Gabriel Akira
Graduando em Direito pela Universidade de São Paulo (USP).

Contato
akiragabriel@usp.br.

Palavras-chave:
Questão chinesa. Imigração japonesa. Amarelo. Ideologia racial. Marxismo.

Keywords:
Chinese Question; Japanese immigration; Yellow; racial ideology; Marxism.

"AMARELO" É UMA CATEGORIA RACIAL NO BRASIL? OU POR QUE UM "JAPA" NÃO É UM BRANCO?[1]

Is "Yellow" a racial category in Brazil? Why isn't a "Japanese" person considered white?

Resumo: A pesquisa aborda a categoria racial do "amarelo" na sociedade brasileira, com destaque para a análise de chineses, japoneses e seus respectivos descendentes no Brasil, apresentando um panorama que toca nos principais pontos históricos do final do período escravista até o pós-II Guerra Mundial. Observa-se também os efeitos desse curso histórico na atualidade, de maneira introdutória. O vocabulário "amarelo" foi sinônimo de "raça intermediária" do final do século XIX até meados do século XX, sob influência da classificação eugenista que prevalecia no discurso científico. As pessoas assim designadas causavam tensões por se aproximarem do trabalho livre, mas não serem brancas. Este artigo busca compreender se o termo "amarelo" ainda persiste no Brasil como categoria racial até hoje. Para isso, mobiliza a teoria marxista do direito na linha de Pachukanis, conjugada com a tese de Jacob Gorender sobre o escravismo colonial, as considerações de Clóvis Moura sobre esse período e a interpretação de Marcus Orione Gonçalves Correia sobre esses autores, além da teoria de Althusser sobre ideologia, para buscar desvendar qual a posição histórica do "amarelo" na ideologia racial brasileira. Sob a égide do materialismo histórico-dialético, identificam-se duas tendências na história do amarelo no Brasil: uma de rejeição (perigo amarelo) e outra de assimilação (minoria modelo), sendo que a última se torna dominante após a II Guerra Mundial.

Abstract: *This research approaches the "Yellow" racial category in Brazilian society, with emphasis to Chinese, Japanese and their respective descendants in Brazil. It presents an overview on the main historical events from the end of the slavery period to the post World War II and it observes what are the effects from that historical course in the present day. The word 'Yellow' was synonym to 'intermediary race' from the late 19th to the middle of the 20th century, as a mark of a period when the eugenic classification predominated in the scientific discourse. People that were nominated in that category used to cause tensions as they approached free labor but remained non-white. This work aims to comprehend if the term "yellow" still exists as a racial category in Brazil today. In order to do so, it resorts to the Marxist theory of law in Pashukanis's line of research, combining it with Jacob Gorender's thesis about colonial slavery, Clóvis Moura's considerations on that period and Marcus Orione's interpretation on those authors, besides Althusser's theory of ideology, trying to discover what is the 'Yellow' historical position in Brazilian racial ideology. Making use of historical-dialectic materialism, two tendencies are identified in the Yellow history in Brazil: one of rejection (Yellow Peril) and other of assimilation (model minority). The latter becomes dominant after World War II.*

1 Este trabalho integra parte do trabalho de conclusão de curso apresentado à Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, intitulado *Contra a brasilidade: a imigração japonesa e a forma jurídica*. Orientação: Flávio Roberto Batista.

INTRODUÇÃO

Estudar raça nas ciências sociais não significa apenas estudar o fenômeno social da raça em si, mas também o desenvolvimento do próprio conceito de raça nos estudos científicos em diferentes períodos. Em paralelo à história do fenômeno, há uma história da abstração realizada pela teorização, que não necessariamente corresponde ao fato em si. Com o tempo, a abstração pode transformar não apenas a percepção das pessoas sobre o fato, mas a própria materialidade do fenômeno social (Said, 2007). Desse modo, entender raça como uma construção social significa, necessariamente, afirmar sua materialidade através das abstrações.

Uma vez entendendo a raça como uma concepção social que produz materialidade, podemos afirmar que o quadro geral desse fenômeno deve ser diferente conforme o tempo e o espaço de cada formação social. Neste artigo, para analisar a forma particular com que a sociedade brasileira moldou sua dinâmica racial e racista, entendemos que devemos olhar para o processo de formação do próprio Estado-nação brasileiro, o que significa olhar para a própria constituição do modo de produção capitalista no Brasil. Na teoria de Evguiéni B. Pachukanis (2017), o Estado é uma forma social política que só tem sentido numa sociedade baseada na troca de mercadorias, em que todas as pessoas são consideradas iguais e um agente terceiro deve atuar como árbitro das relações de produção. Se a classe exploradora não pode, via de regra, usar a violência direta ao obrigar a classe explorada a produzir para seu lucro, é preciso que o Estado se apresente como neutro e desinteressado para

garantir que as relações de exploração se perpetuem. No Brasil, isso não poderia acontecer na sociedade escravista, quando o escravizado ou a escravizada eram obrigados a trabalhar pela ameaça física do senhor de escravizados.

Embora a conformação da ideia de raça à dinâmica capitalista – isto é, a forma social da raça – seja recente, a categoria já existia desde tempos pré-capitalistas. Segundo Aníbal Quijano (2005), a identidade moderna que diferencia as pessoas pela raça nasceu nas Américas a partir do processo colonial iniciado no final do século XV. Foi pela necessidade de se distinguir os europeus brancos colonizadores dos indígenas americanos colonizados que se forjou a base do que hoje é a raça no capital. Assim, os primeiros racializados são os diversos povos indígenas das Américas, já que a expansão da raça para os africanos ("negros") e os asiáticos ("amarelos" e "oliváceos") ocorreu depois. Dessa forma, embora no Brasil atual seja mais fácil relacionar raça às pessoas negras, a atribuição dessa categoria ocorreu ao longo da história a todos os povos não brancos de maneira unilateral por aquele que desde o início necessitava de uma categoria identitária para se distinguir: o branco.

Nos estudos das ciências sociais sobre raça no Brasil, não apenas por uma questão demográfica, mas principalmente pelo passado escravista do país, a raça que se destaca é a raça negra. Na esteira da "fábula das três raças", no processo de formação nacional também costuma ser considerada a presença indígena, mesmo com a proporção demográfica reduzida desses povos em razão do longo processo de genocídio durante e após o período colonial. Sem desconsiderar esses estudos e a centralidade das pessoas racializadas que já integravam a população brasileira durante a colonização portuguesa na América, este trabalho busca focar em outro elemento racial que esteve presente durante o momento de formação do Estado capitalista brasileiro. A figura do amarelo se encontra entre as demais raças minoritárias que povoaram partes do Brasil a partir do início do século XX, com particularidades que a distinguiram bastante dos negros e dos indígenas, mas também dos brancos.

Entre as últimas décadas do século XIX e a primeira metade do século XX, o Brasil viveu intensos debates sobre a possibilidade de introduzir no país a mão de obra de pessoas chinesas e japonesas em momentos diferentes. Tanto os discursos favoráveis como os contrários a essas correntes migratórias mobilizavam os dois povos como amarelos, distintos dos italianos, alemães e portugueses que compunham outras correntes migratórias de volume vindas da Europa. Partindo da premissa de que a categoria "amarelo" existiu no Brasil do passado, este trabalho busca responder se, e de que maneira, essa raça continua válida para contar parte da dinâmica racial e racista do país hoje. Se atualmente escutamos termos como "orientais", "asiáticos", "leste-asiáticos" etc., ainda existe sentido em falar em "amarelos"?

A pergunta é certamente complexa, de maneira que não pretendemos exauri-la neste curto trabalho. Dessa forma, a partir de algumas considerações incipientes, o que faremos neste espaço é oferecer uma hipótese para o lugar da raça amarela na consolidação do modo de produção capitalista no Brasil e entender como esse lugar histórico se conecta com o presente na relação com o chamado "mito da democracia racial". Para tanto, utilizaremos a teoria marxista do direito e da ideologia para tentar entender, sob as lentes do materialismo histórico-dialético, de que maneira a categoria da raça amarela serve para interpelar as pessoas racializadas na ideologia para as práticas do capital.

A base teórica deste trabalho engloba as noções de direito e Estado em Pachukanis e de ideologia em Louis Althusser, passando pelas considerações históricas sobre a formação social brasileira em Jacob Gorender e Clóvis Moura e pela interpretação de Marcus Orione Gonçalves Correia acerca desses autores. Após a exposição de alguns desses pressupostos metodológicos, o artigo trará uma breve história do amarelo no Brasil do final do período escravista até o pós-II Guerra Mundial. Escolhemos esse recorte temporal porque entendemos que esse é o período em que as tendências sobre a raça amarela são colocadas e disputadas, antes de entrar em relativa estabilidade. Nesse sentido, é mais fácil entender o presente das relações raciais sobre os amarelos quando se compreende, de maneira dialética, o curso histórico da tendência vencedora que, como veremos, teve de se adequar de maneira peculiar ao mito da democracia racial depois de vários processos contraditórios. Por fim, analisaremos o posicionamento atual da categoria racial amarela, buscando deixar algumas pistas para responder às perguntas colocadas.

PRESSUPOSTOS MARXISTAS

Toda formação social possui um modo dominante de produzir e reproduzir suas condições de vida, isto é, uma maneira de suprir suas necessidades para continuar existindo (Althusser, 1999). O capitalismo é um modo de produção que se baseia na troca de mercadorias portadoras de valor, o que significa que, para sobreviver na atual sociedade brasileira, é necessário trocar mercadorias todos os dias. A troca é considerada sempre uma troca de equivalentes, de modo que é preciso uma maneira de mensurar o valor de troca de cada mercadoria. Karl Marx (2017) apontou que essa medida é dada pela quantidade de trabalho humano abstrato socialmente necessário para a produção, que, por sua vez, também se apresenta como uma mercadoria. Todas as pessoas no capitalismo possuem essa mercadoria chamada força de trabalho, que corresponde à sua energia vital vendida para a geração de va-

lor. Assim, se a produção capitalista depende da troca de mercadorias consideradas equivalentes, e o valor dessa equivalência é dado pela energia vital dos seres humanos tomada de maneira média e abstrata, então a *igualdade humana* é um elemento essencial para que o capitalismo se estabeleça (Marx, 2017; Pachukanis, 2017).

Tal não era a situação existente no Brasil durante o período escravista. Como afirma Jacob Gorender (2016), a formação social que predominou no país até o final do século XIX, inclusive após a independência, tinha como modo de produção dominante o escravismo colonial, no qual as pessoas eram consideradas desiguais. Nessa sociabilidade, as relações de produção eram baseadas na violência direta, isto é, a pessoa escravizada que constituía a força produtiva desse modo de produção era coagida a trabalhar a partir da ameaça física. Essa violência, assim, configurava-se como extra econômica (Correia, 2022).

Ademais, Marcus Orione Gonçalves Correia afirma que o modo de produção capitalista só se estabeleceu no Brasil na década de 1930, com a consolidação das leis trabalhistas e o Estado Novo. O período entre a abolição da escravidão e o que Correia (2022)denomina "a invenção da classe trabalhadora brasileira" corresponde a um período de transição, em que a forma política do Estado brasileiro foi se estabelecendo para garantir a forma jurídica, invólucro no qual todos os seres humanos se revestem para operar trocas de mercadorias como sujeitos de direito iguais, livres e proprietários (Pachukanis, 2017). Destaca-se que uma parte essencial desse processo foi a introdução dos trabalhadores assalariados imigrantes europeus, que eram compatíveis com a chamada política de branqueamento com a transição capitalista.

Para Clóvis Moura (2019), a substituição da mão de obra escravizada pela mão de obra imigrante, em que o trabalhador branco europeu foi priorizado, não ocorreu devido a uma crise da mão de obra, mas a uma escolha do tipo de trabalhador. O racismo escravista não se transformou em racismo capitalista de maneira automática, mas por razões específicas do contexto brasileiro de transição. Assim, o autor destaca que os fazendeiros inicialmente resistiram a essa substituição da forma de trabalho, mas se convenceram conforme o governo e as empresas imigrantistas conseguiam, através de auxílios financeiros e restrições ao tráfico de pessoas escravizadas, baratear o aluguel do trabalhador imigrante em comparação com a compra do trabalhador escravizado.

O que se processou com a transição para o capitalismo foi uma mão de obra controlada pela violência indireta (econômica), pois os trabalhadores e as trabalhadoras passaram a ir voluntariamente atrás de um patrão para vender a sua única mercadoria: a força de trabalho. O patrão capitalista não entra na casa de seu assalariado ou assalariada e o ameaça com um chicote para que acorde e vá trabalhar. Ao contrário, o que se vê cotidianamente é esse assalariado ou essa assalariada fazendo tudo isso "por si só", de maneira "automática". A motivação para que essa prática se realize todos os dias é precisamente o que Althusser (1999) entende por *ideologia*, isto é, um conjunto de práticas que servem para a reprodução do modo de produção. No capitalismo, a ideologia *interpela* os indivíduos como sujeitos para comprar e vender sua força de trabalho, o que é feito sem que ninguém precise ordenar essa prática, à exceção dos "maus sujeitos".

Assim, o conceito de ideologia do pensamento althusseriano não é uma "falsa consciência" ou algo que está apenas "nas ideias" das pessoas, mas um conceito material que tem a ver com as práticas concretas dos indivíduos assujeitados. Na interpretação de Bernard Edelman (1976), a forma privilegiada da interpelação da ideologia capitalista é o assujeitamento jurídico — a interpelação do indivíduo em sujeito de direito. Ao mesmo tempo, como observa Correia (2022), ao lado da ideologia que integra a forma jurídica surgem diversas outras formas sociais com suas correspondentes ideologias, que ajudam a manter como "naturais" uma série de práticas que têm como objetivo último a manutenção do modo capitalista. Na configuração brasileira do capitalismo, a ideologia racial é de extrema importância para apoiar as práticas de exploração decorrentes das relações de produção (Correia, 2022). Em outras palavras, a ideologia racial brasileira opera no sentido de compatibilizar a interpelação racial com a interpelação jurídica.

Nesse sentido, Moura (2019) explica como a sociedade escravista forjou um pensamento racista em seu aparelho ideológico de dominação que teve continuidade no modo capitalista. Com a intensificação da luta de classes e a necessidade da incipiente burguesia brasileira de consolidar o modo de produção capitalista, mobilizou-se a construção de uma identidade nacional forjada nos ideais de "branqueamento da população" e de uma pretensa democracia racial (Moura, 2019). A ideologia racial brasileira é fortemente identificada com um sistema formalista de "meritocracia", utilizando a igualdade formal do sujeito de direito para afirmar que não há diferença entre brancos e negros, as raças de maior expressão demográfica. Como afirma Correia (2022), a entrada do imigrante europeu branco na constituição da classe trabalhadora brasileira faz surgir uma verdadeira ideologia do mérito, na medida em que ele provocava uma cisão em seu interior.

No capitalismo, a igualdade formal é um importante pilar para a manutenção da desigualdade material. No Brasil, em razão da herança escravista e da divisão racial da classe trabalhadora, a desigualdade é intensificada e marcada racialmente, vetando a certos sujeitos o acesso ao sonho da ascensão burguesa. Isso significa

que o capitalismo no Brasil firmou seu domínio precisamente a partir do racismo, trazendo uma compatibilidade racial entre as sociedades de classes escravista colonial e capitalista: tanto o escravizado quanto o trabalhador são marcados com o signo da raça, enquanto o senhor de escravizados e o burguês são marcados com o signo da branquitude[2]. Em termos ideológicos, é preciso que os sujeitos racializados permaneçam acreditando que podem ascender a partir do seu próprio esforço para que continuem a performar seus papéis como trabalhadores e trabalhadoras explorados. Desse modo, a ideologia consegue formar a "democracia racial" brasileira (Correia, 2022; Moura, 2019).

BREVE HISTÓRIA DO "AMARELO" NO BRASIL (1879-1946)

Quando o escravismo colonial já se encontrava em seu ocaso, com seu fim iminente dado primeiro pela Lei Eusébio de Queirós (1850), surgiu entre os debates sobre o futuro da mão de obra brasileira a "Questão Chinesa". Em 1879, a discussão tomou a Câmara dos Deputados ao considerar a possibilidade de se introduzir temporariamente, como solução intermediária entre o trabalho escravizado e o livre, a figura do chinês, pejorativamente chamado de *coolie*. Considerada uma mão de obra semi-escravizada[3], esta já havia sido experimentada em locais como Estados Unidos, Cuba e Peru (Dezem, 2005; Lee, 2018).

O setor "liberal" e abolicionista da política no Império criticou duramente a proposta, uma vez que ela parecia ser uma tentativa de estender o escravismo no país. Em conjunto com o argumento econômico, havia apontamentos sobre a questão étnico-racial dos chineses. De acordo com Rogério Dezem (2005), o chinês era considerado integrante da "raça amarela", inferior à branca, feia e portadora de hábitos exóticos. Nesse ponto, tanto os críticos quanto os apoiadores da proposta concordavam, a diferença é que os últimos defendiam que a necessidade econômica se sobrepunha à problemática da formação racial com um povo "inassimilável". Em vista disso, sob forte influência das teorias eugenistas de Arthur de Gobineau, os que enxergavam no chinês uma solução viam o amarelo como um intermediário entre o negro e o branco, uma mão de obra de transição que "não se misturaria" com as raças do Brasil, seja porque a exoticidade do chinês não o permitiria, seja porque a "raça mais forte" (branca) dominaria a "mais fraca" (amarela).

Já do outro lado do debate, segundo Ana Paulina Lee (2018, p. 36-37, tradução nossa):

> Líderes abolicionistas acreditavam que os chineses eram uma "raça amarela" que representava uma ameaça para o projeto de embranquecimento, e portanto poderiam servir apenas como uma solução temporária para a crise de mão de obra. As representações da chinesidade [Chineseness] circulando na grande mídia brasileira nos permitem examinar como a amarelitude [yellowness] desempenhou uma função na definição da branquitude [whiteness] e da negritude [blackness]. [...] Representações raciais da chinesidade não se limitavam a definir a identidade nacional brasileira, mas mostram a emergência de uma consciência nacional racializada global[4].

Nesse contato da consciência nacional racializada do Brasil com a do resto do mundo, a raça amarela era bastante polêmica. No caso dos chineses, havia uma "natural" incompatibilidade entre o projeto capitalista que pressionava o escravismo brasileiro e a importação da mão de obra *chin*, como falavam os deputados (Dezem, 2005). A perspectiva de mudança do modo de produção dominante dependia da universalização do sujeito trabalhador assalariado e livre, o que no imaginário da elite brasileira significava um trabalhador branco. Dessa forma, o projeto da "Questão Chinesa" foi derrotado, mas acabou por produzir algo inédito no Brasil: o assentamento de um imaginário sobre a raça amarela. Tal fato é muito bem observado por Marcia Yumi Takeuchi (2009) em sua tese, com extensas análises sobre representações raciais de pessoas japonesas, que começaram a chegar ao Brasil cerca de 30 anos depois do marco de 1879. Como demonstra a autora, o material historiográfico coletado nas mídias impressas utiliza os estereótipos e arquétipos já estabelecidos sobre os chineses e as chinesas, sobrepondo chinês e japonês na mesma categoria: "amarelos".

Ao contrário das pessoas chinesas, os imigrantes japoneses aceitos a partir de 1908 no Brasil, por meio de um acordo firmado entre os Estados envolvidos, tinham a nacionalidade de uma potência militar que não permitiria que seus emigrantes fossem tratados como pessoas escravizadas. Tratava-se de mão de obra assalariada e livre, isto é, os imigrantes japoneses e as imigrantes japonesas deveriam ser sujeitos de direito. Aqui se observa uma contradição que permeia todo o período da imigração japonesa no Brasil: se o trabalhador modelo e universal deveria ser branco, como era possível conciliar a mão de obra japonesa amarela com o sujeito de direito do capitalismo?

Sendo assim, destacamos aqui que os sujeitos japoneses são as primeiras pessoas não brancas no Brasil a se tornarem sujeitos de direito em massa, mas isso não se deu sem disputa. Em 1890, por exemplo, foi expedido o Decreto-Lei nº 528, que proibia a entrada dos "[...] indigenas da Asia, ou da Africa que sómente mediante autorização do Congresso Nacional poderão ser admittidos de accordo com as condições que forem então estipuladas" (Brasil, 1890). O próprio chefe da Legação Brasileira em Tóquio, Luis Guimarães, era inteiramente contrário à imigração japonesa para o Brasil, tendo enviado um ofício quatro dias depois da chegada do primeiro navio de japoneses em Santos, profetizando: "os japoneses serão mais dia ou menos dia causa de grandes discórdias no nosso país. O japonês [...] permanece toda

2 Segundo Lia Vainer Schucman (2020, p. 60-61, grifo nosso), "[...] a branquitude é entendida como uma posição em que sujeitos que a ocupam foram sistematicamente privilegiados no que diz respeito ao acesso a recursos materiais e simbólicos, gerados inicialmente pelo colonialismo e pelo imperialismo, e que se mantêm e são preservados na contemporaneidade. Portanto, para se entender a branquitude é importante entender de que forma se constroem as estruturas de poder concretas em que as desigualdades raciais se ancoram. Por isso, é necessário compreender as formas de poder da branquitude, onde ela realmente produz *efeitos* e *materialidades*". O conceito de branquitude tem como objetivo centrar as pesquisas sobre raça também sobre o sujeito dominante, buscando tirar a neutralidade de sua posição, considerada padrão e "desracializada".

a vida japonês; é espião de nascença, é nosso inimigo pelo sangue, é orgulhoso até a morte, é semeador de todo tipo de chicanas" (Guimarães[5], 1908 *apud* Takeuchi, 2009, p. 54).

Embora não tenhamos espaço para desenvolver os pormenores dessa disputa dentro da elite brasileira acerca de suas opiniões sobre a entrada dos imigrantes japoneses, o que nos parece mais relevante é identificar que houve duas tendências em permanente confronto. De um lado, havia aqueles que buscavam aproximar os indivíduos japoneses à branquitude, dizendo que eles eram amarelos "diferentes" por serem de um Estado em expansão industrial e bélica, onde se produziam estereótipos de disciplina, esforço e obediência. De outro lado, havia a enfatização do caráter racializado dos japoneses, aproximando-os da ideia de perigo amarelo[6], em que a força militar do Japão imperialista era motivo de temor, com teorias conspiratórias que acreditavam na possibilidade de um ataque arquitetado contra o Brasil.

Em 1934, a tendência do perigo amarelo foi institucionalizada através da chamada Lei de Cotas, que limitava todas as correntes migratórias a 2% dos respectivos nacionais fixados no Brasil nos últimos 50 anos. O número foi cuidadosamente calculado para não afetar as correntes europeias, mas reduzir drasticamente a japonesa, que crescia vertiginosamente desde o pós-I Guerra Mundial (Takeuchi, 2009). Com a eclosão da II Guerra Mundial e a ruptura das relações diplomáticas entre Brasil e Japão, houve perseguição aos imigrantes e seus descendentes, inclusive com episódios violentos como a expulsão do litoral paulista (Tavares, 2010) e o confinamento no campo de concentração de Tomé-Açu, no Pará (Perazzo, 2010). Nas palavras de Bruno Naomassa Hayashi (2022, p. 8), o período após a II Guerra Mundial é "[...] possivelmente o pior momento em toda a história da imigração japonesa no Brasil". Na Constituinte de 1946, a Emenda nº 3.165, que propunha proibir explicitamente a imigração japonesa no país, foi barrada somente pelo voto do presidente da Assembleia após o empate de 99 votos a favor e 99 contra, o que impediu por pouco que houvesse um artigo abertamente xenófobo na Carta (Hayashi, 2022).

A MINORIA MODELO CONTRA O PERIGO AMARELO

Hayashi argumenta que, 12 anos depois da Constituinte de 1946, quando se completavam 50 anos da imigração japonesa no Brasil, o cenário era completamente diferente. O cinquentenário foi comemorado em caráter oficial, com apoio da mídia e um discurso de um deputado nipo-brasileiro no Congresso Nacional, Yukishige Tamura, exaltando a "contribuição" que a imigração japonesa teria dado ao Brasil. No diagnóstico do pesquisador, esse evento já marcava a ascensão de um discurso que tentava afirmar que os japoneses e as japonesas agora eram "assimilados" à brasilidade, comprovando com isso o sucesso da sociedade brasileira em integrar os mais diferentes povos, mesmo os "inassimiláveis", "[...] como parte de uma narrativa brasileira de receptividade e ausência de preconceitos" (Hayashi, 2022, p. 12). Como afirmamos no estudo que dá base a este artigo (Akira, 2023), isso também era acompanhado de uma mudança no discurso do próprio nacionalismo japonês, que passava a ser reformulado para afirmar seu povo como paciente, disciplinado e, principalmente, pacífico.

É dessa maneira que a segunda metade do século XX se desenrolou com o estabelecimento da tendência de assimilação, aquela que proclamava os japoneses como mais próximos da branquitude. Esse discurso tem se dado tanto dentro quanto fora da colônia, sob um duplo viés: se por um lado os indivíduos nipo-brasileiros são lembrados como "exóticos" e eternos estrangeiros, é justamente a capacidade do Brasil de ter assimilado esse povo que se constitui como prova da suposta democracia racial que vigoraria no país. Conforme começavam a entrar outras correntes migratórias de amarelos após a II Guerra Mundial com maior expressividade – com destaque para pessoas chinesas, coreanas e taiwanesas –, os estereótipos estabelecidos ainda na "Questão Chinesa" foram sendo atualizados de maneira a conservar a diferença racial, mas agora sem que a palavra raça fosse levantada. Trata-se de uma situação paradoxal, que se encaixa na ideia de minoria modelo: para ser o modelo que comprova a democracia racial é preciso ser minoria, isto é, para ser assimilado é preciso ser constantemente lembrado como um ser estrangeiro.

O conceito de minoria modelo é mobilizado nos Estados Unidos para falar dos chamados *Asian Americans*, na ideia de que esse grupo é usado pela branquitude para atacar outros povos racializados do país, especialmente os negros (Hong, 2021). No entanto, há uma diferença importante entre esse país e o Brasil: lá, o "asiático" é uma raça – ou pelo menos uma categoria identitária equiparada às pessoas negras, brancas e latinas. Aqui, apesar de também ser demograficamente minoritária, a população de origem asiática não possui historicamente uma identidade política que a reúna. Se olharmos o nosso recorte[7] das pessoas de etnias "amarelas", veremos que o mais comum é mobilizar a origem nacional ou étnica de maneira hifenizada, como é o caso dos sujeitos nipo-brasileiros, sino-brasileiros, coreano-brasileiros etc. Assim, a minoria modelo brasileira não é apresentada como uma minoria no sentido político da palavra. São, antes, grupos migratórios dispersos que estão supostamente integrados à brasilidade, demonstrando que sua raça pouco importa. Eles não são mais amarelos, tornando-se "[...] uma evidência da suposta ausência de raças deste país que permitiria a qualquer um ascender unicamente pelo mérito" (Akira, 2023, p. 68).

3 O fim legal da escravização de africanos no mundo foi seguido pelo surgimento de um tráfico de pessoas chinesas e indianas para "servidão contratada" (*indentured servitude*) e "trabalho análogo ao escravo" (*slavelike labor*) nas colônias europeias. Os "*coolies*" eram recrutados dos portos de Macau, Hong Kong e Xangai por meio de contratos fraudulentos, sequestros e enganações dos demais tipos, pressionados pelo contexto de pobreza e guerras internas (Lee, 2018, p. 3).

4 No original: "Leading abolitionists believed the Chinese were a 'yellow race' who presented a threat to the whitening project, and thus could only serve as a temporary solution to the labor crisis. Representations of Chineseness circulating in Brazilian mass media allow us to examine how yellowness played a role in defining whiteness and blackness. [...] Racial representations of Chineseness were not limited to defining Brazilian national identity, but they show the emergence of a global racialized national consciousness" (Lee, 2018, p. 36-37).

A tendência histórica da minoria modelo, portanto, aparece como vitoriosa no discurso oficial do Estado brasileiro sobre os indivíduos nipo-brasileiros que, segundo Hayashi (2022, p. 17), a partir da década de 1950 "[...] demonstrariam a possibilidade no Brasil de um grupo racialmente minoritário se integrar e ascender economicamente". Ao mesmo tempo, a própria comunidade nipo-brasileira operou uma disputa interna para consolidar a opção por abandonar de vez o sonho de retorno à terra natal, formulando para isso uma necessidade de adaptação à brasilidade. Contudo, como afirma Lesser (2008, p. 33), ao buscarem uma "militância étnica" que "levaria à brasilidade", o que acabou acontecendo foi o contrário, isto é, os brasileiros e as brasileiras à volta continuaram reforçando os estereótipos das pessoas "japonesas" que, em última instância, remetiam aos estereótipos atribuídos às pessoas "amarelas" em geral. As gerações seguintes, assim, buscaram se provar brasileiras, tornando-se símbolo daquilo que Lesser chama de "diáspora descontente"[8].

Enquanto a tendência da minoria modelo foi dominando o processo histórico após a virada discursiva do pós-Guerra, era possível ver também a sobrevivência da tendência do perigo amarelo, de rejeição às pessoas japonesas e amarelas como um todo. No discurso hegemônico da brasilidade, era preciso continuar afirmando os seres japoneses "assimilados" como permanentemente estrangeiros ("inassimiláveis"), para reforçar o sucesso da democracia racial. Na colônia, o sucesso econômico de algumas famílias foi sendo explicado "[...] como culturalmente vinculado a uma pátria ancestral imaginada" (Lesser, 2008, p. 33), muitas vezes com um "orgulho japonês" formulado de maneira conservadora. Esses são os modos como a tendência vencida permanece na tendência vencedora do processo histórico-dialético, uma vez que a negação do perigo amarelo como minoria modelo é uma contradição determinada, em que o novo contém algo do velho — o nipo-brasileiro assimilado continua um pouco "amarelo" (Akira, 2023).

Nesse cenário, como dissemos, a minoria modelo não se apresenta como "raça amarela", e sim como um conjunto de etnias imigrantes compartilhando estereótipos. Voltemos à pergunta inicial: teria o ser amarelo — surgido na "Questão Chinesa" e cuja representação foi transmitida para a imigração japonesa alvo da Lei de Cotas em 1934 — desaparecido como categoria racial? Teria ele já cumprido o destino que Cathy Park Hong (2021, p. 35, tradução nossa) prevê para asiático-estadunidenses, "desaparecer na névoa amnésica deste país"[9]? Ou, em termos althusserianos, teriam essas pessoas deixado de ser interpeladas racialmente como "amarelas"?

Para Althusser (1999, p. 286), a operação de interpelação é um ato que "[...] 'recruta' sujeitos entre os indivíduos (recruta-os a todos) [...]", podendo "[...] ser representada a partir do próprio tipo da mais banal interpelação policial (ou não) de todos os dias: 'psiu, você aí!'". No caso de uma interpelação para a ideologia racial, isto é, o recrutamento do *sujeito racializado* para que ele aja em conformidade com as práticas do capital, a palavra interpelação é bastante precisa, pois é através da nomeação da raça que os indivíduos se descobrem como racializados: "é quando os apelidos, estereótipos, olhares, gestos, tratamentos etc. fazem um indivíduo se descobrir negro, indígena, amarelo" (Akira, 2023, p. 140). Nesse sentido, no contexto brasileiro, podemos responder à pergunta deste artigo pela lembrança de que existe uma palavra que todas as pessoas das etnias aqui mencionadas costumam ouvir como nome: "psiu, japa!".

A morte do "amarelo" como nomeação verbal para pessoas que compartilham alguns fenótipos relacionados a etnias da China, da Coreia e do Japão, entre outras, não significa a morte da raça amarela como categoria inconsciente e prática mobilizada na ideologia racial brasileira. A prática material dessa particular expressão de ideologia que assegura a reprodução das relações de produção do capital não é aquela de tratar esses indivíduos como desprovidos de raça, embora faça parte da mesma ideologia colocar no inconsciente desses sujeitos que sua interpelação se dá como uma não interpelação. Quer dizer, embora exista uma interpelação racial que recrute os amarelos e as amarelas como sujeitos racializados, parte dessa interpelação é justamente dizer que eles são desprovidos de raça. Como demonstra o estudo de Laura Satoe Ueno, é a partir desse paradoxo, ou armadilha ideológica, que o desejo da brasilidade entre os amarelos muitas vezes é expresso em termos de desejo da branquitude, em uma identificação que nega a materialidade das relações raciais: "Implicitamente, a ideia de 'brasilidade' ideal e desejada parece ser a branca" (Ueno, 2020, p. 131).

É importante notar que, embora a palavra "japa" tenha base na população nipo-brasileira que se constitui como maioria numérica dos amarelos e das amarelas no Brasil, ela tem sido usada como categoria universal para as pessoas de ascendência leste-asiática, independentemente da nação de origem. Na expressão brasileira de orientalismo moderno[10], os termos "japa", "China", "Coreia", "xing ling", "oriental", "asiático" etc. são intercambiáveis, alguns sendo considerados mais pejorativos do que outros. O que todas essas palavras têm em comum é que elas evitam "dar o nome aos bois", convencendo pessoas amarelas e não amarelas de que são "os próximos na fila a se tornarem brancos"[11] (Hong, 2021, p. 35, tradução nossa), ou melhor, que não importa falar sobre ser branco ou não, porque no país da democracia racial o que garante o sucesso é a meritocracia, e não se deve falar de raça.

CONCLUSÃO

Neste trabalho, propusemos algumas ideias

5 GUIMARÃES, Luís. **Ofício s/ nº (reservado) de Luís Guimarães, Encarregado de Negócios do Brasil em Tóquio, para Carlos Botelho, Secretário de Agricultura do Estado de São Paulo**. Tóquio, 22 jun. 1908. Legação dos Estados Unidos do Brasil. AHI-RJ.

6 O termo "perigo amarelo" foi cunhado por Guilherme II da Alemanha durante a Guerra Russo-Japonesa, ao alertar para o conflito que seria "[...] uma luta entre o Ocidente e o Oriente, entre o *Cristianismo* e o *Budismo* e, mais, a cultura européia contra a semicultura oriental" (Takeuchi, 2009, p. 45, grifo da autora).

7 Entre as correntes migratórias de origem asiática no Brasil, destacam-se também as dos povos árabes que, no entanto, não são racializados como amarelos. Sua inserção na ideologia racial brasileira está além do nosso escopo.

sobre a existência da raça amarela na sociedade brasileira, a partir da noção de ideologia racial conforme o referencial althusseriano de ideologia como prática material. Em razão dos limites do artigo e da pesquisa desempenhada, não foi possível abarcar todos os grupos amarelos em todos os períodos históricos. Focamos na disputa de tendências que existiu na história do amarelo brasileiro até meados do século XX, pois acreditamos que a virada discursiva sobre as pessoas nipo-brasileiras no pós-II Guerra é a base para o lugar ideológico que o ser amarelo ocupa atualmente. No entanto, assim como a ideologia racial não interpela todas as pessoas negras e indígenas de maneira igual, o mesmo também não ocorre entre as diferentes etnias que compõem o mosaico do "amarelo". As particularidades existem e devem ser consideradas em um debate mais aprofundado.

Assim, a escolha do grupo nipo-brasileiro como "representante" do discurso sobre o amarelo em boa parte do período histórico analisado pode ser alvo de críticas sobre um possível "nipo-centrismo", mas é justificada pelo mesmo argumento que sustenta termos começado nosso trabalho a partir dos chineses. Se a China estabeleceu a identidade racial amarela no Brasil do final do século XIX, a população japonesa herdou as imagens constituídas no *continuum* de atualizações orientalistas e se tornou local de disputa entre as tendências de perigo amarelo e de minoria modelo. Também, a virada discursiva que estabeleceu a tendência da minoria modelo no pós-Guerra teve como objeto principal a colônia nipo-brasileira. Dessa forma, o recorte deste estudo foi decidido elegendo quem, em cada momento do período analisado, se constituiu como representante majoritário da raça amarela para o discurso dominante da ideologia racista brasileira.

O capital se reproduz todos os dias, não apenas através do convencimento da consciência das pessoas acerca do mundo que as cerca, mas também, e principalmente, pela reiteração das práticas sociais a partir do estabelecimento de preconceitos sociais incrustados no inconsciente dos seres humanos. Na maneira como as relações sociais se desenvolveram no Brasil na transição originada no modo escravista colonial, a raça se tornou uma categoria central para que todos os habitantes do país se tornassem sujeitos dispostos a comprar e vender a força de trabalho na lógica da troca capitalista. A partir da hierarquização da raça, foi possível a racialização da classe, colocando o desejo pela branquitude no inconsciente das pessoas e indicando que o caminho para a ascensão social é possível pelo mérito.

A branquitude é colocada no centro da ideologia racial, servindo de espelho para todas as pessoas interpeladas como racializadas. O mérito, caminho para a branquitude, permite que qualquer um se torne branco – há uma igualdade formal. Nesse sentido, o "amarelo" é uma "prova irrefutável" da democracia racial, representado inicialmente na figura do chinês amarelo que evoluiu para o japonês "nikkei", como é hoje chamado. O nome da raça não é pronunciado, pois ela é considerada inexistente: as pessoas amarelas são apresentadas como aquelas que conseguiram superar a raça, isto é, como se tivessem se tornado brancas. Nesse movimento, os próprios amarelos e amarelas interpelam as outras raças como mediadores para a branquitude, isto é, a minoria modelo mostra que é possível se desracializar (Akira, 2023).

Sob esse complexo ideológico, a raça amarela subsiste escamoteada como uma não raça, impedindo que os próprios racializados se percebam como tais. O efeito prático disso é que, se não há raça no debate, os amarelos não participam da luta antirracista, garantindo que sua posição de mediação não seja afetada. Sem compreensão acerca do que se opera na ideologia, a luta contraideológica expressa em termos de solidariedade antirracista se torna impossível, pois somente pela nomeação da raça é que se pode lutar contra ela. Portanto, a luta de amarelos e amarelas no Brasil, hoje, passa por entender por que um "japa" não é um branco.

8 Para Lesser (2008, p. 23, grifo do autor): "'Uma diáspora descontente' sugere que muitas pessoas, no Brasil, têm a idéia equivocada de que os *nikkeis* 'se sentem' 'japoneses' e, portanto, têm um vínculo emocional com o Japão como sua irrefutável pátria. [...] Os *nikkeis* tratados neste livro sempre afirmaram sua brasilidade, e a suposta diáspora, tão vividamente imaginada pela sociedade não-*nikkei* de São Paulo e por seus pais, imigrantes japoneses, criou tanto uma comunidade étnica opressiva como uma sociedade majoritária opressiva. Essa suposição produziu descontentamento por manter sempre presentes perguntas relativas à pátria dos nipo-brasileiros, questionando, portanto, sua lealdade".

9 No original: "disappear into this country's amnesiac fog" (Hong, 2021, p. 35).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AKIRA, Gabriel. **Contra a brasilidade**: a imigração japonesa e a forma jurídica. 2023. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

ALTHUSSER, Louis. **Sobre a reprodução**. Petrópolis: Vozes, 1999.

BRASIL. **Decreto-Lei nº 528, de 28 de junho de 1890**. Regularisa o serviço da introducção e localisação de immigrantes na Republica dos Estados Unidos do Brazil. Rio de Janeiro, 1890. Disponível em: https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-528-28-junho-1890-506935-publicacaooriginal-1-pe.html. Acesso em: 5 out. 2022.

CORREIA, Marcus Orione Gonçalves. **A invenção da classe trabalhadora brasileira**: o direito do trabalho na constituição da forma jurídica no Brasil. 2022. Tese de Titularidade (Professor Titular) – Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.

DEZEM, Rogério. **Matizes do "amarelo"**: a gênese dos discursos sobre os orientais no Brasil (1878-1908). São Paulo: Humanitas, 2005. (Coleção Histórias da Intolerância, n. 4).

EDELMAN, Bernard. **O direito captado pela fotografia**: elementos para uma teoria marxista do direito. Tradução de Soveral Martins e Pires de Carvalho. Coimbra: Centelha, 1976.

GORENDER, Jacob. **O escravismo colonial**. 6 ed. São Paulo: Expressão Popular: Perseu Abramo, 2016.

HAYASHI, Bruno Naomassa. Metamorfoses do amarelo: a imigração japonesa do "perigo amarelo" à "democracia racial". **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 37, n. 108, p. 1-18, 2022.

HONG, Cathy Park. **Minor feelings**: an Asian American reckoning. Nova Iorque: One World, 2020.

LEE, Ana Paulina. **Mandarin Brazil**: race, representation, and memory. Stanford: Stanford University Press, 2018. (Série Asian American)

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

MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política – o processo de produção do capital. 2 ed. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017. (Livro I).

MOURA, Clóvis. **Sociologia do negro brasileiro**. São Paulo: Perspectiva, 2019.

PACHUKANIS, Evguiéni B. **Teoria geral do direito e marxismo**. Tradução de Paula Vaz de Almeida. São Paulo: Boitempo, 2017.

PERAZZO, Priscila Ferreira. O confinamento de Acará: japoneses na colônia de Tomé-Açu no Pará durante a Segunda Guerra Mundial. In: CARNEIRO, Maria Luiza Ticci; TAKEUCHI, Marcia Yumi (org.). **Imigrantes japoneses no Brasil**: trajetória, imaginário e memória. São Paulo: Edusp, 2010. p. 185-203.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.

SAID, Edward W. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o encardido, o branco e o branquíssimo**: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo. São Paulo: Veneta, 2020.

TAKEUCHI, Marcia Yumi. **Entre gueixas e samurais**: a imigração japonesa nas revistas ilustradas (1897-1945). 2009. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

TAVARES, Rodrigo Rodrigues. Japoneses em Santos (1908-1943). In: CARNEIRO, Maria Luiza Tucci; TAKEUCHI, Marcia Yumi (org.). **Imigrantes japoneses no Brasil**: trajetória, imaginário e memória. São Paulo: Edusp, 2010. p. 205-241.

10 Segundo Edward W. Said, o orientalismo moderno se distingue de um simples conjunto de preconceitos sobre o "Oriente" por se apresentar e se firmar materialmente como verdade científica, sendo utilizado como ferramenta teórica para a dominação de povos "orientalizados" e suas terras. Essa evolução do orientalismo criou "[...] não só o conhecimento, mas também a própria realidade que [parecia] descrever" (Said, 2007, p. 142).

11 No original: "next in line to be white" (Hong, 2021, p. 35).

UENO, Laura Satoe. **Amores (des)racializados**: um estudo psicossocial dos casamentos de "amarelos" com negros e brancos em São Paulo. 2020. Tese (Doutorado em Ciências) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.