

Mobilidades e continuidade transnacional de normas morais confucionistas: experiências migratórias de chineses LGBTQIAPN+ no Brasil¹

Bingzhang Wang (PPG-LETRA/USP, Brasil)

Palavras-chave: Imigração chinesa; Normas morais; LGBTQIAPN+

Introdução

Era uma tarde de 2023. Num shopping de São Paulo, um jovem chinês, a quem chamarei aqui de Xia², caminhava ao lado de um brasileiro com quem havia marcado um encontro por aplicativo. Em algum momento, sem que nenhum dos dois dissesse nada, os corpos foram se aproximando, e as mãos se entrelaçaram. Ali era o Brasil, uma cena que raramente teria acontecido na China. Eles passeavam tranquilamente quando, ao virar uma esquina, Xia de repente soltou a mão do companheiro. Foi então que ele reconheceu, vindo em sua direção, um colega chinês de trabalho, que também passeava pelo shopping. O colega se aproximou, deu um breve “oi” aos dois e seguiu seu caminho, com toda a calma.

Mais tarde, em entrevista, Xia me contou:

“Não sei se ele viu antes ou depois de eu soltar. Naquele momento, eu estava muito nervoso, era algo parecido com... talvez fosse aquela sensação de que o coração ia parar, de estar extremamente nervoso. Senti os membros ficarem dormentes e comecei a suar frio. Fiquei nesse estado por muito tempo, sem conseguir me recuperar, permaneci em choque, pensando: como é possível que algo tão improvável tenha acontecido? Como é que eu tive esse azar?”³

Aquela mão, no contexto brasileiro, poderia permanecer entrelaçada sem qualquer impedimento formal. O Supremo Tribunal Federal reconheceu as uniões civis entre pessoas do mesmo sexo em 2011 e, em 2019, determinou que a homofobia e a transfobia fossem enquadradas no crime de racismo. Mas, naquele instante específico, a mão se soltou, não porque a sociedade brasileira oferecesse qualquer ameaça imediata, e

¹ Trabalho apresentado na 35ª Reunião Brasileira de Antropologia (Ano: 2026)

² Xia, homem gay chinês na faixa dos 30 anos, funcionário expatriado de uma empresa chinesa, residente em São Paulo há mais de um ano.

³ Todas as falas dos interlocutores citadas neste texto foram originalmente proferidas em chinês e traduzidas livremente pelo autor.

sim porque outro corpo chinês havia surgido no campo de visão. A força que fez aquela mão recuar não vinha do ambiente legal de nenhum dos dois países. Vinha de uma ordem normativa inscrita em seu corpo, incorporada ao longo de anos de socialização e reativada naquele instante como uma reação quase reflexa.

Essa é uma cena típica que este artigo busca compreender. Em um país juridicamente aberto, dentro da própria comunidade étnica, ainda há sujeitos que precisam negociar diariamente com uma ordem normativa que o ambiente legal do país receptor não consegue dissolver. Desde a chegada de trabalhadores chineses ao Brasil ao longo do século XIX, consolidando-se com os primeiros registros formais de imigração no início do século XX, a história da imigração chinesa no país tem sido frequentemente narrada a partir de processos de adaptação social, iniciativas empreendedoras e transformações econômicas. No entanto, no interior dessa produção historiográfica, a experiência das minorias sexuais chinesas permanece amplamente invisibilizada.

Este artigo baseia-se na experiência do pesquisador, residente no Brasil desde 2019, e em sete anos de envolvimento prolongado em campo, conduzido entre São Paulo, Rio de Janeiro e Salvador, tendo São Paulo como terreno principal. A pesquisa analisa como esses sujeitos negociam seus modos de vida e suas formas de autoidentificação em um contexto de mobilidade transnacional. Quando dizemos que alguém “imigrou”, o que de fato se desloca e o que permanece? Em particular, quando esse imigrante é também membro da população LGBTQIAPN+, em que medida a imaginação de que sair de um país conservador para chegar a um país mais livre constitui um caminho de libertação, se sustenta diante das evidências do campo?

O argumento central deste trabalho é que determinadas formas de normatividade associadas ao pensamento confucionista, especialmente a filialidade (孝, *xiào*) e a manutenção da reputação familiar, ou face (面子, *miànzi*), não se dissipam com a migração transnacional. Ao contrário, essas estruturas morais acompanham os sujeitos para além das fronteiras nacionais, sendo continuamente renegociadas em novos contextos sociais. No contexto migratório, porém, elas passam a operar concretamente através de redes sociais informais constituídas por relações de parentesco, conterraneidade, trabalho e circulação transnacional. Essas redes, frequentemente descritas pelos próprios interlocutores como “círculo” (圈子, *quānzi*), produzem formas cotidianas de vigilância difusa, circulação de informação e regulação moral no interior das comunidades chinesas no Brasil.

O material analisado neste trabalho resulta de sete anos de envolvimento prolongado em campo, combinando observação participante em comunidades chinesas, entrevistas em profundidade com interlocutores LGBTQIAPN+ chineses e material autoetnográfico produzido a partir da experiência do próprio pesquisador no Brasil. Os nomes dos interlocutores foram substituídos por pseudônimos, e alguns detalhes contextuais foram modificados de acordo com os princípios éticos da pesquisa antropológica.

A primeira seção descreve o que chamo de paradoxo brasileiro e analisa, a partir dele, as formas de autoexpressão e negociação micro-corporal dos sujeitos LGBTQIAPN+ chineses no Brasil. A segunda seção examina o funcionamento concreto da normatividade confucionista nos âmbitos da família e da empresa, mostrando como mecanismos ligados à filialidade, ao face e aos círculos sociais continuam operando em contextos migratórios. A terceira seção desloca a análise para experiências lésbicas e para identidades marcadas pela hesitação, discutindo como gênero e invisibilidade reorganizam as formas de negociação da sexualidade. Por fim, a conclusão retoma reflexivamente a questão da posicionalidade do pesquisador, argumentando que as próprias possibilidades de observação etnográfica também são produzidas por posições intermediárias atravessadas por migração, gênero, geração e experiência LGBTQIAPN+.

O paradoxo brasileiro e a negociação micro-corporal

O paradoxo brasileiro em duas camadas

A posição do Brasil, no plano jurídico, em relação às populações LGBTQIAPN+ já foi mencionada na introdução. O país é frequentemente associado, no imaginário internacional, a ideias de diversidade e tolerância, sendo percebido como um espaço relativamente acolhedor para minorias sexuais e inclusive como destino possível para sujeitos que buscam escapar de contextos de discriminação em seus países de origem (Theodoro e Cogo, 2019; Dil, Moura e Costa, 2023). Contudo, essa imagem convive com índices persistentes de violência contra pessoas LGBTQIAPN+, revelando uma tensão entre abertura jurídica e insegurança cotidiana. Bento (2017) descreve essa distância entre cordialidade aparente e violência estrutural como homofobia cordial, isto é, formas de convivência social nas quais a aceitação pública não elimina desigualdades e mecanismos de exclusão. É essa tensão entre reconhecimento formal e vulnerabilidade

cotidiana que constitui a primeira camada do paradoxo brasileiro discutido neste trabalho.

A experiência de campo desta pesquisa, porém, sugere um deslocamento importante quando observamos migrantes chineses vivendo no Brasil. Para muitos deles, especialmente trabalhadores expatriados e recém-chegados, a violência cotidiana contra populações LGBTQIAPN+ aparece de maneira relativamente distante. Barreiras linguísticas, redes sociais predominantemente chinesas e circuitos espaciais restritos fazem com que grande parte da vida cotidiana permaneça concentrada em espaços étnicos relativamente fechados, como a Liberdade e a região da Rua 25 de Março etc.

Nesse contexto, o Brasil frequentemente é experimentado como um espaço de “liberdade” parcial ou filtrada: a rua parece mais livre, certas formas de expressão tornam-se mais possíveis e o ambiente jurídico parece menos ameaçador do que aquele experimentado na China. Essa liberdade, contudo, não significa dissolução das formas anteriores de normatividade. Ao contrário, no interior das próprias comunidades chinesas, sujeitos LGBTQIAPN+ continuam frequentemente atravessados por expectativas relacionadas à respeitabilidade familiar, à descrição e à manutenção da imagem social.

Além disso, migrantes chineses ocupam frequentemente posições ambíguas no imaginário racial brasileiro. Como observam Vêras (2022) e Higa (2024), o asiático aparece simultaneamente associado à imagem da “minorias modelo” e submetido a formas de invisibilização social e racial. Essa invisibilidade também atravessa experiências LGBTQIAPN+, tanto no interior do movimento LGBT quanto nas próprias comunidades chinesas, onde determinadas formas de respeitabilidade familiar e comunitária tendem a silenciar expressões identitárias vistas como potencialmente desestabilizadoras da imagem coletiva (Vêras, 2022; Shu, 2023).

Delineia-se, assim, uma segunda camada do paradoxo. Se a primeira diz respeito à tensão entre abertura jurídica e violência cotidiana, a segunda emerge da coexistência entre uma experiência parcial de liberdade e a continuidade de mecanismos de silenciamento no interior das redes sociais chinesas. A imigração, nesse sentido, não produz simplesmente libertação, mas novas formas de negociação cotidiana da sexualidade, da visibilidade e do pertencimento.

A negociação micro-corporal

A experiência de campo desta pesquisa sugere um deslocamento. Para muitos sujeitos chineses LGBTQIAPN+ vivendo sob condições de invisibilidade social no

Brasil, o cerne da autoexpressão não se dá no plano linguístico do "dizer ou não dizer", mas na negociação micro-corporal que se desenrola na superfície do corpo. Ela se manifesta na presença ou ausência de um brinco, no comprimento e na cor do cabelo, no corte e no tom da roupa, no gesto de dar ou não as mãos em público, em usar ou não um símbolo em arco-íris e, para alguns interlocutores, em recusar usá-lo. Justamente por serem visíveis e reversíveis, esses marcadores corporais tornam-se formas estratégicas de autoexpressão.

Nessa condição de invisibilidade, a voz desses sujeitos não é propriamente impossível de ser emitida. Contudo, uma vez emitida, ela ou não encontra inteligibilidade no espaço social brasileiro, ou produz consequências potencialmente insuportáveis no interior das redes chinesas, onde informações circulam com enorme rapidez. Como observa Bao (2020), a experiência LGBTQIAPN+ chinesa frequentemente se organiza de forma “múltipla, contingente e às vezes fugaz”, de modo que estar “dentro” ou “fora” do armário⁴ depende sempre do contexto relacional específico (Bao, 2020, p. 119). Nesse cenário, a superfície do corpo torna-se um espaço de negociação mais controlável e mais calculável do que a linguagem.

A reversibilidade da superfície corporal, contudo, não significa que essa expressão careça de peso. Um mesmo brinco, nas ruas do Brasil, é uma escolha estética não marcada; em uma reunião chinesa, é um símbolo a ser decifrado. Um mesmo cabelo tingido, em um café independente no Brasil, é cotidiano; no escritório de uma empresa estatal chinesa, é lido como “pouco heterossexual”. Essa visibilidade específica no interior do espaço étnico faz com que a negociação na superfície do corpo assuma um significado que excede em muito o plano estético. Ela constitui a superfície de contato entre a ordem normativa étnica e o desejo individual de expressão, configurando uma prática expressiva encarnada e estratégica.

A forma dessa expressão, no entanto, já carrega em si os seus próprios limites. Esses limites não são timidez individual, nem podem ser abarcados por uma explicação culturalmente essencializante do tipo “os chineses são mais conservadores”. São limites estruturais, estabelecidos, mantidos e transnacionalmente perpetuados por âmbitos concretos. É precisamente nesses espaços concretos de regulação cotidiana que a

⁴ “Sair do armário” é a expressão em português equivalente ao inglês “*coming out (of the closet)*”, que designa o ato de tornar pública a própria orientação sexual ou identidade de gênero, sobretudo perante a família e o círculo social próximo. Usado no contexto chinês também.

normatividade se reproduz. A próxima seção examina dois desses âmbitos privilegiados, a família e a empresa.

A continuidade transnacional da normatividade confucionista

A seção anterior mostrou que, para muitos sujeitos chineses LGBTQIAPN+ vivendo no Brasil, a autoexpressão ocorre sempre acompanhada de limites. Esses limites não derivam apenas da sociedade brasileira, nem podem ser reduzidos a uma noção essencializada de “cultura chinesa”. Eles se relacionam a formas de normatividade confucionista que continuam operando no contexto migratório, especialmente através de dois espaços centrais de regulação cotidiana: a família e a empresa.

Família

Yan (2018), ao discutir a individualização na China contemporânea, argumenta que o desenvolvimento individual não rompeu com as estruturas familiares, mas passou a ser reorganizado em novas formas de responsabilidade filial. Nesse contexto, casamento, reprodução e continuidade familiar continuam sendo concebidos como deveres centrais. Luo, Tseng e Ma (2022) observam que relações homoafetivas podem ser parcialmente acomodadas no interior dessa lógica familiar, desde que não ameacem a harmonia doméstica, a continuidade da linhagem e a respeitabilidade familiar.

Essa estrutura normativa não desaparece com a migração. Depois de três anos sem voltar para casa, reencontrei minha mãe pouco antes do Ano Novo de 2025. Estávamos em Pattaya, na Tailândia. A noite era quente e úmida. Em uma praça rebaixada próxima à praia, algumas pessoas tocavam violão e cantavam em tailandês. Minha mãe, meu namorado brasileiro e eu estávamos sentados nos degraus, como em qualquer viagem comum.

Naquele momento, não havia discussão, nem qualquer preparação dramática. Apenas me sentei ao lado dela e disse: “Ele é, na verdade, meu namorado. Eu gosto de homem.” No instante em que terminei a frase, as lágrimas dela começaram a cair.

Naquela noite, ela falou pouco. A explosão veio no dia seguinte. Ela começou a gritar repetidamente comigo: “Fala mais grosso, para de parecer tão afeminado.” “Você é muito *bú xiào* (não filial).” “Que vergonha. Como vou explicar isso para sua avó?” “Não conta para o seu pai. Se ele sair falando disso, eu nunca mais vou conseguir encarar as pessoas.” “Fica no Brasil então, não volta mais.” “Como dois homens vão ter filhos com o próprio sangue?” “Quem vai cuidar de você quando envelhecer?” Naquele

momento, a discussão não aparecia apenas como um conflito sobre sexualidade. O que estava em jogo era minha posição enquanto filho dentro da ordem familiar.

É significativo que, nas falas de minha mãe, a homossexualidade nunca tenha sido discutida como identidade individual em si mesma. As preocupações centrais eram sempre: “como você vai ter filhos?”, “quem vai cuidar de você?”, “o que os parentes vão pensar?”, “como vamos enfrentar a vergonha?”. A sexualidade aparecia, portanto, diretamente articulada à reprodução familiar, à obrigação filial, ao cuidado intergeracional e à reputação coletiva da família.

Essa lógica se relaciona diretamente à ética confucionista da piedade filial. Em muitas estruturas familiares chinesas, casamento e reprodução não são concebidos apenas como escolhas individuais, mas como responsabilidades morais fundamentais para assegurar a continuidade da família (Kong, 2018; Ponce e Chen, 2023). Nesse sentido, o sofrimento associado ao “sair do armário” (*coming out*) não decorre apenas da “não aceitação” da identidade sexual, mas da percepção de uma possível ruptura na continuidade moral da família.

Gao, mais de 30 anos, um homem gay que viveu em muitos países, e agora vive há mais de um ano em São Paulo com seu namorado brasileiro, descreveu uma dinâmica semelhante ao falar de sua relação com a família: “Quando contei pela primeira vez, aos 25 anos, eles não deram muita importância. Acho que imaginavam que eu fosse mudar. Depois eu contei de novo, de forma mais séria, e eles disseram: ‘Você pode viver assim, mas não traga um homem para casa.’”

A frase “eles imaginavam que eu fosse mudar” revela uma forma recorrente de gestão familiar da dissidência sexual. Em vez de rejeição imediata, produz-se uma suspensão temporária. A sexualidade é tratada como algo transitório, corrigível ou passível de desaparecer no futuro. Posteriormente, porém, a frase “você pode viver assim, mas não traga um homem para casa” revela o formato final desse compromisso. A homossexualidade pode ser tolerada enquanto condição privada, mas não plenamente reconhecida como relação legítima de parentesco.

É precisamente esse tipo de acomodação parcial que Luo, Tseng e Ma (2022) definem como “homonormatividade neo-confucionista”. Relações homoafetivas não são necessariamente excluídas de forma absoluta; elas podem ser parcialmente incorporadas desde que permaneçam compatíveis com a harmonia familiar e não desestabilizem a ordem de parentesco. O que a família procura preservar, nesse contexto, não é apenas a heterossexualidade em si, mas a continuidade moral e simbólica da estrutura familiar.

A casa, portanto, permanece como um espaço moralmente “limpo”, reservado à manutenção da ordem heterossexual e filial. Gao acrescentou ainda: “Independência financeira é muito importante para os gays. Quando você consegue se sustentar sozinho, eles não conseguem mais controlar você de verdade.” Essa fala introduz uma dimensão material importante. Em muitas famílias chinesas, a autoridade parental não se sustenta apenas em vínculos afetivos ou princípios morais, mas também em relações prolongadas de dependência econômica. A dependência financeira constitui uma das bases concretas através das quais a piedade filial opera no cotidiano.

Quando os filhos alcançam independência econômica, a piedade filial não desaparece, mas seus mecanismos de execução se transformam. Os pais continuam podendo exercer pressão moral e emocional, embora percam parte da capacidade de intervenção direta sobre a vida cotidiana dos filhos. A independência econômica, nesse sentido, não dissolve a ética familiar, mas reorganiza parcialmente suas formas de operação. Essa observação dialoga diretamente com o conceito de *chuguo* (“ir para o exterior”), proposto por Kam (2020). Segundo a autora, para muitos sujeitos LGBTQIAPN+ das classes médias urbanas chinesas, a mobilidade transnacional tornou-se uma estratégia relativamente normalizada para escapar das pressões heteronormativas da família. Imigrar não significa apenas deslocamento geográfico, mas também afastamento parcial dos mecanismos cotidianos de controle familiar.

No contexto brasileiro, esta pesquisa confirma parcialmente essa observação, mas também sugere um deslocamento importante: a imigração não representa o fim da piedade filial, mas uma transformação de suas formas de operação. A distância transnacional reduz a capacidade de intervenção direta da família sobre o cotidiano do sujeito, mas não rompe os vínculos morais e afetivos que sustentam a estrutura familiar.

Na vida de Gao, o Brasil não aparece exatamente como um espaço de liberdade plena, mas como um lugar onde a piedade filial é parcialmente suspensa, sem jamais desaparecer completamente. Isso se manifesta também em suas imaginações de futuro. Quando perguntei o que significava “família”, ele descreveu uma casa, um parceiro, filhos e os pais vindos da China para ajudá-lo a cuidar das crianças. Mesmo ao falar sobre “voltar para casa”, sua primeira associação continuava sendo a cidade onde vivem seus pais. A imigração, nesse sentido, não dissolve a ética filial, mas reorganiza suas formas de operação no contexto transnacional.

Empresa

Conheci Xia em São Paulo, em 2022. Naquele período, um determinado tipo de comida de rua era muito popular na China. Pouco tempo depois, alguns restaurantes chineses em São Paulo começaram rapidamente a reproduzir aquela atmosfera, transformando-a em algo que remetia imediatamente à ideia de “a China de agora”. O restaurante para onde Xia me levou naquela noite era exatamente assim. O lugar era barulhento. Se alguém prestasse atenção, conseguiria ouvir outras mesas conversando em chinês. Os garçons passavam apressados pelos corredores estreitos carregando bandejas de metal. Nas paredes havia cartazes em chinês, enquanto caixas de som tocavam músicas populares das plataformas de vídeos curtos da China. A sensação era a de não estarmos no Brasil, mas em algum espaço temporariamente deslocado da China para São Paulo.

Naquela noite, além de mim e de Xia, havia outros dois homens chineses. Eles eram funcionários expatriados de empresas chinesas no Brasil e já viviam em São Paulo havia muitos anos. Antes do encontro, Xia me avisou: “Todo mundo aqui é desse *quānzi*.” A palavra *quānzi* no contexto chinês, é sempre vaga. Pode designar amigos, conterrâneos ou redes LGBTQIAPN+ que nunca precisam ser explicitamente nomeadas. Ela raramente é definida de forma precisa, mas todos parecem compreender seu significado.

No começo, o clima na mesa era leve. Falávamos sobre trabalho, sobre restaurantes chineses bons em São Paulo. Depois chegaram mais duas pessoas. Assim que se sentaram, Xia as apresentou naturalmente. Naquela época, eu ainda estava começando a entrar no *quānzi* gay de São Paulo e carregava uma curiosidade muito direta sobre muitas coisas. Então perguntei: “Vocês são gays?”

Assim que a pergunta saiu, o ar da mesa pareceu parar por um instante.

Foi uma pausa muito curta. Mas durante muito tempo continuei me lembrando daquele momento. Alguém abaixou a cabeça para mexer na carne. Alguém riu discretamente. Alguém fingiu não ter ouvido. Os dois homens não responderam diretamente, apenas sorriram de forma vaga e desviaram o assunto com delicadeza. Ninguém insistiu. O jantar continuou normalmente depois disso. As pessoas seguiram conversando, bebendo e rindo, como se nada tivesse acontecido.

Mas no dia seguinte eu ainda não conseguia entender aquilo. “Eu realmente não entendi”, falei para Xia. “Se todo mundo é gay, por que não assumir logo? Pra que fingir?” Naquele momento, eu ainda não compreendia o silêncio deles. Já vivia no Brasil havia algum tempo e começava a me acostumar com certas experiências sociais

brasileiras. Dentro da lógica à qual eu vinha me adaptando, “assumir-se” aparecia associado à honestidade e à aceitação de si. Minha reação imediata era pensar: se todos já entendem, por que não dizer claramente?

Xia ouviu tudo sem responder imediatamente. Depois de um tempo, falou devagar: “Talvez seja porque todo mundo passa muito tempo nesse ambiente de trabalho. Não é tão simples assim.” Ele dizia isso com uma tranquilidade quase cotidiana, como se estivesse explicando algo óbvio. Então começou a me falar, pouco a pouco, dessas relações sobrepostas entre os expatriados. Alguém talvez conheça seu colega de trabalho. Alguém talvez more no mesmo prédio fornecido pela empresa. Alguém talvez conheça seu chefe. E alguém talvez leve uma piada dita durante o jantar para outro grupo no WeChat⁵.

Com o tempo, comecei a perceber que, dentro do círculo dos expatriados chineses, as relações sociais estavam sempre sobrepostas. A pessoa que janta com você talvez tenha negócios com sua empresa; alguém que conhece você talvez conheça seus amigos na China; e conversas aparentemente banais podem reaparecer dias depois, em outro contexto, por meio de outras pessoas. Muitas informações não precisam ser transmitidas intencionalmente. Elas simplesmente circulam.

Certa vez, Xia me disse de repente: “Na verdade, eu fracassei completamente em me esconder no Brasil.” Ele sorriu com amargura ao falar isso. “Nem sei quem contou. Mas depois, pelo jeito que meus colegas falavam comigo... eu percebi que provavelmente já sabiam.” Segundo ele, ninguém jamais o confrontou diretamente. Ainda assim, algumas coisas começavam a mudar lentamente: piadas ambíguas, perguntas indiretas sobre relacionamentos, certos olhares trocados durante os jantares da empresa.

Quando ele disse isso, respondi quase sem pensar: “Que assustador!” Xia não respondeu. Apenas sorriu de novo. Mais tarde, porém, comecei a perceber que esse “assustador” não vinha necessariamente de uma hostilidade explícita. Talvez eu tenha reagido daquela forma justamente porque compreendia, de maneira demasiado familiar, o que significava “não conseguir mais se esconder” dentro daquele círculo. Pelo contrário, muitas vezes, o círculo dos expatriados parecia até “aberto”. As pessoas iam juntas para bares, presumiam discretamente que alguns “talvez fossem”, comentavam em privado sobre quem estava próximo de quem. O verdadeiro problema era outro: esse

⁵ WeChat é um aplicativo chinês de mensagens instantâneas e redes sociais amplamente utilizado entre chineses no Brasil.

“saber” nunca podia ser oficialmente dito. Então as pessoas desenvolviam formas extremamente sutis de sobrevivência. Alguns jamais confirmavam nada diretamente. Alguns deixavam que os outros “entendessem”. Alguns descreviam seus relacionamentos apenas como “amizades próximas”. E alguns construíam cuidadosamente narrativas heterossexuais. Como Xia, alguns postavam fotos ao lado de mulheres, sugerindo relações heterossexuais. Outros faziam questão de mencionar encontros arranjados na China ou planos futuros de casamento.

Essas explicações, muitas vezes, nem serviam realmente para convencer os outros. Elas funcionavam mais como um ritual de manutenção da ordem. Porque, dentro do sistema de expatriação das empresas chinesas, ninguém escreve oficialmente que homossexuais não podem crescer profissionalmente. Ninguém afirma abertamente que identidades LGBTQIAPN+ são um problema. Mas todos sabem que, depois de certa idade, os solteiros sem relacionamentos heterossexuais estáveis começam lentamente a se tornar pessoas “um pouco problemáticas”. E pessoas “problemáticas” também passam a ser vistas como menos confiáveis, menos estáveis, menos adequadas para investimentos de longo prazo da empresa. Por isso, muitos preferem permanecer numa posição ambígua. Não assumem. Mas também não negam. Quando penso novamente naquele jantar hoje, percebo que o silêncio naquela mesa não era exatamente uma negação. Era, antes, uma forma de sobrevivência que todos pareciam compreender.

Depois do jantar, alguns seguiram para um karaokê chinês, outros foram encontrar mais amigos de outro *quānzi*, e outros voltaram para os apartamentos fornecidos pelas empresas. A noite paulistana continuava viva, e a cidade parecia enorme, aberta e livre. Mas, ao mesmo tempo, a rede social interna dos expatriados chineses permanecia extremamente densa. Há coisas que, justamente por nunca precisarem ser explicitamente ditas, tornam-se ainda mais eficazes enquanto mecanismo de regulação cotidiana.

A diferença de gênero como mecanismo da normatividade

A dupla invisibilidade lésbica

A discussão da seção anterior sobre círculos sociais, o sistema de expatriação e as pressões da piedade filial foi construída principalmente a partir das experiências de homens gays. Mas essa limitação também fazia parte do próprio campo. Durante muito tempo, meus diários registravam repetidamente quase a mesma frase: “por que é tão difícil encontrar lésbicas chinesas no Brasil?” No início, interpretei essa dificuldade

como uma questão de número. Mais tarde, porém, fui percebendo que o problema não estava apenas na “escassez”, mas na própria separação das redes sociais. Como observa Kong (2018) em seus estudos sobre comunidades gays chinesas, os espaços públicos de sociabilidade LGBTQIAPN+ tendem a ser ocupados predominantemente por homens gays, enquanto as redes lésbicas permanecem mais dispersas e menos visíveis.

Como pesquisador homem, eu conseguia entrar com mais facilidade nos espaços de sociabilidade de homens gays chineses e também identificar sinais internos compartilhados por esse círculo. As redes de mulheres lésbicas, por outro lado, raramente se sobrepunham de fato a esses espaços de homens gays. Minha dificuldade em encontrar *lālā* (拉拉, lésbicas chinesas) dizia menos sobre demografia e mais sobre posição. Ela revelava precisamente como o gênero funciona como uma linha real de separação dentro desse campo social.

Era um jantar comum entre chineses, num restaurante próximo à Liberdade. Havia estudantes internacionais, descendentes chineses nascidos no Brasil, recém-chegados, trabalhadores expatriados. O objetivo do encontro era simples: fazer amigos, praticar português, trocar informações sobre a vida no Brasil. Eu fui com outro interesse, queria encontrar pessoas LGBTQIAPN+ chinesas.

Naquela noite, pela primeira vez, revelei explicitamente minha sexualidade em um espaço composto quase inteiramente por chineses. Quando chegou minha vez de me apresentar, falei primeiro sobre minha pesquisa. Depois hesitei alguns segundos e acrescentei: “Eu sou gay, estou pesquisando a comunidade LGBTQIAPN+ chinesa no Brasil.” No instante em que terminei a frase, senti meu rosto esquentar. Estava extremamente nervoso. Inclusive repeti minha pesquisa logo em seguida, quase como se tivesse medo de que ninguém tivesse realmente ouvido.

Como eu já esperava, todos ficaram em silêncio. As pessoas sorriram de maneira educada, um sorriso gentil, mas distante, quase como uma expressão de “respeitamos você, mas isso não nos diz respeito”. Ninguém continuou o assunto. Em poucos segundos, a conversa voltou para como praticar português. Era como se aquelas poucas frases nunca tivessem realmente entrado no espaço coletivo. Foi então que ouvi dois rapazes sentados ao lado fazendo piada em voz baixa. “Você é 1 ou 0?”⁶ O outro respondeu imediatamente, rindo: “Eu sou *chún yémenr* (纯爷们, macho de verdade).” Naquele momento, desisti quase instantaneamente de tentar conversar com os homens

⁶ No contexto das comunidades gays chinesas, “1” se refere geralmente ao papel sexual ativo, enquanto “0” significa o papel passivo.

daquela mesa. A piada tinha uma função dupla. Ao mesmo tempo em que reafirmava uma masculinidade heterossexual entre eles, também funcionava como uma espécie de teste implícito para possíveis homens gays presentes ali. E eu, justamente por entender perfeitamente o significado daquela pergunta, tornava-me automaticamente um dos alvos possíveis desse teste.

Acabei me aproximando de um pequeno grupo de mulheres sentadas ao lado. Meio brincando, meio falando sério, reclamei: “Por que é tão difícil encontrar lésbicas chinesas em São Paulo?” As pessoas riram levemente. Alguns segundos depois, uma mulher sentada diagonalmente à minha frente respondeu com voz baixa: “Eu sou.” Vestia uma jaqueta corta-vento cinza-clara e usava o cabelo raspado dos lados, transmitindo aquilo que muitos chineses imediatamente associariam a uma estética “T⁷”, mais masculina. Mas o curioso é que, até aquele momento, eu não a havia realmente identificado como lésbica. Talvez justamente por já estar acostumado à diversidade de expressões de gênero no Brasil, eu não a tivesse imediatamente associado à imagem estereotipada de uma lésbica chinesa. E ninguém na mesa demonstrou surpresa. Ninguém perguntou mais nada. Pouco depois, o grupo já falava de outros assuntos.

Foi apenas muito mais tarde que percebi: ela não havia exatamente “se assumido”. Porque naquele espaço ela não escondia sua sexualidade, mas também nunca era completamente reconhecida. Essa posição é profundamente diferente daquela vivida por muitos homens gays. Para homens gays chineses, o perigo frequentemente vem da possibilidade de serem descobertos. Eles precisam desenvolver estratégias elaboradas de ocultação, controlar cuidadosamente quem sabe e quem não sabe, vigiar constantemente os fluxos de informação entre diferentes círculos sociais. Já para muitas mulheres lésbicas, o problema mais recorrente é outro: elas existem, mas continuam sem ser verdadeiramente vistas.

Na cultura chinesa, a intimidade entre mulheres há muito é percebida como uma forma socialmente segura de relação. Andar de mãos dadas, abraçar-se, morar juntas ou compartilhar intensa proximidade emocional pode facilmente ser interpretado como “amizade entre irmãs”. Como Kam (2014) observa, a sexualidade feminina frequentemente é deslegitimada ou neutralizada no interior da ordem heterossexual chinesa, de modo que relações entre mulheres tendem a ser vistas como menos

⁷ No contexto das comunidades lésbicas chinesas, “T”, derivado da palavra inglesa tomboy, se refere geralmente à parceira associada a uma expressão de gênero mais masculina ou a uma posição mais ativa na relação.

ameaçadoras à estrutura social dominante. Essa lógica produz um efeito ambivalente, ao mesmo tempo em que reduz certos mecanismos explícitos de vigilância, também torna a experiência lésbica mais facilmente apagável no espaço social. O afeto entre mulheres deixa, assim, de ser reconhecido como sexualidade e passa a aparecer apenas como uma extensão emocional aceitável da feminilidade.

Por isso, muitas lésbicas não precisam desenvolver o mesmo grau de tensão defensiva que homens gays frequentemente desenvolvem. Elas podem permanecer durante muito tempo em uma posição semiaberta. Como Kam (2014) argumenta, a dificuldade enfrentada por muitas *lālās* não consiste apenas em assumir-se como homossexuais, mas em serem reconhecidas como sujeitos sexuais legítimos e autônomos.

Identidades em hesitação

Conheci Sofia⁸ através do círculo de estudantes chineses de intercâmbio da universidade. Como compartilhamos o ambiente universitário, existia entre nós um nível inicial de confiança relativamente espontâneo. Naquele dia, nos encontramos pela primeira vez no metrô. Em algum momento, mencionei minha pesquisa: “Percebi que conheço muito poucas chinesas lésbicas.” Sofia ficou em silêncio por alguns segundos. Depois disse, em voz baixa: “Acho que... eu não sei muito bem o que eu sou.” Ela não parecia particularmente nervosa ao dizer isso. Parecia mais alguém tentando formular algo que permanecia em suspenso havia muito tempo. Em seguida, acrescentou: “Mas acho que nunca gostei realmente de homens. Tenho ‘impotência’⁹ para homens.”

Mais tarde comecei a perceber que, nos relatos de muitas jovens chinesas, a “incerteza” nem sempre corresponde a uma etapa anterior ao coming out. Muitas vezes, ela expressa uma hesitação em relação às próprias categorias identitárias. Essa hesitação não deriva necessariamente de falta de informação. Certa vez, outra jovem me disse: “Pode me chamar de *Kù'ér* (酷儿, queer). Não quero ser definida por rótulos.” Como apontam Yang e Ghaziani (2015), sujeitos que ocupam posições múltiplas de minoria frequentemente experienciam identidades fragmentadas, já que têm dificuldade em reduzir pressões entrelaçadas, como imigração, disciplina de gênero e racialização, a um rótulo claro e transparente. Nesse sentido, o “não sei exatamente o que sou” de Sofia talvez não indique falta de autoconhecimento, mas um processo ainda inacabado de

⁸ Sofia, jovem chinesa por volta dos 20 anos, estudante chinesa em São Paulo.

⁹ No original, Sofia falou o termo *yángwěi* (阳痿), que significa, tanto em chinês quanto em português, a disfunção erétil masculina.

composição de um eu que não cabe inteiramente em uma única categoria identitária. Ela contou que já havia se apaixonado profundamente por uma garota, mas, sempre que falava dessa relação, abaixava a cabeça. Em certa ocasião, comentou: “Sinto que meus padrões sobre relacionamento e sexo ainda são muito influenciados pelo ambiente em que cresci.” Fez uma pausa e repetiu: “E profundamente influenciados.”

Sofia não demonstrava vergonha de sua sexualidade. Ela não acreditava que sua sexualidade fosse algo errado ou que precisasse ser “corrigida”. No entanto, suas formas de compreender intimidade, contato físico e expressão afetiva continuavam profundamente atravessadas por formas chinesas de disciplina emocional. Ela hesitava constantemente, se preocupava com relações “rápidas demais” e, às vezes, sentia desconforto diante da proximidade corporal. Esse conflito não se localizava principalmente no nível da identidade, mas no da prática.

Para compreender essa tensão, o conceito de “ressocialização sexual”, proposto por Chen e Ponce (2024), mostra-se particularmente útil. Os autores argumentam que migrantes não simplesmente transportam uma identidade sexual já pronta de um país para outro; eles reaprendem, no contexto migratório, o que significa sexualidade, intimidade e desejo legítimo. Nesse sentido, Sofia realizou na China uma “primeira socialização sexual”, marcada por normas relacionadas à vergonha, ao corpo e à ordem da intimidade; já a legitimidade identitária que encontra no Brasil faz parte de uma “ressocialização” ainda em curso. O problema é que essas duas camadas de socialização não avançam no mesmo ritmo: mudanças cognitivas frequentemente ocorrem mais rápido do que transformações incorporadas no corpo e nos afetos. O desconforto de Sofia diante da proximidade física, portanto, não se reduz à timidez. Ele parece expressar uma fricção entre duas ordens sexuais distintas, inscritas simultaneamente sobre o corpo: novas linguagens identitárias já chegaram, mas os hábitos emocionais anteriores ainda não desapareceram.

As experiências desta seção mostram que a normatividade não opera de forma homogênea sobre sujeitos LGBTQIAPN+ chineses, mas se reorganiza de maneiras distintas ao longo das linhas de gênero. Para muitos homens gays, o principal problema está ligado ao risco constante de serem descobertos; para muitas mulheres lésbicas, ao contrário, a invisibilidade assume outra forma: elas frequentemente sequer são plenamente reconhecidas enquanto sujeitos sexuais legítimos. A diferença de gênero, portanto, não aparece aqui como elemento secundário, mas como parte constitutiva dos

modos pelos quais silêncio, visibilidade e regulação moral se organizam no interior das redes transnacionais chinesas.

Considerações finais e reflexividade

Este artigo partiu de uma mão solta em um shopping de São Paulo para argumentar que *xiào* e *miànzì*, valores associados ao pensamento confuciano, não se dissipam com a migração transnacional. Ao contrário, enquanto estruturas morais incorporadas, deslocam-se junto com os sujeitos e são continuamente renegociados em espaços concretos, como a família e a empresa, operando através de redes informais como o *quānzi*. Antes de encerrar, porém, permanece uma questão que atravessa todo o texto: a posição do próprio pesquisador.

No início da pesquisa, imaginei que, por ser um homem gay, eu pertencesse naturalmente a “de dentro” desse grupo. Em muitos momentos, essa posição de fato me ajudou. Com o avanço do trabalho de campo, contudo, percebi que aquilo com que eu realmente conseguia me identificar de forma imediata dizia respeito sobretudo à experiência masculina. Mais de uma *lālā* brincou dizendo que meu “*gaydar*”¹⁰ não funciona”. A piada delimitava precisamente a fronteira da minha posição: eu compreendia como homens gays se reconhecem mutuamente, mas não entendia plenamente como mulheres chinesas sustentam relações íntimas e formas de existência social em um contexto no qual frequentemente nem sequer são reconhecidas como sujeitos sexuais legítimos. Foi também por isso que passei a buscar, de maneira mais consciente, interlocutoras mulheres. O máximo que posso esperar é não reproduzir, na minha própria pesquisa, uma estrutura acadêmica centrada na experiência masculina, fazendo com que outras experiências desapareçam mais uma vez do campo de visão.

Uma segunda dimensão dessa posição diz respeito ao meu lugar específico dentro da comunidade chinesa no Brasil. Vivo há anos no país, circulo entre o chinês e o português e considero ter passado por uma espécie de segunda socialização. Isso me distancia tanto dos funcionários expatriados de empresas chinesas, enviados temporariamente ao Brasil, quanto dos sino-descendentes nascidos e criados aqui. Muitos expatriados vivem sobretudo em torno da empresa, do círculo chinês e de redes relativamente fechadas, sem necessariamente entrar de forma profunda na sociedade brasileira. Ao mesmo tempo, conforme os anos passaram, percebi que minhas

¹⁰ *Gaydar*, literalmente “radar gay”, é uma expressão informal utilizada para descrever a suposta capacidade de identificar pessoas LGBTQIAPN+ a partir de sinais sociais, corporais ou comportamentais.

afinidades com descendentes chineses cresceram cada vez mais. Essa posição, porém, também está em movimento. Em 2022, eu ainda preferia a convivência com expatriados, porque a língua e os hábitos familiares produziam uma sensação de segurança. Alguns anos depois, percebi que já não pertencia completamente àquele mundo. Passei então a habitar uma posição intermediária e instável: não sou um expatriado temporário, mas tampouco um brasileiro sino-descendente; não posso ser plenamente lido como “brasileiro”, mas também já não consigo retornar sem fissuras à experiência chinesa de origem.

Também não posso ignorar o poder que o pesquisador carrega consigo em campo. Quando Sofia me disse que sentia que “finalmente havia alguém levando essas coisas a sério”, ou quando outros interlocutores me perguntavam por que as coisas eram daquela maneira, percebi que essa expectativa já constituía uma relação assimétrica. Xia aceitou compartilhar comigo momentos profundamente constrangedores justamente porque acreditava que eu seria capaz de compreender o significado daqueles instantes. O material reunido nesta pesquisa, portanto, não existia previamente de forma neutra: ele foi produzido dentro de relações específicas de confiança, identificação e expectativa.

Não existe, assim, um olhar desprovido de posição. Aquilo que um pesquisador consegue ver, compreender ou deixar escapar está intimamente ligado ao lugar a partir do qual observa. Para mim, esse “lugar intermediário”, marcado pelo deslocamento contínuo entre línguas, normas e pertencimentos, não constitui apenas uma experiência pessoal. Ele também molda a maneira como compreendo intimidade, normatividade e migração transnacional. Foi precisamente a partir dessa posição concreta que esta pesquisa pôde ser escrita.

Referências

BAO, Hongwei. **Queer China: Lesbian and Gay Literature and Visual culture under Postsocialism**. Abingdon, Oxon New York, NY: Routledge, Taylor & Francis Group, 2020.

BENTO, Berenice. **Transviad@s: gênero, sexualidade e direitos humanos**. [S.l.]: EdUFBA, 2017.

CHEN, Cai; PONCE, Aaron Raphael. Sexuality, Socialization, and Inequalities on the Move: The Lived Experiences of Young Chinese Gay Migrant Men in France

and Belgium. M. Thunø; S. Wang; É. Tran Sautedé; Y. Tseng. **Handbook of Chinese Migration to Europe**, Brill, pp.494-525, 2024.

DIL, Gabriel; MOURA, Ariel Augusto Lira De; COSTA, Bernardo Leandro Carvalho. EXPLORANDO O PARADOXO DA MIGRAÇÃO LGBTI+: ANÁLISE DO BRASIL COMO DESTINO E DESAFIOS DE PROTEÇÃO. **Revista Direitos Culturais**, v. 18, n. 46, p. 81–96, 28 dez. 2023.

HIGA, Laís Miwa. **Flores e tufões: raça, gênero e sexualidade na construção do ativismo asiático-brasileiro em tempos de crise (2016-2023)**. Doutorado em Antropologia Social—São Paulo: Universidade de São Paulo, 18 mar. 2024.

KAM, Lucetta Y. L. **Shanghai Lalas: Female Tongzhi Communities and Politics in Urban China**. Hong Kong: Hong Kong University Press, 2014.

KAM, Lucetta Y. L. Coming out and going abroad: The *chuguo* mobility of queer women in China. **Journal of Lesbian Studies**, v. 24, n. 2, p. 126–139, 2 abr. 2020.

KONG, Travis. **Chinese Male Homosexualities: Memba, Tongzhi and Golden Boy**. Tradução: Jingyi Yang. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong Press, 2018.

LUO, Muyuan; TSENG, Hsunhui; MA, Yin. Homosexual Stories, Family Stories: Neo-Confucian Homonormativity and Storytelling in the Chinese Gay Community. **The China Quarterly**, v. 252, p. 1256–1276, dez. 2022.

PONCE, Aaron Raphael; CHEN, Cai. Rethinking the Gay Chinese Migrant through the Prism of Migration Aspirations: Observations from France and Belgium. **Journal of Chinese Overseas**, v. 19, n. 2, p. 220–247, 31 out. 2023.

SHU, Chang-sheng. **Chinese migration to Brazil: history, mobility and identities**. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2023.

THEODORO, Hadriel; COGO, Denise. Fluxos migratórios, comunicação e cidadania: vivências de imigrantes LGBT na cidade de São Paulo. **Intexto**, p. 57–73, 1 jan. 2019.

VÉRAS, Daniel Bicudo. A diáspora chinesa no Brasil: dispersão, mitologia da terra de origem e promessa de retorno. **JANUS.NET e-journal of International Relations**, v. 13, n. 2, 2022.

YAN, Yunxiang. Neo-Familism And The State In Contemporary China. **Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economic Development**, v. 47, n. 3/4, p. 181–224, 2018.

YANG, Tori Shucheng; GHAZIANI, Amin. Retheorizing Intersectional Identities with the Study of Chinese LGBTQ+ Migrants. **Social Problems**, v. 72, n. 4, p. 1547–1564, 10 nov. 2025.