

Afinal, o que é o **BRASILEIRO?**

Nota de abertura **Alessandra Almeida**

Apresentação **Thiago Haruo Santos**

Textos **Láís Miwa Higa**

Odair da Cruz Paiva

Marcio Farias

Jeffrey Lesser

Jobana Moya



museu da imigração
do estado de são paulo

Copyright © Museu da Imigração do Estado de São Paulo

Este **e-book** foi revisado conforme o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S237a Santos, Thiago Haruo, Org.

Afinal, o que é o brasileiro? / Organização de Thiago Haruo Santos e Henrique Trindade Abreu; nota de abertura de Alessandra Almeida; apoio editorial de Thâmara Malfatti; projeto gráfico de Henrico Cobianchi; ilustração de Tania Sayri; revisão de Caique Oliveira; tradução do texto de Jeffrey Lesser para o português por Maria Tereza Ribeiro Cesar Dantas; textos de Laís Miwa Higa, Odair da Cruz Paiva, Márcio Farias, Jeffrey Lesser e Jobana Moya. - São Paulo : Museu da Imigração do Estado de São Paulo, 2022.

102 p. : il. color.

ISBN 978-65-999469-0-5

1. Identidades brasileiras. 2. Migrações. 3. História do Brasil. 4. Bicentenário da Independência do Brasil. I. Abreu, Henrique Trindade, org. II. Almeida, Alessandra, apres. III. Malfatti, Thâmara, ed. IV. Cobianchi, Henrico, ed. V. Sayri, Tania, il. VI. Dantas, Maria Thereza Ribeiro Cesar, trad. VII. Higa, Laís Miwa. VIII. Paiva, Odair da Cruz. IX. Farias, Márcio. X. Lesser, Jeffrey. XI. Moya, Jobana. XII. Título.

CDD 305.8698

Elaborado por Mayara Ferreira Aranha - CRB-8/10434

Direitos de publicação reservados ao:
Museu da Imigração do Estado de São Paulo
Rua Visconde de Parnaíba, 1613 - São Paulo-SP - CEP: 03164-300
(11) 2692-1866 | museudaimigracao@museudaimigracao.org.br



Secretaria de
Cultura e Economia Criativa

Afinal, o que é o
BRASILEIRO?

2022

AGENDA BONIFÁCIO



Bicentenário
DA INDEPENDÊNCIA DO BRASIL

1 8 2 2 - 2 0 2 2

Esta publicação faz parte da **Agenda Bonifácio**, lançada pela Secretaria de Cultura e Economia Criativa de São Paulo em referência ao **Bicentenário da Independência do Brasil**

Sumário

Afinal, o que é o BRASILEIRO?

Nota de Abertura <i>Alessandra Almeida</i>	9
Afinal, o que é o brasileiro? <i>Thiago Haruo Santos</i> <i>Introdução.....</i>	10
Afinal, quem é o brasileiro? <i>Laís Miwa Higa</i> <i>Família e identidades politizadas por meio de histórias e memórias sobre as presenças okinawana e japonesa no Brasil</i>	18
Territorialidades e camadas da história e o direito à cidade <i>Odair da Cruz Paiva</i>	40
E agora, o Brasil aceitará sua identidade quilombola? <i>Marcio Farias</i>.....	54
Os imigrantes e a (des)construção de São Paulo, Brasil <i>Jeffrey Lesser</i>	70
A xenofobia como elemento estruturante da nação <i>Jobana Moya</i>	84

O QUE
É
Ser
BRA
SILEIRO?

Nota de abertura

Ao longo de quase 30 anos de existência, o Museu da Imigração (MI) do Estado de São Paulo vem atuando na preservação da história e memória dos mais de 2,5 milhões de migrantes internacionais e nacionais que chegaram à Hospedaria de Imigrantes do Brás, hoje sede do Museu.

Desde 2014, após amplo processo de restauro, a instituição passou a fomentar, em suas ações museológicas, também o diálogo e a reflexão sobre o fenômeno das migrações contemporâneas e os direitos humanos. Nesse sentido, e principalmente nos últimos cinco anos, o MI vem pautando, em suas estratégias de composição de projetos, questões prementes sobre a história e a atualidade das migrações, trazendo para o Museu múltiplas abordagens e pontos de vista.

Para a celebração do Bicentenário da Independência do Brasil, o MI planejou iniciar uma ampla reflexão a respeito da nacionalidade brasileira, trazendo à mesa pontos pertinentes à discussão do impacto do racismo para as migrações no País. Para tanto, além do trabalho da equipe de pesquisa do Museu, foram convidados intelectuais e ativistas para expressar suas opiniões e desdobramentos sobre a temática “Afimial, o que é o brasileiro?”.

Como resultado, o Museu da Imigração se orgulha de publicar o presente e-book, que proporciona, aos seus diversos públicos, diferentes visões sobre assuntos abordados neste projeto, contribuindo com a sociedade para a sedimentação do conhecimento e a formação de uma opinião crítica acerca de temas necessários.

Alessandra Almeida

Diretora-Executiva

Museu da Imigração do Estado de São Paulo

Afinal, o que é o brasileiro?

Apresentação

Thiago Haruo Santos

Gestor de pesquisa do Museu da Imigração do Estado de São Paulo. Mestre em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP) e doutorando em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (IFCH-UNICAMP) e pela Universidad Nacional de San Martín (IDAES-UNSAM) na Argentina.

No ano do Bicentenário da Independência do Brasil, o Museu da Imigração (MI) propõe refletir sobre a nacionalidade brasileira, trazendo ao centro a migração como elemento constitutivo da experiência humana, presente em vários momentos e conformador das nossas identidades. Com a contribuição de intelectuais de diferentes áreas, este **e-book** busca recolocar debates como a formação das identidades e da noção de povo, as tentativas de apagamento e as presenças indígenas e negras, além da xenofobia.

A obra pode ser entendida como uma nova expressão do reposicionamento conceitual operado pelo MI desde a sua reabertura em 2014. Nesse reposicionamento, ao definir como conceito gerador a migração como fenômeno humano, independentemente do período em que se deu, ou dos grupos sociais que se deslocaram, a instituição buscou abrir espaço para narrativas baseadas em experiências que iam para além do projeto migratório que motivou a construção da Hospedaria de Imigrantes do Brás.

Assim, desde 2014, inserido em um campo das migrações dedicado ao passado e ao presente, cada vez mais controverso, dinâmico e marcado por disputas e desigualdades, é colocada ao Museu da Imigração a constante tarefa de sustentar espaços qualificados para fazer emergir suas múltiplas vozes.

A Hospedaria de Imigrante do Brás como patrimônio-síntese¹ continua sendo o ponto de partida. Não é de hoje que se sabe que mais da metade dos usuários da Hospedaria, durante os 91 anos de funcionamento (1887-1978), foi de nacionalidade brasileira, sendo parte do fenômeno da migração interna. Entre a documentação do antigo Memorial do Imigrante, por exemplo, podemos encontrar, já no início dos anos 2000, exposições que tratavam da experiência de brasileiros e brasileiras em deslocamento².

Apesar disso, do trabalho cotidiano com o público, e de pesquisas mais recentes³, sabemos que essa parcela da história do edifício

1 Política de acervo do Museu da Imigração (2018).

2 Exposições Estórias do Brasil (2000), Alma paulistana (2002) e Meu Nordeste Paulistano (2008).

3 Em 2022, o Museu da Imigração realizou o projeto “8 anos depois de ‘Migrar: experiências, memórias e identidades’”, com o objetivo de oferecer subsídios para a renovação da exposição de longa duração, por meio de visitas técnicas e sessões de debate. O dossiê resultante desse processo está sendo finalizado e será disponibilizado no site do MI (<https://museudaimigracao.org.br/>).

fica invisibilizada, sendo ainda as migrações internacionais do fim do século XIX, notadamente com origem nos países do continente europeu, tomadas como principal referência para se pensar o que é migração no Brasil⁴.

A construção da Hospedaria é do final da década de 1880, período no qual se gestou o fim do longo processo de abolição do trabalho escravo no País. Essa seria uma simples coincidência não fosse o projeto de embranquecimento disseminado entre – e por – elites daquele período (NASCIMENTO, 2016). Ao colocarmos em perspectiva crítica a narrativa predominante sobre a suposta “transição” de mão de obra como elemento único de motivação da política migratória do final do século XIX, passamos a buscar compreender a Hospedaria de Imigrantes do Brás também como instrumento dessa política de embranquecimento da população brasileira⁵.

Essa perspectiva comprometida com o antirracismo não só repõe uma verdade apagada pela história oficial como também abre novos caminhos para conhecer as histórias de deslocamento, que se constituíram a contrapelo da política de embranquecimento em que se inseriu a Hospedaria. Em andamento desde o início deste ano, o projeto de coleta de História Oral do Museu da Imigração “Deslocamentos indígenas e negros em São Paulo” se propõe a ser esse primeiro passo para registrar essas narrativas.

Nessa esteira crítica, podemos encontrar, inclusive, o fio condutor das ações destes últimos anos dedicadas a reavaliar o lugar guardado às mulheres na migração. O projeto de História Oral iniciado em 2015, “Mulheres em movimento: migração e mobilização feminina no Estado de São Paulo”, se propôs a coletar entrevistas junto às mulheres quanto à luta pelos direitos das pessoas migrantes na contemporaneidade. A exposição temporária **Direitos Migrantes: nenhum a menos**, de 2016, por sua vez, teve como proposta debater o direito a migrar como

⁴ Da reflexão sobre essa invisibilização da presença dos brasileiros e das brasileiras surgiram a série de publicações do blog do CPPR “Brasileiros na Hospedaria” e a exposição virtual homônima (ver exposição em: <<https://artsandculture.google.com/story/TAXhBA-vSOcwmLg>>).

⁵ Em 2020, o Grupo de Trabalho “Histórias Invisibilizadas”, formado entre profissionais de diferentes equipes da instituição, realizou o curso A Hospedaria de Imigrantes e os Tijolos do Racismo Estrutural no Brasil, que tratou do impacto do racismo para as migrações. O curso está disponível no canal do YouTube do Museu. Já em 2021, o MI pôde aprofundar essa discussão ao escolher para o Programa de Residência Artística o tema “As migrações e os tijolos do racismo estrutural no Brasil”.

um direito humano, tendo na atuação pública das mulheres migrantes um importante foco. Por fim, em 2021, inauguramos a exposição **Mulheres em movimento**. A mostra, que partia do questionamento da imagem abstrata e universal do migrante, evidenciou a presença e a agência das mulheres em diferentes momentos da migração – como profissionais da Hospedaria, nos núcleos coloniais, como construtoras de memória em nosso acervo e nas migrações contemporâneas.

Esses são antecedentes importantes que demonstram como tem se tornado cada vez mais insustentável tratar do fenômeno humano da migração apelando a essa figura universal, invariavelmente caudatária de uma história única, simplista e romantizada. É observando as encruzilhadas políticas em que se inseriram essas pessoas e percebendo suas formas de agência que chegamos a acessar um conhecimento menos parcial e conivente com as variadas formas de violência que ainda perduram em nossas sociedades.

É nesse contexto de abertura de novas veredas do reposicionamento conceitual de 2014 que devem ser compreendidos os projetos de pesquisa precursores diretos deste **e-book**, desenvolvidos no âmbito do Centro de Preservação, Pesquisa e Referência (CPPR) do Museu da Imigração⁶.

O projeto de pesquisa tornado série de publicações “Quem entra no Brasil?”, de 2020, teve como principal objetivo discutir a forma pela qual se deu a entrada de migrantes internacionais no Brasil, desconstruindo a ideia existente entre o público do Museu de que esse processo se deu de forma livre e natural. A dicotomia conceitual que movimentou toda a série foi a noção de que sempre existiu, na história brasileira, a figura do migrante desejado e do indesejado. Pudemos mostrar que essa dicotomia produziu, no imaginário social, diversos estereótipos, assim como foi responsável por legitimar entraves legais para o ingresso e a permanência dos indesejados no País.

Já no processo de preparo para a efeméride do bicentenário, em 2021, desenvolvemos a série “Afinal, o que é o brasileiro?”. Uma das premissas importantes daquele projeto foi a de que a construção de uma identidade nacional e a formação da ideia do cidadão brasileiro tiveram as suas nuances matizadas pelo projeto político que sobreveio

⁶ Contribuíram para os projetos mencionados a seguir e para a apresentação textual que se segue Maria Angélica Beghini Morales e Henrique Trindade Abreu.

juntamente à Proclamação da Independência. A compreensão desses processos se relacionou, de forma bastante íntima, com a temática migratória, tendo em vista os desdobramentos da formação de nossa sociedade – composta de pessoas de diferentes partes do mundo, trazendo experiências, hábitos, vivências e saberes – e a sua relação com as políticas públicas, bem como as suas formas de integração, oportunidades, marginalizações e violências.

A série homônima do presente *e-book*, então, gerou nove textos publicados no blog do CPPR do Museu da Imigração⁷. Esses textos serviram de base para o convite estendido aos autores desta presente obra, que foram instados a desdobrar uma temática ou uma ideia presente nos textos produzidos pela equipe técnica do MI. O livro, portanto, não deixa de ser uma forma de diálogo tornado público desses autores com o processo de pesquisa, extroversão e reflexão que vem sendo realizado pelo Museu da Imigração nos últimos anos.

O primeiro texto, “Família e identidades politizadas através de histórias e memórias sobre as presenças okinawana e japonesa no Brasil”, de Lais Miwa Higa, teve, no convite, a proposta de desenvolver o vínculo bastante recorrente nos debates migratórios entre memórias

7 “Introdução à nova série” (ver em: <<https://museudaimigracao.org.br/blog/migracoes-em-debate/afinal-o-que-e-o-brasileiro-introducao-a-nova-serie>>); “Ius sanguinis e Ius soli” (ver em: <<https://museudaimigracao.org.br/blog/migracoes-em-debate/afinal-o-que-e-o-brasileiro-ius-sanguinis-e-ius-soli>>); “Assimilação e aculturação” (ver em: <<https://museudaimigracao.org.br/blog/migracoes-em-debate/afinal-o-que-e-o-brasileiro-assimilacao-e-aculturacao>>); “As migrações como projeto de nação” (ver em: <<https://museudaimigracao.org.br/blog/migracoes-em-debate/afinal-o-que-e-o-brasileiro-as-migracoes-como-projeto-de-nacao>>); “As ‘passagens’ indígenas pela Hospedaria” (ver em: <<https://museudaimigracao.org.br/blog/migracoes-em-debate/afinal-o-que-e-o-brasileiro-as-passagens-indigenas-pela-hospedaria>>); “Territórios e identidades: estudo de caso do bairro da Liberdade – São Paulo, SP” (ver em: <<https://museudaimigracao.org.br/blog/migracoes-em-debate/afinal-o-que-e-o-brasileiro-territorios-e-identidades-estudo-de-caso-do-bairro-da-liberdade-sao-paulo-sp>>); “Naturalização” (ver em: <<https://museudaimigracao.org.br/blog/migracoes-em-debate/afinal-o-que-e-o-brasileiro-naturalizacao>>); “O caráter nacional” (ver em: <<https://museudaimigracao.org.br/blog/migracoes-em-debate/afinal-o-que-e-o-brasileiro-o-carater-nacional>>).

familiares e identidade nacional ou étnica. Trazendo as várias vivências que compõem a migração okinawana no Brasil, Higa demonstra o caráter ambivalente da família para muitos dos migrantes e seus descendentes. Atuação militante e diferença intergeracional também são conceitos acionados pela autora para mostrar o dinamismo desses atores e a busca de um lugar que fosse para além da posição colocada a eles de minoria modelo.

O segundo texto, “Territorialidades e **camadas** da história: as migrações e o direito à cidade”, de Odair da Cruz Paiva, surgiu de um pedido ao autor para refletir sobre as disputas dadas nos territórios em torno das memórias, das sociabilidades e das identidades. À luz da discussão sobre o direito à cidade (LEFEBVRE, 1991; LEFEBVRE, 2001), Paiva conceitua a coexistência, muitas vezes conflitiva, de diferentes camadas de história da cidade. Para ele, é da intrincada luta entre as cidades colonial, industrial e global, assim como de seus grupos sociais respectivos, que se desdobra a nossa realidade. No texto, então, reconhecer as diferentes camadas de história da cidade e, portanto, dos diferentes deslocamentos que compõem essa longa história é parte da luta pelo direito à cidade de todos que nela vivem, ou seja, da luta por uma vida digna para todos e todas.

Márcio Farias é o autor do terceiro texto, “E agora, o Brasil aceitará sua identidade quilombola?”. O convite a essa reflexão surge da necessidade atualmente identificada no MI de conhecer histórias de deslocamento que se configuraram apesar do projeto do embranquecimento no qual se inseriu a Hospedaria. No texto, a apreciação de uma estética africana, em conjunto com várias contribuições filosóficas africanas, encaminha uma reavaliação necessária – e urgente – da identidade nacional, vista desde essas experiências de luta. Pensar quilombo hoje, como diz o autor, é pensar em uma história que não começa com a chegada do colonizador. Acrescentaríamos: é uma das nossas oportunidades de aprender a conceber o deslocamento também desde uma mirada decolonial.

Por sua vez, Jeffrey Lesser, autor do quarto texto, “Os imigrantes e a (des)construção de São Paulo, Brasil”, oferece uma janela pela qual é possível visualizar as dinâmicas de aparições e modificações das identidades – e não só – étnicas: o bairro do Bom Retiro. Respondendo ao nosso convite para escrever sobre as atualizações históricas das

diferentes identidades étnicas que surgem no Brasil, o historiador, brasileiro e chefe do Departamento de História da Universidade Emory, em Atlanta (EUA), traz uma sobreposição de imagens e perspectivas sobre o bairro e seus personagens, argumentando se tratar de um processo de (des)construção, comum a outras localidades nas Américas. Segundo o autor, bairros como o Bom Retiro mostram que as sociedades nas Américas têm em comum o fato de, além de colocarem a branquitude no topo das hierarquias raciais, compartilharem de uma mesma história de convívios e disputas entre diversos, gerando constantes leituras e releituras das identidades.

Por fim, nosso último texto, “A xenofobia como elemento estruturante da nação”, é uma contribuição de Jobana Moya. Nele, a autora responde ao nosso pedido para refletir sobre as formas de expressão da xenofobia no Brasil. Para tanto, Moya se vale de uma análise sobre o processo de naturalização para colocar em evidência as diversas questões práticas e existenciais surgidas na experiência migratória. A xenofobia, sobretudo a xenofobia contra pessoas racializadas no Brasil, violenta a existência das pessoas migrantes, ao barrar aqueles desejos e reflexões disparados pela experiência de mobilidade. Na parte final do texto, a ativista boliviana nos mostra como os coletivos e as pessoas migrantes seguem se mobilizando, criando redes de apoio mútuo e vivências concretas de valores como solidariedade, respeito e sentimento de pertencimento.

Esperamos que façam ótimas leituras e voltem sempre ao Museu da Imigração para seguir debatendo e refletindo sobre as experiências migratórias e a realidade brasileira!

Bibliografia

LEFEBVRE, Henri. **O direito à cidade**. Tradução Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Editora Moraes, 1991.

LEFEBVRE, Henri. **A cidade do capital**. Tradução Maria Helena Rauata Ramos e Marilena Jamur. 2. ed. Rio de Janeiro: Dp&A, 2001.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2016.

Afinal, quem é o brasileiro?

Família e identidades politizadas por meio de histórias e memórias sobre as presenças okinawana e japonesa no Brasil

Laís Miwa Higa

Antropóloga, mestra e professora. Doutoranda em Antropologia Social, pela Universidade de São Paulo (USP). Pesquisadora do Núcleo de Estudos de Marcadores Sociais da Diferença (NUMAS/USP) e do Núcleo de Etnohistória (USP).

Somos uma família estranha. Neste país onde as coisas se fazem por obrigação ou fanfarronada, gostamos das ocupações livres, das tarefas sem importância, dos simulacros que de nada adiantam.

Temos um defeito: a falta de originalidade. Quase tudo o que resolvemos fazer foi inspirado – digamos francamente, copiado – de modelos célebres. Se contribuímos com alguma novidade é sempre inevitável: os anacronismos ou as surpresas, os escândalos. Meu tio mais velho diz que nós somos como as cópias de papel-carbono, idênticas ao original, a não ser que de outra cor, outro papel, outra finalidade.

CORTÁZAR, Julio. “Simulacros”. In: *Histórias de cronópios e de famas. Rio de Janeiro: BestBolso, 2013 [1962], p.31*

Este artigo traz algumas reflexões sobre o papel das vivências e memórias familiares nos modos em que ocorrem complexas formas de identificar-se com determinadas nacionalidades ou grupos étnicos. Como a instituição família influi na forma em que ocorrem as identificações étnicas? Como isso se vincula a maneiras variadas de se identificar como brasileiro? Com enfoque em histórias, coletividades e trajetórias de pessoas com ascendência okinawana e japonesa, apresentamos quatro momentos em que o tropo “família” emerge como elemento importante para noções de identidades étnicas e de brasilidades, principalmente como índice de relações raciais: a) a “família composta” dos primeiros imigrantes; b) a “família” no mito da minoria modelo; e, c) a “comunidade” como continuidade e ruptura da “família *nikkei*” no combate à ditadura militar e d) na militância asiático-brasileira contemporânea.

Nosso intuito é fazer uma leitura a contrapelo do tropo família, em momentos em que ela emerge atravessada pela vergonha, pelo medo e pela estranheza. Tal movimento, em vez de demonstrar fraquezas e dificuldades de grupos nipo-brasileiros e okinawanos, enfatiza sua resistência e luta para sobreviver e existir em uma sociedade brasileira marcada pelo racismo e pela xenofobia. Em nossa perspectiva, não é possível refletir ou viver quaisquer modos de ser ou estar brasileiro(a/e) sem lidar com racismos e combatê-los.

1. “Famílias compostas” – somos uma família estranha

As primeiras famílias japonesas e okinawanas que chegaram ao Brasil a partir de 1908 eram “estranhas”, ou melhor, eram “famílias compostas”, como se registra nas histórias escritas sobre o início da imigração:

Outra circunstância que dificultou a formação da primeira leva foi a exigência [do governo brasileiro] da família emigrante possuir no mínimo três elementos aptos ao labor propriamente dito, ou de “três enxadas”. Nesse sentido, na maioria das vezes tornou-se necessário montar artificialmente a “kosei kazoku” (família composta), conhecida também como “keishiki kazoku” – família formal (Saito, 1961: 61-62). Dessa forma, indivíduos estranhos foram incorporados ao conjunto familiar, através de casamentos de fachada e adoção entre aspas que poderiam ser desfeitos ao término do contrato. Afinal, estavam indo como “dekassegui”, ou seja, para o trabalho temporário, findo o qual retornariam enriquecidos à sua pátria, com dinheiro na mão. Então, pequenos estratagemas legais não lhes traziam remorsos. (MOTOYAMA, 2011, p. 101)

Esse trecho encontra-se no primeiro volume publicado pela Associação para Comemoração do Centenário da Imigração Japonesa no Brasil, com apoio do Ministério da Cultura do Brasil. Sedi Hirano (2011, p. 17), sociólogo, escreve no prefácio do livro:

Os emigrantes japoneses ao se deslocarem do Japão para o Brasil, como unidade familiar, paradoxalmente, traziam os componentes sociológicos fundamentais para o enraizamento econômico, social e cultural. A estada considerada provisória da população excedente japonesa exportada como emigrante para o Brasil torna-se definitiva. ***O imigrante, através da família, escola e propriedade adquire o “status” de cidadão brasileiro.*** (grifos meus).

Tal “unidade familiar” parece dialogar com os debates brasileiros entre 1875 e 1945, sobre a incapacidade dos japoneses de se integrarem e assimilarem, ou, nas palavras de Oliveira Vianna (1934), “para nós o problema da assimilação do imigrante japonês é infinitamente mais difícil de resolver do que o dos imigrantes das outras raças aqui afluentes... o japonês é como enxofre: insolúvel” (p.14). Nesse período, o debate público sobre a imigração da raça amarela ao País era controverso e ambivalente¹ – marca que permanece até os dias de hoje.

Muitas das “famílias compostas” terão como destino a fuga das fazendas de café e serão culpadas pelos fazendeiros que, nas palavras de Motoyama (2011, p. 106), entendiam que “pela sua artificialidade facilitava a desagregação, provocando a fuga dos elementos agregados”. Sobretudo, a culpa recai sobre os imigrantes okinawanos, como se observa em diversas narrativas históricas escritas pela comunidade nipo-brasileira e em estudos acadêmicos (HIGA, 2015). Em 1911, o Ministério das Relações Exteriores do Japão instruiu as companhias de emigração japonesa a “não formar ‘famílias compostas’, na medida do possível” e “limitar ao mínimo possível o recrutamento dos oriundos de Okinawa e Kagoshima” (MOTOYAMA, 2011, p. 111). Quanto à última recomendação, Motoyama afirma que “o Ministério justificava-o afirmando que os elementos dessas províncias não gozavam da estima dos brasileiros, em razão dos distúrbios provocados” (idem) e se tratava de uma interpretação “simplória que a história da imigração subsequente iria refutar” (ibidem).

O termo “família”, sem composto, torna-se, então, recorrente ao longo da narrativa. A partir da década de 1910, os dados apresentados em estudos acadêmicos e mobilizados nas narrativas da comunidade, como no livro em questão, mostram a quantidade de imigrantes em números de “famílias” distribuídas nas cidades do estado de São Paulo. De década a década, a categoria “família” é desenvolvida como ponto de partida e origem das associações japonesas, das escolas, da “cultura”, da “história”, da “identidade” e da religião. Ainda hoje, a família figura como unidade importante na manutenção das instituições nipo-brasileiras e okinawanas, bem como no cotidiano de muitos descendentes.

Há uma transformação em seu significado cujo eixo encontra-se na temporalidade: “trabalho temporário”, de acordo com Motoyama (2011), e “estada considerada provisória”, nas palavras de Hirano

(2011)². A perspectiva de futuro e a noção de duração articulam-se, assim, à elaboração dos sentidos sobre parentesco na comunidade nipo-brasileira. A “família composta”, nessa narrativa em que se coloca como objetivo registrar uma história entre tantas possíveis, desaparece com a mudança de direcionamento do futuro. E, de acordo com Hirano (2011), “O imigrante, através da família, escola e propriedade adquire o ‘status’ de cidadão brasileiro” (p.17). Essa afirmativa condensa três elementos fundamentais para as histórias da imigração japonesa no Brasil como uma imigração de sucesso e bem integrada à sociedade brasileira. Esses três elementos são igualmente fundamentais para a construção da comunidade nipo-brasileira como “minorias modelo”, conforme veremos na seção seguinte.

Herzfeld (2014) argumenta que a questão do motivo pelo qual o passado legitima, apesar de importante, é mal direcionada:

Ela deve ser: quem dá ao passado a sua autoridade legitimadora, e por quê? Responder “o que o passado faz” é ignorar as formas concorrentes da ação – o efeito mais sério nos assuntos humanos, do erro lógico conhecido como a falácia da concretude extraviada.

A imagem das origens como fonte de unidade política é claramente central: ela é uma tradução da história pragmática. (HERZFELD, 2014, p. 11)

As origens legitimam, mas também podem ser contestadas, segundo o antropólogo. Ele retoma o conceito de “drama social”, de Victor Turner (2008 [1974]), sobre rituais, para pensar disputas em torno da história e da memória na ação cotidiana, no debate político e na reflexão antropológica de sua própria epistemologia e métodos. Os “dramas sociais”, nas palavras de Herzfeld (2014, p. 4), são “a infusão da experiência e da ação atuais pela ressurreição dos principais acontecimentos do passado”. Modos concorrentes de ação guiam, assim, o “sentido de um passado que retira seu significado do presente” (idem). A legitimação do presente, por meio da circularidade do processo da história no drama social, é conduzida por atores, geralmente, antagônicos e, quando bem-sucedida, pode definir a dominação de interpretações específicas sobre o passado. Tal circularidade permite compreender a história como instrumento dos atores para a manutenção da identidade

contra a corrosão do tempo. A história, contudo, pode servir para suprimir seu caráter de celebração do tempo ao se tornar discurso totalizante, como o acadêmico ou o político, e, desse modo, adquire a propriedade observada no mito.

A simetria feita, pelo autor, entre história e mito aponta para disputas e correlações de forças que se definem politicamente e fazem da História a narrativa dominante. Nessa perspectiva, é importante aqui ressaltar que História e memória são campos distintos, mas conectados de muitas maneiras. A História, ao se tornar um discurso totalizante e uma narrativa dominante, produz efeitos sobre as memórias coletivas e individuais, sobre as formas como elas serão lembradas ou esquecidas, sobre as formas em que ela pode ser experienciada ou passada adiante. Quanto mais distante parece um passado, mais parecem desvanecer memórias vividas e experienciadas, tanto coletiva quanto biograficamente. Nesse sentido, as disputas pela História são também disputas pelas memórias, pelos registros e pelos arquivos e sobre como tais elementos afetam as maneiras como vivemos e interpretamos as histórias e as memórias de nossas famílias – e como as produzimos.

Nas histórias sobre a imigração japonesa e okinawana no Brasil, como as que apresentamos neste ensaio, o tropo da família é intrinsecamente significado e ressignificado não apenas na variação contextual e ao longo do tempo mas também na orientação para o futuro, na interpretação do passado e nas ações do presente, tornando-se uma narrativa da história cujo intenso investimento político, intelectual e pragmático o sobrepõe a outras interpretações.

As relações entre “família composta”, fuga de imigrantes das fazendas de café e culpabilização de okinawanos fazem parte da dimensão do drama social, em que se elegem eventos do passado cujo significado é retirado do presente e, assim, reiterado. Durante meu trabalho de campo para pesquisa de mestrado (HIGA, 2015), membros de associações nipo-brasileiras e okinawanas fizeram referências a essa memória em conversas comigo que abordavam temas de conflito – um eufemismo para o racismo – entre japoneses e okinawanos através da expressão “tensões históricas”.

As diferentes versões sobre o tema, em textos comemorativos, reivindicam o registro da história e mobilizam estratégias semelhantes de legitimação; apresentação de números, citações de estudos

acadêmicos sobre a comunidade nipo-brasileira, sobretudo no campo da História, Sociologia e Antropologia, tabelas cronológicas. Em comum, também possuem uma costura de narrativa linear, progressiva na direção ao sucesso econômico, de orgulho étnico, delineando aspectos morais e éticos. Esse movimento comum parece estabelecer uma base de instrumentos, formas expressivas e campo para disputa e legitimação de interpretações da história da imigração japonesa e okinawana. O registro textualizado, desse modo, interessa para reflexão sobre ambas as “comunidades”, pois, nele, estão articulados modelos éticos e morais implicados nas construções identitárias e culturais estreitamente vinculadas à ideia de “família”, colocando-a como referência para vivências cotidianas por aproximação e distanciamento.

É preciso destacar que os investimentos políticos, intelectuais e afetivos na construção de imagens positivas das “comunidades” nipo-brasileira e okinawana foram essenciais no combate ao racismo, à xenofobia e à perseguição que imigrantes e seus descendentes sofreram na primeira metade do século XX. As representações e os estereótipos da “raça amarela” no Brasil foram estruturados nas ciências e políticas eugênicas em voga no período. O mito do “perigo amarelo”, expressão racista que designa países e pessoas com origem japonesa, chinesa e coreana, por exemplo, como inimigo comum do Ocidente, se manifestou em diversos momentos da história nacional, como na chegada dos primeiros imigrantes japoneses, na Era Vargas (1930-1945) e, atualmente, na pandemia de Covid-19 (2020-atual).

Desde o início da imigração japonesa e okinawana ao Brasil, a ideia de “família” se constitui como um dos principais alvos de pressão para nossa “assimilação” e “integração” à sociedade brasileira e a suas ideologias dominantes – tais como meritocracia, racismo e liberalismo. A “família” compreendida como unidade sociológica elementar, em nossa história, terá muitas vezes suas fronteiras borradas com “comunidade”. Não à toa, as “famílias compostas” são interpretadas e racionalizadas como inapropriadas e colocadas nos limites do passado como prova de que nossas famílias mudaram e se integraram com sucesso, tornando-se também uma família nuclear “tradicional” – aquela composta por um pai, uma mãe e filhos – pelo menos na aparência, no pressuposto ou na expectativa. Isso é possibilitado ao invisibilizar e silenciar os atravessamentos do racismo científico nas próprias políticas imigratórias do início

do século XX (SEYFERTH, 2002 apud HIGA, 2015).

Nossas famílias integradas invisibilizam, inclusive, o sacrifício de nossos costumes e tradições para melhor nos adaptarmos. Em 1926, um grupo de imigrantes okinawanos escreveu o “Acordo Mútuo”, que deu origem à principal associação okinawana no País, com 14 pontos normativos para que a imigração okinawana não fosse proibida e para que se atenuasse a discriminação sofrida por imigrantes japoneses e por brasileiros. Alguns desses pontos afetavam diretamente as famílias, tais como:

- (...)
- 2. Não devemos carregar crianças nas costas;
- (...)
- 5. Devemos eliminar o hábito de beber, cantar e fazer barulho quando nasce um bebê;
- (...)
- 9. Ao sepultar nossos mortos, devem se seguir as normas mortuárias brasileiras e cuidar da papelada necessária;
- (...). (MORI, 2003 apud HIGA, 2015, p 70-71)

2. Mito da minoria modelo: uma versão “amarela” do lema brasileiro “tradição, família e propriedade”

Contra a ladroeira, contra a imposição e a esquerda desse partido [Partido dos Trabalhadores] que quer transformar esse Brasil numa ditadura de esquerda, por Sérgio Moro, pelo Paraná, pela minha família!

Fala do deputado federal Hidekazu Takayama (PSC-PR) na sessão de votação do impeachment da Presidenta Dilma Rousseff (2016)

Senhor presidente [da Câmara dos Deputados, Eduardo Cunha], em nome do meu querido filho Ives Ota, em nome de todas as mulheres brasileiras, em nome de milhares de mulheres, de mães que perderam seus filhos na violência, que clamam por paz, justiça e Direitos Humanos para todos, declaro meu voto, sim!

Fala da deputada federal Keiko Ota (PSB-SP) na sessão de votação do impeachment da Presidenta Dilma Rousseff (2016)

Minoria modelo é a expressão que define a condição de imigrantes e descendentes do Leste Asiático, principalmente japoneses e coreanos, em países como Estados Unidos e Brasil, como minoria étnica assimilável, capaz, bem-sucedida, integrada, com características e estereótipos positivados. Desse modo, é instrumentalizada como “modelo” na comparação a outras minorias étnicas, escamoteando sua racialidade “amarela”, ao embranquecê-la pela aproximação de ideais de raça e classe brancas, civilizadas e evoluídas, e, ao mesmo tempo, usando de tal racialidade como ferramenta de inferiorização e estigmatização de outros grupos, sobretudo da população negra, indígena e latina. Conforme exemplifica Gabriela Akemi Shimabuko (2022):

(...) quando se compara a ascensão social de japoneses e seus descendentes em poucas gerações à realidade da maioria da população negra; a intenção é questionar a capacidade de pessoas negras em diversos âmbitos e questionar a efetividade de políticas públicas como cotas raciais nas universidades, sem levar em conta a realidade histórica e sistemática do racismo e da escravidão no Brasil. (p.17)

A ideia de minoria modelo, segundo Ellen Wu (2015), surge nos Estados Unidos durante a Segunda Guerra Mundial (1939-1945) e ganha força a partir dos anos 1960. Trata-se da construção de uma minoria étnica louvável por meio dos estereótipos de inteligência e valorização da educação, economicamente ativa e politicamente inofensiva.

No Brasil, o mito da minoria modelo tem sido amplamente mobilizado por ativistas e pesquisadores asiático-brasileiros na última década como uma chave importante para se compreender a participação e a inclusão da população nipo-brasileira nas relações raciais de nossa sociedade. Para além da crítica fácil da cópia colonizada de uma expressão do norte global para realidades brasileiras, é preciso atentar-se para os processos de traduções. Ademais, de modo geral, minoria modelo tem sido, sim, uma expressão relevante para nomear diversos processos históricos, políticos e sociais das identidades nipo-brasileiras e suas comunidades com ênfase nas relações raciais.

Conforme apontado na seção anterior, “família, escola e propriedade” são elementos fundamentais para o mito da minoria modelo,

pois ele se refere, sobretudo, à ideologia da meritocracia. Como engrenagem que retroalimenta dinâmicas racistas e capitalistas, a minoria modelo é perversa não somente para os grupos que, em comparação com ela, são inferiorizados mas também para o próprio grupo nela representado. Os estereótipos positivados de *nikkeis*³ como dedicados, integrados, inteligentes, prósperos, trabalhadores, honestos e passivos podem trazer vantagens em relação à população negra e indígena, porém têm seus custos também. Um deles é de seu achatamento como “comunidade”, principalmente, em termos de etnia, classe e posicionamento político. Uma fala recorrente em nossa sociedade revela, inclusive, que as qualidades positivas desse grupo se alinham a qualidades valorizadas pelo sistema capitalista e liberal: “eu nunca vi japonês mendigo”. Em minha pesquisa de doutorado, os impactos dos estereótipos positivados nas trajetórias de vida, nas pressões familiares sobre indivíduos e no afastamento da “cultura”, da “identidade” e das “comunidades” *nikkeis* e *okinawanas* se revelam perniciosos em termos emocionais, sociais e econômicos.

A partir da década de 1960, estudos acadêmicos sobre a população japonesa no Brasil a enquadram nos conceitos, então em voga, de “assimilação” e “integração”, afastando-a dos estudos de relações raciais e aproximando-a dos estudos étnicos (NUCCI, 2000). Numa leitura da psicóloga e pesquisadora Laura Ueno (20), Nucci aponta que Emilio Willems, sociólogo alemão, radicado no Brasil, figura importante na reelaboração da Sociologia, não se aprofunda em pontos de depoimentos de imigrantes japoneses que dão indícios de relações tensas com a sociedade brasileira e políticas de governo nacionalistas, nem nos preconceitos de seus informantes em relação aos japoneses. Segundo Ueno (2020): “Para ele, a maior dificuldade para a miscigenação estaria na organização familiar japonesa e na interferência sobre a escolha dos cônjuges para os filhos (o que tenderia a diminuir com a redução das diferenças culturais), além da diferença de classe.” (p.26-27).

As próprias associações nipo-brasileiras, nesse momento, incorporam também tais conceitos e passam a construir e alimentar os estereótipos positivados e a noção de minoria modelo. Aqui, dois pontos precisam ser destacados.

Em primeiro lugar, a população imigrante e de descendentes japoneses e *okinawanos* acabava de experienciar um momento de in-

tensa perseguição, racismo e manifestação do mito do perigo amarelo, pelo governo Vargas e pela população brasileira, com o alinhamento do país na Segunda Guerra Mundial aos Aliados (1942). Também havia passado por um racha traumático, mais conhecido pelo emblemático movimento da Shindo Renmei, que dividiu o grupo entre **vitoristas** – aqueles que acreditavam que o Japão ganhara a Guerra – e **derrotistas** – os que acreditavam que o Japão perdera. Este último grupo daria origem à Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa e de Assistência Social (Bunkyo) (1955-atual) e investiria na (re)construção da comunidade **nikkei** integrada e de grandes contribuições à sociedade brasileira. Um marco importante dessa transformação das imagens do grupo do “perigo amarelo” à cultura e à identidade japonesas valorizadas foi a construção do Pavilhão Japonês, no Parque Ibirapuera (SP), em comemoração do IV Centenário da Cidade de São Paulo (1954).

Em segundo lugar, o estabelecimento de uma “comunidade” valorizada não pode deixar de ser compreendido pelo prisma do racismo estrutural, pois as vantagens, os “privilégios” e os estereótipos positivados não são conquistados somente por meio dos reais esforços individuais e coletivos, mas também em detrimento das oportunidades, da autonomia e dos direitos oferecidos pelo Estado e pela sociedade brasileira, principalmente, às populações negras e indígenas. O custo mais pernicioso de se tornar “brasileiro”, nesse sentido, é o da incorporação do racismo e do embranquecimento em nossas famílias, indivíduos, coletividades e associações. Podemos notar seus efeitos nos casamentos, na unidade familiar como mantenedora e reprodutora da “cultura” e da boa imagem dos **nikkeis** e, sobretudo, no silenciamento e apagamento das memórias e experiências de opressão.

A família, no mito da minoria modelo, é fundamental para o direcionamento dos indivíduos ao ideal do “japonês” como o melhor tipo de “brasileiro”. Além disso, junto à ascensão de classe e ao estereótipo de politicamente inofensivo – uma clara reação às representações do mito do perigo amarelo –, consolida-se a imagem da comunidade **nikkei** com ideologia e representantes políticos de direita. À vista disso, é necessário questionar qual é a “família” defendida pelos políticos nipo-brasileiros, em momentos cruciais para o Brasil contemporâneo, como o **impeachment** da Presidenta Dilma Rousseff e a onda conservadora e de extrema direita que culminaria, entre outras coisas, no bolsonarismo.

A “família” defendida por tal posicionamento, assim como para tantas famílias brasileiras, produz efeitos trágicos e violentos para nossas famílias, especialmente as chamadas não “tradicionais”: com pessoas LGBTQIA+, feministas, pobres, racializadas e diferentes nos arranjos parentais, filiais e fraternais. São diversas também as famílias asiático-brasileiras. Temos gays, lésbicas, trans, feministas, proletárias, casamentos e filhos multirraciais, mães solo, pais solos, avós e avôs que são pais e mães. Um ponto que costura essa diversidade é o processo de embranquecimento e assimilação a estereótipos utilizados para opressão e violência contra quem não cumpre as expectativas do “cidadão de bem” e da “família tradicional brasileira”.

3. A “comunidade” como continuidade e ruptura da “família nikkei” no combate à ditadura militar (1964-1985) e no ativismo asiático contemporâneo

Estudei Filosofia na Universidade de São Paulo, mas entrei para a guerrilha porque não suportava a situação de um país onde a riqueza se concentrava em uma classe privilegiada. Meus pais têm orgulho do trabalho árduo dos issei, mas como eu não sou japonês, não vou me importar com os issei que estão desapontados com guerrilheiros que surgiram da colônia.

Shizuo Ozawa, Japan National Press Club

No livro **Uma diáspora descontente: os nipo-brasileiros e os significados da militância étnica (1960-1980)**, o historiador Jeffrey Lesser (2008) apresenta histórias e narrativas de militantes nipo-brasileiros contra a ditadura militar brasileira (1964-1985). São histórias pouco conhecidas tanto de grupos étnicos japoneses e okinawanos quanto da sociedade brasileira em geral, pois, de muitas maneiras, foram silenciadas e escondidas por terem sido, à época e até presentemente, consideradas vergonhosas e não condizentes com os valores da “comunidade” e de nossas identidades étnico-raciais.

Desde 2016, acompanho a formação da cena contemporânea de ativismo asiático-brasileiro. Muitos coletivos têm trazido à tona as histórias dos militantes e guerrilheiros nipo-brasileiros em cursos de

formação, postagens nas redes sociais e rodas de conversa. Um ponto frequentemente ressaltado diz respeito a homenagear e honrar o legado dessas pessoas, de certo modo, entendidas também como nossos “antepassados”. Outro ponto importante são as falas de jovens nipo-brasileiros e okinawanes sobre o desconhecimento de tais histórias e a importância de conhecê-las para o sentimento de reconhecimento, pertencimento e identificação. A sensação de se sentir isolado, estranho e inadequado no seio familiar e o distanciamento daquilo que é compreendido como “comunidade *nikkei*” vão se tornando inteligíveis e desconstruídos conforme se produzem narrativas de luta e identidades politizadas progressistas e/ou de esquerda.

Nesta seção, há considerações sobre “família” e “comunidade *nikkei*” apresentadas na obra de Lesser (2008) em articulação com a cena ativista contemporânea. Tanto naquele momento como no atual, a militância – ou o ativismo – é atravessada por questões de etnicidade e de brasilidades em que “família” é um ponto central. Lesser (2008, p. 117) afirma que: “Os militantes *nikkeis* se lembram de sua ânsia em provar que eram brasileiros legítimos, mas suas experiências, muitas vezes, faziam-nos lembrar que eram diferentes”. Para muitas ativistas asiáticas contemporâneas, trata-se de, concomitantemente, (re)construirmos nossas etnicidades e racialidades, especialmente em torno de nossa ancestralidade colonizada e oprimida, e nos engajarmos como cidadãs brasileiras na luta pelos direitos humanos e na solidariedade antirracista.

De acordo com Jeffrey Lesser (2008, p. 121-123):

Os militantes se viam como estranhos à “colônia” formalmente organizada em entidades comunitárias, jornais e festividades. A militância não era apenas uma forma de se opor à ditadura, mas também um desafio à geração política e culturalmente conservadora de seus pais. Um dos pontos desse conflito de gerações dizia respeito à escolha dos cônjuges. Nos anos 1960, o índice de casamentos interétnicos entre japoneses e brasileiros, na cidade de São Paulo, era de cerca de 50%, porcentagem que aumentava nitidamente a cada década. Entre os militantes *nikkeis*, entretanto, esse índice parece ter sido de quase 100%.

(...) A exogamia era apresentada como uma forma de “liberdade de identidade étnica”, que não poderia ser encontrada em relações endógamas com *nikkeis*.

Na fala de Shizuo Ozawa que abre esta seção, percebemos também a oposição geracional em termos étnicos. Gerações anteriores, dentro das próprias famílias, são estendidas à “colônia” e à “comunidade *nikkei*”. Na citação anterior, casamentos e formação de famílias interétnicas são um índice de brasilidade. Tais escolhas refletem significados importantes para noções de parentesco e consanguinidade não apenas como de foro íntimo e privado, pois demonstram como a política e os processos sociais mais amplos produzem impactos em sua relação com o cotidiano das pessoas. Além disso, a própria construção da “comunidade *nikkei*” tão colada à etnicidade como determinante e o enclausuramento das identidades do grupo a uma noção específica e estereotipada de “cultura” e “tradição”, conforme apontado ao longo do artigo, produzem a incorporação subjetiva e coletiva de estereótipos como verdades e expectativas a serem alcançadas. Obviamente, a homogeneização, o achatamento e o aprisionamento das identidades asiáticas às suas “comunidades” causam impactos, muitas vezes, trágicos e de grande sofrimento, tais como rupturas dentro de nossas famílias. Uma exemplificação muito triste apresentada em **Diáspora descontente**, de Lesser (2008), é Massafumi Yoshinaga, secundarista militante contra a ditadura que foi usado de exemplo, um *token* publicitário, pela “comunidade” e pelo regime. Em 1969, ele era um dos militantes mais procurados no país. No entanto, em julho de 1970, ele se entregou e repudiou sua militância:

Os esquerdistas rotularam Massafumi Yoshinaga de traidor, embora alguns acreditem que a tortura tenha provocado nele essa guinada de 180 graus. Outros comentários eram do mesmo teor que as declarações de um membro do PCB a Olga Futema, afirmando que a **lealdade filial** havia triunfado sobre o engajamento político. Essas pessoas culpavam **a pressão da família** sobre o jovem militante, que o acusava de ter **envergonhado a eles e à comunidade nipo-brasileira**. (LESSER, 2008, p. 164.) (grifos nossos).

Ainda, escreve Lesser (2008, p. 167-168):

Num outro contato com a imprensa, poucos dias após a entrevista coletiva, Massafumi Yoshinaga insinuou que **a comunidade japonesa de São Paulo teria sido a razão de ele ter abandonado a militância política**. Segundo o jornal, “alguns elementos da colônia japonesa de São Paulo **afastaram-se de sua família**. Ele queria mudar também essa situação – ‘Eu fiz uma colônia inteira **passar vergonha** por causa de seus descendentes. Agora, além de tentar reparar o que eu fiz, tentarei **dar orgulho** para eles: **ser um bom brasileiro de ascendência japonesa**’”. (grifos nossos)

Entre 1975 e 1976, após a morte de sua mãe, Massafumi foi internado em um hospital psiquiátrico e, em junho de 1976, cometeu suicídio. Por fim, como aponta Lesser, “foi esquecido”. Diferentemente de Suely Yumiko Kanayama, que morreu também de modo trágico, assassinada pelo regime, mas cuja trajetória é lembrada e homenageada até os dias atuais. Seu nome, inclusive, nomeou um dos coletivos asiáticos de esquerda atualmente da Universidade de São Paulo.

Nas citações anteriores, destacamos as continuidades/extensões entre família japonesa e comunidade japonesa. O “bom japonês” é também um “bom brasileiro”. Novamente, questionamos: quais os custos que temos pago para nos tornarmos, em uma expressão recorrente no Brasil atual, “cidadãos de bem”?:

Shizuo Ozawa concordou, observando que “em geral, o japonês [no Brasil] era de direita, e da **direita que justifica a repressão, a tortura... a identidade do japonês que quer ser branco, esse negócio do ser branco, era muito isso: esse é o outro lado do caráter militar**, a identidade que o japonês adquire estando ao lado da autoridade, aliando-se à autoridade, defendendo a autoridade. **Nunca é a do rebelde!**”. Rioko Kaiano se lembra de ser interrogada por um militar nipo-brasileiro: “Ele estava furioso... Ele estava

inconformado porque... **eu estava envergonhando os japoneses, tendo me metido na subversão, entendeu?** Quer dizer, ele estava claramente colocado do lado da repressão, de quem estava defendendo a situação e tal, e ele estava assim, inconformado... aí ele estava falando como repressão, mas ele estava particularmente (gritando)... irritado e com ódio de mim... ele demonstrou uma dose de ódio, assim, comigo, porque realmente ele estava com aquele sentimento de que eu estava sendo motivo de vergonha para a raça, entendeu?”. Não eram apenas os militantes que sustentavam essas idéias. O primeiro nipo-brasileiro a fazer parte do corpo de oficiais da Polícia Militar de São Paulo, Reizo Nishi, enfatizou o **“caráter rígido” da cultura nikkei e sua relação com seu ingresso em “uma organização perfeita”**.

Rioco Kaiano lembra que, na prisão, tentaram forçá-la a **provar sua lealdade, sempre no contexto “de meus pais serem japoneses”**. Seus **interrogadores disseram que o Brasil tinha oferecido a seus pais um lugar para morar, para ganhar dinheiro e para mandá-la para a universidade**, e lhe prometeram que se ela cantasse o hino nacional, ela seria libertada (ela não cantou e não foi libertada). (LESSER, 2008, p. 153.). (grifos nossos).

Nessas passagens sobre a militância nos anos 1960-1970, são explícitas as conexões entre família, “comunidade” e projetos de brasilidades. Podemos apontar aí muitas continuidades e rupturas com contextos históricos anteriores e posteriores. No entanto, destacamos, neste artigo, a marca da **ambivalência**. Na história da presença japonesa e okinawana em nosso país, a **ambivalência** parece ser uma marca indelével para várias das questões que nos são colocadas sobre identidades, racialização, etnicidades e modos, ou melhor, possibilidades de nos tornarmos brasileiros (as/os). Trata-se de questões – aqui debatidas – que parecem inescapáveis das noções de “família” dentro e fora de nossas “comunidades”.

Assim, precisamos debater também a proteção e o cuidado

das famílias a seus filhos e suas filhas militantes contra a ditadura militar e contra o cenário de extrema direita que assola o País em nossos dias. “Cuidado” é uma chave que emerge, em vários contextos, nas dicotomias cuidado/controle e cuidado/perigo (LOPES, 2021). Seguindo orientações, nesse sentido, dos trabalhos de Pedro Lopes nos estudos da deficiência, proteção e cuidado podem parecer, em um primeiro plano, como um reino de afetividade aprisionado nas idiossincrasias do íntimo e do privado. Contudo, esse primeiro plano é apenas uma aparência, pois diz muito sobre processos mais amplos:

As famílias dos militantes nipo-brasileiros também tinham que se haver com o estado. Esses encontros nos ajudam a entender de que forma os próprios militantes **explicam a ambivalência de sua identidade que, ao mesmo tempo que rejeitava a “colônia”, acatava por completo a valorização da família e dos mais velhos**, comumente associada aos *nikkeis*. As lembranças que os militantes tinham de seus pais (no sentido específico) eram geralmente respeitadas, raramente sugeriam problemas pessoais de conflito entre gerações e costumavam mencionar a “natureza japonesa” dessa relação. Concomitantemente, **os pais eram lembrados de um modo que incluía as particularidades étnicas numa idéia mais ampla de brasilidade**. Vez por vez, **os ex-militantes retrataram seus pais e mães como simultaneamente semelhantes e diferentes da norma da geração imigrante: eles eram politicamente conservadores, mas apoiavam a pureza ideológica, a honestidade e a intensidade de seus filhos**. Os militantes, muitas vezes, descreviam seus pais como incomuns, por **permitirem o “abrasileiramento” de seus filhos**, não insistindo em que eles falassem japonês ou participassem de clubes comunitários ou festividades *nikkeis*. Devo insistir que ver como atípica essa postura de rejeição à comunidade não corresponde à verdade. **Cerca da metade do total de nipo-brasileiros que atingiram a maioria nas décadas de 1960 e 1970 descreveriam sua relação com a comunidade nipo-brasileira formal exa-**

tamente nos mesmos termos que os militantes com quem conversei. (LESSER, 2008, p. 154.). (grifos nossos).

As memórias de proteção, cuidado e apoio desses militantes em relação a seus pais nos revelam o quão complexas são as vivências migrantes e diaspóricas em nosso país.

(...) Rioco Kaiano (...) se lembra de quando os agentes do Deops cercaram a casa de sua avó, em 1971. Kaiano contou rindo a história de sua própria prisão:

“A minha avó fez questão de ir comigo. Ela falou assim: “Não! Não vai levar. Eu vou junto”. E bateu o pé. Ela fez tanto escarcéu que eles foram obrigados a botar ela dentro [do camburão] (...) porque ela disse, ela falou isso... que eu era uma moça, e que ela não ia deixar eles me levarem para qualquer lugar sem ela saber para onde que eles iam me levar. (...). E eles tiveram que levar a minha avó até a cela, para mostrar, “olha aqui vó. Aqui é a cela das mulheres, e aqui é a cela dos homens. Ela vai ficar com as moças”, e apresentou as presas, você acredita numa coisa dessas? E aí eles levaram ela de volta, e eu fiquei. (...)”

A história não acaba aí. Kaiano foi solta depois de assinar uma declaração de que ficaria com seus pais em sua cidade natal, longe da cidade de São Paulo. Kaiano ficou surpresa com essa decisão, e **o agente do Deops disse que isso era possível porque “eles eram japoneses” e porque ela estaria sob a “proteção dos irmãos, da família”**. Kaiano compreendeu que o agente “teria mais garantias de que **eu não me meteria mais em subversão ficando sob a guarda dos meus pais** no interior, do que ficando aqui em São Paulo”. Mais uma vez, a etnicidade foi um trunfo” (ibid., p. 154-155).

Com essa anedota, acrescentamos à conclusão de Lesser, sobre a etnicidade como trunfo, a questão de gênero. O cuidado se desenrola nessa narrativa como **controle e poder**, como **proteção e afeto**,

pressupostos e garantidos, de “irmãos” e da “família” sobre uma **mulher** “japonesa”.

No texto “Às mães ao fogão, às mulheres sem história”, de Kemi (2017), publicado no **Blog** Outra Coluna, a autora conta:

Minha avó gargalhava enquanto me contava essa história, a voz cheia de afeto e saudades. Senti o choro subindo minha garganta, porque ela lembra de ter que juntar os pertences que conseguia carregar nas costas para sair de Santos, onde ela nasceu, para o interior de São Paulo; em julho de 1943, a família da minha avó estava entre os 10 mil imigrantes que tiveram seus bens tomados pelo Estado brasileiro.

Ao longo de seu texto, Kemi registra várias histórias que ouviu de seus avós, imigrantes okinawanos, e de suas próprias memórias em família. Assim como muitas pessoas de ascendência okinawana de nossa geração, fomos criadas por nossos avós imigrantes enquanto nossos pais trabalhavam fora. Eu e Kemi nos conhecemos em 2016, no início da formação ativista asiático-brasileira contemporânea, e, como ela, eu igualmente cresci ouvindo histórias da guerra (Batalha de Okinawa) e da imigração. Também aprendi, em minha família, o que é e o que não é ser okinawana e ser brasileira.

“Às mulheres sem história” diz muito sobre relatos e registros diversos que tenho acompanhado há mais de dez anos em minhas pesquisas. Ao evidenciar o atravessamento de gênero sobre a História enquanto narrativa dominante e suas delimitações, desconstroem-se silenciamentos e apagamentos. Nas investigações de jovens asiático-brasileiros sobre as histórias das imigrações e das racialidades, sobre suas identidades pessoais e coletivas, muitos têm se voltado para suas próprias famílias e memórias. Nesse processo, relações familiares são ressignificadas em concomitância com as histórias e as memórias. Vínculos são estreitados. Formas de viver e experienciar o parentesco são ressignificadas. Raça, etnicidade, gênero e família emergem como elementos interconectados. Avós, mães e tias se tornam figuras importantes com quem conversar e escutar, seja no cotidiano do parentesco, seja por meio da noção de ancestralidade.

O culto aos antepassados, tradicional de culturas como a

okinawana, passa a adquirir outros significados com os processos de revisão histórica e investigação de memória pelas perspectivas de ativistas. Pelo feminismo asiático, a ancestralidade vai se construindo por uma linhagem peculiar e universalmente feminina. As antepassadas se tornam todas que vieram antes de nós e todas as mais velhas que vivem conosco, assim como nós somos de quem é mais jovem e seremos daquelas/es que vierem depois. A produção de identidades politizadas asiáticas engatilha não apenas a formação de coletivos, pautas e agendas políticas mas também transformações nas relações de parentesco e noções de família e memória.

Memórias e histórias de guerra em seus locais de origem – tais como a Batalha de Okinawa e a Guerra da Coreia –, a visibilização das histórias dos militantes nipo-brasileiros contra a ditadura militar, rechaçar políticos *nikkeis* e a comunidade *nikkei* vinculada ao mito da minoria modelo. São alguns elementos de uma longa jornada em família na busca de brasilidades (étnicas), pela sobrevivência e pelo engajamento e compromisso com a terra que acolheu nossas antepassadas e na qual nascemos e vivemos. Encerramos com as palavras de Tami Tahira, em artigo do jornal **A Verdade**:

A luta de nipo-brasileiros da classe trabalhadora por nossa emancipação não será esquecida. O legado dos militantes nipo-brasileiros que tombaram na ditadura é a juventude trabalhadora que resgata suas histórias do esquecimento para construir o poder popular com as próprias mãos e as de seus ancestrais; é a Ocupação dos Imigrantes Jean-Jacques Dessalines, feita no bairro com grande comunidade japonesa, que passa por um processo de higienização, gentrificação e “japonificação”, para se tornar lucrativo e empurrar o povo pobre para as periferias. É a cada combativo militante nipo-brasileiro que trai a narrativa oficial de suas instituições para lutar com os imigrantes haitianos, bolivianos e venezuelanos de hoje por moradia, vida digna e poder popular, pela libertação de todo nosso povo.

Bibliografia

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

HERZFELD, Michael. Antropologia: prática teórica na cultura e na sociedade. Petrópolis: Vozes, 2014.

HIGA, Laís Miwa. Umi nu Kanata – do outro lado do mar: história e diferença na “comunidade okinawana-brasileira”. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

HIRANO, Sedi. Prefácio. In: MOTOYAMA, Shozo. Sob o signo do sol levante: uma história da imigração japonesa no Brasil. São Paulo: Paulo’s Comunicação e Artes Gráficas, 2011. v. 1.

KEMI. Às mães ao fogão, às mulheres sem história. Blog Outra Coluna, 11.05.2017. Disponível em: <<https://outracoluna.wordpress.com/2017/05/11/as-maes-ao-fogao-as-mulheres-sem-historia/>>. Acesso em: 14.09.2022.

LESSER, Jeffrey. Uma diáspora descontente: os nipo-brasileiros e os significados da militância étnica (1960-1980). São Paulo: Editora Unesp, 2008.

LOPES, Pedro. Deficiência na cabeça: percursos entre diferença, síndrome de Down e a perspectiva antropológica. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

MOTOYAMA, Shozo. Sob o signo do sol levante: uma história da imigração japonesa no Brasil. São Paulo: Paulo’s Comunicação e Artes Gráficas, 2011. v. 1.

NUCCI, Priscila. Os intelectuais diante do racismo antinipônico no Brasil: textos e silêncios. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000.

OLIVEIRA VIANNA, Francisco José de. Raça e assimilação. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1934. (Coleção Biblioteca Pedagógica Brasileira, série V, Brasileira).

SHIMABUKO, Gabriela Akemi. Do ópio à sopa de morcego: a construção histórica e função política do nojo do “extremo oriente” no imaginário ocidental. Monografia de conclusão de curso – Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 2022.

TAHIRA, Tamí. Dia da imigração japonesa: aos nipo-brasileiros que tombaram na ditadura militar. A Verdade, 2021. Disponível em: <<https://averdade.org.br/2021/06/dia-da-imigracao-japonesa-aos-nipo-brasileiros-que-tombaram-na-ditadura-militar/?fbclid=IwAR2c->

Vu1WrmyxC4IA8-eoH3ejnjFNrHhoev_bOS-SaHwhhHpyC56Gt25Uozc>. Acesso em: 14.09.2022.

TAKEUCHI, Márcia Yumi. O Perigo Amarelo: imagens do mito, realidade do preconceito (1922-1945). São Paulo: Humanitas, 2008.

TURNER, Victor. Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008 [1974].

WU, Ellen D. The color of success: Asian Americans and the origins of the model minority. Princeton: Princeton University Press, 2015.

UENO, Laura Satoe. Amores (des)racializados: um estudo piscossocial dos casamentos “amarelos” com negros e brancos em São Paulo. Tese (Doutorado em Psicologia Social) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.

Notas de fim

1 Ver Dezem, Higa (2015), Lesser (2008), Takeuchi.

2 Neste artigo, não tratamos do movimento dekasegi contemporâneo.

3 Neste artigo, utilizamos o termo identitário *nikkei* especificamente em relação ao mito da minoria modelo. Literalmente, significa descendente de japonês. É uma categoria criada e utilizada pelo governo japonês para se referir aos imigrantes e a seus descendentes fora do Japão. É bem difundida nas instituições japonesas em vários países, especialmente por meio dos Congressos *Nikkeis* e do seu uso estreitado com produtos culturais japoneses.

Territorialidades e camadas da história e o direito à cidade

Odair da Cruz Paiva

Professor do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp) – Campus Guarulhos.

1. Introdução

As migrações produzem uma variedade de impactos tanto nos ambientes de origem dos migrantes quanto naqueles de destino; entre estes, o êxodo, por vezes, produz o decréscimo populacional em cidades e regiões à medida que surgem novos territórios¹ nas regiões de destino. A migração também impacta a fronteira entre países. Caso emblemático ocorre na fronteira entre o México e os Estados Unidos; a criação de um muro com milhares de quilômetros é resultado da reação daqueles que desejam controlar e criminalizar o deslocamento de homens, mulheres e crianças em direção aos Estados Unidos. No presente, em muitos casos, a migração transnacional reforça o nacional e suas fronteiras, incentiva os interesses no tráfico humano e fomenta a indústria da segurança. Os impactos da migração são múltiplos, com dimensões econômicas, políticas, culturais e ideológicas.

Há outros impactos que emergem quando consideramos as migrações sob a perspectiva dos migrantes. Para os que se deslocam, a dimensão espacial da migração (a saída e a chegada ou as várias saídas e as várias chegadas) revela um gradiente de sentidos: deixa-se de ser um **nacional** para ser um **estrangeiro**; altera-se a relação com o mundo do trabalho; assumem-se papéis sociais novos, como o de provedor(a) dos que ficaram; criam-se relações sociais baseadas em redes migratórias que substituem os laços familiares; enfim, há uma miríade de migrações subsumidas no deslocamento espacial.

De todo modo, acreditamos que há, ao menos, duas perspectivas básicas para analisar as migrações. Em uma delas, o deslocamento é compreendido como um produto de relações macroestruturais; em outra, temos as motivações individuais e familiares. A análise dos processos migratórios deve reconhecer que eles reverberam em várias camadas do ambiente social, trata-se de um fato social completo (e complexo), de acordo com Sayad (1998). Isso posto, partiremos de algumas premissas.

A primeira delas considera que as migrações na atualidade ocorrem em um contexto político-cultural de descarte e desumanização daqueles que migram (ANTUNES, 2020a; ANTUNES, 2020b; AGAMBEN, 2002). Já a segunda se refere à produção de territórios erigidos a partir da presença de migrantes e suas interações e disputas com gru-

pos de inserção pretérita (PAIVA, 2021). A terceira, por sua vez, discute a produção de narrativas sobre identidades baseadas em singularidades culturais (CANDAU, 2012; MENESES, 1993). Essas premissas serão analisadas tendo em conta a cidade como um território construído e disputado historicamente (LEFEBVRE, 1991) e a cidade de São Paulo como um ambiente composto de **camadas históricas**.

Com isso em mente, o objetivo deste capítulo é inserir, na reflexão sobre as territorialidades urbanas, as disputas acerca de identidades, pertencimentos e direitos. Nessa perspectiva, haverá breves considerações sobre o bairro da Liberdade como um território exemplar das contendas entre diferentes grupos. Do ponto de vista metodológico, utilizaremos análises de autores provenientes do campo do patrimônio cultural (MENESES, 2012; POULOT, 2011; GINZBURG, 1989), das migrações (SAYAD, 1998; PAIVA, 2013), das ciências sociais e da economia (ANTUNES, 2020a, 2020b; AGAMBEN, 2002; SASSEN, 1998) e da filosofia e do urbanismo (LEFEBVRE, 1991; LEFEBVRE, 2001).

2. As idades da cidade e os fluxos migratórios

Em **O direito à cidade**, Henri Lefebvre (1991, p. 56) define-a “como sendo projeção da sociedade sobre um local, isto é, não apenas sobre o lugar sensível como também sobre o plano específico, percebido e concebido pelo pensamento que determina a cidade e o urbano”. A cidade como território realiza o construto social-econômico em dado período histórico ao mesmo tempo que é um produto cultural. Lefebvre (1991) analisa a cidade a partir da tríade **forma-função-estrutura**, sendo a **estrutura** o tempo social, que pode ser analisado nas suas dimensões econômicas – como o escravismo antigo, o feudalismo, o capitalismo; a **forma** a cidade antiga, medieval, capitalista; e a **função** a cidade bancária, industrial.

Segundo o filósofo marxista e sociólogo francês (1991, p. 55), “a Cidade teve a singular capacidade de se apoderar de todas as significações a fim de dizê-las, a fim de escrevê-las (estipulá-las, significá-las)”. Pela cidade, compreendemos as idades da história e suas temporalidades, os adensamentos e os litígios do viver e seus indícios inscritos na paisagem. A cidade tem o potencial de realizar o projeto filosófico-político em direção à humanização do homem. Assim, “o direito

à cidade, isto é, à vida urbana, [é] condição de um humanismo e de uma democracia renovados” (LEFEBVRE, 1991, p. 2).

Incide sobre a cidade o estado atual de sua **forma-função-estrutura**, tríade que descortina um presente específico da história, das relações sociais e de suas potencialidades positivas e negativas. A partir destas breves considerações, temos elementos para analisar qual cidade foi impactada com a chegada de grupos migrantes, bem como qual território serviu de ambiente para a inserção destes.

É lugar comum afirmar que São Paulo é produto do adensamento de diferentes grupos sociais. No entanto, devemos considerar – em uma perspectiva de longa duração – a quais formas urbanas estamos nos referindo. Em São Paulo, há três cidades sobrepostas que impactaram e foram impactadas pela fixação de diferentes grupos sociais.

Na **cidade colonial**, temos a população indígena e a fixação da população negra escravizada oriunda de uma forma específica de deslocamento: migração forçada produzida pelo escravismo. Indígenas, negros e negras imprimiram sua marca na paisagem urbana e produziram seus territórios possíveis (quilombos e aldeamentos) dentro de um contexto histórico particular. Em seguida, temos a **cidade industrial** (LEFEBVRE, 1991; LEFEBVRE, 2001) e um novo processo migratório marcado pela inserção de trabalhadores(as) estrangeiros(as) provenientes da Europa, do Oriente Médio e da Ásia, além de trabalhadores(as) nacionais oriundos(as) do Nordeste e de Minas Gerais (PAIVA, 2004), em um contexto de crescimento urbano sem desenvolvimento social, como afirma Lefebvre (1991). Na **cidade industrial**, uma nova **forma-função-estrutura** foi produzida por agentes do Estado, do capital e do trabalho. Nessa nova **idade** da cidade, emergem bairros e favelas, nos quais se desenvolveram novas formas de trabalho e sociabilidade.

Os territórios da migração possuem suas próprias **formas, funções e estruturas**. As antigas formas dos territórios da **cidade colonial** foram destruídas pela **cidade industrial** de maneira que se tornaram quase invisíveis. A recém-descoberta de vestígios arqueológicos do Quilombo do Saracura, no bairro da Bela Vista, é um bom exemplo. Para os descendentes das populações originárias e dos escravizados, os desafios em permanecer na **cidade industrial** perpassam a construção de afirmações e negações de suas condições culturais, econômicas, espaciais e políticas.

Em São Paulo, a **cidade industrial** – gestada pelo desenvolvimento das relações capitalistas entre o final do século XIX e os princípios do século XX – evoluiu para uma nova conformação: a **cidade global** (SASSEN, 1998). Nesta, há a desindustrialização e o crescimento exponencial do setor de serviços, negócios, megaeventos etc. Antigos galpões industriais são demolidos, abrindo espaço para edificações residenciais ou centros de entretenimento. Os antigos bairros da **cidade industrial** sofrem mudanças radicais. Vilas operárias, campos de futebol de várzea e cinemas são aniquilados da paisagem. As plataformas industriais são remodeladas permitindo novos processos produtivos e o deslocamento de indústrias para outras cidades ou outros países. Neste novo momento da cidade, os desafios por pertencimento, visibilidade e direitos sociais, econômicos e culturais dos descendentes dos povos originários e dos escravizados estão na pauta de suas lutas. Esses desafios também recaem sobre os migrantes da **cidade industrial** e seus descendentes, que sofrem os riscos de seu ocultamento na **cidade global**. Como permanecer, sobreviver, garantir direitos e ter visibilidade na **cidade global** com seus vividos descentrados, homogêneos, **pasteurizados**?

Ocorre que a **cidade global** é, inclusive, impactada por outros fluxos migratórios. Bolivianos, haitianos, paraguaios, congolezes, moçambicanos, chineses, sírios e angolanos são, entre tantos outros, os novos migrantes que têm que enfrentar o desafio da fixação em uma cidade cada vez mais complexa. Nesse contexto, a ocupação de edifícios na área central da cidade, por exemplo, produz uma nova **tipologia** dos territórios migrantes. Esses sujeitos se apropriam, igualmente, das redes de comunicação da internet, criando, em ambientes virtuais, outros territórios e, a partir destes, solidariedades e identidades. Os migrantes da **cidade global**, assim como os da **cidade industrial** e da **cidade colonial**, enfrentam uma miríade de dificuldades pelo seu reconhecimento como sujeito de direitos.

3. Migrações contemporâneas e identidades

Compreender a relação entre migrações e identidades nos coloca diante de escolhas que deixam ao largo outras possibilidades e interpretações possíveis. Nos limites dessa reflexão, trataremos, de for-

ma muito breve, essa relação a partir de três perspectivas. Na primeira delas, as migrações contemporâneas possuem um sentido desumanizador. Desde o final do século XX, as novas dinâmicas dos fluxos migratórios pelo globo chamam a atenção de vários pesquisadores que traduzem as conexões desses fluxos com os novos contornos assumidos pelo capitalismo. Conforme Antunes (2022, p. 20):

Por um lado, a exuberância das corporações globais que concentram a quase totalidade da riqueza mundial. Na outra ponta, a proliferação de uma miríade de trabalhos humanos vilipendiados, um vale-tudo: trabalho análogo à escravidão, superexploração (por exemplo, dos imigrantes) generalização da terceirização, (...) informalidade, intermitência.

Para Agamben (2002), a desumanização é prerrogativa para a **produção** de trabalhadores e trabalhadoras que podem ser inseridos em quaisquer dinâmicas de produção capitalista, inclusive em trabalhos análogos à escravidão. De outro lado, essa população – o **preariado** (neologismo para a condição precária do proletariado), segundo Antunes (2020b) – disputa os poucos empregos com os trabalhadores nacionais; de vítimas, tornam-se algozes, especialmente em tempos de crise econômica.

A segunda perspectiva, por seu turno, tem relação com as identidades da condição migrante. No deslocamento, o migrante vive em um ambiente fronteiro concreto-simbólico, em uma condição transitória – definitiva; transforma-se em um estrangeiro na sociedade de destino e na sociedade de origem. Como vimos anteriormente, o deslocamento espacial põe em curso deslocamentos laborais, culturais e identitários. Essa perspectiva denuncia todas as xenofobias e preconceitos que cercam os migrantes fundamentados na redução de suas identidades.

Por fim, a terceira perspectiva leva em conta a superação da condição de **homem-trabalho** em direção à condição de **sujeito político**. Conforme analisado por Sayad (1998), o trabalho tem centralidade nas narrativas que dão sentido à migração, considerando o ponto de vista do migrante, das redes sociais que o acompanham na migração e da sociedade de destino. Ocorre que essa **condição primária** para a

migração só se sustenta porque, nela, estão contidos os elementos de sua superação. O trabalho existe como um veículo para mudanças nas condições materiais e subjetivas do migrante, de sua família e demais pessoas que lhe são próximas; é a base para que a **condição primária** seja superada.

Por vezes, essa superação ocorre apenas nas gerações seguintes; quando isso se dá, temos a criação de um repositório de representações sobre a migração que serve como reforço de identidade, inclusive para os que não são mais migrantes. Brasileiros descendentes de portugueses, paulistas descendentes de nordestinos, negros descendentes de escravizados, cidadãos descendentes de interioranos etc., há sempre um repositório intangível e tangível de referências para a construção de identidades, que, como sabemos, são situacionais, plurais, parciais, temporais e provisórias.

4. O bairro da Liberdade: contendas em um território paulistano – algumas notas²

No bairro da Liberdade, a **cidade colonial**, a **cidade industrial** e a **cidade global** se encontram e se confrontam por intermédio dos diferentes grupos sociais ali instalados nos últimos quatro séculos. Naquele território, as camadas da história podem ser reveladas por algumas das tensões decorrentes da luta pela apropriação e pelo pertencimento àquele espaço da cidade.

Em 24 de julho de 2018, o então governador de São Paulo, Márcio França, assinou um decreto alterando o nome da estação **Liberdade** (Linha 1-Azul do Metrô) para estação **Liberdade-Japão**. Nos primeiros dias do mês subsequente, quando a alteração do nome já era visível aos usuários, alguns órgãos da imprensa³ noticiavam que a ação comemorativa não foi bem recebida por membros da comunidade negra, que se mobilizaram na defesa da presença preta na Liberdade.

Transitar pelo bairro, ao menos pela sua área central, é se deparar com um sítio saturado de luminárias no estilo japonês e lojas e restaurantes com ideogramas em japonês e mandarim. Esses signos são resultado de um processo de orientalização que teve início no final dos anos 1960 (POPPERL, 2019) e, atualmente, é apropriado pelos interesses da **cidade global**.

A Liberdade oriental é uma das múltiplas camadas da história daquele território. De acordo com Paiva (2013), a chegada de imigrantes japoneses na Liberdade se deu a partir de 1912, quando um grupo se fixou na rua Conde de Sarzedas atraído pelos aluguéis baratos. Como é comum na dinâmica dos grupos migratórios, essa fixação criou uma **rede** atraindo outros imigrantes e contribuindo para construir a Liberdade, que, décadas depois, se tornaria o bairro japonês da cidade.

A questão de fundo na polêmica disputa sobre a memória/história do bairro é que vários grupos se fixaram naquela porção da cidade desde, ao menos, o século XVIII (SEVCENKO, 2004). Indígenas, negros escravizados, libertos, pobres de todos os matizes, estrangeiros protestantes, imigrantes portugueses e italianos e, recentemente, chineses, nordestinos, bolivianos e africanos de várias nacionalidades, todos esses grupos foram e são expoentes da pluralidade social, característica do vivido do então sul da Sé, depois distrito da Glória e hoje bairro da Liberdade.

Em agosto de 2019, a Jornada do Patrimônio - evento organizado pela Prefeitura do município de São Paulo - reacendeu a polêmica. Em matéria publicada pela revista **CartaCapital**, intitulada “África-Liberdade é destaque da Jornada do Patrimônio, em São Paulo”⁴, o jornalista Guilherme Soares Dias afirma que o nome Liberdade foi cunhado em 1821, quando do enforcamento de Chaguinhas:

Francisco José Chagas, o Chaguinhas, era um soldado negro condenado à morte por ter liderado uma revolta pelo não-recebimento de salários em 1821. Ele seria morto no Largo da Forca, que fica hoje onde é a Parça Liberdade e seu metrô de mesmo nome. Mas quando Chaguinhas foi enforcado, a corda arrebentou. A multidão que assistia começou a gritar “liberdade”. A mobilização foi tanta que o local passou a ser conhecido assim, apesar de ele não ter sido poupado da pena de morte. As pessoas começaram a acreditar que Chaguinhas era uma espécie de santo e começaram a acender velas no local.

A relação entre o enforcamento de Chaguinhas e o surgimento do nome do bairro é, no mínimo, controversa. Sevcenko (2004,

p. 20) apresenta outro argumento:

Em meados do século XIX a força foi desativada e o nome do local mudado, em 1851, para Praça da Liberdade, por sua ligação com o Chafariz da Liberdade, localizado junto ao Largo do Curso Jurídico (atual São Francisco). Aquele chafariz, por sua vez, fora assim denominado em 1832, numa homenagem da Câmara Municipal à revolta popular que culminara, no Rio de Janeiro, no ano anterior, com a queda do governo absolutista de D. Pedro I e seu retorno a Portugal. (...) A homenagem assinalava assim a vocação liberal da elite paulista e o papel-chave que vinha assumindo na gestão da jovem nação independente. Do chafariz, o nome se estendeu à praça, depois à rua que os ligava e finalmente passou a abranger toda a área do que fora o Distrito da Glória.

Por mais equivocado que seja relacionar o enforcamento de Chaguinhas com o surgimento do nome do bairro, isso demonstra a ancestralidade dos negros naquela cercania. A construção da Liberdade-África, no momento atual da polêmica, se contrapõe à Liberdade-Japão. Muitos paulistanos e turistas frequentam o bairro da Liberdade a fim de fruir de uma paisagem saturada de signos orientais e consumir produtos e serviços. Um frenesi de passantes e compradores desfila por diversas barracas de ambulantes e restaurantes de comida japonesa, chinesa ou coreana.

Letreiros em ideogramas japoneses e em mandarim impõem um ambiente assemelhado às **Chinatowns** e bem ao gosto dos paulistanos que acreditam ser sua cidade uma metrópole multicultural. No entanto, em um olhar mais atento, emergem, naquela ambiência, indícios (GINZBURG, 1989) que destoam dos signos orientais, entre eles a Capela dos Aflitos e a Igreja da Santa Cruz das Almas dos Enforcados, ambas reminiscências da **cidade colonial** e território-memória da presença e de práticas culturais dos afrodescendentes.

Nos limites dessa reflexão, as contendas em um território paulistano revelam a disputa sobre o reconhecimento da fixação pré-terita – e presente – de grupos e sujeitos para a construção do bairro da Liberdade. A disputa entre a **Liberdade-Japão** e a **Liberdade-Áfri-**

ca relega para uma zona sombria a presença de outros agentes, como imigrantes portugueses e italianos e migrantes de fixação mais recente. A polarização entre as concepções sobre a identidade do bairro impõe versões da memória coletiva que se desenvolvem na oposição entre um verdadeiro e um falso que pouco contribui para valorizar a grande variedade de vivências e agentes ali estabelecidos desde, ao menos, o século XVIII.

Para Poulot (2011, p. 480), um:

(...) passado compartilhado em comum existe, mas grupos diferentes podem reivindicar uma parte dele, ou acentuarem [sic] um ou outro aspecto em particular, entre um tempo ritual, sem duração, e o tempo do mundo dominado pelo presente que passa.

Dessa forma, a memória social constituiu-se a partir de um ambiente pleno de positivities, negatividades e contradições. Segundo Le Goff (1994, p. 476), “a memória coletiva não é só uma conquista, é também um instrumento de poder”.

Na mesma perspectiva, Candau (2012) alerta para a impossibilidade de uma memória social com sentido e conteúdo único; sua inscrição na memória dos sujeitos é obra dos constantes atos de memória. Quanto maior o coletivo, menor a possibilidade de aceitação e aderência de seus elementos nos corações e nas mentes dos sujeitos. Entre a **Liberdade-Japão** e a **Liberdade-África**, há também o sentido redutor dos processos identitários. Tentar estabelecer uma versão única sobre a memória que permeia determinada localidade é instituir, igualmente, um reducionismo sobre a identidade local.

Acreditamos que ações que considerem as vivências daquele território paulistano são necessárias e urgentes. Valorizar a presença de escravizados, negros forros e indígenas deve partir da perspectiva de que a presença dessas populações faz parte de um dos momentos da história naquele sítio. Outros momentos se seguiram e outros sujeitos por ali se estabeleceram. No entanto, a paisagem daquele território já é resultado de ocultamentos de várias das idades da história, impedindo uma perspectiva **ecumênica** do vivido naquela cercania.

Além disso, as garantias das singularidades culturais nos re-

metem a uma perspectiva na qual:

Não existe um conteúdo ou grau ideal de identidade. “Perda da identidade”, assim, é uma expressão enganadora – e bem diversa da crise de identidade, (...) ou da perda de condições de formular/reformular a identidade. Muitas vezes, tal expressão apenas mascara o fenômeno da mudança sociocultural. Da mesma forma, “resgatar a identidade” é objetivo impossível de atingir. Como recuperar algo que não é estático, não tem contorno definitivo, pronto e acabado, disponível para sempre? (...) A identidade não é, pois, fruto do isolamento de sociedades ou grupos, mas, pelo contrário, de sua interação. Ela é crucial quando existem segmentos sociais que não se pensam como totalidades únicas. (...) Além disso, a identidade se fundamenta no presente, nas necessidades presentes, ainda que faça apelo ao passado - (...) também ele construído e reconstruído no presente, para atender aos reclamos do presente. (MENESES, 1993, p. 210)

Somam-se a isso as transformações urbanas orientadas por agentes do Estado, do capital, da especulação imobiliária, bem como o envelhecimento do território (PAIVA, 2011). O resultado desse processo complexo é o território que vemos atualmente. Talvez uma das dificuldades em pensar a história da cidade e suas inúmeras temporalidades ainda resida em um **lugar** sobejamente conhecido: considerá-la como uma construção histórica, coletiva, plural, eivada por contradições, em constante movimento e capaz de reinventar-se.

Em suma, defendemos que compreender as **camadas** da história da cidade só faz sentido se o objetivo for a luta pelo direito à cidade; este supõe uma vida digna (nos sentidos materiais e intangíveis) para todos que nela vivem. Tal direito é algo a ser conquistado tendo em conta que há agentes de poder cujos interesses estão no crescimento econômico sem desenvolvimento humano. Esses agentes trabalham na produção de uma cidade sem direitos para pessoas que, como todos nós, são, de alguma forma ou em alguma dimensão, migrantes.

Bibliografia

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Tradução Henrique Burigo. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

ANTUNES, Ricardo (org.). **Uberização, trabalho digital e Indústria** 4.0. São Paulo: Boitempo, 2020a.

ANTUNES, Ricardo. **O privilégio da servidão**: o novo proletariado de serviços na era digital. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2020b.

ANTUNES, Ricardo. **Capitalismo pandêmico**. São Paulo: Boitempo, 2022.

CANDAU, Joël. **Memória e identidade**. Tradução Maria Letícia Ferreira. São Paulo: Contexto, 2012.

DIAS, Guilherme Soares. África-Liberdade é destaque da Jornada do Patrimônio, em São Paulo. **CartaCapital**, 22.08.2019. Disponível em: <www.cartacapital.com.br/blogs/guia-negro/africa-liberdade-e-destaque-da-jornada-do-patrimonio-em-sao-paulo/>. Acesso em: 03.08.2022.

FERREIRA, Ricardo Alexino. Alteração do nome da estação Liberdade do Metrô provoca discussão e insatisfação. **Jornal da USP**, 14/08/2018. Disponível em: <<https://jornal.usp.br/atualidades/alteracao-do-nome-da-estacao-liberdade-do-metro-provoca-discussao-e-insatisfacao/>>. Acesso em: 04.09.2019.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais**: morfologia e história. Tradução Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

LEFEBVRE, Henri. **O direito à cidade**. Tradução Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Editora Moraes, 1991.

LEFEBVRE, Henri. **A cidade do capital**. Tradução Maria Helena Rauata Ramos e Marilena Jamur. 2. ed. Rio de Janeiro: Dp&A, 2001.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Tradução Bernardo Leitão. 3. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1994. (Coleção Repertórios).

MENESES, Ulpiano Toledo Bezerra de. A problemática da identidade cultural nos museus: de objetivo (de ação) a objeto (de conhecimento). **Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material**, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 207-222, 1993.

MENESES, Ulpiano Bezerra Toledo de. O campo do patrimônio cultural: uma revisão de premissas. In: FÓRUM NACIONAL DO PATRIMÔNIO CULTURAL, 1., 2009, Ouro Preto. **Anais [...]**. Brasília: Iphan, 2012. p. 25-39. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/4%20-%20MENESES.pdf>>. Acesso em: 09.06.2022.

PAIVA, Odair da Cruz. **Caminhos cruzados: migração e construção do Brasil moderno**. Bauru: Edusc, 2004. (Coleção História).

PAIVA, Odair da Cruz. Territórios da migração na cidade de São Paulo: entre a afirmação e negação da condição migrante. **Idéias**, Campinas, v. 2, n. 1, p. 13-30, 03.08.2011. Disponível em: <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/ideias/article/view/8649328/15883>>. Acesso em: 11.06.2020.

PAIVA, Odair da Cruz. **Histórias da (i)migração: imigrantes e migrantes em São Paulo entre o final do século XIX e o início do século XXI**. São Paulo: Arquivo Público do Estado, 2013. (Coleção Ensino & Memória, 2). Disponível em: <www.arquivoestado.sp.gov.br/site/assets/publicacao/anexo/historias_da__i__migracao.pdf>. Acesso em: 14/06/2020.

PAIVA, Odair da Cruz. Do distrito da Glória à Liberdade: contendas num território paulistano. In: BASTOS, Sênia (org.). **Migração e turismo na cidade de São Paulo: liberdade e bexiga em perspectiva**. Rio de Janeiro: Provisório Produções/Modi Produções, 2021. p. 79-116.

POPPERL, Mariana. **De que passado queremos lembrar?**. Problematização da história protegida nos tombamentos estaduais da Igreja Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos e da Capela dos Aflitos (São Paulo-SP). Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em História) - Unifesp, São Paulo, 2019.

POULOT, Dominique. Cultura, História, valores patrimoniais e museus. **Varia Historia**, Belo Horizonte, v. 27, n. 46, p. 471-480, 2011.

SASSEN, Saskia. **As cidades na economia mundial**. Tradução Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Studio Novel, 1998.

SAYAD, Abdelmalek. **A imigração**: ou os paradoxos da alteridade. Tradução Cristina Murachco. São Paulo: Edusp, 1998.

SEVCENKO, Nicolau. A cidade metástasis e o urbanismo inflacionário: incursões na entropia paulista. **Revista USP**, São Paulo, n. 63, p. 16-35, 2004.

Notas de Fim

1 A noção de território que embasa essa reflexão leva em conta que este representa um complexo de relações econômicas, sociais, históricas, culturais, ambientais e políticas erigidas em dado espaço (geográfico) e cuja constituição guarda conexões amplas e variadas com outros territórios. Ele adensa camadas de tempo; supõe características que lhe são singulares, enquanto se constitui como totalidade aberta a transformações no transcurso da história. Resulta de necessidades e motivações múltiplas de seus sujeitos, as quais podem ser de ordem material e concreta (relações econômicas) ou de natureza, por vezes, intangível, como as necessidades da cultura, das sociabilidades, dos elos de pertencimento etc. (PAIVA, 2011, p. 15).

2 Algumas das considerações desse tópico foram publicadas em: PAIVA, Odair da Cruz. Territórios da migração na cidade de São Paulo: entre a afirmação e negação da condição migrante. **Idéias**, Campinas, v. 2, n. 1, p. 13-30, 03.08.2011. Disponível em: <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/ideias/article/view/8649328/15883>>. Acesso em: 11.06.2020.

3 FERREIRA, Ricardo Alexino. Alteração do nome da estação Liberdade do Metrô provoca discussão e insatisfação. **Jornal da USP**, 14/08/2018. Disponível em: <<https://jornal.usp.br/atualidades/alteracao-do-nome-da-estacao-liberdade-do-metro-provoca-discussao-e-insatisfacao/>>. Acesso em: 04.09.2019.

4 DIAS, Guilherme Soares. África-Liberdade é destaque da Jornada do Patrimônio, em São Paulo. **CartaCapital**, 22.08.2019. Disponível em: <www.cartacapital.com.br/blogs/guia-negro/africa-liberdade-e-destaque-da-jornada-do-patrimonio-em-sao-paulo/>. Acesso em: 03.08.2022.

E agora, o Brasil aceitará sua identidade quilombola?

Marcio Farias

Psicólogo, Mestre e Doutor em Psicologia Social pela PUC-SP. Professor Convidado do Celacc ECA/USP. Coordenador-Executivo do Instituto AMMA Psique e Negritude. Autor do livro Clóvis Moura e o Brasil, pela Dandara Editora.

1. Introdução

Qual a importância de se pensar a formação brasileira tendo o quilombo como referência? A resposta a essa pergunta foi perseguida pelo movimento social negro ao longo do século XX. Desde a Frente Negra Brasileira, passando pelo Teatro Experimental do Negro, em momentos distintos da história do Brasil moderno e contemporâneo, a retomada histórica desses aldeamentos de escravos fugidos foi um mote da tática política dos movimentos negros, que, em seus programas, buscavam alternativas à história oficial que relegava ao negro o esquecimento do seu passado, ao ostracismo cotidiano e a um futuro ausente de perspectivas.

Nesse sentido, em termos contemporâneos, o movimento negro que se organiza no contexto do fim da ditadura militar e no início do processo de redemocratização do País partia de um novo diagnóstico da realidade brasileira em relação ao racismo: o processo que lograva a condição de marginalidade à grande parte da população negra não se remetia apenas a uma herança do fardo histórico legado pelo passado escravista, que havia colocado o negro como sujeito despossuído de atributos condizentes com a nova ordem social pós-abolição, a sociedade competitiva de trabalho livre assalariado. O movimento negro desse período, ao contrário, retomava a história a contrapelo e alertava para o papel ativo das elites locais, as quais, por meio do Estado, foram agentes da exclusão da população negra. Essa retomada histórica, do ponto de vista dos excluídos, indicava que a ação de exclusão da população negra no pós-abolição não estava apenas alicerçada em atitudes e mentalidades arcaicas dessas elites locais mas também alinhada a uma estratégia desses setores em conter as ações políticas permanentes levadas a cabo pelos africanos escravizados e seus descendentes que, desde o período colonial até o império, organizavam fugas, levantes, insurreições e movimentos políticos que se contrapunham à ordem estabelecida.

Portanto, para o movimento negro daquele período, o processo de formação do Brasil contemporâneo se alicerçava na hegemonia racial dos donos do poder e da riqueza. Por isso, a nova estratégia era desarticular o ponto central dessa hegemonia: o mito da democracia racial, lenda encantada que consagrou, em termos ideológicos, o processo de transição de uma sociedade outrora colonial e escravista,

permitindo, assim, modelar a revolução burguesa no Brasil.

À vista disso, os quilombos históricos contrastavam com a imagem da Casa-Grande e Senzala e apontavam para uma história do Brasil como conflito, e não como equilíbrio de antagonismos. É nesse encaixe que os movimentos negros urbanos da década de 1980 olham para trás e buscam no quilombo referências de luta, contestação e permanências africanas diante do domínio colonial e de seus reflexos contemporâneos.

Como referência histórica, inclusive como metáfora política, centrar a luta negra a partir dos quilombos se refletiu em um alargamento das margens que circundavam o fazer histórico e a narrativa sobre a identidade nacional, uma vez que quilombos se remetiam a uma anterioridade africana.

2. Anterioridade africana

É importante que se destaque que as multifacetadas sociedades africanas tiveram, ao longo de milênios, processos muito variados de desenvolvimento social e econômico. De forma desigual e combinada, a África desenvolveu as forças produtivas. Esse desenvolvimento das forças produtivas correspondeu, em vários momentos na história dos povos do continente, a relações sociais mais complexas, tanto do ponto de vista estritamente econômico quanto em relação às demais esferas da vida social. As sociedades africanas contavam não só com produção para consumo mas também como produção excedente, que era comercializada com outros grupos e povos. Em vários estágios, ao longo da história, a economia africana se tornou tão pujante que se monetizou, buscando, em um equivalente universal, formas de qualificar as trocas comerciais.

Povos de tradições tão complexas tiveram elaborações espirituais e metafísicas extremamente sofisticadas. Em outros termos, ao conformar um modo de produção com desenvolvimento das forças produtivas tão variadas, desiguais, mas com ampla complexidade, postulou-se, igualmente, no continente africano, uma ontologia, uma ética, uma moral, uma estética e uma política complexa. Com relativa autonomia entre o imediato vivido, consolidou-se, no território africano, um campo de significações múltiplas.

Do ponto de vista material, essa diversidade e essa comple-

xidade africana se manifestam na assim chamada **arte tradicional**. A sensibilidade e o espírito africano se conjugam em uma variedade de bases materiais, com resoluções formais distintas, estilo e conceitos variados, mas de que também se pode extrair elementos mais gerais. Aliás, sobre isso, há ampla bibliografia, e esse tema entre espírito africano e estética foi – e é – controverso, visto que, na Modernidade, a afirmação de uma personalidade africana pressupõe o atributo estético não como adjetivo, mas como substantivo.

Uma característica reiteradamente afirmada sobre a arte tradicional africana é sobre ela ser uma “arte-vida” ou, em outras palavras, uma manifestação muito próxima ao cotidiano do trabalho, das festas e das crenças. O estilo e o simbolismo das pinturas africanas, das figuras e das máscaras dependem, portanto, do seu contexto político, econômico, social e religioso. Das pinturas rupestres, que representavam leões, elefantes, antílopes e toda sorte de animais da fauna africana, assim como representações de seres humanos com utensílios e instrumentos às esculturas clássicas, tanto de terracota quanto de bronze, a arte africana se notabiliza. Nesse sentido, as artes primeiras na África representaram as características mais gerais do desenvolvimento das forças produtivas ou das relações de produção. Povos que viviam da caça, como os **bosquímanos**, nômades, como os **fulani**, ou assentados que viviam da produção agrícola, como os **bambaras**, refletiam, em sua arte, mediante signos compartilhados socialmente pelo grupo, os valores e, assim, apresentavam uma arte do coletivo. Havia o sujeito da ação, mas este sempre trabalhava a partir dos cânones do seu grupo.

No caso das esculturas clássicas, a escultura de terracota **nok** é famosa por contemplar um primeiro estágio mais avançado daquilo que será o estilo formal das esculturas de Ifé, a cidade-estado iorubá. Ela também goza de bastante prestígio nas esculturas em bronze do Benin. Essas esculturas, inclusive, se relacionam à capacidade amplamente desenvolvida entre povos da região próxima à costa do ouro do continente africano em mineração e metalurgia.

As formas refletiam, igualmente, conteúdos variados e polissêmicos, consagrando, dessa maneira, em muitas circunstâncias, espetáculos que intercalam saberes e linguagens variadas. O conceito de máscara africana, por exemplo, é bastante elucidativo. Na média, a máscara no continente africano diz respeito a um objeto multimídia que

cobre dos pés à cabeça e é utilizado em rituais de iniciação, cerimônias religiosas, festejos e outras manifestações. Um exemplo são as máscaras **Tyi Wara**, usadas por membros de uma seita religiosa bambara relacionada com a fertilidade e a agricultura. O fazer da máscara envolve um lugar de prestígio, o ferreiro bambara. A utilização se dá em um cerimonial que envolve a indumentária, e a dança é um ato de dramatização. Outro exemplo são as máscaras funerárias dos **Dogons**. Seu fazer se dá por um grupo ou uma figura de prestígio que conhece os segredos e os valores espirituais de seu povo, e seu uso acontece dentro de um espetáculo de múltiplas linguagens, dando sentido à vivência desse povo.

Exemplos de uma produção artística africana que se endereçava à glorificação de reis e reinos, as máscaras eram utilizadas por sociedades secretas ou rituais de relações de parentescos, na relação com o sagrado e a feitiçaria, para consagrar tipos sociais, como o “eterno feminino”. Agora, como bem alerta Frank Willett em seu clássico **Arte Africana**: ainda que a arte africana seja multifuncional, servindo como instrumento de governo, da religião e até da economia, há uma vontade de beleza que não cede ao utilitarismo por si só. Em prefácio à edição brasileira do livro de Willett, Alberto da Costa e Silva (2017, p. 12) comenta:

Confesso que, então, eu ainda me surpreendia mais interessado em entender as funções que determinada escultura exercia na vida de uma sociedade africana do que no ineditismo, na riqueza e nas intenções de suas formas. Demorava-me diante dela com o mesmo tipo de olhar de um historiador que, feliz com o fato de Velásquez haver registrado na tela uma das poucas vitórias da Espanha na chamada Guerra dos 80 anos – a rendição da cidade de Breda –, deixasse escapar de sua atenção a beleza do repouso vertical das lanças erguidas para o alto expressam a vitória de quem recebe do vencido as chaves da cidade e ajudam a tornar inteligível a pintura. Como sobejamente demonstrou Erwin Panofsky, saber do que trata um quadro, que são as suas personagens e em que momento do enredo ficaram imóveis enriquece nossa percepção dessa pintura como obra de arte. De modo semelhante, estar ciente de que certa máscara africana preside

as cerimônias de iniciação dos adolescentes, não pode ser vista pelas mulheres ou representa um personagem cômico aprofunda a emoção que essa peça em nós provoca, ao ampliar o entendimento que dela temos. Mas há que ter cuidado para que a relevância etnográfica não tome o lugar do sentimento estético.

A originalidade estética do fazer africano que se espalhou das esculturas suntuosas em madeira e bronze à arte têxtil e à arquitetura – talvez seja no tridimensional em que estejam concentradas as grandes contribuições africanas para a arte universal – revelou o sentimento e o espírito elevado de povos muito diferentes entre si, mas que também comungavam valores civilizatórios e cosmovisões.

Do outro lado do Atlântico, o plano ideal-estético foi um dos pilares que reorientou a vida de homens e mulheres da diáspora africana. Essas sociedades anteriores na África, que tiveram amplo desenvolvimento das forças produtivas, das relações sociais de produção e, conseqüentemente, dos demais complexos sociais, forjaram uma epistemologia? Diante do exposto, refletir sobre a existência de uma filosofia africana passa a não ser uma heresia. Os africanos tiveram a sua metafísica? Veremos.

A bem da verdade, o pressuposto de uma filosofia africana seria redundante, não fossem o colonialismo e o eurocentrismo. Nesses termos, por sua vez, o tensionamento entre as ideias de universal e particular no campo da epistemologia surge como um primeiro desafio para descortinar um saber africano anterior, tal como advoga Severino Elias Ngoenha (2014, p. 13), filósofo moçambicano:

Para pensar o universal, cada ser parte da sua situação específica, particular. Quem pensa o universal é sempre um ser singular, pertencente a um grupo particular, situado no espaço e no tempo. Isto tanto é válido para quem pensa a partir da Grécia, como quem pensa a partir de Moçambique, do Brasil ou da China. Por que é que o nosso discurso filosófico é etnológico? A tomada de consciência do condicionamento particular-histórico na investigação histórico – ou a reflexão como filósofo e como historiador, como

diz Voltaire – levou à criação pelo mesmo filósofo francês da filosofia da história, que Hegel se encarregou de difundir pelo mundo afora. À situação do filósofo ocidental que faz emergir a questão do sentido total (filosófico), na dinâmica da situação específica, corresponde uma reflexão igualmente filosófica, mas sobre uma situação particular, que é objeto não da história, mas da etnologia.

Em uma arqueologia do saber, de fato, o encontro borrado com a antropologia para alcançar uma filosofia africana, do ponto de vista metodológico, foi – e é – uma maneira pela qual uma história do pensamento africano pode emergir. No entanto, o proceder de uma metodologia não se pode confundir com o objeto em si a ser averiguado. Em outras palavras, o pensamento africano não deriva de um reconhecimento externo e alheio. É fruto de uma experiência vivida, com seus signos, significados e sentidos. Se diversidade caracteriza a anterioridade africana, o seu pensamento, por pressuposto, acompanha ampla ramificação. Maurice M. Makumba (2016), em seu livro **Introdução à filosofia africana: passado e presente**, é bastante assertivo quando, ao recompor uma historicidade da filosofia africana, traça seus aspectos gerais e as múltiplas confluências a partir de contatos externos e internos para forjar um pensamento:

O desenvolvimento histórico esboçado neste livro mostra com ainda maior clareza que, em alguns casos, a África, já desde a antiguidade, quase sempre desenvolveu a sua reflexão filosófica em parceria com o ambiente circundante. Nesses casos, quase nunca se pode falar de uma África puramente indígena, empenhada numa reflexão sobre a realidade em completo isolamento. Houve sempre uma influência do mundo circundante, com os consequentes intercâmbios culturais nos dois sentidos. (MAKUMBA, 2016, p. 14)

Nesse sentido, como também alerta Mudimbe, em decorrência de as sociedades africanas tradicionais terem uma característica coletivista e holística, seu pensamento filosófico se subordina a essas

circunstâncias. O clássico **A filosofia bantu**, de Placide Tempels (2016), em que pese seu paternalismo e eurocentrismo relativista, é bastante pertinente ao reconstituir e apresentar as noções gerais de uma ontologia bantu partindo das concepções de vida e morte desses grupos. Sendo estas situações-limite, como uma explicação do devir, Tempels (2016, p. 22) alça uma concepção sobre o ser: “Declarar a *priori* que os povos primitivos não têm ideias acerca da natureza dos seres, que não possuem uma ontologia e que estão totalmente privados de lógica, é simplesmente virar as costas à realidade”.

Diop, por sua vez, faz uma teoria geral da filosofia africana, buscando, em várias experiências de cosmovisões de grupos, ainda que com formas diferentes, analogias e complementaridades que formavam uma unidade cultural africana. Sua principal contribuição foi um aporte analítico sobre uma teoria do conhecimento africano que se relacionava com necessidades mais complexas, permitindo avanços em campos da produção lógica e científica entres povos africanos. Além disso, tenta conectar a experiência de desenvolvimento africano a uma epistemologia que foi influente não só para os povos africanos mas também para os povos não africanos, inclusive os gregos. Essa tese deriva de seu principal contributo para uma história antiga africana: o Egito como sociedade negro-africana.

A tese de Diop sobre o Egito negro e a sua influência para o desenvolvimento da filosofia helênica foi endossada pelo pensador britânico Martin Bernal em seu controverso livro **Atenea negra: las raíces afroasiáticas de la civilización clásica** e no seu debate sobre o modelo antigo.

Não havendo condições de aprofundar esse debate neste momento, é bastante pertinente recorrermos à síntese feita por Makumba sobre o tema:

O fluxo de ideias de uma cultura para a outra é um processo complexo, e não se podem identificar algumas ideias como não filosóficas e, portanto, considerar que elas terão influenciado os Gregos apenas noutras áreas de conhecimento e não na Filosofia. Além disso, o fluxo de certas ideias de uma cultura para a outra, e em sentido contrário, pode facilmente passar despercebido. E, contudo, como afirma a autora, os Gregos tinham enorme respeito pela sabedoria e piedade

egípcias! O mínimo que se poderia daqui deduzir seria que a influência egípcia na área da Filosofia foi diminuta em comparação com outras áreas do conhecimento humano, caso uma tal dicotomia devesse ser admitida. (MAKUMBA, 2016, p. 30)

Ora, pela sua própria característica, a filosofia é uma experiência universal. Efetivamente, os níveis de complexidade e sistematização podem – e devem – ser discutidos. Entretanto, como muito bem afirma Tempels, destituir os povos não europeus de um sistema de pensamento é, a bem da verdade, destituí-los da humanidade. Quanto às particularidades históricas, estas devem ser averiguadas não apenas como uma mera expressão do universal mas também como particularidade em si, dotada de suas próprias leis gerais, comungando, ao mesmo tempo, os aspectos gerais compartilhados pela humanidade.

No caso da particularidade africana, a oralidade como traço marcante da cultura não impediu o desenvolvimento de um pensamento filosófico. De fato, nem entre os europeus, em que parte da base fundamental da cultura helênica foi transmitida de forma oral por séculos, e mesmo no período clássico, essa característica oral se manteve, haja vista que o pensamento de Sócrates foi transmitido por seus discípulos, porque este não deixou nenhum registro escrito. Voltando à África, no campo de uma relação entre pensamento interior, sua exteriorização e objetivação, ainda que não tenham necessariamente se efetivado em uma produção textual, tiveram outras formas de canalização e fruição, como bem alerta Fábio Leite (2008, p. 28):

A palavra, nas civilizações da oralidade ganha singular importância. De fato, uma das manifestações da “força” do preexistente é dada pela palavra, forma condensada da energia universal passível de aflorar no homem. Nessa medida, a palavra humana é dotada de força, devendo assim ser utilizada adequadamente: uma vez emitida, não volta à pessoa, uma de suas porções desprende-se e integra-se a natureza.

Por isso, o signo e a sua vocalização pressupõem um sujeito que, mesmo imerso em uma tradição holística, se vê diante de circuns-

tâncias que o diferenciam e, simultaneamente, o identificam ao grupo. Em outras palavras, há uma dimensão subjetiva no continente africano. Essa dimensão subjetiva se dá em uma sociedade pré-capitalista, com mores holísticos, portanto, distinta, por consequência, da forma moderna de se pensar dimensão subjetiva e individual.

Além disso, conforme vimos, há toda uma conexão intrínseca entre a materialidade das sociedades africanas tradicionais, seus valores e seus signos. Por exemplo, a escultura, como a ioruba, que faz uso estilístico do exagero em suas formas, utiliza adereços e outras sinalizações para indicar seus valores morais e éticos, seus símbolos, enfim, toda a tessitura social em que os indivíduos são produtos e produtores. Essa mesma alusão pode ser feita para a arquitetura, objetos e utensílios utilizados no dia a dia, inclusive para outras linguagens artísticas, como o teatro.

Em suma, não entender a anterioridade africana em sua complexidade impõe limites para uma devida compreensão da forma como sujeitos oriundos do continente africano, submetidos ao tráfico transatlântico e à subjugação escravista, conseguiram dar respostas complexas aos desígnios aos quais estavam impostos.

3. Quilombagem: formação social brasileira

A escravização de milhões de africanos e de seus descendentes se inicia com a invasão europeia, justificada pela necessidade de mão de obra para as grandes *plantations*, maior fonte de renda da empresa colonial no período. Os primeiros, instalados na Ilha de Hispaniola, atualmente Haiti e República Dominicana, foram explorados por espanhóis. Esse processo se estenderá para a colônia portuguesa, tornando-se o principal empreendimento dos portugueses, que lucraram extensivamente por três séculos. Além disso, já no início do século XVII, as capitânicas hereditárias da Bahia e de Pernambuco se tornaram os maiores produtores de cana-de-açúcar do mundo, favorecendo ainda mais o tráfico de pessoas para o trabalho nas lavouras para dar conta de toda a demanda que o mercado externo exigia. Em várias partes do território que hoje compõem a América Latina, como na Ilha de Hispaniola, Cuba, Jamaica, Porto Rico e Brasil, o africano escravizado e seu descendente substituíram o indígena como principal mão de obra escrava.

Do outro lado do Atlântico, esses africanos metamorfoseados em escravizados – portanto, em não ser – tornar-se-ão pela política. O pressuposto adotado aqui é o de que a experiência precedente em território africano dotou o africano vertido em escravizado de disposições subjetivas que o habilitaram não só a resistir, em várias circunstâncias, psicologicamente, aos ditames de sua nova situação mas também permitiram certas adaptações ao contexto hostil, além de possibilitar, em muitas circunstâncias, um amplo processo de negação colonial:

Mas o escravo não era apenas coisa, de acordo com as leis do tempo. Se assim fosse não haveria outra dinâmica social durante o regime escravista além daquela que as outras classes e camadas imprimiram. O escravo, no entanto, se, de um lado, era apenas coisa, do outro lado era ser. Por mais desumana que fosse a escravidão, ele não perdia, pelo menos totalmente, a sua inferioridade humana. E isto era suficiente para que, ao querer negar-se como escravo, criasse movimentos e atitudes de negação ao sistema. (MOURA, 1989, p. 12)

Advindo de sociedades complexas, ainda permeadas por cosmovisões holísticas, anteriores à divisão moderna que subordinou tudo à economia e à política, o africano vertido a escravizado viverá a sua primeira experiência de sujeito moderno a partir da negação da sua condição humana, posteriormente negada pelas formas políticas por ele empreendidas. Desse modo, as mediações para que esse processo ocorresse se deram não somente por uma anterioridade africana mas também diante da nova experiência territorial, do contato, em geral antagonico, com os demais povos e culturas.

Inserido no centro do dinamismo da sociedade escravista, como principal agente econômico, do outro lado do Atlântico, esse sujeito teve na religiosidade uma espécie de bengala que o permitiu ressituir-se. A partir de uma ideia de devir, seja nas religiões de matrizes africanas, seja no próprio cristianismo, o africano escravizado viveu a recomposição subjetiva a partir de uma experiência religiosa que confortava o seu mundo interior, sua subjetividade, assim como o fazia partícipe da cultura. Nessa linha, os cantos de trabalho também foram fon-

tes importantes de elevação da espiritualidade do africano escravizado e de seus descendentes.

Aliás, em termos de transmissão geracional, a África se reflete no novo mundo a partir de elementos de memória afetiva, transmitidos a partir de intersecção entre os nascidos no continente e os nascidos do outro lado do Atlântico. Os signos aos quais esses sujeitos recorriam variavam conforme referência de origem, local em que estavam inseridos na condição de escravizados, formas de reconhecimento e, ainda, de identificação. É exemplo disso o estudo mais pertinente sobre esse assunto, mesmo que polêmico, **A terra prometida: o mundo que os escravos criaram**, do historiador Eugene Genovese (1988, p. 265):

A tradição religiosa de que os escravos afro-americanos se sentem herdeiros, e para a qual contribuíram mais do que se pensa, não se inspira de modo algum na docilidade e na submissão cega. Muitos brancos que pregavam para os escravos tentavam tornar sua mensagem estéril, mas sempre fracassavam, mais cedo ou mais tarde. Também havia vários pregadores da Palavra que eram negros e apresentavam suas próprias interpretações. A palavra transmitia-se por si mesma, pois alguns escravos e também negros livres que mantinham contato com os escravos liam a Bíblia e rebatiam argumentações dos pregadores brancos. E a comunidade negra escravizada, oprimida e degradada se tornou tão espiritualizada e rica em recursos interiores que não foi possível ignorá-la. À sua maneira, os escravos mostraram que o cristianismo, fosse inteiramente verdadeiro ou falso, falava em nome de toda a humanidade ao proclamar a liberdade e a inviolabilidade da alma.

A espiritualidade, assim, compareceu como nexos, uma espécie de “bengala” que permitiu ao africano do outro lado do Atlântico, submetido à escravidão, se erguer e religar. Pela mediação religiosa, ele construiu e reconstruiu dimensões mais complexas na relação com o mundo circundante, instituiu uma moral e uma ética, portanto valores, bem como estabeleceu noções estéticas e, por fim, políticas. Ele inverteu e subverteu os valores impostos por seus senhores, que coadunavam

com um sistema de violência atroz. Nesses contextos, a religião cristã foi absorvida, mas não como uma absorção tácita, estéril e alienada. Houve também o tomar para si da história: impregnou o cristianismo de suas vivências, mesclou-o com suas referências tradicionais e o tornou mais uma religião negra.

No caso do Brasil, o barroco é exemplar nesse sentido. Como uma expressão ideoestética europeia, formulada no bojo da contrarreforma católica, cujos marcos estéticos pressupunham o contraste entre claro e escuro, como uma alegoria entre a vida de périplo e a ascensão aos céus, o primeiro representado pelo escuro e o último pelo claro, tem na categoria estética central o drama. Portanto, sua chegada ao Brasil ainda se dá nos marcos de uma imposição colonial. No entanto, em suas várias versões, seja a escola fluminense, a paulista, a mineira, seja a baiana, a “presença negra” foi marcante e não esteve só à mercê dos códigos postos:

O regime de trabalho escravo suportou nossa sociedade por alguns séculos, determinando a presença do negro e do mestiço – o mulato – na produção do significativo acervo artístico e marcou a face colonial do Brasil. O exercício das habilidades e da genialidade desses indivíduos “a serviço de projetos e cânones de uma visão de mundo branca nas artes plásticas” (Cunha, 1983, p. 990), na arquitetura e na música é hoje geralmente reconhecido. Esse “a serviço” indica que a ação do escravo e do liberto de origem negra se submete a um regime corporativo de trabalho. Esse é um dado importante, necessário, para se entenderem os limites e possibilidades que eles tiveram para participar e criar nesse tipo de produção- a produção artesanal urbana. (TRINDADE, 2010, p. 163)

Ainda sobre as mediações que possibilitaram ao africano escravizado resistir e lutar, a experiência a partir das religiões de matrizes africanas foi uma das mais importantes manifestações culturais de resistência. O culto aos orixás e o vodu são os maiores símbolos de resistência cultural do africano e de seu descendente do lado do Atlântico. Além de preservar viva uma tradição africana do outro lado do Atlân-

tico, espalhou-se pelo continente, tendo polos de referência no Brasil e em Cuba.

É por isso que, como vimos, a partir da década de 1980, o movimento negro atina para os quilombos e a história social negra para além das estruturas da escravidão. Seus intelectuais orgânicos buscam, assim, dar sentido histórico a esse conjunto de ações desses sujeitos insurretos. O quilombo sintetiza um conjunto de formas políticas variadas utilizadas pelos escravizados, as quais estão na base da formação social brasileira. Da fuga, ocupação de territórios, organização social, introdução de culturas produtivas, vendas do excedente, defesa do território etc., foi o quilombo a mais complexa e elaborada forma de luta social brasileira. Tanto Clóvis Moura quanto Abdias do Nascimento, assim como Beatriz Nascimento e Lélia Gonzalez, se propuseram a essa tarefa e conferiram centralidade para essa ação consciente dos africanos vertidos em escravizados do outro lado do Atlântico. Beatriz Nascimento define a ação do escravizado a partir da concepção de quilombo como sistema social alternativo à colônia escravista:

A importância dos quilombos para os negros na atualidade por ser compreendida pelo fato deste evento histórico fazer parte de um universo simbólico onde o seu caráter libertário um impulsor ideológico na tentativa de afirmação racial e cultural do grupo. (NASCIMENTO, 2018, p. 211)

Clóvis Moura, por seu turno, define essa ação política consciente do escravizado como quilombagem:

Entendemos por quilombagem o movimento de rebeldia permanente organizado e dirigido pelos próprios escravos que se verificou durante o escravismo brasileiro em todo o território nacional. Movimento de mudança social provocado, ele foi uma força de desgaste significativa ao sistema escravista, solapou as suas bases em diversos níveis - econômico, social e militar - e influenciou poderosamente para que esse tipo de trabalho entrasse em crise e fosse substituído pelo trabalho livre. (MOURA, 1989, p. 22)

Já Abdias defende que:

Como sistema econômico, o quilombismo tem sido a adequação ao meio brasileiro do comunitarismo e/ou ujamaísmo da tradição africana. Em tal sistema as relações de produção diferem basicamente daquelas prevaletentes na economia espoliativa do trabalho, chamada capitalismo (...). Compasso e ritmo do quilombismo se conjugam aos mecanismos operativos do sistema, articulando os diversos níveis da vida coletiva cuja dialética interação propõe e assegura a realização completa do ser humano. (NASCI-MENTO, 1980, p. 264)

Lélia, por sua vez, a partir da categoria amefricanidade, busca abarcar, nas palavras da autora: “todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada, isto é, referenciada em modelos como: a Jamaica e o Akan, seu modelo dominante; o Brasil e seus modelos *iorubá*, *banto* e *ewe-fon*. (GONZALEZ, 2020, p. 135)

Esse período de capitalismo em expansão forjou o trabalho livre e assalariado na Europa, acompanhado pela ideia moderna de sujeito livre, de pensamento singular, uns possuidores, outros nem tanto, a maioria de nada que não sua força de trabalho. Do outro lado do Atlântico, uma classe de possuidores de terras e de humanos, contrapostos por sujeitos que, destituídos de tudo, inclusive de sua singularidade, enfrentaram esse código social e disputam os significados da história.

4. Conclusão

Pensar quilombo hoje é refletir sobre uma contraposição a uma história colonial que pressupõe que a história começa quando o colonizador chega, ou seja, no caso brasileiro, na narrativa oficial, trata-se da escravidão. Pensar quilombo hoje é se contrapor a uma história eurocêntrica, ainda que progressista, que reflete sobre a negação da dominação a partir dos movimentos sindicalistas por parte dos anarquistas europeus recém-chegados ao Brasil.

Pensar quilombo é apontar para a superação do folclorismo histórico tão caro às elites e a seus satélites e refletir sobre uma história em que a humanidade é sinônimo de unidade do diverso. E agora, o Brasil aceitará sua identidade quilombola?

Bibliografia

BERNAL, Martin. **Atenea negra: las raíces afroasiáticas de la civilización clásica**. (La invención de la antigua Grecia (1785-1985), v. 1). Barcelona: Grijalbo, 1993.

COSTA E SILVA, Alberto. **Um ABC, uma tabuada ou um catecismo da escultura africana**. In: WILLETT, Frank. *Arte africana*. São Paulo: Edições Sesc: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2017.

GENOVESE, Eugene. **A Terra prometida**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: RIOS, Flavia; LIMA, Marcia (Org.). **Por um feminismo afro-latino-americano**: Lélia Gonzalez. São Paulo: Zahar, 2020.

LEITE, Fábio. **A questão ancestral: África negra**. São Paulo: Casa das Áfricas: Palas Athena, 2008.

MAKUMBA, Maurice Muhatia. **Introdução à filosofia africana: passado e presente**. Maputo: Paulinas, 2016.

MOURA, Clóvis. **História do negro brasileiro**. São Paulo: Ática, 1989.

NASCIMENTO, Abdias. **Quilombismo**. São Paulo: Paz e Terra, 1980.

NASCIMENTO, Beatriz. Sistemas sociais alternativos organizados pelos negros: dos quilombos às favelas. **Quilombola e intelectual**: possibilidade nos dias da destruição. São Paulo: Editora Filhos da África, 2018.

NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia africana**: das independências às liberdades. Maputo: Paulinas, 1993.

TEMPELS, Placide. **A filosofia bantu**. Luanda: Kuwindula, 2016.

TRINDADE, Jaelson Bitran. Arte colonial: corporação e escravidão. In: ARAÚJO, Emanuel (Org.). **A mão afro-brasileira**: significado da contribuição artística e histórica. 2. ed. rev. e ampl. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: Museu Afro Brasil, 2010.

WILLETT, Frank. **Arte africana**. São Paulo: Edições Sesc: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2017.

Os imigrantes e a (des)construção de São Paulo, Brasil



Correntes Migratórias, selo de 1974
Celebração a imigração para o Brasil

Jeffrey Lesser*

Cátedra de Estudos Brasileiros e diretor do Instituto de Pesquisas Globais, Universidade Emory Atlanta, GA, (EUA). Ele é autor de vários livros premiados incluindo A invenção da brasilidade: identidade nacional, etnicidade e políticas de imigração (Editora Unesp, 2015); Uma diáspora descontente: os nipo-brasileiros e os significados da militância étnica, 1960-1980 (Paz e Terra, 2008), A negociação da identidade nacional: imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil (Editora Unesp, 2001) e O Brasil e a questão judaica: imigração, diplomacia e preconceito (Imago Editora, 1995). Atualmente Lesser está completando um livro sobre a relação entre imigração, saúde, e espaço em São Paulo.

*Quero agradecer a Simone Toji e a Monaliza Caetano por seus comentários sobre um rascunho desta reflexão.

Resumo

Este ensaio enfoca o Bom Retiro, a zona dominada pela indústria têxtil, povoada por imigrantes, de cerca de quarenta mil pessoas, no centro de São Paulo, Brasil. Analisa como os imigrantes vivenciaram, e ao mesmo tempo foram vítimas, da alteridade como parte de sua integração ao Brasil. O Bom Retiro reflete a diversidade socioeconômica e racial de São Paulo e é como outros bairros populados por imigrantes em cidades ao redor do mundo. Os moradores do Bom Retiro, assim como as grandes e pequenas fábricas onde trabalhavam, foram fundamentais para a (des)construção de São Paulo e para a rápida industrialização, ajudando-a a se tornar a maior cidade das Américas após a abolição da escravidão, em 1888. Nesse sentido, o ensaio aborda questões como racismo estrutural, memória e autorrepresentação.

1. Um Moisés brasileiro

Vamos chamá-lo de Moisés. Neto de imigrantes europeus, ele mora no bairro do Bom Retiro, em São Paulo, próximo a ruas com nomes como Lubavitch e Talmud Thorá, que refletem uma presença de judeus europeus de uma etnia centenária e, mais recentemente, religiosa. Seu apartamento fica a poucos passos de uma *yeshiva* e de uma ONG de base religiosa que se conecta com o município de São Paulo para entregar alimentos aos idosos. Do outro lado da rua, está uma ampla geografia do bairro que chega remeter a um Mar Vermelho de diferenças culturais, repleta de supermercados coreanos, igrejas cristãs e lanchonetes brasileiras. Embora Moisés seja profundamente fiel a apenas uma religião, ele poderia escolher entre muitas outras se quisesse: Testemunhas de Jeová, budistas, espíritas, judeus e cristãos, em um espectro de crença e prática.

Moisés tem uma deficiência de mobilidade e vive com sua família em um apartamento pequeno e simples acima da pequena oficina, onde ele e seu pai tentam consertar pequenos itens mecânicos. Eles empregam outro morador multigeracional do Bom Retiro, que é de ascendência africana, para pegar os itens quebrados e devolver os reparados em um carrinho movido a bicicleta, um método de entrega da classe trabalhadora há muito usado para bens e serviços, que vão desde afiar facas até vendas de frutas e água potável.

Conheci Moisés, seu empregado e os residentes de diversas etnias, raças, nacionalidades e religiões do Bom Retiro como parte de minha pesquisa sobre a relação entre imigração, saúde e o ambiente

construído em São Paulo, uma cidade cuja população cresceu de cerca de 240 mil em 1900 para mais de doze milhões hoje. A expansão demográfica e econômica de São Paulo estimulou a urbanização do Brasil: em 1900, apenas 20% da população vivia em cidades; hoje, 80% vivem em áreas urbanas. No entanto, São Paulo não é apenas do Brasil, mas também dos Novos Mundos das Américas e dos Velhos Mundos da Europa, da África e da Ásia, onde o crescimento demográfico, multiétnico e multirracial, se conecta à industrialização. Imigrantes de todas essas regiões viajaram para o Brasil desde o porto de Santos até a estação da Luz, construída pelos britânicos, localizada em uma entrada do Bom Retiro. Aqueles com contratos de trabalho de plantação continuaram para outras partes do Estado onde reinava a cafeicultura, mas muitos outros se estabeleceram na cidade central.

O Bom Retiro é marcado pela disponibilidade de trabalho mal remunerado, fábricas formais e informais ligadas a têxteis e edifícios com lojas no térreo e oficinas-cortiços no segundo e terceiro andares. Hoje, como no passado, edifícios com fluxo de ar inadequado tornam doenças como a tuberculose um problema de saúde recorrente. A negligência de longo prazo por parte do estado se reflete em inundações periódicas, má manutenção de esgoto e remoção inconsistente de lixo. Todos estes são fatores que fizeram do Bom Retiro um bairro com alta incidência de doenças transmitidas por mosquitos, no passado e no presente, que vão da febre amarela à dengue.

As estruturas do Bom Retiro, tanto materiais quanto econômicas, tornaram o bairro um local para imigrantes desde o século XIX. Seu “estrangeirismo” também o tornou o distrito de São Paulo historicamente mais associado às políticas de saúde. A primeira Hospedaria dos Imigrantes da cidade foi inaugurada neste bairro em 1882, em um terreno onde, uma década depois, o Ministério da Saúde construiu o Desinfectório Central, que se estende por um quarteirão. Ambas as instituições criaram políticas enquanto se engajavam em esforços de saúde pública, muitas vezes não consensuais, que ocorriam no espaço íntimo do lar e no espaço público da rua. Hoje, a Secretaria de Saúde de São Paulo gerencia o edifício Desinfectório Central como museu, arquivo e armazém médico, mas essa não é a única estrutura contemporânea relacionada à saúde e à imigração que o Bom Retiro abriga. Do outro lado da rua, fica a UBS Bom Retiro, que atende ao menos 60% dos moradores do bairro, incluindo muitos imigrantes.¹

O Bom Retiro é a (des)construção de São Paulo. É uma jane-

¹ LESSER, Jeffrey et al. Committing to continuity: primary care practices during covid-19 in an urban Brazilian neighborhood. **Health, Education and Behavior**, v. 48, n. 1, p. 29-33, dez. 2020.

la para estruturas amplas em todas as Américas relacionadas a disputas sobre imigração, identidade nacional, assentamento e trabalho. É um local onde alguns imigrantes prosperaram e outros sofreram, dentro de um sistema de opressão racial que coloca a branquitude no topo. O Bom Retiro nos lembra que o Brasil faz parte das mesmas estruturas migratórias globais que criaram o District Six (na Cidade do Cabo, África do Sul), o Lower East Side (em Nova York, EUA) ou o Once (em Buenos Aires, Argentina). Em todas essas geografias urbanas, “imigrante” e “não imigrante” são variáveis relacionais, não independentes, ambivalência que caracteriza bairros “estrangeiros” nas Américas.

2. Outro espaço

Em 1892, um oficial de saúde militar chamou o Bom Retiro de “o pior bairro de São Paulo” por causa de doenças associadas a imigrantes da classe trabalhadora que viviam em moradias apertadas.² Essa imagem perdurou ao longo dos 100 anos, mas, no século XXI, alguns funcionários municipais começaram a promover o “estrangeirismo” do Bom Retiro como um atributo positivo, como um lugar onde uma pessoa poderia fazer uma viagem ao exterior sem sair do Brasil. Tais ideias vieram com um preço, pois deram a impressão de que os residentes esmagadoramente brasileiros do Bom Retiro (no censo mais recente, cerca de 80% da população era brasileira) eram “estrangeiros” que viviam em comunidades fechadas. Uma publicação produzida pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) para aproveitar o *boom* multicultural global parece vincular categorias nacionais não brasileiras a atributos específicos:

Bom Retiro, Bó Ritiro dos italianos, o “pequeno shtetl” dos judeus, bairro dos letrados em coreano, do foot-ball dos ingleses, dos sinos da igreja armênia, da identidade sul-americana dos bolivianos, da “Acrópole” dos gregos, dos nordestinos, dos comerciantes e dos sacoleiros, do café e da ferrovia que tornaram São Paulo uma metrópole – o Bom Retiro é um mapa-múndi encrava-

² ENFERMARIA Militar a Inspetor de Higiene. São Paulo: Museu de Saúde Pública Emílio Ribas, 1892; TOMAZ, Kleber. Suspeito de matar catador com flecha em SP esfaqueou homem em 2013. **G1**, 17.09.2016. Disponível em: <<https://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2016/09/suspeito-de-matar-catador-com-flecha-em-sp-esfaqueou-homem-em-2013.html>>. Acesso em: 27.08.2022.

do na cidade de São Paulo.³

Essa descrição contemporânea tem antecedentes históricos. Jorge Americano produziu uma lista de “Gente que a gente via” em lugares como o Bom Retiro:

Portugueses de grandes bigodes... espanhóis de jaqueta e costeletas, um olho verde e o outro vazado... italianos de Calabria, de guedelhas indomesticáveis, fumando cachimbos enormes... raros judeus de olhos de continhas azuis, um olho de cada lado do nariz aguçado... Dentes alvos reluzindo em ingênuas faces pretas... Sírios de nuca batida e sobrancelhas em asa de urubu sobre narizes imensos.⁴

Jacob Penteado, que morava no Bom Retiro quando criança, fez o mesmo. Ele descreveu a mudança étnica por meio da linguagem de substituição, sugerindo que, no Bom Retiro, os imigrantes de um país desapareceriam e aqueles de outro lugar tomariam seu espaço. Em sua visão, o Bom Retiro foi “um reduto tipicamente italiano” no início dos anos 1900, mas, duas décadas depois, foi “um verdadeiro gueto, uma cidade israelita”.⁵

Em meados do século XX, os estereótipos continuaram a vincular raça, etnia e classe a espaços geográficos específicos de São Paulo. Tomemos, por exemplo, o desenho animado de Belmonte, um dos mais famosos cartunistas políticos do Brasil, intitulado “Dize-me em que rua andas e eu te direi quem és...”.

3 IPHAN. **Multiculturalismo em Situação Urbana – Inventário de Referências Culturais do Bom Retiro**. São Paulo: 9ª Superintendência Regional do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional em São Paulo: Departamento de Patrimônio Histórico da Secretaria da Cultura da Prefeitura do Município de São Paulo, 2005. p. 1.

4 AMERICANO, Jorge. *Gente que a gente via*. **São Paulo naquele tempo (1895-1915)**. São Paulo: Carrenho Editorial: Narrativa Um: Carbono, 2004. p. 318.

5 PENTEADO, Jacob. *Belenzinho, 1910 (retrato de uma época)*. São Paulo: Carrenho Editorial: Narrativa Um, 2003. p. 34-35.



Folha de Manhã de 15 de outubro de 1944, p. 15
Fonte: Arquivo Histórico Judaico Brasileiro, São Paulo

O título é uma deboche aos “pertencentes e não pertencentes” de São Paulo no comentário do intelectual Espanhol José Ortega y Gasset: “Dime el paisaje en que vives y te diré quién eres”.⁶ Uma possível interpretação da charge indica que a etnia domina, organicamente, o corpo urbano por meio de seus bairros. Já outra leitura sugere que até os visitantes são transformados biologicamente (alguns podem dizer infectados) entrando em território étnico. Entretanto, ambas as perspectivas apresentam uma segregação etnogeográfica onde grupos únicos dominam bairros instantaneamente reconhecíveis (até hoje): árabes (São Bento), japoneses (Liberdade), afro-brasileiros (Sé), portugueses (Brás), italianos (República) e judeus (Bom Retiro).

Belmonte enfatiza a alteridade física. Os imigrantes do sexo masculino têm pelos faciais exagerados, roupas e narizes grandes, uma representação visual dos comentários de Jorge Americano. A charge também ressalta as falsas alegações dos eugenistas e seus patronos políticos de que a endogamia e as altas taxas de natalidade entre certos grupos de imigrantes ampliariam o tamanho dos “cistos étnicos” no Brasil.⁷ Judeus da Europa Oriental e japoneses são mostrados como produtores de filhas que podem se tornar sexualmente atraentes, como a coquete italiana.

Nos 30 anos que venho realizando pesquisas no Brasil, ouço, com frequência, o Bom Retiro definido pelos estereótipos mencionados anteriormente. Muitas vezes, os rótulos são apresentados em binários:

6 ORTEGA Y GASSET, José. La pedagogía del paisaje. **El Imparcial**, Madrid, 17.09.1906. (Obras Completas. Madrid: Alianza Editorial-Revista de Occidente, 1983. v. 1. p. 55).

7 ARAÚJO, Oscar Egídio de. Enquistamentos étnicos. **Revista do Arquivo Municipal**, v. LXV, p. 227-246, 1940; EL-DINE, Lorena Ribeiro Zem. Eugenia e seleção imigratória: notas sobre o debate entre Alfredo Ellis Junior, Oliveira Vianna e Menotti Del Picchia, 1926. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, v. 23, supl. 1, p. 243-252, 2016.

saudável/doente, eles/nós, ascensão/declínio, brasileiro/estrangeiro. São expressões complexas de identidades humanas e geográficas, e, quando tenho conversas que incluem essas dualidades, lembro-me de que o Bom Retiro sempre teve uma maioria de residentes brasileiros e nunca foi um espaço geográfico fechado habitado por apenas um grupo.

As implicações positivas e negativas da frase frequentemente usada “O Bom Retiro é o mundo” fazem parte de memória e disputa política maiores, em São Paulo, sobre a nomeação de espaços geográficos com nomes de países de emigração. Embora tenha existido pouco clamor em meados da década de 1980, quando a estação do Metrô Ponte Pequena foi renomeada para Armênia, isso mudou em 2018, quando o então governador de São Paulo – Márcio Luiz França Gomes – alterou o nome da estação do Metrô Liberdade para Japão-Liberdade. A sugestão de que, de alguma forma, a Liberdade fosse o Japão foi uma surpresa, já que a maioria dos moradores do bairro nunca foi descendente de japoneses. Ativistas afro-brasileiros leram corretamente a mudança como um exemplo de como a imigração é usada para “apagar” a presença africana de São Paulo. Eles declararam que, historicamente, a Liberdade faz referência à escravidão e à liberdade africana, representadas no ambiente construído com a Igreja Santa Cruz das Almas dos Enforcados, no local do antigo posto de chicoteamento central português.⁸ Ativistas *nikkei* foram igualmente vociferantes em sua oposição, observando que eram brasileiros, não japoneses. Em 2020, um membro da Assembleia Legislativa, José Américo, (Partido dos Trabalhadores – PT), propôs mudar novamente o nome da estação de metrô, dessa vez para Japão-Liberdade-África, dando continuidade à desbrasilianização discursiva do bairro.⁹

Os conflitos sobre nomes de lugares e identidade nacional brasileira também ocorreram no Bom Retiro. Em 2017, o então prefeito de São Paulo – João Doria –, em colaboração com o Cônsul-Geral da Coreia e os diretores das multinacionais coreanas em São Paulo, procurou

8 ARQUIISP. Igreja Santa Cruz das Almas dos Enforcados. 2022. Disponível em: <<https://arquiisp.org.br/regiao/se/parouquias/mosteiros-igrejas-historicas-oratorios-da-regiao-se/igreja-santa-cruz-das-almas-dos-enforcados>>. Acesso em: 27.08.2022.

9 SÃO PAULO (Estado). Projeto de Lei 71/2020. Denomina “Japão-Liberdade-África” a atual estação Japão-Liberdade do Metrô de São Paulo. São Paulo: Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo, 06.03.2020. Disponível em: <www.al.sp.gov.br/propositura/?id=1000319630>. Acesso em: 27.08.2022; MOREIRA, Willian. Deputado quer mudar novamente nome da Estação Liberdade do Metrô de São Paulo. Diário do Transporte, 08.03.2020. Disponível em: <<https://diariodotransporte.com.br/2020/03/08/deputado-quer-mudar-novamente-nome-da-estacao-liberdade-do-metro-de-sao-paulo/>>. Acesso em: 27.08.2022.

renomear Bom Retiro como “Little Seoul”.¹⁰ “O Bom Retiro é o mundo” tornou-se um slogan de oposição a essa proposta, e a ideia foi arquivada após protestos de moradores do bairro que não eram de ascendência coreana. Em 2021, o Consulado Coreano renovou a ideia, dessa vez propondo que o distrito fosse chamado de “Korea Town” como parte do projeto de poder não tão suave (*soft power*) do governo coreano, *Hallyu* (Onda Coreana), que incluiu tudo, desde fornecer passaportes diplomáticos à *boy band* BTS até promover produtos fabricados na Coreia via seriados exibidos em plataformas de *streaming*. O Cônsul coreano argumentou que a mudança de nome traria investimento estrangeiro e turismo para o Bom Retiro. Nesse sentido, muitos empresários coreanos imigrantes e descendentes de coreanos apoiaram a ideia. Eles argumentaram que o crescimento econômico da vizinhança seguiria uma nova imagem da Coreia moderna, jovem e saudável, em vez da classe trabalhadora e de imigrantes assolados por doenças do Paraguai ou da Bolívia trabalhando em oficinas semiescondidas, oficinas-cortiços.

Superficialmente, “O Bom Retiro é o mundo” é o oposto progressivo da guetização e das comunidades étnicas fechadas ligadas à “pequena Coreia”. No entanto, ambas as frases nos lembram que o Bom Retiro e bairros como este em todo o Brasil e no globo são lugares onde se encontra o mundo, os quais nos ensinam sobre o mundo. Uma das lições mais importantes é que os bairros discursivamente associados aos imigrantes estão sujeitos a uma vigilância imensa baseada no medo do “outro”. A lista desses espaços “estrangeiros” é longa e inclui Japan Town, China Town ou Korea Town em quase todas as repúblicas americanas, Little Italy nos Estados Unidos e Saara no Rio de Janeiro. Às vezes, o estrangeirismo é tão conhecido que uma descrição não nacional geográfica faz o trabalho de criar a imagem “estrangeira”, como com o Lower East Side (em Nova York), o Buford Highway (em Atlanta), a Liberdade (em São Paulo) ou o Once (em Buenos Aires).

Daphne Patai usa o termo “visibilidade excedente” para descrever como os estereótipos preexistentes definem o espaço do “outro” nas Américas.¹¹ Como fica claro nas disputas de nomes do Bom Retiro e da Liberdade, essas tendências incluem geografia (que lugares estão dentro e fora da nação) e identidade (quem somos nós e quem são

10 MOREIRA, Jéssica; ARAÚJO, Dayana. Não podemos nomear o Bom Retiro como bairro de um povo só, alertam moradores. **Portal Aprendiz**, 14/04/2017. Disponível em: <<https://portal.aprendiz.uol.com.br/2017/04/14/nao-podemos-nomear-o-bom-retiro-como-bairro-de-um-povo-alertam-moradores/>>. Acesso em: 27.08.2022; CASA DO POVO. **Mobilização e festejo pela diversidade cultural e social do Bom Retiro**. 07.10.2021, Disponível em: <www.facebook.com/casadopovoxxi/videos/1257473124698316>. Acesso em: 27.08.2022.

11 PATAI, Daphne. Minority status and the stigma of “surplus visibility”. **The Chronicle of Higher Education**, v. 38, n. 10, 30.10.1991. p. A52.

eles).¹² Tais abordagens não são novas e não são exclusivas do momento multicultural. Os documentos estaduais produzidos pela Polícia Médica de São Paulo (organização vinculada à Secretaria de Justiça, de 1911 a 1940), por exemplo, muitas vezes, categorizavam os filhos brasileiros de imigrantes como “estrangeiros”. Essa foi uma formalização da linguagem popular que, desde o século XIX, tornou a estranheza um traço herdado. No Brasil, espaços descritos como árabes, japoneses ou alemães são, geralmente, brasileiros e, ao serem denominados como estrangeiros, como o Bom Retiro, acabam sendo considerados menos brasileiros do que outras regiões. Embora a “estranheza” seja mais frequentemente aplicada aos descendentes de imigrantes de outros países, ela também pode ser aplicada a outros grupos. Por exemplo, a “Ponte de Imigrantes Nordestinos” (na Marginal Tietê) só recentemente se tornou a Ponte Nordestina, após protestos enfatizando que nordestinos não eram imigrantes do exterior.

3. O racismo e a criação de etnogeografias

Incorporada ao conceito de espaços “imigrantes” ou “estrangeiros” nas Américas está a invisibilização pública (o que alguns estudiosos e ativistas chamam de “branqueamento”) de não imigrantes, especialmente aqueles de ascendência indígena e africana.¹³ Em São Paulo, bairros do centro da cidade com populações historicamente grandes de afrodescendentes, como Bom Retiro, Liberdade e Bixiga, são, geralmente, marcados como estrangeiros e de imigração, não de herança afro-brasileira. Uma razão, conforme Andrew G. Britt demonstrou, é que os planejadores urbanos removeram, intencionalmente, pessoas afrodescendentes do centro de São Paulo como parte da chamada

12 BORGES, Julie Kellen de Campos. O estrangeiro nos dicionários de língua portuguesa: sujeito, língua e espaço. **Polifonia**, Cuiabá, v. 22, n. 31, p. 200-221, jan.-jun. 2015.

13 MIN, Pyong Gap. Caught in the middle: Korean communities in New York and Los Angeles. Berkeley: University of California Press, 1996; LOGAN, John R.; ZHANG, Wenquan; ALBA, Richard D. Immigrant enclaves and ethnic communities in New York and Los Angeles. **American Sociological Review**, v. 67, n. 2, p. 299-322, abr. 2002; SÁNCHEZ, George J. **Boyle Heights**: how a Los Angeles neighborhood became the future of American democracy. Berkeley: University of California Press, 2021; ANDREWS, George Reid. Blackness in the white nation: a history of Afro-Uruguay. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2010; ORTIZ, Paul. **An African American and Latinx history of the United States**. Boston: Beacon Press, 2018; ALBERTO, Paulina L.; HOFFNUNG-GARSKOF, Jesse. “Racial democracy” and racial inclusion: hemispheric histories. In: FUENTE, Alejandro de la.; ANDREWS, George Reid (ed.). **Afro-Latin American studies: an introduction**. Cambridge: Cambridge University Press, 2018. p. 264-316.

“modernização” da cidade.¹⁴ Além disso, como no resto das Américas, os imigrantes (com apoio da elite) estavam envolvidos com o racismo antinegro, temendo que a elite brasileira pudesse conectá-los aos escravos e à escravidão. Muitos imigrantes rurais e urbanos se recusaram a se casar com afro-brasileiros como uma forma de reforçar a linha de cores, e os registros policiais estão cheios de casos de violência de imigrantes contra negros.¹⁵

O memorial de José Benedito Correia Leite (1900-1989), fundador do jornal afro-brasileiro **O Clarim da Alvorada**, em 1924, analisa esse ponto claramente. Correia Leite morou e trabalhou na casa de uma família italiana no Bixiga e lembrou-se de ter sido “desnegrecido” com a frase “Mas ele não é muito negro”. Outras vezes, Correia Leite sentiu que a negritude lhe era imposta por causa do excesso de visibilidade: “Eram obrigados a vestir roupa de brim barata, andar de chinelo ou descalços. Era o pessoal da periferia, que não ficava tão longe como hoje. Barra Funda, Bixiga, Liberdade, Bom Retiro, Brás eram bairros longes”.¹⁶

Os cidadãos negros e não brancos de São Paulo residiam, trabalhavam e socializavam nos mesmos espaços geográficos que os imigrantes. Assim, muitas elites acreditavam na dualidade que os imigrantes traziam doenças e representavam o potencial de melhoria em relação à população afrodescendente. O Bom Retiro conta, desse modo, a história de São Paulo e das Américas. Em 1893, os não brancos representavam quase 13% da população, e o censo de 2010 mostrou que o Bom Retiro tinha uma população autodeclarada de parda e negra na faixa de 16% a 35%, colocando-a bem no meio de todos os bairros do centro da cidade.¹⁷ Mesmo assim, a população afro-brasileira do Bom Retiro, geralmente, não é mencionada por políticos, acadêmicos e residentes

14 BRITT, Andrew G. Re/Mapping São Paulo's geographies of African descent. **Items:** Insights from the Social Sciences, 25.02.2020. Disponível em: <<https://items.ssrc.org/layered-metropolis/re-mapping-sao-paulos-geographies-of-african-descent/>>. Acesso em: 27/08/2022.

15 MONSMA, Karl. **A reprodução do racismo:** fazendeiros, negros e imigrantes no Oeste Paulista, 1880-1914. São Carlos: EdUFSCar, 2016.

16 CUTI (Luiz Silva). ... **E disse o velho militante José Correia Leite.** 19. ed. rev. São Paulo: Noovha America, 2007. p. 26, 45.

17 BRASIL. IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Atlas Digital Brasil** 1 por 1. 2010. Disponível em: <http://mapasinterativos.ibge.gov.br/atlas_ge/brasil1por1.html>. Acesso em: 27.08.2022; FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes.** 5. ed. São Paulo: Globo, 2008. (O legado da raça branca, v. 1). p. 41.

que se posicionam como não afrodescendentes e, portanto, “brancos”.¹⁸ Isso é uma surpresa, dada a quantidade de informações que temos sobre a presença de negros nesse bairro.¹⁹ O primeiro jornal afro-brasileiro de São Paulo, **O Menelick** (nomeado em homenagem ao ostensivo Primeiro Imperador da Etiópia Menelik I, filho do rei Salomão e de Makeda, a Rainha de Sabá), foi fundado, na rua da Graça do Bom Retiro, em 1915. Seu diretor foi o poeta, contador e ex-trabalhador da fundição Deocleciano Nascimento. O jornal está repleto de informações sobre os espaços sociais e culturais afro-brasileiros.²⁰ O escritório de Nascimento ficava a menos de dois quarteirões da Sinagoga Kehilat Israel, erguida em 1913 pelos judeus da Bessarábia como a primeira sinagoga de São Paulo. Em 1916, Nascimento mudou o jornal de sua casa para um prédio na rua do Areal, a rua curta que hoje abriga uma parede da UBS Bom Retiro.

4. Moisés retorna

Iniciamos esta reflexão com Moisés. Embora considerada classe trabalhadora hoje, apenas 75 anos atrás, a pequena loja de sua família teria sido uma marca de sucesso. Isso teria sido saudado como um exemplo de como os imigrantes aproveitaram as novas oportunidades que surgiram após o fim da escravidão e a industrialização. Moisés é um lembrete de que a ascensão econômica e a luta contra o racismo nas Américas ocorrem dentro de hierarquias raciais, em que as vítimas também são, frequentemente, oprimidas. Moisés é um exemplo do século XXI, na profissão, em sua dependência do SUS e em sua pequena geografia de trabalho/casa multiétnica, multirreligiosa e multiclasse, da contribuição positiva e negativa dos imigrantes e seus descendentes para a (des)construção, para o bem e para o mal, da moderna São Paulo.

18 DÁVILA, Jerry. **Diploma de brancura**: política social e racial no Brasil - 1917-1945. 3. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2006; GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. **Racismo e antirracismo no Brasil**. São Paulo: Editora 34, 2009; TELLES, Edward E. **Race in another America**: the significance of skin color in Brazil. Princeton: Princeton University Press, 2004.

19 SEIGEL, Micol. **Uneven encounters**: making race and nation in Brazil and the United States. Durham: Duke University Press, 2009.

20 BASTIDE, Roger. A imprensa negra no Estado de São Paulo. **Boletim de Sociologia**, n. 2, Estudos Afro-Brasileiros, 2ª série, 1951. p. 8; CÔRTEZ, Giovana Xavier da Conceição. “Leitoras”: gênero, raça, imagem e discurso em **O Menelick** (São Paulo, 1915-1916). **Afro-Ásia**, v. 46, 2012. p. 170.

Bibliografia

ALBERTO, Paulina L.; HOFFNUNG-GARSKOF, Jesse. “Racial democracy” and racial inclusion: hemispheric histories. In: FUENTE, Alejandro de la.; ANDREWS, George Reid (ed.). **Afro-Latin American studies: an introduction**. Cambridge: Cambridge University Press, 2018. p. 264-316.

AMERICANO, Jorge. Gente que a gente via. **São Paulo naquele tempo (1895-1915)**. São Paulo: Carrenho Editorial: Narrativa Um: Carbono, 2004.

ANDREWS, George Reid. **Blackness in the white nation: a history of Afro-Uruguay**. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2010.

ARAÚJO, Oscar Egídio de. Enquistamentos étnicos. **Revista do Arquivo Municipal**, v. LXV, p. 227-246, 1940.

ARQUISP. **Igreja Santa Cruz das Almas dos Enforcados**. 2022. Disponível em: <<https://arquisp.org.br/regiao/se/paroquias/mosteiros-igrejas-historicas-oratorios-da-regiao-se/igreja-santa-cruz-das-almas-dos-enforcados>>. Acesso em: 27.08.2022.

BASTIDE, Roger. A imprensa negra no Estado de São Paulo. **Boletim de Sociologia**, n. 2, Estudos Afro-Brasileiros, 2ª série, 1951.

BORGES, Julie Kellen de Campos. O estrangeiro nos dicionários de língua portuguesa: sujeito, língua e espaço. **Polifonia**, Cuiabá, v. 22, n. 31, p. 200-221, jan.-jun. 2015.

BRASIL. IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Atlas Digital Brasil 1 por 1**. 2010. Disponível em: <http://mapasinterativos.ibge.gov.br/atlas_ge/brasil1por1.html>. Acesso em: 27.08.2022.

BRITT, Andrew G. Re/Mapping São Paulo’s geographies of African descent. **Items: Insights from the Social Sciences**, 25.02.2020. Disponível em: <<https://items.ssrc.org/layered-metropolis/re-mapping-sao-paulos-geographies-of-african-descent/>>. Acesso em: 27/08/2022.

CASA DO POVO. **Mobilização e festejo pela diversidade cultural e social do Bom Retiro**. 07.10.2021, Disponível em: <www.facebook.com/casadopovoxxi/videos/1257473124698316>. Acesso em: 27.08.2022.

CÔRTEZ, Giovana Xavier da Conceição. “Leitoras”: gênero, raça, imagem e discurso em **O Menelick** (São Paulo, 1915-1916). **Afro-Ásia**, v. 46, 2012.

CUTI (Luiz Silva). ... **E disse o velho militante José Correia Leite**. 19. ed. rev. São Paulo: Noovha America, 2007.

D'ANGELO, Bruno; GIASSETTI, Ricardo. **O catador de batatas e o filho da costureira**. São Paulo: Editora JBC, 2008.

DÁVILA, Jerry. **Diploma de brancura**: política social e racial no Brasil - 1917-1945. 3. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2006.

EL-DINE, Lorena Ribeiro Zem. Eugenia e seleção imigratória: notas sobre o debate entre Alfredo Ellis Junior, Oliveira Vianna e Menotti Del Picchia, 1926. **História, Ciências, Saúde - Manguinhos**, v. 23, supl. 1, p. 243-252, 2016.

ENFERMARIA Militar a Inspetor de Higiene. São Paulo: Museu de Saúde Pública Emílio Ribas, São Paulo, 1892.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. 5. ed. São Paulo: Globo, 2008. (O legado da raça branca, v. 1).

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. **Racismo e antirracismo no Brasil**. São Paulo: Editora 34, 2009.

IPHAN. **Multiculturalismo em Situação Urbana - Inventário de Referências Culturais do Bom Retiro**. São Paulo: 9ª Superintendência Regional do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional em São Paulo: Departamento de Patrimônio Histórico da Secretaria da Cultura da Prefeitura do Município de São Paulo, 2005.

LESSER, Jeffrey et al. Committing to continuity: primary care practices during covid-19 in an urban Brazilian neighborhood. **Health, Education and Behavior**, v. 48, n. 1, p. 29-33, dez. 2020.

LOGAN, John R.; ZHANG, Wenquan; ALBA, Richard D. Immigrant enclaves and ethnic communities in New York and Los Angeles. **American Sociological Review**, v. 67, n. 2, p. 299-322, abr. 2002.

MIN, Pyong Gap. **Caught in the middle**: Korean communities in New York and Los Angeles. Berkeley: University of California Press, 1996.

MONSMA, Karl. **A reprodução do racismo**: fazendeiros, negros e imigrantes no Oeste Paulista, 1880-1914. São Carlos: EdUFSCar, 2016.

MOREIRA, Jéssica; ARAÚJO, Dayana. Não podemos nomear o Bom Retiro como bairro de um povo só, alertam moradores. **Portal Aprendiz**, 14/04/2017. Disponível em: <<https://portal.aprendiz.uol.com.br/2017/04/14/nao-podemos-nomear-o-bom-retiro-como-bairro-de-um-povo-alertam-moradores/>>. Acesso em: 27.08.2022.

MOREIRA, Willian. Deputado quer mudar novamente nome da Estação Liberdade do Metrô de São Paulo. **Diário do Transporte**, 08.03.2020. Disponível em: <<https://diariodotransporte.com.br/2020/03/08/deputado-quer-mudar-novamente-nome-da-estacao-liberdade-do-metro-de-sao-paulo/>>. Acesso em: 27.08.2022.

ORTEGA Y GASSET, José. La pedagogía del paisaje. **El Imparcial**, Madrid, 17.09.1906. (**Obras Completas**. Madrid: Alianza Editorial-Revista de Occidente, 1983. v. 1).

ORTIZ, Paul. **An African American and Latinx history of the United States**. Boston: Beacon Press, 2018.

PATAI, Daphne. Minority status and the stigma of “surplus visibility”. **The Chronicle of Higher Education**, v. 38, n. 10, 30.10.1991.

PENTEADO, Jacob. **Belenzinho, 1910 (retrato de uma época)**. São Paulo: Carrenho Editorial: Narrativa Um, 2003.

SÁNCHEZ, George J. **Boyle Heights**: how a Los Angeles neighborhood became the future of American democracy. Berkeley: University of California Press, 2021.

SÃO PAULO (Estado). **Projeto de Lei 71/2020**. Denomina “Japão-Liberdade-África” a atual estação Japão-Liberdade do Metrô de São Paulo. São Paulo: Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo, 06.03.2020. Disponível em: <www.al.sp.gov.br/propositura/?id=1000319630>. Acesso em: 27.08.2022.

SEIGEL, Micol. **Uneven encounters**: making race and nation in Brazil and the United States. Durham: Duke University Press, 2009.

TELLES, Edward E. **Race in another America**: the significance of skin color in Brazil. Princeton: Princeton University Press, 2004.

TOMAZ, Kleber. Suspeito de matar catador com flecha em SP esfaqueou homem em 2013. **G1**, 17.09.2016. Disponível em: <<https://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2016/09/suspeito-de-matar-catador-com-flecha-em-sp-esfaqueou-homem-em-2013.html>>. Acesso em: 27.08.2022.

A xenofobia como elemento estruturante da nação

Jobana Moya

Imigrante boliviana, mãe, quechua, siloista, ativista pela Não Violência Ativa e a Não Discriminação do Movimento Humanista, mediadora intercultural, fundadora da Equipe de Base Warmis-Convergência das Culturas, Estudante de Sociología y Política na Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo (FESPSP).

1. Introdução

Muitas vezes caminhando pelo centro de São Paulo, inundame um súbito sentimento de amor profundo pela cidade e pelas pessoas que aqui moram. São muitos anos morando no Brasil, criando afetos e vínculos. Como se novas raízes foram se formando a cada passo que damos neste território, sendo cativadas pela sua cultura, sua música, sua comida, sua diversidade. Ficamos fascinadas pela mistura de encantos e dureza da cidade. Não é fácil recomeçar nossas vidas em um lugar totalmente diferente do que conhecemos. Leva um tempo conhecer a língua o suficiente para poder resolver temas básicos no cotidiano, sem falar da escrita – a língua portuguesa é, de fato, complexa. Portanto, o choque cultural é um tema constante e com facetas diversas. Contudo, aos poucos, as coisas se tornam mais conhecidas, mais familiares e nossas memórias da nossa vida aqui vão preenchendo as páginas da nossa história.

Aprendemos a distinguir os gestos, o tom de voz, os códigos da cidade traduzidos em movimentos e posturas corporais, como jeitos de caminhar, coisas a carregar sempre consigo (em São Paulo, por exemplo, guarda-chuva não pode faltar na bolsa), fazer fila para tudo, hábitos (café com pão na chapa em uma padaria, impossível resistir a esse costume), começamos a ter lugares favoritos, comidas locais favoritas (feijoada quase sempre), músicas que fazem parte da trilha sonora de nossa vida aqui, enfim, ampliamos nossa visão de mundo.

As experiências de migração e de trânsito do país de origem ao país de destino das e dos migrantes são diversas. As pessoas migram por diferentes razões, e muitas vezes estas razões determinam suas condições no caminho ou ao chegar ao país de destino. Este ciclo migratório está sujeito a diferentes tempos e características que implicam situações de vulnerabilidade para as pessoas em trânsito. (SOTO et al. 2020, p. 26)

Migrar é um processo com diferentes etapas e nuances. Há migrantes que têm certeza de ficar neste novo território para sempre e construir suas vidas com esse projeto, outras só estão de passagem por alguns anos com o forte desejo de voltar aos seus lugares de origem e, ainda, existem migrantes que estão dispostas a morar onde tenham melhores oportunidades. Entretanto, a vida nem sempre é como plane-

jamais. Podemos fazer planos, mas estes ficam condicionados ao contexto sócio-histórico no qual estamos inseridas, o que deixa um leque muito amplo de possibilidades. Visto que cada decisão muda o rumo de nossas vidas, às vezes encaramos determinados desafios para alcançar nossos sonhos e nossas aspirações.

No processo da migração, um momento comum para aquelas pessoas migrantes regularizadas é quando nos perguntamos se deveríamos realizar o processo de naturalização¹. Uma decisão que pode ser tomada por diversos motivos, desde práticos (como um caminho para ter acesso a uma cidadania plena no território, ter acesso a direitos políticos, não se preocupar tanto com a perda ou a renovação de nossos documentos de identificação, pois poderíamos ir no Poupatempo e resolver rapidamente e com um custo muito baixo, sem dor de cabeça; tudo poderia ser mais fácil)² até motivos existenciais (como sentir que já somos parte deste território a ponto de não nos identificarmos mais com nosso lugar de origem, cabem a cada quem suas escolhas e razões, que não são melhores nem piores em relação a outras).

Para as pessoas migrantes, qualquer processo burocrático já dá um frio na barriga ao pensar nos documentos necessários (tendo vários documentos ficado no país de origem), o tempo e o dinheiro gasto, o fato de ir à Polícia Federal, que não é um lugar tão amigável. Só isso já produz muita tensão e preocupação. O tema da naturalização também nos confronta com diversas questões, entre elas: perda de identidade; sentimento de culpa; e desejo de aceitação

No que diz respeito à **perda de identidade**, desde que nascemos, é construído socialmente um censo de identidade relacionado a uma nacionalidade que traz um sentimento de “patriotismo”³ fortemente arraigado na maioria dos casos nas pessoas. Naturalizar-se pode parecer só um procedimento jurídico-legal, porém tem implicações subjetivas na vida das pessoas migrantes em relação a suas crenças sobre as implicações de ter uma nacionalidade ou outra. Surgem dúvidas, precisamos mudar nossas vidas por essa decisão? O que, de fato, muda no cotidiano? Segundo Dantas (2010), o tema da identidade passa a ser uma questão importante quando estamos em crise, situação que se configura ao tomarmos contato contínuo com outra cultura, gerando um conflito. Uma possível resolução desse conflito é mediante constante negociação e mediação entre as duas culturas, não só para as pessoas migrantes de primeira geração como também para filhas e netas.

Os sujeitos, (...) expostos a novos contextos e formas alternativas de ser ao se deslocarem, pre-

cisam lidar com questões de mudanças de identidade cultural, tanto nacional quanto étnica. A primeira refere-se ao sentimento de um indivíduo pertencer e ser parte de um país ou estado soberano podendo mudar quando sai do país de origem e adquire uma nova cidadania. Enquanto a segunda, em contraste com a anterior, origina-se da herança ancestral do indivíduo que não pode ser mudada, embora possa ser negada ou ignorada. (PHINNEY, 2004 apud DANTAS, 2010, p. 49)

Em relação ao **sentimento de culpa**, muitas pessoas se sentem culpadas só de pensar na possibilidade de naturalização. Há migrantes que não contam para ninguém da sua família, amigos e conhecidos no seu país de origem que são naturalizadas no país de residência por medo de repercussão negativa. A culpa pode estar vinculada a um sentimento de traição que surge na contradição que gera escolher a naturalização. Literalmente, sentimos que estamos traindo a nossos seres queridos por desvincularmos nesse aspecto. É curioso ter esse dilema, visto que não escolhemos onde nascemos, mas podemos escolher onde queremos viver.

Por fim, quanto ao **desejo de aceitação**, o sentimento de não pertencimento, somado a situações de discriminação e racismo permanente, gera sofrimento mental nas pessoas migrantes, afetando seu estado de ânimo e sua saúde mental, como a **síndrome de Ulisses**⁴. O fato de sermos lembrados o tempo inteiro que não pertencemos a este lugar, ainda que morando por muitos anos em diversas situações no cotidiano, pode ser cansativo e frustrante. São situações recorrentes no trabalho, nas famílias construídas com brasileiros, nas escolas e universidades, nos bairros onde temos residência. Todo mundo anseia ser aceito. Para nós, migrantes, não é diferente, pois precisamos, igualmente, ser aceitas pela sociedade. De acordo com a OMS (2022), refugiados e migrantes também podem correr risco de saúde mental precária devido a experiências traumáticas ou estressantes. Muitos experimentam sentimentos de ansiedade e tristeza, desesperança, dificuldade para dormir, fadiga, irritabilidade, raiva ou dores. Entretanto, para a maioria das pessoas, esses sintomas angustiantes melhoram com o tempo. Elas podem ter mais risco de depressão, ansiedade e Transtorno de Estresse Pós-Traumático (TEPT) do que as populações receptoras.⁵

Por ser um grupo heterogêneo, as pessoas migrantes enfrentam diferentes tipos de discriminação durante seu trajeto e no país de destino. Esses tipos de discriminação incluem racismo, xenofobia, sexismo, lgbtqfobia, capacitismo, classismo, discriminação por idade ou por religião. Às vezes, a discriminação é o motivo que faz com que uma pessoa migre. (SOTO et al. 2020, p. 32)

Todavia, acreditar que a naturalização pode evitar o racismo e a xenofobia que sofremos é uma ilusão, especialmente se nosso fenótipo é racializado. O primeiro documento de apresentação é nossa aparência, sem importar que sejamos naturalizadas ou não. Como somos enxergadas e lidas pelas pessoas vai condicionar como seremos tratadas nos espaços públicos, no ônibus, no metrô, nos serviços, enfim, seja o lugar que for, nossas “caras” falam mais alto em um primeiro momento, depois vêm os questionamentos sobre nossa nacionalidade, se gostamos do Brasil e outras perguntas para ver se somos “boas” o suficiente para morar aqui. Somos julgadas permanentemente por habitantes locais que têm muito claro seu parâmetro do que é um bom migrante (branco, de preferência europeu ou estado-unidense, e, obviamente, não pode ser pobre).

O racismo estrutural no Brasil afeta diretamente o acesso a direitos sociais, oportunidades de trabalho, entre outras coisas. Para as pessoas migrantes racializadas, a naturalização pode ser um ganho em relação a trâmites burocráticos e direitos de cidadania, mas não resolve um mal que só pode ser amenizado com políticas públicas e uma mudança profunda nas crenças da sociedade brasileira.

A xenofobia⁶ é alimentada pela mídia, pelo discurso hegemônico; é importante ter um “inimigo” – nesse caso, os migrantes. Nesse sentido, em torno da migração, se tem construído diversas mentiras para manter viva essa desconfiança e rechaço às pessoas migrantes. Uma coisa que chama a atenção quando chegamos ao Brasil é que começamos a perceber a xenofobia acompanhada por um racismo estrutural que aparece, sutilmente, em nossas relações interpessoais e, grosseiramente, nos espaços públicos. Para ficar mais compreensível o que queremos dizer quando falamos de racismo estrutural, citaremos o autor Dennis de Oliveira (2021), que, em seu livro **Racismo estrutural: uma perspectiva histórico-crítica**, nos dirá que essa concepção se enquadra na perspectiva da luta pela hegemonia da concepção materialista do ra-

cismo. Ele explica que o racismo estrutural é conceber o racismo como um produto de uma estrutura sócio-histórica de produção e reprodução de riqueza. Como explica o filósofo Silvio Almeida, autor de **O que é racismo estrutural**(2019), longe de ser uma anomalia, o racismo é “o normal”: “Quer aceitemos ou não o racismo, ele constitui relações em seu padrão de normalidade”. As questões raciais são estruturantes porque fazem parte da construção de nossas sociedades. As subjetividades que nos moldam – nossos preconceitos, por exemplo – acabam por construir as relações sociais que estabelecemos. Estas, por sua vez, estão impregnadas de uma construção histórica equivocada que mantém a população não branca em uma posição de subordinação.

Como imigrantes, precisamos entender em que contexto estamos inseridos neste novo território, onde encontramos novos desafios, como o choque cultural, um idioma diferente e nenhuma rede de apoio. Muitas vezes, ouvimos dizer que o Brasil é um país de braços abertos e cordialidade, porém tal “ideia/mito” não se sustenta em nossas relações diárias. Mas de onde vem essa ideia? Quando revisamos a história de como o Brasil moderno é configurado, encontramos autores que não apenas constroem as bases de crenças que, até hoje, influenciam a sociedade brasileira – entre eles, Sérgio Buarque de Holanda, ao falar do “homem cordial” – mas também trazem elementos concomitantes com os países latino-americanos, como aqueles relacionados ao racismo.

É por isso que quando denunciemos a xenofobia e o racismo, muitas pessoas brasileiras ficam surpresas porque realmente acreditam que a sociedade como um todo é acolhedora com a migração, além da crença sustentada pelo histórico de como o País foi construído com a presença ativa de migrantes. Temos vários relatos de incidentes de violência contra migrantes e refugiados. A título de exemplo, há o caso de Moïse Kabagambe. Conforme Rodrigo Borges Delfim (2022):

A morte de Moïse Kabagambe não é um caso isolado de violência contra imigrantes no Brasil. Nos últimos anos ocorreram diversos casos de pessoas migrantes e refugiadas negras, especialmente de países africanos e do Haiti, que foram vítimas do racismo e da xenofobia perpetrada por brasileiros.

Ademais, na capital paulista, outro caso de assassinato de um imigrante ganhou repercussão. Em maio de 2020, o angolano João Manuel, 47 anos de idade, foi assassinado. Segundo testemunhas, o mo-

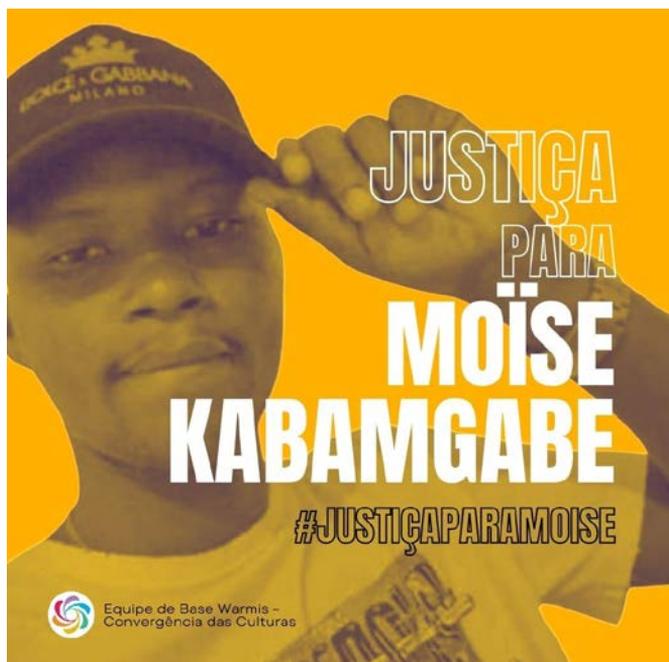


Imagem utilizada para visibilizar o caso de assassinato de Moise Kabamgabe

Fonte: Equipe de Base Warmis - Convergência das culturas

tivo do crime foi uma discussão sobre a obtenção de auxílio emergencial por parte dos imigrantes no meio da pandemia, que tinham direito a esse benefício.

É impressionante que notícias relacionadas a assassinatos ou violência contra migrantes marrones/indígenas ou pessoas com fenótipo indígena não viram manchetes. Há um apagão muito forte da questão indígena no Brasil desde suas origens. É importante reconhecer o trabalho do Movimento Negro no País para enfrentar a questão do racismo. Do mesmo modo, é inspirador que os migrantes marrones/indígenas aprendam a se mobilizar para enfrentar a xenofobia e o racismo que sofremos, assim como nos ajudar a criar alianças com outros movimentos sociais, visando ao nosso fortalecimento e ao combate ao racismo, à xenofobia e à discriminação.

Os coletivos migrantes, ao longo dos anos, têm desenvolvido diversas estratégias para lutar contra a xenofobia e o racismo, bem como para sensibilizar a população que parece esquecer, convenientemente, como foi - e ainda segue sendo - formado este país, com o

aporte da migração. Comida (quibe, estrogonofe, *pizza*, *sushi*), música e diversas expressões culturais de outros países têm sido incorporadas como parte da cultura brasileira muitas vezes se esquecendo de que foram aportes das comunidades migrantes.

Muitos imigrantes encontraram na comida uma forma de sobrevivência. Surgem a toda hora novos restaurantes que oferecem sabores ainda pouco conhecidos aqui – da maqluba palestina ao *griot* haitiano. Além de serem espaços onde os locais podem descobrir temperos, são também territórios de resistência, onde a cultura de quem vem de longe é lembrada dia após dia, na panela, nos aromas, no gosto. (SESC, 2019)

Acredito que faltam esforços necessários para incorporar nossa existência e nossos aportes na história brasileira como sujeitas de direito nos diferentes âmbitos, questão que poderia configurar, de outra forma, a representação que se tem da migração **não desejada** no imaginário brasileiro. “Nos reconhecemos como migrantes nas nossas diversas condições históricas nos leva a identificar narrativas que foram apagadas por políticas de esquecimento na instauração de histórias oficiais” (SOTO et al., 2020, p. 55).

A xenofobia e o racismo também operam quando se trata de acesso a direitos sociais das pessoas migrantes, em especial do acesso a educação e saúde. Há inúmeros relatos de xenofobia e racismo de mães e pais migrantes em relação a suas filhas e seus filhos, discriminados pelo seu fenótipo e pelos estigmas sobre as comunidades migrantes. A segunda língua nas escolas se aborda, muitas vezes, como um problema, quando, na verdade, poderia ser vista como uma oportunidade para a comunidade educativa. No acesso à saúde, operam quase as mesmas variáveis, porém com outras conotações: a não valorização de saberes, práticas e conhecimentos ancestrais no cuidado da saúde, por exemplo, no caso de migrantes que se autodeclararam indígenas, é muito forte, assim como o desprezo recorrente quanto às especificidades de mulheres migrantes muçulmanas, africanas e asiáticas. Além do idioma, que é a principal barreira nos atendimentos, há o desconhecimento por parte das migrantes dos seus direitos e a certeza da impunidade para as pessoas racistas e xenofóbicas; migrantes dificilmente denunciam as agressões sofridas com a Polícia, por medo de serem novamente maltratadas na busca por justiça, e as migrantes em situação irregular são as mais

vulneráveis. O sentimento de desproteção é muito forte, apesar de a nova Lei de Migração (Lei 13.445, de 24 de maio de 2017), no seu art. 4º, IX, garantir: “amplo acesso à justiça e à assistência jurídica integral gratuita aos que comprovarem insuficiência de recursos” (BRASIL, 2017). Para Felin e Meneghetti (2022), entre as principais dificuldades que as pessoas migrantes enfrentam no acesso aos seus direitos no Brasil, temos: dificuldade de acesso à informação sobre seus direitos, problemas ocasionados pela falta de reconhecimento da documentação expedida pelo próprio governo brasileiro para migrantes e refugiados; a regularização migratória e a orientação jurídica têm destaque em relação ao acesso à Justiça.

No caso específico de acesso à saúde, trazemos exemplos concretos e recentes quanto à vacinação na pandemia da covid-19 na cidade de São Paulo que ilustram as dificuldades da concretização desse direito básico:

A Frente Nacional pela Saúde de Migrantes (Fenami) encaminhou um ofício à Secretaria Municipal de Saúde “com relato de que imigrantes e refugiados que receberam a vacina russa Sputnik V não conseguiram completar seus esquemas vacinais em Unidades Básicas de Saúde (UBSs) da capital” (PINHONI, 2021) devido ao fato de essa vacina não ter sido aprovada pela Anvisa. Mas a mobilização da Fenami e da mídia fez com que a prefeitura colocasse a informação relacionada à intercambialidade para vacinas não aplicadas no Brasil nos instrutivos oficiais do município, garantindo que a população migrante tivesse acesso para completar o esquema vacinal.

De acordo com Branco Pereira (2021):

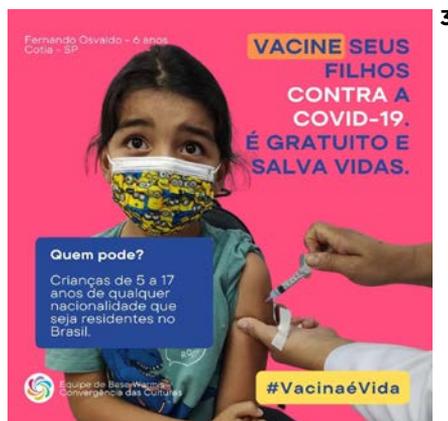
Desde o início da campanha de imunização, ainda em janeiro de 2021, documentos como o CPF foram exigidos (...) e campanhas de informação sobre a vacinação para migrantes foram escassas, com linguagem inadequada e informações defasadas.

Isso indica que, provavelmente, muitas pessoas migrantes não tiveram acesso à vacinação, especialmente migrantes com **status**

migratório irregular, que são as mais prejudicadas no acesso a direitos sociais nos territórios. Ainda, conforme Branco Pereira (2021), para piorar a situação, desde 28 de maio de 2021, o município de São Paulo passou a exigir a apresentação de comprovante de residência para realizar a vacinação, sendo uma exigência inconstitucional e incompatível com os princípios do SUS, colocando mais uma barreira para migrantes e refugiados que relataram não ter conseguido se vacinar.

Com os exemplos relacionados, podemos imaginar que muitas pessoas migrantes e refugiadas perderam a vida por questões burocráticas, lembrando o caso de **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal**, da autora Hannah Arendt. Vale ressaltar que isso ocorreu em um momento em que, no Brasil, não se priorizou a vida de todas as pessoas no território, não se cuidando da saúde coletiva, porque foram excluídas vidas humanas “menos importantes” da totalidade da população. Portanto, nossas mortes também foram apagadas e invisibilizadas. Não temos como saber o número de vidas migrantes perdidas pela pandemia – elemento importante para falsear a história.

Mas, ainda assim, resistimos e, entre algumas ações, podemos destacar a campanha impulsionada pelos coletivos de mulheres imigrantes Cio da Terra, de Belo Ho-



1: Campanha de incentivo à vacinação

2 e 3: Campanha conjunta de Cio da Terra e Equipe de Base Warmis de incentivo à vacinação

rizonte (MG), e Equipe de Base Warmis-Convergência das Culturas, de São Paulo, que promoveram e incentivaram, nas redes sociais, a vacinação de migrantes, incluídas as crianças, divulgando imagens enviadas por pessoas migrantes sendo vacinadas como forma de visibilização e incentivo para encorajar a vacinação nessa população.

Criamos resistência e essa resistência atravessa nossos corpos e nossas histórias. Vertemos no mundo, com toda a intensidade possível, nossa cultura e nossos costumes, tais quais comidas, poesias, danças, debates e políticas. Nós lançamos ao mundo com a necessidade imperiosa de nos fazermos visíveis, de sermos parte do lugar que habitamos. Estamos ávidas de conhecer esse novo lugar e sua gente, mas queremos um intercâmbio sincero, paritário, um intercâmbio horizontal nos saberes, no qual sejamos reconhecidas e reconhecidos como seres humanos, um local no qual exista uma real convergência de culturas. (SOTO et al., 2020, p. 63)

Muitas pessoas migrantes naturalizadas têm dificuldade em assimilar que têm acesso aos direitos políticos ou desconhecem qual o procedimento para exercer esses direitos. Nesse sentido, a Fenami (Frente Nacional pela Saúde de Imigrantes) e a Equipe de Base Warmis-Convergência das Culturas coletivo de mulheres migrantes realizaram a campanha “Exerça seu Direito ao Voto”, com publicações nas redes sociais e áudios que circularam pelo WhatsApp, disponíveis em cinco idiomas (português, espanhol, inglês, francês e crioulo haitiano), para incentivar os migrantes naturalizados a participar das eleições 2022. Dado o contexto político, cada voto era importante para sair dessa situação política desastrosa no Brasil, com inúmeros retrocessos.

Estes processos geram afetos e relações, geram redes que se colocam acima das dificuldades que os códigos culturais e os idiomas supõem. As pessoas migrantes geram espaços de contenção entre si e geram espaços de construção conjunta com os nacionais. Somos sujeitas fundamentais nas transformações do lugar que nos acolheu, porque desenvolvemos um laço afetivo com este lugar, com as pessoas que o habitam. Nossos filhos e filhas nasceram nesta terra, nela nossas vi-

Você se naturalizou brasileiro?

Exerça seu direito ao voto!

Vá ao Cartório Eleitoral até 04/05 com:

1. Documento de identificação com foto;
2. Certificado de naturalização;
3. Comprovante de residência;
4. Certificado de quitação militar (somente para homens).

TUDO VOTO CONTA!

Você também pode utilizar o app e-Título da Justiça Eleitoral. Baixe em seu celular!



Equipe de Base Warmis
Convergências das Culturas



Material de divulgação FENAMI para incentivo ao voto de pessoas naturalizadas

Fonte: Equipe de Base Warmis - Convergência das culturas

das profissionais se desenvolvem, nela crescemos e envelhecemos e ela vai deixando de ser estranha, estrangeira, para transformar-se também em nossa outra terra. (SOTO et al., 2020, p. 63)

A necessidade, a solidariedade, a reciprocidade, os afetos e a empatia fazem com que as pessoas migrantes possam construir redes de apoio. Assim, coletivamente, elas superam as dificuldades da condição de ser migrante, permitindo que possam se fortalecer em meio ao desconhecido e superar as dúvidas e os questionamentos constantes. Ainda que a xenofobia e o racismo estejam presentes, nosso sentimento de pertencimento vai se construindo ao passar do tempo, novas raízes nascem e só nossos corações conhecem nossos sentimentos. Nessa perspectiva, sem permissão de ninguém, podemos nos sentir bem brasileiras.

Bibliografia

ALMEIDA, S. Racismo Estrutural In.: Feminismos Plurais (Org. Djamilia Ribeiro) -- São Paulo : Pólen, 2019. 264 p.

BRANCO PEREIRA, A. Os migrantes internacionais e a vacinação contra a covid-19. Brasil de Fato, 19.11.2021. Disponível em: <www.brasildefato.com.br/2021/11/19/artigo-os-migrantes-internacionais-e-a-vacinacao-contra-a-covid-19>. Acesso em: 12.11.2022.

BRASIL. Lei 13.445, de 24 de maio de 2017. Institui a Lei de Migração. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, 25.05.2017. Disponível em: <www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2017/lei/l13445.htm>. Acesso em: 17.11.2022.

BRASIL. Ministério da Justiça e Segurança Pública. Nacionalidade, naturalização e certidões: perguntas frequentes. 2022. Disponível em: <www.gov.br/mj/pt-br/assuntos/seus-direitos/migracoes/nacionalidade-naturalizacao-e-certidoes/perguntas-frequentes#oqueenaturalizacao>. Acesso em: 02.11.2022.

DANTAS, S. D. et al. Identidade, migração e suas dimensões psicossociais. Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana, Brasília, n. 34, ano XVIII, p. 45-60, jan.-jun. 2010. Disponível em: <<https://remhu.csem.org.br/index.php/remhu/article/view/208/191>>. Acesso em: 02.11.2022.

DELFIN, R. B. Morte de congolês no Rio de Janeiro por dívida de trabalho gera comoção, revolta e mobilização por Justiça. MigraMundo, 01.02.2022. Disponível em: <<https://migramundo.com/morte-de-congol-es-no-rio-de-janeiro-por-divida-de-trabalho-gera-comocao-revolta-e-mobilizacao-por-justica/>>. Acesso em: 18.09.2022.

FELIN, L. C.; MENEGHETTI, T. V. O acesso à Justiça como um direito humano de migrantes em condição de vulnerabilidade. In: QUINTERO, J. M.; SANTOS, R. P. dos; MENEGHETTI, T. V. (org.). Estudos sobre direitos das migrações e políticas públicas. Itajaí: Univali Editora, 2022. Disponível em: <<https://bit.ly/3OQW96k>>. Acesso em: 17.11.2022.

OESTRANGEIRO.ORG. Campanha estimula o voto de migrantes naturalizados brasileiros. Prazo para retirada do título vence em 4 de maio. 14.04.2022. Disponível em: <<https://oestrangeiro.org/2022/04/14/campanha-estimula-o-voto-de-migrantes-naturalizados-brasileiros-prazo-para-retirada-do-titulo-vence-em-4-de-maio/>>. Acesso em: 07.11.2022.

OLIVEIRA, D. de. Racismo estrutural: uma perspectiva histórico-crítica. São Paulo: Dandara Editora, 2021.

ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD (OMS). Salud de los refugiados y migrantes. 02.05.2022. Disponível em: <www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/refugee-and-migrant-health>. Acesso em: 02.11.2022.

PINHONI, Marina. Prefeitura de SP dá orientação formal para imigrantes que tomaram vacina da Sputnik só depois de pedido de entidade. G1, 08.12.2021. Disponível em: <<https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2021/12/08/prefeitura-de-sp-da-orientacao-formal-para-imigrantes-que-tomaram-vacina-da-sputnik-so-depois-de-pedido-de-entidade.ghtml>>. Acesso em: 11.11.2022.

SESC, Comida, cultura e migração, 31.10.2019. Acesso em: 02.11.2022. Disponível em: <<https://www.secsp.org.br/comida-cultura-e-migracao/>>

SOTO, A. C. et al. Realidade das pessoas migrantes. In: SOTO, A. et al. Migrações: realidades, lutas e resistências. Rede Jubileo Sul/Américas, São Paulo, 2020. Disponível em: <https://jubileusul.org.br/wp-content/uploads/2022/03/Migracoes-Portugues_Web-Versao-Final.pdf>. Acesso em: 11.11.2022.

Notas de fim

1 Naturalização é o ato pelo qual uma pessoa adquire, voluntariamente, uma nacionalidade diferente da sua de origem.

2 Em caso de extravio, furto ou roubo, o valor de uma segunda via da Carteira de Registro Nacional Migratório (CRNM) é R\$ 204,77, com um tempo estimado de espera de até 30 dias (BRASIL. Serviços e Informações do Brasil. **Solicitar 2ª via de Carteira de Registro Nacional Migratório (CRNM)**. 2022. Disponível em: <www.gov.br/pt-br/servicos/solicitar-2a-via-de-carteira-de-registro-nacional-migratorio-crn>. Acesso em: 17.11.2022). Quanto ao RG, a primeira via é gratuita. A taxa da segunda via, que, em 2022, é de R\$ 43,64, também pode ser isenta em alguns casos, como para pessoas que se declararem pobres nos termos da Lei 7.115/1983 (POUPATEMPO. **Documentos e registros pessoais**. 2022. Disponível em: <www.poupatempo.sp.gov.br/>. Acesso em: 17.11.2022).

3 Patriotismo: “prática de lealdade, amor devotado, identificação, apoio ou defesa de um determinado país” (SANTIAGO, Emerson. Patriotismo. **InfoEscola**, 2013. Disponível em: <www.infoescola.com/filosofia/patriotismo/>. Acesso em: 17.11.2022).

4 Síndrome de Ulisses: “quadro de estresse muito intenso ligado a fatores específicos relacionados à migração, que são basicamente a solidão forçada, não ter chances de crescimento no país de acolhida, submeter-se a condições difíceis de sobrevivência, estar constantemente com medo e desamparado” (BEZERRA, Mirthyani. Síndrome de Ulisses afeta imigrantes e pode ser confundida com depressão. **UOL**, 29.06.2015. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/saude/ultimas-noticias/redacao/2015/06/29/sindrome-de-ulisses-afeta-imigrantes-e-pode-ser-confundida-com-depressao.htm>>. Acesso em: 17.11.2022).

5 Tradução nossa.

6 “Xenofobia é o conceito que define as manifestações de aversão, hostilidade ou ódio contra pessoas que são estrangeiras ou são vistas como forasteiras” (SILVA, Daniel Neves. Xenofobia. **Brasil Escola**, 2022. Disponível em: <<https://brasilecola.uol.com.br/sociologia/xenofobia.htm>>. Acesso em: 17.11.2022).

GOVERNO DO ESTADO DE SÃO PAULO

Rodrigo Garcia

Governador

Sérgio Sá Leitão

Secretário de Estado de Cultura e Economia Criativa

Rogério Custódio de Oliveira

Secretário Executivo de Estado de Cultura e Economia Criativa

Frederico Mascarenhas

Chefe de Gabinete

Paula Paiva Ferreira

Coordenadora da Unidade de Preservação do Patrimônio Museológico

INSTITUTO DE PRESERVAÇÃO E DIFUSÃO DA HISTÓRIA DO CAFÉ E DA IMIGRAÇÃO

Carlos Henrique Jorge Brando

Presidente

Marcos Antônio Matos

Vice-presidente

Alessandra de Almeida

Diretora-executiva

Thiago da Silva Santos

Diretor Administrativo

Caroline Feijó Nóbrega

Gerente de Comunicação e Desenvolvimento Institucional

Daniel Correa Ramos

Gerente Administrativo

César Rocha Pimenta

Coordenador de Infraestrutura

Thâmara Malfatti

Coordenadora de Comunicação e Desenvolvimento Institucional

MUSEU DA IMIGRAÇÃO

Administrativo e Financeiro

Bruno Bartolo Ferreira

Heloisa de Andrade Gama

Jamile Toshiko Arakaki

Luana Lima de Jesus

Lucas Rocha Silva

Lucinea Gomes Do Nascimento

Diana Rocha Lima Mascarenhas

Recepção e Bilheteria

Bianca Meneguçi Barcelos
Sann Alesi da Silva Rodrigues Lima
Simone Monteiro de Brito

Recursos Humanos

Maria Christina Chiara
Taynara Sanches Mendes
Suany Karine Silva Reis de Souza

Infraestrutura

Claudiney Moreno Macedo
Rogerio Vagner da Silva
Rodrigo Enaldo Pinto de Araujo
Trajano Antonio Vieira Rodrigues
Vinicius Eduardo dos Santos

Tecnologia da Informação

Rafael Fresneda Assam
Sergio Moreno

Comunicação e Desenvolvimento Institucional

Davi de Felice Cunha
Henrico Cobianchi
Joanna Flora
Marina Carraturi Eigenheer

Educativo

Patricia Marchesoni Quilici
Alessandra Santiago Da Silva
Alexandre Cardoso Santos
Alexandre da Silva
Gabriela dos Santos
Gabrielli Fernanda dos Santos Chagas
Guilherme Ramalho dos Santos
Julia Harumi Haji
Raquel Aparecida de Freitas
Ricardo Lima Araújo

Centro de Preservação, Pesquisa e Referência

Henrique Trindade Abreu
Bianca Alves da Silva
Gabriela Araújo Santos
Nicole Alessandra Silva Pereira

Pesquisa

Thiago Haruo Santos
Ana Carolina Falconeris

Preservação

Otávio Pereira Balaguer
Eloisa Martins Galvão
Gabriela dos Santos Gentil
Luciane Santesso
Mayara Ferreira Aranha

E-book | Afinal, o que é o Brasileiro?**Co-organização**

Thiago Haruo Santos
Henrique Trindade Abreu

Apoio Editorial

Thâmara Malfatti

Autores

Laís Miwa Higa
Odair da Cruz Paiva
Márcio Farias
Jeffrey Lesser
Jobana Moya

Projeto Gráfico

Henrico Cobianchi

Ilustração

Tania Sayri

Revisão

Caique Oliveira

Tradução

Maria Tereza Ribeiro Cesar Dantas

Afinal, o que é o
BRASILEIRO?

mi
museu da imigração
do estado de são paulo

 **SÃO
PAULO**
GOVERNO DO ESTADO

Secretaria de
Cultura e Economia Criativa