da diferença pura de algumas vertentes pós-estruturalistas, para um escrutínio (geo)político das mestiçagens e hibridismos presentes na explosiva zona de contato que caracteriza a fronteira entre México e Estados Unidos. Em outras palavras, a nova mestiça de Anzaldúa, com sua consciência polivalente e por meio de uma prática performática/textual transversiva, ocupa, em constante sobreposição/deslocamento, os interstícios dos vários vetores da diferença resultantes dos desequilíbrios históricos e das exclusões múltiplas.¹⁰

A “consciência polivalente” de Anzaldúa incorpora várias questões úteis. Apesar de chamar sua teoria de fronteira, de certa forma, a proposição teórica que a *chicana* produziu dissolve-a totalmente: fronteiras misturam-se, formando uma amálgama substancialmente nova, e assim esse sujeito polivalente não se encaixa mais entre a alternância de ser um ou outro, tornando-se algo novo, produzindo também novos significados nos mundos que habita e alterando-os.

Acima de tudo, vale destacar que Anzaldúa se preocupa muito com o aspecto material e político das questões que aborda. Sobre a fronteira entre Estados Unidos e México, ela afirma que é o lugar onde “o Terceiro Mundo colide com o Primeiro Mundo e sangra”¹¹. Sendo assim, não se pode dizer que a obra de Anzaldúa limita-se ao “pós-modernismo” ou ao “identitarismo”, pois a própria autora destaca sua formação marxista e a ligação entre linguagem, cultura e classe¹². Assim, ela pode ser lida como uma mulher que integra identidade e estrutura, revisando a história do ponto de vista político e lidando com o presente sob a perspectiva de múltiplas opressões materiais, ao mesmo tempo que ressalta uma necessidade de identificação e resignificação ontológica para si e para aqueles que são tão múltiplos quanto ela. Assim, Anzaldúa assinala seu lugar político e seu compromisso profundo de subversão da opressão, assim como de agenciamento diante daqueles que a promovem:

Por que eles nos combatem? Por que pensam que somos monstros perigosos? Por que somos monstros perigosos? Porque desequilibramos e muitas vezes rompemos as confortáveis imagens estereotipadas que os brancos têm de nós: a negra doméstica, a pesada ama de leite com uma dúzia de crianças sugando seus seios, a chinesa de olhos puxados e mão hábil – “Elas sabem como tratar um homem na cama” –, a *chicana* ou a índia de cara achatada, passivamente deitada de costas, sendo comida pelo homem *à la* La Chingada.

A mulher do Terceiro Mundo se revolta: nós anulamos, nós apagamos suas impressões de homem branco. Quando você vier bater em nossas portas e carimbar nossas faces com ESTÚPIDA, HISTÉRICA, PUTA PASSIVA, PERVERTIDA, quando você chegar com seus ferretes e marcar PROPRIEDADE PRIVADA em nossas nádegas, nós vomitaremos de volta na sua boca a culpa,

a autorrecusa e o ódio racial que você nos fez engolir à força. Não seremos mais suporte para seus medos projetados. Estamos cansadas do papel de cordeiros sacrificiais e bodes expiatórios.¹³

Assim, a voz política de Anzaldúa ressoa sobre a conjunção das questões de corpos e estruturas que se somam produzindo opressões entrelaçadas. Tal voz se faz muito necessária de ser mais conhecida e explorada na academia e na teoria brasileiras, visto que o país traz especificidades únicas dentro da América Latina, tendo produzido – tanto ao longo dos anos de opressão colonial como a partir dos processos de resistência à colonização – uma diversidade tão múltipla quanto a que Anzaldúa se refere, embora em contextos historicamente relativos a nossas origens sociais e culturais. A “conversa” com Anzaldúa, tendo em perspectiva o contexto do Brasil no continente latino-americano, não pode ser feita sem a interlocução de outra autora *mestiza*: Lélia Gonzalez. Brasileira, filha de uma mulher indígena e de um homem negro e imbuída de forte ativismo político e acadêmico, Gonzalez talvez seja a intelectual mais potente e menos reconhecida da história deste país. Na próxima sessão, abordarei a obra dessa teórica e, em seguida, relacionarei as vozes mestiças de Anzaldúa e Gonzalez para pensar o futuro político de nosso país de agora em diante, com nossos desafios históricos seculares e os novos problemas decorrentes da pandemia global do novo coronavírus.

Uma feminista amefricana: debatendo a obra e o legado de Lélia Gonzalez

LÉLIA GONZALEZ FOI UMA mulher mineira negra, nascida de mãe indígena, ativa nas iniciativas políticas pela liberação do povo negro em diáspora e pelo feminismo. Não se restringindo à prática política, criou uma teoria para ressignificar a história e a geopolítica do continente chamado “América”, por meio da “categoria político cultural”¹⁴ da América Latina e da amefricanidade (*amefricinity*):

As implicações políticas e culturais da categoria de amefricanidade (*Amefricinity*) são, de fato, democráticas; exatamente porque o próprio termo nos permite ultrapassar as limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico, abrindo novas perspectivas para um entendimento mais profundo dessa parte do mundo onde ela se manifesta [...]. Para além de seu caráter puramente geográfico, a categoria de amefricanidade incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada [...]. Em consequência, ela nos encaminha no sentido da construção de toda identidade étnica. [...]

Seu valor metodológico, a meu ver, está no fato de permitir a possibilidade de resgatar uma *unidade específica*, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que se formaram numa determinada parte do mundo. Portanto, a *América*, enquanto sistema etnogeográfico de referência, é uma criação nossa e de nossos antepassados no continente em que vivemos [...].¹⁵

Tal qual Anzaldúa, Gonzalez pensa nas especificidades do nosso continente, buscando a capacidade de autodeterminação e de domínio da nossa narrativa. Gonzalez também explica que esse conceito não está restrito ao território que entendemos como América do Sul,

expandindo-se às “outras” Américas – do Norte, Central e insular¹⁶ –, e também vincula sua visão epistemológica ao pan-africanismo e à afrocentricidade. Contudo, destaco que, por ter mãe de origens indígenas, tal qual Anzaldúa, Gonzalez dialoga com dois mundos, o negro e o indígena, trazendo igualmente para o centro do conceito de amefricanidade as resistências das populações nativas desta terra. Assim, Gonzalez aborda em seus textos a subordinação conjunta imposta pelo colonizador a esses dois grupos, aos quais ela pertence, embora seja lembrada majoritariamente pelo seu ativismo em prol das populações negras.

Assim como Anzaldúa, Gonzalez interliga o debate da diversidade e da multiplicidade “amefricana” com a luta feminista no continente:

[...] o feminismo latino-americano perde muito da sua força abstraindo um fato da maior importância: o caráter multirracial e pluricultural das sociedades da região. Lidar, por exemplo, com a divisão sexual do trabalho sem articulá-la com a correspondente ao nível racial é cair em uma espécie de racionalismo universal abstrato, típico de um discurso masculinizante e branco. Falar de opressão à mulher latino-americana é falar de uma generalidade que esconde, enfatiza, que tira de cena a dura realidade vivida por milhões de mulheres que pagam um preço muito alto por não serem brancas. Concordamos plenamente com Jenny Bourne, quando ela afirma: “Eu vejo o antirracismo como algo que não está fora do movimento de mulheres, mas como algo intrínseco aos melhores princípios feministas”.

Mas esse olhar que não vê a dimensão racial, essa análise e essa prática que a “esquecem” não são características que se tornam evidentes apenas no feminismo latino-americano.¹⁷

Assim, em um momento em que a tradição do feminismo marxista tinha começado, no Brasil, a adicionar a dimensão da divisão sexual dentro da estrutura exploratória do capitalismo, principalmente a partir de 1950, Gonzalez adiciona a questão racial e também a intersecção entre esses dois fatores¹⁸. Gostaria de adicionar que, no trecho acima citado, Gonzalez não fala estritamente de mulheres negras, uma vez que usa a expressão “mulheres que pagam um preço muito alto pelo fato de não serem brancas”¹⁹; dessa forma, abarca a multiplicidade racial das mulheres existentes no país, tanto as negras de origem e ancestralidade africanas quanto as indígenas e as amarelas (ou asiático-brasileiras) – da classe trabalhadora, oriundas das imigrações asiáticas do século XX –, incluindo as mulheres mestiças ou miscigenadas, de origens misturadas entre indígenas, negros, amarelos e/ou brancos. Gonzalez compreendia quais seriam as posições dessas mulheres enquanto sujeitos com corpos racializados e pertencentes à grande classe trabalhadora brasileira. Contudo, como sujeito politicamente ativo nos círculos feministas e estudante da teoria feminista em terras brasileiras, a autora era precisa em expressar o apagamento da existência dessas mulheres no feminismo como movimento sociopolítico num país latino-americano:

Mas o que geralmente encontramos ao ler os textos e a prática feminista são referências formais que denotam um tipo de esquecimento da questão racial. Vamos dar um exemplo da definição de feminismo: ela se baseia na “resistência das mulheres em aceitar papéis, situações sociais, econômicas, políticas, ideológicas e características psicológicas baseadas na existência de uma hierarquia entre homens e mulheres, a partir da qual a mulher é discriminada” (Judith Astelarra). Seria

suficiente substituir os termos “homens e mulheres” por “brancos e negros” (ou indígenas), respectivamente, para se ter uma excelente definição de racismo.

Exatamente porque tanto o sexismo como o racismo partem de *diferenças biológicas* para se estabelecerem como ideologias de dominação. Surge, portanto, a pergunta: como podemos explicar esse “esquecimento” por parte do feminismo? A resposta, em nossa opinião, está no que alguns cientistas sociais caracterizam como *racismo por omissão* e cujas raízes, dizemos, estão em uma visão de mundo eurocêntrica e neocolonialista.²⁰

Assim, Gonzalez faz a denúncia do que ela chama de “racismo por omissão”²¹. Ao acreditar que as dimensões de opressões estruturais como sexo/gênero, raça e classe são separadas, os movimentos feministas no Brasil e nas Américas promovem um apagamento das pautas das mulheres racializadas da classe trabalhadora, que correspondem à sua vasta maioria. Como pesquisadora, eu gostaria de acrescentar outra dimensão à análise de Gonzalez; ao excluir as pautas das mulheres racializadas da classe trabalhadora e, por conseguinte, ausentar-se dos espaços sociais e políticos nos quais esses sujeitos circulam, o movimento feminista e os outros movimentos progressistas da esquerda brasileira abriram espaço para a atuação das igrejas evangélicas radicais e da extrema direita, que persistem como força social influente fazendo trabalho de base em comunidades periféricas e ditando suas próprias agendas políticas, ressoando o trabalho secular do cristianismo de implementar a colonização no país e manter seu poder entre as grandes massas para preservar a estrutura política conforme seus interesses. De tal forma,

complementando a denúncia de Gonzalez, a reversão do atual quadro político de vantagem para a extrema brasileira envolve a atuação nos espaços onde as mulheres racializadas da classe trabalhadora se encontram, assim como o combate institucional e político ao cristianismo enquanto força social e política atuando em consonância com os interesses da extrema direita.

Perceber o quanto os dilemas contemporâneos do Brasil já se encontram presentes nos textos de Gonzalez escritos há quase 35 anos evidencia a atualidade da autora e a urgência de redescobrir seus textos e trazê-los não só como aporte teórico mas também como bússola para o enfrentamento das forças opressoras na conjuntura em que nos encontramos. Assim como Anzaldúa, Gonzalez sabia que as múltiplas condições estruturais, que atravessam as vivências dos sujeitos em espaços geopolíticos de subalternidade, não podem ser separadas nem dissociadas, o que exige uma agenda prática e política de atuação em múltiplas frentes, interseccionando diálogos e interesses de diferentes grupos oprimidos.

Assim, partindo da verificação das diversas convergências entre as autoras, podemos pensar o Brasil e o futuro em um projeto de nação, partindo de Gonzalez e Anzaldúa.

Democracia racial? Pensando a Amazônia e o Brasil

UMA DAS QUESTÕES PRINCIPAIS que atravessam este texto é a de como lidar com a miscigenação brasileira sem recair em

tropos que remetam à narrativa da democracia racial, que diz que o Brasil se constitui numa nação onde o racismo foi sublimado e a miscigenação garantiu uma horizontalidade igualitária entre as raças, veio de trabalhos canônicos da sociologia brasileira, como os de Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda²². Autores como Kabengele Munanga e a própria Lélia Gonzalez foram e têm sido centrais no desmantelamento dessa perspectiva, que impera nas ciências sociais brasileiras desde o começo do século XX. Para Gonzalez, no texto “A democracia racial: uma militância”²³, a fim de alcançar a construção real da tal democracia igualitária citada no título, o Brasil precisaria definir como central a luta contra a discriminação racial, inclusive na frente intelectual. Rejeitando totalmente o conceito, Gonzalez afirma que a democracia racial ainda não se tornou realidade, o que só acontecerá quando os grupos sociais se mobilizarem em luta conjunta nesse sentido. Kabengele Munanga expõe algumas das minúcias dessa narrativa, que predomina do senso comum aos círculos mais altos da intelectualidade brasileira:

Mas, o maior problema da maioria entre nós parece estar em nosso presente, em nosso cotidiano de brasileiras e brasileiros, pois temos ainda bastante dificuldade para entender e decodificar as manifestações do nosso racismo à brasileira, por causa de suas peculiaridades que o diferenciam das outras formas de manifestações de racismo acima referidas. Além disso, ecoa dentro de muitos brasileiros, uma voz muito forte que grita; “não somos racistas, os racistas são os outros, americanos e sul-africanos brancos”. Essa voz forte e poderosa é o que costumamos chamar “mito de democracia racial brasileira”, que funciona como uma crença, uma verdadeira

realidade, uma ordem. Assim fica muito difícil arrancar do brasileiro a confissão de que ele é racista.²⁴

Assim, Munanga demonstra que, pelo fato de o Brasil não ter tido sistemas legais explícitos de segregação racial, como Estados Unidos e África do Sul, e, por outro lado, ter sido palco de uma miscigenação racial baseada na violência, torna-se mais complicado expor as minúcias do “racismo à brasileira”. Dessa forma, o brasileiro se convence de que não pode ser racista simplesmente por viver num país de grande diversidade racial.

Pensando a partir da Amazônia, esse debate traz ainda mais desafios: venho de uma região de grande diversidade, onde a maioria da população tem origens indígenas, negras, afro-indígenas, marcada pela miscigenação com brancos e asiáticos, e o mestiço local chama-se caboclo – uma palavra cuja etimologia tem natureza controversa, sendo traçada a partir da língua tupi, da designação de “homem branco” (*kara'iuá*) e casa ou mato (*oka*), chegando, por fim, aos indígenas urbanizados ou aos filhos mestiços de indígenas com brancos²⁵. Para além de sua origem etimológica, a palavra teve um papel importante na construção das identidades mestiças²⁶. No contexto paraense, o termo foi positivado para definir uma identidade amazônica especificamente acoplada às culturas locais e às suas expressões, servindo tanto positivamente, para construir uma identidade popular que os locais amam e defendem, quanto negativamente, para ocultar a violência e a brutalidade de diversos processos históricos que, desde o começo da colonização e até hoje, visaram ao extermínio das populações indígenas e negras. Destaco a experiência cabana,

na qual um levante anticolonial entre as massas “caboclas” e a elite local paraense conseguiu formar um governo popular que durou três meses²⁷. A lembrança da Cabanagem foi muito apagada e distorcida, principalmente nas narrativas oficiais do Pará – que celebra a derrota dos cabanos, anualmente, num feriado regional²⁸.

Assim, os tradicionais tropos da democracia racial e as abordagens, não menos tradicionais, da branquitude sulista e sudestina advindas das “capitais intelectuais” do Brasil muitas vezes falham em compreender a complexidade e a potência de uma região tão diversa nos aspectos étnico-raciais e histórico-políticos, com especificidades que frequentemente inexistem em outras partes do país (apesar de a extensão territorial da floresta amazônica ultrapassar o Norte do país e mesmo nossas fronteiras nacionais, as mais significativas expressões culturais consideradas tipicamente amazônicas, assim como seus cenários sociopolíticos específicos, encontram-se principalmente nessa região).

Nesse sentido, a teoria múltipla de Anzaldúa consegue ser adaptada para compreender a realidade amazônica, o que está inegavelmente ligado ao fato de suas origens serem também indígenas e de ela ter vivido numa fronteira onde a miscigenação entre nativos e indígenas aconteceu da mesma forma (atravessada majoritariamente pelo estupro e pela violência). Anzaldúa consegue, assim, expressar o conflito de uma subjetividade atravessada conjuntamente pela resistência e pela herança do colonizador: ao contrário dos teóricos brancos consagrados como canônicos pelas ciências sociais brasileiras, não nega – nem camufla – a violência que historicamente marca a sua história e a de seu povo, admitindo-a e inserindo-a como ponto de reflexão. Além

disso, a autora *chicana* também investiga o resgate de violências internas anteriores ao contato com o colonizador, como quando reconta, em *Borderlands/La Frontera*), o “mito” fundacional da Cidade do México (Tenochtitlán), criada pelos povos nativos conhecidos por nós como “astecas”.

Huitzilopochtli, o Deus da Guerra, os guiou até o local (que mais tarde se tornou Cidade do México), onde encontraram uma águia com uma serpente em seu bico empoleirada em um cacto. A águia simboliza o espírito (como o sol, o pai); a serpente simboliza a alma (como a terra, a mãe). Juntos, eles simbolizam a luta entre o espiritual-celestial-masculino e o submundo-terra-feminino. O sacrifício simbólico da serpente aos poderes “superiores” masculinos indica que a ordem patriarcal já tinha vencido a ordem feminina e matriarcal na América pré-colombiana.²⁹

Assim, não só Anzaldúa admite que sua miscigenação vem da violência como aborda as opressões e conflitos presentes antes mesmo da invasão colonial europeia. Usando esse pensamento para a Amazônia, podemos e devemos admitir e rememorar as origens da diversidade desse território: antes de tudo, derivada da resistência indígena contra o extermínio do colonizador branco, somada à resistência dos africanos forçadamente trazidos para trabalhar em regime de escravidão; posteriormente, a eles se uniu uma grande quantidade de trabalhadores asiáticos, de origens diversas (dos árabes passando pelos japoneses e chineses), que vieram nos séculos XIX e XX e conseguiram certa ascensão social, diferentes das populações locais, mas que também, muitas vezes, foram submetidos aos trabalhos forçados e a diversas violências e formas de aculturação para

integrarem “plenamente” a sociedade amazônica.

Assim, podemos começar a construir uma nova visão da Amazônia: não mais uma “terra sem homens”, mas sim um lugar de grande biodiversidade natural e diversidade social, marcada pela luta anticolonial e por vários processos de miscigenação e aculturação atravessados pela violência. Usar o método similar ao de Anzaldúa e resgatar, como ela, as memórias dos povos nativos também nos levará a compreensões diferentes da história da região. Assim, adicionando a visão da “teoria fronteiriça” da autora à desmistificação da narrativa da democracia racial feita por Munanga e Gonzalez, podemos reconstruir o discurso sobre a região e encarar os complexos desafios sociopolíticos de forma mais adequada; como, por exemplo, a preservação da floresta amazônica e suas populações, a proteção das mulheres e crianças racializadas em situação de vulnerabilidade nas regiões metropolitanas e nos interiores da Amazônia, o desenvolvimento ecologicamente sustentável das grandes metrópoles da floresta e a mudança climática em curso na região, que trará efeitos relacionados a questões de justiça social.

Similarmente, podemos repensar a narrativa nacional e desconstruir a da democracia racial. Isso pode e deve ser feito com recursos interdisciplinares, levando em conta não só as análises e os debates das Ciências Humanas, mas também os estudos recentes de mapeamento genético nas Américas – envolvendo a América do Sul, inclusive o Brasil –, que têm avaliado o impacto, do ponto de vista de consequências genéticas, do tráfico transatlântico de pessoas africanas durante o período da colonização. O estudo, chamado “Genetic Consequences of the Transatlantic Slave Trade in

the Americas”, foi publicado por uma equipe de cientistas da área da genética; suas conclusões ajudam a desmantelar, com evidências biológicas, a narrativa da “democracia racial” e da miscigenação como um lugar de “harmonização” entre as raças:

Embora os registros tenham lançado luz sobre as principais tendências do comércio transatlântico de escravos, os efeitos de práticas sub documentadas, como o comércio ilegal de escravos e detalhes de eventos após o desembarque nas Américas, permanecem menos compreendidos.

Se os eventos sub documentados não mudassem o paradigma geral do comércio de escravos e as taxas de reprodução, estas eram equivalentes entre as populações escravizadas nas Américas, o grau de similaridade genética entre as Américas e cada região de comércio de escravos da África seria correlacionado com o número registrado de escravos que desembarcou em cada região.

Além disso, pouco se sabe sobre até que ponto os escravos e seus descendentes continuaram a se associar exclusivamente com aqueles de origens etnolinguísticas semelhantes após gerações nas Américas.

Se tal associação fosse comum, os americanos com raízes africanas deveriam ter descendência africana de uma única região da África em um padrão correlacionado com a geografia. Finalmente, estudos anteriores indicam que os indivíduos com ascendência mista têm níveis mais elevados de ancestralidade africana em regiões genômicas herdadas da linhagem feminina. No entanto, a extensão desse viés sexual nas contribuições de fundo genético pode variar nas Américas devido às diferenças regionais na mortalidade de entre homens escravos, estupro de mulheres africanas escravizadas, segregação forçada, e práticas de redução da representação africana promovendo a reprodução com os europeus (branqueamento racial).

[...]

Apesar de mais de 60% dos escravos trazidos para cada região das Américas serem homens, as comparações das estimativas de ancestralidade para o cromossomo X e autossomos, bem como a comparação dos haplogrupos mitocondriais (maternos) e Y (paternos), revelaram um viés para as mulheres africanas como superiores em relação às contribuições masculinas para os genes em todas as Américas. No entanto, essa prevalência sexual feminina africana é mais extrema na América Latina (entre 4 e 17 mulheres africanas para cada homem africano contribuindo para o material genético) do que nas Américas colonizadas pelos britânicos (entre 1,5-2 mulheres africanas para cada homem africano contribuindo para o material genético[...]). Uma prevalência sexual feminina em toda a América pode ser atribuída a relatos conhecidos de rapto de mulheres africanas escravizadas por proprietários de escravos e outras explorações sexuais.³⁰

Assim, vê-se que a herança africana no Brasil está ligada à exploração e ao abuso sexual de mulheres raptadas em África, assim como ao extermínio dos homens advindos do continente, sobretudo na América Latina, incluindo o Brasil. O estudo foca a miscigenação voltada para o branqueamento, que ajudou a fazer com que houvesse predominância do sujeito europeu na herança do cromossomo Y e da mulher africana no cromossomo X, evidenciando as práticas de estupro para que tal mistura étnica acontecesse. Como Anzaldúa no prefácio de *Borderlands/La Frontera*, nós não podemos negar a miscigenação, pois isso apagaria tal violência, mas não podemos glorificá-la nem construir uma narrativa nacional que coloque a miscigenação como pedra angular, de forma acrítica e a-histórica. Como Gonzalez e Anzaldúa propõem, precisamos olhar para o que foi feito e

pensar no que ainda precisamos fazer para reposicionar o debate sobre a democracia racial e a miscigenação. Precisamos admitir que o Brasil tem, sim, uma multiplicidade e uma diversidade quase únicas em termos de população, mas que isso advém de uma estruturada prática de violência do período colonial e que suas consequências para as populações africanas, afro-brasileira, indígenas e mestiças continuam existindo, principalmente pela falta de condições para uma vida digna, pelo genocídio estruturalmente sancionado pelo Estado (negligência para com as populações indígenas, guerra às drogas como guerra às populações negras periféricas etc.) e pela dificuldade de acesso aos direitos humanos básicos.

Como construir uma nação: as consciências *mestizas* e amefricanas do Brasil

A DIVERSIDADE E a multiplicidade culturais brasileiras são inegáveis. A miscigenação, porém, foi usada como alicerce para ocultar o racismo e a violência contra grupos racializados no país. O atual momento histórico, caracterizado pelo avanço das forças conservadoras e por uma pandemia global que faz com que as questões de raça, classe e sexo/gênero tornem-se cada vez mais determinantes quando é preciso decidir quem vive e quem morre, exige uma mudança de narrativa que se conjugue à construção de um novo projeto de país, em oposição ao atual e mais justo para a maioria, além do enfrentamento das desigualdades estruturais herdadas da colonização.

Evocar, teórica e politicamente, Lélia Gonzalez e Gloria

Anzaldúa nos serve para pensar um país diferente. Um país que reconheça as origens históricas de sua diversidade: enormes formas de violência contra sujeitos racializados por meio da tentativa de imposição hegemônica de um modelo eurocentrado, cristão e elitista. Devemos nos pensar, historicamente, como amefricanos, a partir das resistências de indígenas, negros e mestiços, além de outros grupos raciais e sociais historicamente oprimidos, como asiáticos, mulheres, LGBTQIA+ e os movimentos dos trabalhadores em luta.

A partir daí, cria-se outra narrativa do povo brasileiro, não a de um povo “vira-lata” e “passivo”, mas a de um povo em luta constante e contínua, resistindo tanto no embate direto, a exemplo da República dos Palmares e da Cabanagem, como na resistência cultural e simbólica, passando pela religião, pelas artes, pela comida e por um conjunto de outras manifestações que materializam as formas mais “ocultas” de se revoltar contra o jugo do opressor.

Falando como mulher negra, amarela, amazônica e cabocla, essa nova narrativa permite um retrato mais fiel e verdadeiro das histórias de lutas que carrego dentro de mim. A eliminação da ideia da “pureza” ou do paradigma cultural europeu permite que lidemos melhor com a sociedade e os desafios políticos e sociais contemporâneos.

Não existe uma fórmula pronta que nos diga se esse novo projeto de país funcionaria para todo mundo, mas, se os grandes partidos políticos e grupos representativos de movimentos sociais da esquerda conseguissem se despir da própria branquitude, o suficiente para interagir com as massas trabalhadoras, abandonando a zona de conforto e

encarando a raça como estruturante para a formação da sociedade brasileira – e com uma configuração miscigenatória quase única no mundo –, certamente esse seria um passo importante para começarmos a mudar o jogo político.

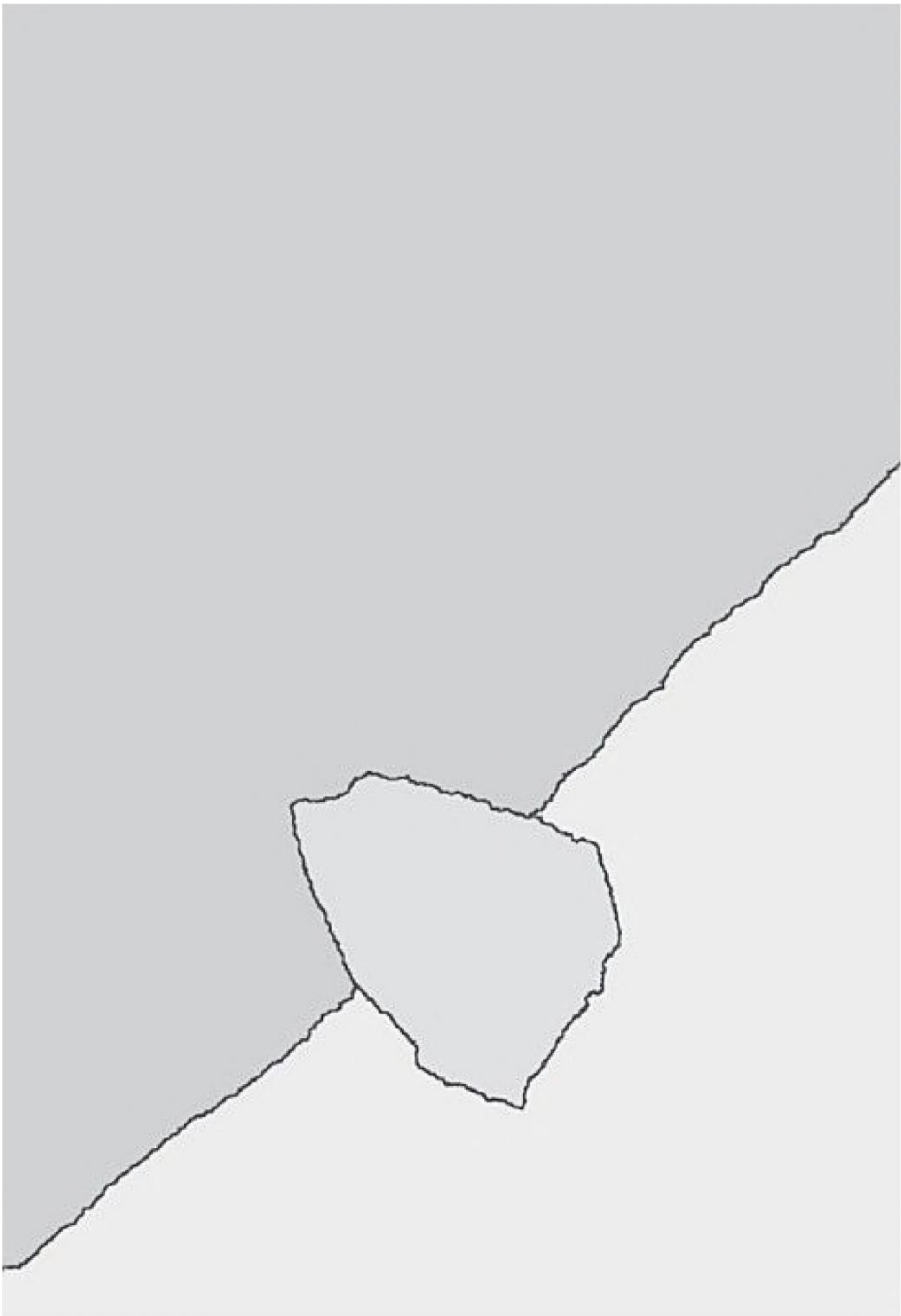
Gostaria de dizer que já existem mulheres – como Talíria Petrone e Marielle Franco, deputadas negras do Partido Socialismo e Liberdade (PSOL), assim como Sônia Guajajara, primeira mulher indígena a ser candidata a vice-presidente na história do país – com trajetórias e iniciativas políticas ímpares para o país, apontando um caminho prático para construir uma nação amefricana e *mestiza*. O assassinato de Marielle Franco (negra, periférica, lésbica e mãe solo) mostra o quão estrutural é a raça no Brasil, estando na base da estrutura para a manutenção da desigualdade no país. Mesmo com a sua abrupta morte – um crime ainda não resolvido –, o legado de Marielle permanece vivo por meio de sua família, que vem da favela da Maré (Rio de Janeiro) e que criou o Instituto Marielle Franco para continuar as iniciativas da vereadora e socióloga.

Da mesma forma, o uso da palavra *mestiza* materializa-se aqui pela resignificação política feita por Anzaldúa, expressando a multiplicidade de um sujeito que condensa vários mundos e vive constantemente em diferentes fronteiras. Assim, encerro este texto saudando a memória ancestral de Anzaldúa e Gonzalez, mulheres *mestizas* de heranças ameríndias e negras. Que sua força política e teórica seja a energia e o caminho para a construção de uma nação amefricana-*mestiza*.

-
1. VÉRAN, Jean-François. “Nação Mestiça”: as políticas étnico-raciais vistas da periferia de Manaus. *Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, v. 3, n. 9, p. 21-60, 2010.
 2. COSTA, Claudia de Lima. Gloria Evangelina Anzaldúa. *Revista Estudos Feministas*, v. 12, n. 1, p. 13-4, 2004. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2004000100002>. Acesso em: 30 ago. 2020.
 3. CARDOSO, Cláudia Pons. Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez. *Revista Estudos Feministas*, v. 22, n. 3, p. 965-86, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2014000300015>. Acesso em: 30 ago. 2020.
 4. ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La Frontera: the New Mestiza*. São Francisco: Spinsters/Aunt Lute Books, 1987. p. 3.
 5. O termo usado para definir a mestiçagem de Anzaldúa, inclusive por ela própria, é *chicana* (também grafado *chicano* ou *chicanx*), que pode se referir tanto à miscigenação entre mexicanos, negros e/ou brancos quanto àquela das pessoas descendentes de mexicanos, mas nascidas em solo estadunidense.
 6. ANZALDÚA, Gloria. *Interviews/Entrevistas*. ed. AnaLouise Keating. Nova York: Routledge, 2000.
 7. Ibid., p. 124 (em tradução livre).
 8. Id., *Borderlands/La Frontera: the New Mestiza*, op. cit.
 9. COSTA, Claudia de Lima; ÁVILA, Eliana. Gloria Anzaldúa, a consciência mestiça e o “feminismo da diferença”. *Revista Estudos Feministas*, v. 13, n. 3, p. 691-703, 2005. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-026X2005000300014>. Acesso em: 30 ago. 2020.
 10. Id.

11. ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La Frontera: the New Mestiza*, op. cit., p. 4.
12. Id. *Interviews/Entrevistas*, op. cit., p. 230.
13. Id. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do Terceiro Mundo. Tradução Édna de Marco. *Estudos Feministas*, v. 8, n. 1, p. 230-1, 2000.
14. GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, v. 92, n. 93, p. 69-82, 1988. (também presente em *Por um feminismo afro-latino-americano*. RIOS, Flávia; LIMA, Márcia [Org.]. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. p. 127-38).
15. Ibid., p. 76-7 (p. 134-5).
16. Ibid., p. 76 (p. 134).
17. Id. “Por un feminismo afrolatinoamericano”. *Isis Internacional – Mujeres por um desarrollo alternativo*, v. 9, p. 133-41, 1988, p. 14 (também presente, com o título “Por um feminismo afro-latino-americano”, em *Por um feminismo afro-latino-americano*, op. cit., p. 142).
18. CARDOSO, Cláudia Pons. Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez. *Revista Estudos Feministas*, v. 22, n. 3, p. 965-86, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2014000300015>. Acesso em: 30 ago. 2020.
19. GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano*, op. cit., p. 14 (p. 142).
20. Ibid., p. 13 (p. 141).
21. Id.
22. SOUZA, Jessé de. *A elite do atraso: da escravidão a Bolsonaro*. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2019.
23. GONZALEZ, Lélia. A democracia racial: uma militância. In: *Por um feminismo afro-latino-americano*, op. cit., p. 310-2.

24. MUNANGA, Kabengele. Teoria social e relações raciais no Brasil contemporâneo. *Cadernos Penesb*, n. 12, p. 169-203, 2010.
25. CORREIA, Luís Rafael A. *Feitiço caboclo: um índio mandingueiro condenado pela Inquisição*. Tese (Doutorado em História), Universidade Federal Fluminense, 2017, p. 105.
26. Ibid., p. 163.
27. HARRIS, Mark. *Rebelião na Amazônia: Cabanagem, raça e cultura popular no norte do Brasil, 1798-1840*. Tradução Gabriel Cambraia Neiva e Lisa Katharina Grund. Campinas: Editora da Unicamp, 2017.
28. Id.
29. ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La Frontera: the New Mestiza*, op. cit., p. 5.
30. MICHELETTI, Steven J. et al. Genetic Consequences of the Transatlantic Slave Trade in the Americas. *American Journal Of Human Genetics*, v. 107, n. 2, p. 265-77, 2020.



Lina Arao

Entre Japão e Brasil: alguns apontamentos acerca de *Sob dois horizontes*, de Mitsuko Kawai

ESCREVER SOBRE QUESTÕES INTERSECCIONAIS – gênero e raça – sempre envolve discussões e divergências. Em um período de duros ataques aos direitos de toda sorte, o tema, no entanto, mostra-se de maior importância ainda. Este texto será escrito pela perspectiva de uma individualidade à qual frequentemente é negada a possibilidade de representar-se plenamente.

Escrever sobre ser mulher e descendente de japoneses é tratar de um assunto muito específico e complexo, uma vez que é impossível representar, sob um único ponto de vista subjetivo e individual, as vozes de todas as descendentes de japoneses no Brasil, cujas histórias, embora semelhantes, nunca serão as mesmas. O que este texto procurará relatar consiste em uma experiência pessoal que talvez possa

remeter às de outros indivíduos.

Considerando a minha construção como sujeito social, um tópico que assume papel fundamental é o da representatividade (ou da carência dela). A falta de representatividade atinge não apenas aspectos políticos, mas a própria construção da subjetividade e a dificuldade de colocar-se e posicionar-se no mundo, já que carecemos de imagens públicas com as quais possamos nos identificar. O núcleo familiar passa, assim, a ser o único elemento que pode corresponder à ideia de pertencimento a algo ou alguma coisa.

A questão do pertencimento é, igualmente, uma das mais problemáticas na minha experiência de vida, porque, assim como outros descendentes de japoneses frequentemente relatam, não sou considerada brasileira, embora meus pais já tenham nascido e crescido no Brasil. No imaginário da formação da nação brasileira, os imigrantes asiáticos e seus descendentes são quase sempre esquecidos e, conseqüentemente, muitas vezes não são considerados parte constitutiva da sociedade.

O que parece ser um problema menor pode transformar-se, na construção da identidade e da subjetividade da pessoa excluída, em um assunto de grande complexidade, na medida em que, no caso dos descendentes de japoneses, tampouco há a identificação da nacionalidade como japoneses. Isso quer dizer que, mesmo que essas pessoas desejem ou necessitem emigrar para o Japão, nunca serão consideradas cidadãs japonesas. Ao mesmo tempo, no Brasil, não são consideradas realmente brasileiras, apesar de os documentos oficiais provarem essa nacionalidade.

Não fazer parte da nação implica o apagamento de uma

história passada e de uma realidade atual: é como se (em minha percepção) todo o trabalho que os descendentes de japoneses fazem e fizeram no país não fosse considerado importante, não fosse um elemento que o constitui. A exclusão manifesta-se psicologicamente como uma espécie de limbo em que não se pertence a lugar nenhum, não se pode identificar-se com nada nem ninguém.

No meu caso, especificamente, essa complexidade “resolveu-se”, em um primeiro momento bastante extenso, ao buscar um enraizamento na cultura brasileira: tentando desvencilhar-me das “tradições” e das “heranças” japonesas, não procurava compreendê-las e muito menos aprofundar meus conhecimentos sobre elas. Interessava-me, sobretudo, a literatura brasileira, e formei-me para ser professora de tal disciplina, o que demanda grande conhecimento da língua portuguesa e, por isso, sempre causou muito estranhamento em todos os locais de trabalho pelos quais passei.

Desde a universidade até as escolas de nível médio e fundamental, todos os colegas surpreendiam-se por eu ser professora de Português ou de Literatura Hispano-Americana (no caso da faculdade). Imaginavam que, certamente, eu seria professora de língua japonesa, na universidade, ou de Ciências, Matemática ou Inglês, nas escolas de Ensino Básico. Um aluno certa vez comentou que nunca pensou que um dia teria uma “professora japonesa” que dava aula de Português. Em todas as interações sociais, com pessoas conhecidas ou desconhecidas, a minha individualidade sempre se pautou pela racialização: considerada estrangeira em maior ou menor medida, algo sempre me adverte de que não posso ser vista nem compreendida como brasileira ou completamente brasileira.

Essas experiências de exclusão levaram-me a pensar que havia “perdido tempo demais” tentando me fazer encaixar em uma sociedade e em uma cultura que não me abarcavam, já que não só rejeitavam os japoneses e seus descendentes na qualidade de elementos constitutivos da nação como também mitigavam suas marcas: a história de imigração e, posteriormente, sua produção cultural e artística. Dessa forma, ao buscar esses registros pouco conhecidos e, concomitantemente, encontrar experiências com as quais eu pudesse me identificar ou que expusessem algumas reminiscências das histórias que eu mesma havia escutado de parentes, deparei-me com alguns romances e autobiografias escritos por brasileiras descendentes de japoneses e de japonesas que vieram ao Brasil quando jovens.

Nessa brevíssima pesquisa, um livro me chamou bastante a atenção: *Sob dois horizontes*, uma autobiografia escrita por Mitsuko Kawai e publicada em 1988. A história pareceu-me impressionante por vários motivos: escrita já na década de 1980 por uma japonesa que aprendera a língua portuguesa por conta própria para ajudar seus filhos – brasileiros – nas lições de escola, e que o fizera com tal destreza, que se tornara tradutora, jornalista e escritora.

Ainda que existam alguns estudos acadêmicos acerca dessa obra e da autora como jornalista, bem como aqueles que tratam de outras produções importantes escritas por descendentes de japoneses¹, elas permanecem quase desconhecidas e ignoradas pelo público brasileiro. Cabe ressaltar, conforme assinala Cristina Maria Teixeira Stevens, ao fazer uma comparação do caso de produções literárias escritas por descendentes de japoneses no Brasil e nos Estados Unidos, que: