

Reflexões sobre (codi)nomes e etnicidade em São Paulo

*Jeffrey Lesser*¹

Departamento de História – Universidade Emory (Atlanta, GA, EUA)

RESUMO: A noção de que 1,2 milhões de brasileiros são “Japoneses” tem implicações importantes para os conceitos de nação, etnicidade, e diáspora. A maioria dos nikkeis vêem o Brasil como a sua nação, porém muitos brasileiros não-nikkeis presumem que o Japão é o “lar” dos nikkeis. Este artigo sugere que os militantes nikkeis se ressentiram das representações diaspóricas construídas pela sociedade majoritária e rejeitaram a idéia de que eles eram simplesmente “japoneses”. Essas mesmas pessoas, porém, viam a si próprios como diferentes dos brasileiros normativos, e seus estereótipos de “Brasil” e dos “brasileiros” como “outros” era freqüentemente tão prevalente quanto o estereótipo dos não-nikkeis em relação a “Japão” e “japoneses”.

PALAVRAS-CHAVE: diáspora, etnicidade, nikkei, nação, estereótipos, nomes, codinomes, nomes falsos.

As pessoas reagem de diversas maneiras à minha pesquisa sobre os nipo-brasileiros. Os acadêmicos dos Estados Unidos geralmente conhecem os conceitos de *etnicidade* e *diáspora*, mas eles, muitas vezes, se surpreendem com o fato de os Estados Unidos não serem o único país multicultural das Américas, e de São Paulo ter uma população de ascendência japonesa maior que a de qualquer outra cidade do mundo exceto o Japão. Os brasileiros, quer acadêmicos ou não, costumam ficar intrigados

com o fato de um pesquisador (eu) nascido fora do Brasil (nos Estados Unidos) e pertencente a um grupo étnico não-asiático (judeu) ter interesse pelos nikkeis brasileiros.

Enquanto trabalhava em minha pesquisa sobre etnicidade e identidade durante a mais recente ditadura brasileira, muitas pessoas me perguntavam: “Eu conheço alguém que é nipo-brasileiro. Você gostaria de conhecê-lo (ou conhecê-la)?” Isso não era de surpreender: São Paulo é repleta de nipo-brasileiros. Evangélicos ou ateus, mecânicos de automóveis ou economistas, velhos ou jovens, *gays* ou hetero, todos eles possuem o que Daphne Patai chamou de “*status* de minoria e estigma de ‘excesso de visibilidade’” (Patai, 1991, A52). Embora os nipo-brasileiros sejam minoria em termos tanto numéricos quanto conceituais, os integrantes da maioria frequentemente extrapolam para a totalidade do grupo suas experiências individuais com os nikkeis.

Que os nipo-brasileiros são o mais visível dos muitos grupos de minoria étnica em São Paulo, isso ficou especialmente claro durante o centenário da imigração japonesa. De fato, os discursos usados no centenário são iguais aos usados no passado, seja nos anos 20 e 30 ou nos anos 60 e 70. As imagens são repletas de “Japão aqui”, “Os Japoneses do Brasil” e “em busca da alma japonesa” apesar do fato de que a geração imigrante hoje em dia represente uma porcentagem pequena dos nikkeis, enquanto os chamados “Japoneses” são na verdade Brasileiros. Essa separação entre o “Japonês” e o “Brasileiro” não é simplesmente discursiva, sendo repleta de idéias culturais complexas e, de certa forma, o nikkei é querido como um tipo de paulistano perfeito. Mas em termos identitários, a separação é reconhecida por muitos nikkeis, um fenômeno que parece muito claramente quando analisamos a esquerda paulistana.

Talvez pensar sobre etnicidade na esquerda no período pós II Guerra Mundial pareça estranho dado que muitas pesquisas sobre esse assunto no Brasil têm seu foco na classe, na medida em que os movimentos usa-

vam uniformemente uma linguagem de luta de classes. Eu gostaria de sugerir, porém, que não devemos diminuir a importância de fatores como raça, etnia e gênero. Examinando imagens étnicas na esquerda paulista durante o período da ditadura, e usando a participação do japonês-brasileiro em movimentos de esquerda como um exemplo, espero mostrar como as idéias cotidianas brasileiras e na esquerda sobre raça e etnicidade foram de fato semelhantes.

A ditadura militar surgiu em um período de profunda mudança na comunidade nikkei, com sucessivas gerações procurando participar em todos os aspectos da vida social, política e econômica. Durante a ditadura, um grande número de nikkeis entrou nas universidades brasileiras e a revista semanal *Isto é* noticiou ironicamente em 1979 que “Faculdade começa com efe, de Fukuda”.² Depois de formados, muitos nikkeis se tornaram profissionais liberais, militares, policiais e políticos. Na ditadura, muitos deles foram “eleitos” para cargos nacionais e estaduais, e um grupo foi escolhido para trabalhar no Ministério da Fazenda para ajudar a “reduzir a apreensão dos investidores”, sendo chamado de “A Equipe Japonesa”.³ Filmes de divulgação produzidos pelos militares às vezes usavam personagens “japoneses” a fim de sugerir um novo nível de integração no Brasil e também apresentar aos espectadores um modelo apropriado de comportamento do brasileiro.⁴

A participação nas classes dominantes também significava que os nikkeis entraram em uma ampla variedade de movimentos de esquerda. O fato dos nikkeis serem participantes ativos da luta armada e geralmente rejeitarem a noção de que eles eram vítimas de discriminação não quer dizer que a natureza quase sempre burguesa da luta armada paulista não continha dentro de si uma forte dose de um “discurso branco encontrado em toda a elite brasileira”.⁵ Virtualmente todos os membros nikkeis da luta armada com quem falei se consideravam forasteiros no que se refere à comunidade nikkei formalmente representada por orga-

nizações comunitárias, jornais e festividades. Porém, eles sempre mencionaram o fato de que seus pais tradicionais e conservadores os apoiaram na decisão de entrar na luta armada, até quando não concordavam com a ideologia política de seus filhos. Em outras palavras, rejeitar a comunidade nikkei formal talvez não tenha significado uma rejeição da identidade nikkei por parte dos membros da esquerda. Da mesma maneira, aceitação de valores comunitários tradicionais não significava a rejeição de idéias étnicas nikkeis.

Nomes

Nomes são muito importantes para entender a identidade. Quando cheguei ao Brasil pela primeira vez há 25 anos, percebi isso porque muitas pessoas que encontrei insistiram em me chamar “Jefferson”, um nome brasileiro que tem ligação imaginária com os Estados Unidos, em vez de Jeffrey ou meu apelido “Jeff”. Cada um de nós tem um nome dado, e normalmente esse nome vem com uma história contada pelos pais. Pessoas de grupos minoritários freqüentemente recebem múltiplos nomes – um que, visto por dentro, representa a etnicidade, e o outro para “o brasileiro ver”. Em meu caso, meu nome “de verdade” é Yosef Haim e meus pais criaram o nome Jeffrey (para lembrar Yosef) e Howard (para lembrar Haim).

Meu caso não é único. Por exemplo, nos anos 30, brasileiros de ascendência libanesa criaram nomes brasileiros que foram não apenas indicadores étnicos na colônia, mas também um jeito de esconder-se fora dela. Os que mudaram seus nomes usavam, para justificar esse comportamento, um discurso centralizado na idéia de torná-los mais fáceis de pronunciar. No entanto, o raciocínio por trás dessa troca de nomes era

mais complexo do que uma simples questão de pronúncia. Em primeiro lugar, a mudança muitas vezes acontecia com nomes que continham apenas vogais e consoantes existentes na língua portuguesa, sugerindo que o fator crítico era o medo de serem reconhecidos, e não a facilidade de pronúncia. Mesmo assim, era comum a criação de nomes brasileiros que possuíam vínculos ocultos com os nomes originais. Esse código, a que toda a comunidade tinha acesso, significava que Taufik se transformava em Teófilo, Fauzi em Fausto e Mohamad em Manuel. Um caso particularmente ilustrativo é o de um dentista de Goiás, que mudou seu nome de Abdulmajid Dáu para Hermenegildo da Luz, “Hermenegildo por ser parecido com Abdulmajid e Dáu [que significa] luz” (Safady, 1966, p. 201).

Às vezes os múltiplos nomes criaram conflitos identitários complicados.

A história de Rioco Kaiano é um exemplo. Nascida em 1948, em Guaimbê (estado de São Paulo), ela vinha de uma família de agricultores. Seu pai havia imigrado para o Brasil em 1918, e sua mãe, em 1920. Em seus primeiros anos de vida, ela foi criada principalmente pela avó, que a ensinou a ler, escrever e falar japonês. Quando ela era criança, lembra-se Kaiano, a maior parte das pessoas tinha dificuldade para pronunciar Rioco, seu primeiro nome, porque, em português, a letra final “o” é geralmente reservada para nomes masculinos. Por essa razão, não é incomum encontrar mulheres nikkeis (talvez a mais famosa é a cineasta Tizuka Yamasaki,) que abrasilavam o primeiro nome, trocando o *-ko* final por *-ka*.

Muitas das amigas de Kaiano eram “brasileiras” (termo usado por ela) de descendência italiana e, com elas, ela falava português. Ela se lembra de ter um “grilo de identidade, porque todas essas meninas eram batizadas, e eu não era [silêncio]. Então, isso era um dilema, [porque] eu já me sentia diferente pela cara, e isso me diferenciava. Essa coisa da reli-

giosidade era muito forte, né? E tinha aquela história que eu não era batizada, quer dizer, quem não era batizado, na concepção desse pessoal, estava em pecado.”⁶

Kaiano usou o batismo para assumir o nome Laura, e insistia em assim ser chamada por suas amigas. Associando o rito católico à sua língua japonesa e a seus traços fisionômicos, ela deixava claro seu desejo de se encaixar entre os brasileiros “típicos”. Daí em diante, seu nome (como os das outras crianças de sua família) passou a mudar dependendo do contexto. Em casa, ela e sua irmã se chamavam Rioco (Kaiano escreve seu nome dessa forma, embora a ortografia correta seja Ryoko ou Rioko) e Yoko, mas, em público elas eram conhecidas como Laura e Rosa. Para os “brasileiros”, elas se apresentavam como Laura e Rosa. Hoje, entretanto, “Laura desapareceu... [porque] a questão da minha identidade relacionada com a história do nome japonês... essa dualidade, essa dubiedade do nome tinha que ser resolvida”. Essa afirmação implica que nem Kaiano era capaz de se imaginar como Laura, nem a maior parte dos brasileiros conseguia imaginá-la com esse nome. Kaiano associou essas duas idéias numa discussão sobre a pronúncia dos nomes. Ela acreditava que era difícil para os brasileiros pronunciar seu nome nikkei (Rioco) porque o “o” final sugeria um homem. E era igualmente difícil para os japoneses pronunciar o nome escolhido por ela mesma, Laura, porque o som de “L” não existe em japonês. Não importa qual nome ela usasse, ela sempre se via como estranha às comunidades de que fazia parte.

Esse uso de nomes múltiplos é comum em todas as Américas. Mas para Rioco Kaiano, como muitos outros brasileiros que se tornaram integrantes nos movimentos contra a ditadura, nomes ficaram cada vez mais importantes. Os brasileiros minoritários nesses movimentos ampliaram bastante os nomes além dos “étnicos” e “brasileiros” (quero deixar bem claro que os nomes étnicos são de fato tão brasileiros como os outros). Manter-se clandestino, mesmo quando em público, era de im-

portância crucial para a própria sobrevivência, e todos os militantes usavam vários nomes – o nome de casa, o nome de rua, o codinome e o nome falso. Para os militantes nikkeis, isso se converteu na extensão de um cenário social já pouco confortável.

E nesse espaço continuamos a descobrir indicações de quão relevante era a etnicidade para os nikkeis e não relevante para outros brasileiros minoritários. Árabe-brasileiros e judeu-brasileiros, por exemplo, quase sempre tinham nomes “eticamente visíveis”, mas os codinomes e apelidos que eles escolhiam eram sempre divorciados de suas etnicidades. Iara Iavelberg, um membro do Movimento Revolucionário 8 de Outubro, tinha muitos codinomes, mas nenhum foi identificável como judeu (Sara ou Raquel, por exemplo) nem foi apelidada como “a judia”.⁷ O mesmo pode ser dito sobre árabe-brasileiros e afro-brasileiros que quase sempre tinham codinomes diferentes de sua etnia.

Codinomes e apelidos étnicos, entretanto, existiam. “Turco” e “alemão” eram comumente usados, mas raramente aplicados a membros daqueles que tinham tal etnia. Porém, o padrão dos membros dos grupos minoritários que tinham ou recebiam nomes majoritários, bem como de membros de grupos majoritários que tinham ou recebiam apelidos étnicos, é revertido no caso dos japônês-brasileiros. Aos nikkeis quase sempre eram dadas falsas identidades étnicas, e então, por exemplo, o líder ALN Takão Amano, às vezes virava “Oishi” e Nair Yumiko Kobashi virava “Akemi Ueda”.⁸ Mesmo quando os apelidos, codinomes ou falsos nomes não eram “étnicos” (e às vezes até quando eram) colegas quase sempre chamavam seus companheiros nikkeis ou de “Japônês” ou de “Japa”. Nair Yumiko Kobashi, uma líder de um movimento estudantil da Universidade de São Paulo, que usava o codinome “Angélica” e em cujos documentos falsos seu nome era “Christina Akemi Ueda” era conhecida por “Japa” ou “Japinha”, nomes que ela lembra com grande afeição.⁹

Codinomes

Codinomes e apelidos, bem como seus significados étnicos, tornaram-se claros para mim um dia quando meus colegas do Centro de Estudos Nipo-Brasileiros de São Paulo me falaram sobre um guerrilheiro nikkei da década de 60. Eles não lembravam seu nome, apenas sua ligação com o seqüestro do cônsul japonês em São Paulo. Não demorou muito para descobrirmos que eles estavam falando de Shizuo Osawa, mais conhecido por seu nome de guerra, “Mário Japa”.

Comecei a procurar documentação escrita sobre Osawa – matérias jornalísticas, registros policiais e coisas desse tipo. Mas, estranhamente, nada constava sobre Shizuo Osawa antes de seu exílio, em 1970. Ele não aparecia nos cartazes de pessoas procuradas nem era mencionado em artigos de jornais. Dessa forma, boa parte de minha busca ficou restrita aos arquivos do Departamento Estadual de Ordem Política e Social (DEOPS), que, segundo eu imaginava, estariam repletos de informações. Dirigi-me aos Arquivos do Estado de São Paulo para examinar os documentos lá existentes, e o funcionário que recebeu minha solicitação desapareceu nas entranhas do prédio. Ao voltar, ele se desculpou: não havia pastas com o nome de Shizuo Osawa. Pedi-lhe que verificasse novamente, dessa vez usando grafias como Osava e Chizuo, e invertendo a ordem dos nomes. Nada.

De repente, entendi. Talvez “Shizuo Osawa” nunca tenha existindo para o DEOPS. Talvez ele fosse conhecido apenas como “Mário Japa”. Preenchi uma nova guia de solicitação. E lá estava ele, assunto de várias pastas. Eu havia encontrado Mário Japa.

Ao folhear as centenas de páginas, novamente me surpreendi. As forças do governo sabiam perfeitamente que “Mário Japa” era o nome frio de Shizuo Osawa. Eles conheciam seu nome de nascimento, seu histórico escolar, seus pais, sua família. Eles sabiam de sua trajetória política, e

que ele era um membro importante da Vanguarda Popular Revolucionária (VPR). No entanto, o DEOPS jamais abriu uma pasta para “Shizuo Osawa”. Para eles, “Shizuo Osawa” não passava de um nome frio de Mário Japa.

Esse codinome/apelido atraiu minha atenção.¹⁰ De fato, quando eu perguntei a Ozawa de onde vinha o nome Mário Japa, ele comentou que nunca lhe fizeram tal pergunta antes, e então começou a responder em uma clássica história de etnicidade diaspórica que inclui tanto uma afirmação de identidade como uma tentativa de disfarçá-la da maioria:¹¹

Eu só escolhi o nome Mário. O Japa, na verdade, veio dos companheiros, que acrescentaram. Eu não escolhi. Mário era um imigrante japonês baixinho, que era um exemplo do desajuste, de quem imigrou e não conseguiu se adaptar... Era um japonês baixinho, que vivia pelas estradas, sempre bêbado, embriagado. E passava pelas casas, pedindo comida, dinheiro... E para mim ficou aquela imagem daquele japonês, completamente inadaptável. Que não deu certo aqui. Depois eu nem sei o que aconteceu com ele. Deve ter morrido! As pessoas até ajudavam, davam alguma coisa, mas não tinha... que eu saiba, não tinha família, nem nada! Vivia abandonado! Era o japonês de rua. Só que não era da rua, porque era zona rural! Ele vivia caminhando naquelas estradas, horas e horas, para conseguir alguma comida, ou parar em algum barzinho... e bebia. E ia em frente. Às vezes dormia no meio da estrada, passava as noites ali abandonado... Então, quando eu entrei na organização, e precisava escolher um nome, para mim o símbolo da pessoa humilhada, ofendida, que não tinha futuro, era o Mário.

A explicação de Osawa para a escolha do nome, que não havia dito a ninguém até então, mostra seu significado simbólico precisamente porque reflete compreensões múltiplas do que significa ser “Brasileiro”.

Em outras palavras, ele entendeu que sua escolha “étnica” tinha que acontecer dentro de um contexto de interpretação majoritária na medida em que “Mário era um nome muito usado pelos japoneses... – então, eu escolhi um nome que achei que não sairia mal um ‘Japão’ em dizer que chamava Mário. Se eu escolhesse, por exemplo, Inocêncio... eu, por exemplo, tenho um irmão que chama Jacinto... mas é um nome que se um japonês tem, pode chamar a atenção.” Me impressionou que só um dos dois irmãos Osawa tem um registro formal de nome brasileiro (ou japonês), mas Osawa/Japa lembrava-se rindo que “... os meus irmãos tiveram que colocar esses nomes, porque o padre exigiu na hora do batismo um nome cristão. Para ser batizado na Igreja. Agora, no meu caso, ele não pediu (risos). Sei lá o que aconteceu. Talvez ele tenha achado que o nome Shizuo era um japonês falando errado Jesus. (Risos).”

Osawa escolheu “Mário” por duas razões: étnica e devido a sua compreensão de como a sociedade majoritária interpretaria sua escolha. Seus companheiros, porém, começaram a chamá-lo de Mário Japa. Como observa Osawa, isto foi um erro porque “(o nome) perdia todo seu poder para um codinome ou nome de guerra, quando as pessoas diziam que o grupo tinha um Mário Japa todos sabiam que havia um japonês no grupo e na medida em que nós (nikkei) éramos a minoria, era muito mais fácil [para a polícia identificar-nos]...” Osawa tentou convencer seus companheiros a parar de chamá-lo de “Japa” mas ninguém lhe deu ouvidos. Ele até tentou mudar seu codinome para “Fernando”, mas ele tinha virado Mário Japa. Hoje, num posicionamento étnico que talvez seja comum nos Estados Unidos, mas não no Brasil, Osawa insiste que seus amigos o chamavam de “Japa”, o que permitia a ele próprio controlar o significado.

Esse distanciamento étnico entre guerrilheiros nikkeis e não-nikkeis não foi exclusivo de Mário Japa ou de seu nome. José Genoíno, ex-presidente do Partido dos Trabalhadores (PT), deu uma entrevista em 1980

à revista *Nikkei Página Um*, publicada em um suplemento bissemanal em língua portuguesa do *Diário Nippak*. Na entrevista, ele falou de Suely Yumiko Kamaiaima, uma estudante de literatura da Universidade de São Paulo que foi morta em uma ação militar no Araguaia em 1974. Genoíno é citado chamando Yumiko de “aquela japonesinha” em todo o artigo e o jornalista Henri George Kobata recorda:

eu usei negrito (toda vez que ele dizia) “aquela japonesinha” porque eu ficava surpreso e até com raiva, pela distância entre Genoíno e Suely. Ele sempre a chamava de “aquela japonesinha” e nem sabia pronunciar o nome dela. Eles eram companheiros na luta armada e ele demonstrava distância... não uma distância ideológica, mas étnica. Ele nunca chamava Tião (um afro-brasileiro membro do grupo) de “negrinho”.¹²

A história acima precisa ser avaliada de várias maneiras. Primeiro, seria difícil dizer (como Kobata parece ter feito) que Genoíno é um racista. O fato de Kobata ter respondido tão agressivamente ao uso de “japonesinha” de Genoíno sugere que nem todos os brasileiros concordariam que linguagem racializada é simplesmente descritiva e, portanto não ofensiva. De fato, o uso de “japonesinha” por Genoíno pode indicar uma tentativa de aproximação com o repórter japonês-brasileiro. É possível que Genoíno pensasse, incorretamente nesse caso, que ele estava sendo particularmente sensível em termos étnicos.

Celia Abe Oi, hoje diretora do Museu da Imigração Japonesa de São Paulo, mas na época uma jornalista do *Página Um*, também se refere a Suely Yumiko e lembra-se que “Yumiko era uma heroína para nós”. Quando perguntei a Oi o que ela quis dizer, ela explicou que Yumiko representava o “jeito samurai” de levar as coisas ao limite. E era ao mesmo tempo uma pessoa cujo senso de brasilidade era tão forte que ela estava disposta a perder a vida por seu país.¹³ Essas memórias de dupla

identidade nos lembram que a etnicidade é ao mesmo tempo construída e imposta e como os nikkei e não-nikkei no Brasil se engajam em imaginar ou construir etnicidade de modo muito parecido. Isso é particularmente perceptível na ampla imagem dos japoneses como leais, corajosos e soldados violentos. Tal noção, que tem circulado no Japão por quatrocentos anos e nas Américas desde pelo menos o início do século XX, foi reformulada no Brasil durante os anos 20 e 30 para dizer que os nikkeis eram particularmente leais ao Estado Brasileiro (Lesser, 2001).

Alguns dos guerrilheiros nikkeis com quem conversei não concordam que os nikkeis eram assim violentos. Ainda que as conversas tenham ido para o lado da violência, eram freqüentemente redirecionadas à polícia e aos oficiais militares nikkeis. Jun Nakabayashi, que nunca foi torturado ou mesmo preso por mais do que poucos dias, recorda que seu maior medo era ser torturado por “outro japonês”.¹⁴ Carlos Takao-ka, preso e torturado por cinco anos, negou a noção que os guerrilheiros nikkeis eram diferentes dos não-nikkeis, mas comentou que a ação policial que tinha matado um grande número de fugitivos da prisão alguns dias antes de nossa discussão fora liderada por um oficial nikkei.¹⁵ Tais respostas sugerem que pelo menos algumas pessoas acreditam que um extremismo especificamente étnico japonês foi reproduzido por gerações nascidas na diáspora.

Policías ligados ao DEOPS também acreditaram que os nikkeis foram especialmente violentos. Vários relatórios nos arquivos do DEOPS mostram que os brasileiro-nikkeis proveram solo fértil de recrutamento para o radical Exército Vermelho Japonês. Mas não achei provas de que isso não tenha passado de uma paranóia. É sugestivo que a primeira resposta do DEOPS ao seqüestro do cônsul japonês em 1970 foi de que fora uma ação do Shindo Remmei, um grupo forte entre os imigrantes japoneses e nikkeis no final dos anos 1940 e início da década de 1950, que tinha articulado uma posição de que o Japão ganhara a II Guerra Mundial.

A noção de que 1,2 milhões de brasileiros são “japoneses” tem implicações importantes em como entendemos os conceitos de nação, etnicidade, e diáspora. A maioria dos nikkeis vêem o Brasil como a sua nação, porém muitos brasileiros não-nikkeis presumem que o Japão é o “lar” dos nikkeis. Identidade nacional e identidade diaspórica se entrelaçam. Este artigo sugeriu que os militantes nikkeis se ressentiram das representações diaspóricas construídas pela sociedade majoritária e rejeitaram a idéia de que eles eram simplesmente “japoneses”. Essas mesmas pessoas, porém, viam a si próprios como diferentes dos brasileiros normativos, e seus estereótipos de “Brasil” e dos “brasileiros” como “outros” era freqüentemente tão prevalecente quanto o estereótipo dos não-nikkeis de “Japão” e dos “japoneses”. A militância étnica, como os discursos atuais sobre o centenário de imigração japonesa, deveriam resultar em brasilidade. Ironicamente, teve o efeito contrário.

Notas

- 1 Jeffrey Lesser é historiador, foi diretor do Program in Latin American and Caribbean Studies (2000-2006) e é atual diretor do Tam Institute for Jewish Studies da Emory University (Atlanta, EUA). É autor de *Uma diáspora descontente: os nipo-brasileiros e os significados da militância étnica, 1960-1980* (São Paulo, Paz e Terra, 2008), *Negociando a identidade nacional: imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil* (São Paulo, Ed. Unesp, 2001) e *O Brasil e a questão judaica: imigração, diplomacia e preconceito* (Rio de Janeiro, Imago, 1995).
- 2 *Isto é*, #108, 1979.
- 3 Conferir *Página Um* (Diário Nippak), 8 mar. 1980, p. 8.
- 4 Refere-se à AERP films. Sobre mais propaganda Brasileira, cf. Fico (1997).
- 5 Discuto uma situação parecida com a participação dos nikkeis na Revolução Constitucionalista de 1932 em São Paulo (cf. Lesser, 2001).
- 6 Entrevista por Jeffrey Lesser com Rioco Kaiano, 14 e 18 de junho de 2002.

- 7 Inclua-se nesses nomes: Leila, Norma, Rita, Leda, Cláudia, Célia, Márcia e Mara.
- 8 “Declarações que presta José Edson Mesquita Fabia (‘Zé’)”, 8-9 de maio de 1972, 50 Z 9 31080 DEOPS, no Arquivo do Estado de São Paulo, SP.
- 9 Sobre Tujiwara, cf. “Declarações que presta Lucia Maria Lopes de Miranda Leão (‘Julia’ ou ‘Vera’)”, 9-10 de maio de 1972. 50 Z 9 31044 DEOPS, no Arquivo do Estado de São Paulo, SP. Sobre Kobashi, cf. “Declarações que presta José Edson Mesquita Fabia (‘Zé’)”, 8-9 de maio de 1972. 50 Z 9 31080 31044 DEOPS, no Arquivo do Estado de São Paulo, SP). Entrevista por Jeffrey Lesser com Nair Yukio Kobaski, 3 de maio de 2002, Universidade de São Paulo). Para uma discussão mais cuidadosa das questões metodológicas envolvidas no trabalho com os materiais do DEOPS, cf. Aquino et al. (2001); Pereira (2002).
- 10 Confira a foto do Associate Press de 15 de março de 1970. Coleção do DEOPS, 30Z 160 5628, Arquivo do Estado de São Paulo ou o artigo “5 Released Prisoner Arrive in Mexico City”, *The Daily Yomiuri*, 16 de março de 1970, p. 1.
- 11 Entrevista por Jeffrey Lesser com Shizuo Osawa, 25 de janeiro de 2002.
- 12 Entrevista por Jeffrey Lesser com Henri George Kobata, 24 de janeiro de 2002. Henri George Kobata, “Yumiko, Nissei Guerillheira”, *Página Um*, 1: 7, 28 de julho de 1979.
- 13 Entrevista por Jeffrey Lesser com Celia Abe Oi, 1 de abril de 2002.
- 14 Entrevista por Jeffrey Lesser com Jun Nakabayshi, 2 de janeiro de 2002.
- 15 Entrevista por Jeffrey Lesser com Carlos Takaoka, 7 de março de 2002.

Bibliografia

- AQUINO, Maria Aparecida de; MATTOS, Marco Aurélio Vannucchi de; SWENSSON JR., Walter Cruz (orgs.); ARAÚJO, Lucimar Almeida de; KLAUTAU NETO, Orion Barreto da Rocha (co-orgs.)
- 2001 *No coração das trevas: o DEOPS/SP visto por dentro*, São Paulo, Arquivo do Estado/Imprensa Oficial.
- FICO, Carlos
- 1997 *Reiventando o otimismo: ditadura, propaganda e imaginário social no Brasil*, Rio de Janeiro, Fundação Getulio Vargas.

LESSER, Jeffrey

2001 *Negociando a identidade nacional: imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil*, São Paulo, Ed. Unesp, 2001.

PATAI, Daphne

1991 "Minority Status and the Stigma of 'Surplus Visibility'", *The Chronicle of Higher Education*, 38(10): A52, october 30.

SAFADY, Wadih

1966 *Cenas e cenários dos caminhos de minha vida*, Belo Horizonte, Estabelecimentos Gráficos Santa Maria.

ABSTRACT: The notion that 1,2 million Brazilians are "Japanese" has important implications for our understanding of nation, ethnicity and Diaspora. The majority of Nikkei see Brazil as their nation, but many non-Nikkei Brazilian presume that Japan is the Nikkei homeland. This article suggests that Nikkei militants during the period of the dictatorship (1964-1984) resented the diasporic representations constructed by majority society and rejected the idea that they were simply "Japanese." These same people, however, see themselves as different from normative Brazilians, and their stereotypes of "Brazil" and "Brazilians" as others was as prevalent as the stereotypes of non-Nikkei about "Japan" and "Japanese".

KEY-WORDS: Diaspora, ethnicity, Nikkei, nation, stereotypes, names, codenames, falsenames.

Recebido em julho de 2008. Aceito em novembro de 2008.