

QUEM PARTICIPA DO JOGO DA BRANQUITUDE? Do perigo ao privilégio amarelo

WHO PARTICIPATES IN THE WHITENESS GAME? From yellow peril to yellow privilege

Aline Chima Komino *

Gabriel do Carmo Yamamoto **

Elisa Yoshie Ichikawa ***

Resumo

Partindo de uma revisão histórica, neste ensaio, propomos uma reflexão sobre o conceito de *amarelitude*, defendendo a ideia de que é essencial incluir a *amarelitude* na análise do racismo estrutural, para compreender a complexa relação racial no Brasil. Primeiro, voltamos na história, citando alguns pontos importantes da imigração chinesa, sul-coreana e japonesa. Em seguida, trazemos os significados e simbologias do que seria o perigo amarelo, ao mesmo tempo em que questionamos a construção do estereótipo de uma minoria modelo. Por fim, articulamos essas transformações na narrativa histórica para debater esse *não-lugar* ocupado pelas pessoas amarelas dentro do jogo da branquitude. Esperamos, com este manuscrito, contribuir para uma maior compreensão das relações raciais, despertando uma maior conscientização racial por parte das pessoas na sociedade brasileira.

Palavras-chave: amarelitude; imigração; relações raciais; branquitude.

Abstract

Starting from a historical review, in this essay, we propose a reflection on the concept of *amarelitude* (yellowness), defending the idea that it is essential to include *amarelitude* in the analysis of structural racism in order to understand the complex racial relationships in Brazil. First, we delve into history, highlighting key points of Chinese, South Korean, and Japanese immigration. Next, we explore the meanings and symbolism of the *yellow peril*, while questioning the construction of the stereotype of a model minority. Finally, we articulate these transformations in the historical narrative to discuss the *non-place* occupied by yellow people within the dynamics of whiteness. With this manuscript, we hope to contribute to a greater understanding of racial relations, fostering increased racial awareness among people in Brazilian society.

Keywords: yellowness; immigration; race relations; whiteness.

* Mestra em Administração pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), Brasil. E-mail: alinechima@hotmail.com.

** Doutor em Administração pela Universidade Estadual de Maringá (UEM), Brasil. E-mail: gabrielyamamoto@gmail.com.

*** Professora do Departamento de Administração da Universidade Estadual de Maringá (UEM), Brasil. Doutora em Engenharia de Produção pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Brasil. E-mail: eyichikawa@uem.br.



Introdução

O objetivo deste ensaio teórico é discutir o conceito de *amarelitude*, defendendo a ideia de que é essencial incluí-la na análise do racismo estrutural, para compreender a complexa relação racial no Brasil. O racismo estrutural é um tema que tem sido amplamente trabalhado em estudos do feminismo negro e, nesse sentido, Kilomba (2020) afirma que estruturas sociais operam de uma forma que privilegia explicitamente pessoas brancas, havendo a exclusão de membros de outros grupos racializados, deixando-os fora das estruturas dominantes. Devido à complexidade do fenômeno, este trabalho se justifica pela necessidade de discutirmos qual é o lugar das pessoas amarelas na organização dessa estrutura de privilégios. O intuito é iniciar o debate procurando contribuir para um maior entendimento sobre as relações raciais no Brasil. Os estudos raciais no Brasil já possuem diversos trabalhos e estudos publicados (Schwarcz, 2012; Ramos, 2023; Almeida, 2019, entre outros), no entanto, ainda são escassas as discussões em torno do que seria a *amarelitude*.

De acordo com o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE (2023), no último censo, cerca de 43,5% da população brasileira se declararam brancas, 10,2% se declararam pretas, 45,3% se declaram pardas, 0,6% das pessoas se declararam indígenas e 0,4% se declararam amarelas. Este breve dado nos mostra que os autodeclarados amarelos no Brasil são uma minoria estatística. Tentaremos, no decorrer deste ensaio, mostrar a necessidade de se estudar mais sobre a *amarelitude*, principalmente para uma maior conscientização racial por parte desses menos de 0.4% da sociedade brasileira.

Antes de iniciarmos, pedimos licença ao leitor para abrir um parêntese para contar como este assunto nos atravessa de diversas maneiras e onde nos encaixamos nessa discussão. Somos descendentes de imigrantes japoneses. Estamos em algum lugar desses 0,4%. Carregamos conosco um sobrenome japonês, além de um corpo visto ainda no Brasil como estrangeiro. O intuito de trazer este ensaio é também por conta de vivências pessoais e profissionais, exatamente por carregarmos esse corpo racializado, o que nos motivou a fazer reflexões a partir dessa condição. Essa necessidade nos levou a realizar algumas pesquisas e leituras sobre a história da imigração do leste asiático para o Brasil



e a buscarmos alguns dados estatísticos e numéricos que nos auxiliassem a ter uma visão um pouco mais ampla sobre a racialização amarela no país.

Historicamente, a diáspora asiática para o continente sul-americano é recente quando comparada a outros movimentos migratórios. No Brasil, ocorreu predominantemente no início e meados do século XX, sendo de origem japonesa a maior parte desses imigrantes. Neste ensaio, acabamos trazendo mais dados referentes ao Japão, pois a categoria amarela no Brasil está muito atrelada a este movimento migratório em específico. De forma geral, no Brasil, a raça/cor *amarela* está ligada mais especificamente ao leste asiático, com países como China e Coreia do Sul incluídos, além do Japão. Esse fato fica evidente no manual do entrevistador do censo 2022 do IBGE, em que é descrito que a cor ou a raça amarela é destinada para “a pessoa de origem oriental: japonesa, chinesa, coreana etc.” (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2022, p. 40). Não se sabe ao certo em que momento, ou como, as pessoas dessas regiões da Ásia foram denominadas como “pessoas amarelas”. Entretanto, acredita-se que tenha sido inicialmente usada por volta do ano 1735 pelo médico e botânico Carl Linnaeus, ao separar os humanos em quatro grupos. Três *categorias* já possuiriam cores (branco, preto e vermelho), assim, Linnaeus acabou colocando a cor *amarela* para *definir* o grupo de *Homo Asiaticus* (Keevak, 2011).

Mesmo ocupando esse espaço dentro da sociedade, ser amarelo também não significa que esse privilégio seja pacificado. Historicamente, desenvolveu-se uma ideia de que o asiático e seus descendentes seriam sempre o *de fora*, o *Outro*. Segundo Kilomba (2020), é o olhar e o vocabulário do sujeito branco que descrevem quem são os *outros*, uma vez que só se difere nessa dinâmica quem é diferente do grupo que possui o poder de se definir como *norma*. Nesse sentido, não trabalhamos o branco como cor de pele, mas sim como sistema político, o qual Akotirene (2019) afirma ser responsável por proporcionar uma experiência pautada no privilégio, que advém da articulação da raça com gênero e classe. Há diversas considerações que precisam ser costuradas para compreender esta espécie de *não-lugar* que as pessoas amarelas atualmente ocupam dentro das relações raciais na sociedade brasileira. Esperamos iniciar, com este ensaio, um debate mais amplo sobre a temática, e principalmente, conduzir a uma maior conscientização racial, não apenas por parte das pessoas amarelas, mas por todas no geral.



Para isso, construímos este trabalho da seguinte forma: primeiramente, trazemos alguns dados históricos sobre as imigrações japonesa, chinesa e sul-coreana no Brasil. Logo em seguida, passamos para uma discussão mais específica sobre esse *não-lugar* e como ser amarelo no Brasil rapidamente passou do *perigo amarelo* para *minoria modelo*. Trazemos, brevemente, para a discussão, os estudos da professora Cida Bento (2002) e o pacto narcísico da branquitude e como as pessoas amarelas participam nessa espécie de *jogo* da branquitude. Por fim, levantamos algumas reflexões em torno da racialização amarela e do que seria a *amarelitude*.

Um pouco de história: a imigração chinesa, sul-coreana e japonesa no Brasil

Nesta parte do ensaio, queremos trazer primeiro alguns fatos históricos sobre a diáspora do leste asiático para o Brasil. Acreditamos que existam alguns detalhes nesse movimento migratório que devem ser levantados na discussão sobre a racialização amarela na sociedade brasileira. Começamos trazendo um pouco da história da diáspora chinesa na América Latina, pois, ao contrário do que muitos podem pensar, o primeiro contato do Brasil com aquela região do mundo não foi com o Japão. Após, passamos para a história coreana e fechamos este tópico com a imigração japonesa, que foi numericamente maior, em comparação com as outras duas.

Um dos primeiros acontecimentos históricos que é preciso citar quando se fala sobre a diáspora chinesa, não ocorreu na Ásia, mas nas Américas, mais precisamente no Haiti, ou na antiga colônia de São Domingos. A guerra e a independência da colônia no início do século XIX acarretaram uma mudança estratégica por parte dos países colonizadores que, temendo revoltas que também levassem à independência de outras colônias, alteraram algumas de suas políticas. É nesse contexto que diversos países buscaram no continente asiático soluções para uma mão de obra barata que pudesse substituir a força de trabalho escravizada, prática que ficou conhecida como comércio de *coolies* (Dezem, 2014; Vêras, 2008).

É válido ressaltar que mesmo antes do século XIX, chineses e pessoas oriundas de outras regiões da Ásia, teriam chegado às Américas e ao Brasil em decorrência das incursões portuguesas em regiões da China, como em Macau. Ainda que não existam muitos relatos, durante o período colonial, era comum que navios das Companhias das



Índias Orientais aportassem no Brasil com uma tripulação de marinheiros de regiões da China, mas também árabes, indianos, cingaleses e outros (Leite, 1992).

Por volta de 1812 e 1814, chineses chegaram ao solo brasileiro, principalmente para trabalhar no cultivo de chá. Segundo Vêras (2008), a “experiência” não deu certo por diversos motivos, um deles era que os chineses não eram exatamente especialistas no cultivo de chá, o que desagradava os donos das plantações. Outro motivo eram os altos índices de suicídio por parte dos trabalhadores *coolies*. Não procurando somente escapar da situação deplorável que se encontravam por meio da morte, mas na tentativa de gerar um problema, o suicídio tornou-se uma prática comum entre os trabalhadores *coolies*. De acordo com Czepula (2017), há também um componente espiritual: muitos acreditavam que após a morte seus espíritos retornariam à sua terra natal. O alto índice de suicídios acabou se tornando um problema e um prejuízo inesperado aos fazendeiros, desacelerando o ritmo de *contratações* e do comércio de *coolies*.

Mesmo assim, a coroa portuguesa buscou estabelecer um *Tratado de Amizade, Comércio e Navegação* com a China no ano de 1881. A intenção de uma parceria que fornecesse uma mão de obra barata foi frustrada pelo governo chinês, principalmente por conta da repercussão negativa e outras polêmicas que envolveram o comércio de *coolies* em outros países. Mesmo sem o acordo, estabeleceu-se uma relação diplomática entre os países, inclusive com a abertura de um consulado brasileiro em Xangai no ano de 1883 (Oliveira; Masiero, 2005).

Vêras (2008) nos alerta, no entanto, que tratar o comércio de *coolies* como um período de migração chinesa pode não ser tão correto, e soa até de certa forma amarga. A realidade, para o autor, é que o período ainda carregava características de uma política escravocrata, mas com outro nome. É importante ressaltar também que o comércio de *coolies* não ocorreu somente com a China, mas também em outras regiões do continente asiático, como na Índia (Czepula, 2017). Não é à toa que o termo *coolie* atualmente é visto como uma expressão xenófoba e preconceituosa. É preciso levar em consideração esse período da história chinesa para também compreender o que é ser um imigrante dessa região no Brasil.

Passando para o século XX, é em meados da década de 40 e 50 que se identifica um aumento do fluxo migratório chinês para o Brasil. Oliveira e Masiero (2005)



acreditam que esse aumento se deu em decorrência do contexto e das mudanças políticas que ocorriam na China. Afinal, segundo os autores, foi no ano de 1946 que Mao Zedong, ou Mao Tse-Tung, declarou a Proclamação da República Popular da China, instaurando uma república socialista. Muitos contrários ao regime acabaram vindo para o Brasil nesse contexto. Com a morte de Mao Zedong e a abertura econômica da China em 1979, uma outra dinâmica socioeconômica, que influenciou nas migrações, instaurou-se. A rota entre a China e Brasil passou a ter um fluxo comercial mais acentuado, e a circulação de pessoas chinesas aumentou, principalmente no centro de São Paulo (Silva, 2018).

Estima-se que cerca de 250 mil chineses e seus descendentes vivem atualmente no Brasil, a maior parte concentrada no estado de São Paulo (Silva, 2018; Oliveira; Masiero, 2005). Conhecida pelo comércio de produtos com preços mais baratos e oriundos da China, a Rua 25 de Março, no centro de São Paulo, ficou conhecida como uma região de grande concentração de famílias chinesas. Aqui, temos um fluxo de pessoas muito articulado com o fluxo de produtos, sendo um outro ciclo de migrações, muito diferente do que era o comércio do *coolies* (Silva, 2018).

Em relação à Rua 25 de Março e suas proximidades, é preciso chamar atenção para o estereótipo e alguns termos que são utilizados para nomear a região. É comum ouvir que são produtos *xing-lings*, e que tudo custa *tlinta reais*. Por conta da suposta baixa qualidade, o que justificaria os preços baixos, também é comum relacionar o produto chinês com algo ruim, como um produto que é *porcaria*. Podemos retirar daqui já algumas reflexões e questionamentos sobre o estereótipo construído em torno do chinês.

Ainda sobre o estereótipo, é preciso citar o sentimento antichinês — sinofobia — retomado por conta da pandemia da Covid-19. Como recordam Urbano, Araújo e Melo (2020), o rosto asiático estampou a maioria das notícias sobre o coronavírus, que muitos jornais e governantes nomearam de *vírus chinês*. O discurso veiculado, muitas vezes, ligava o vírus a uma teoria da conspiração que, falsamente, afirmava que a China o criou em laboratório para obter benefícios financeiros sobre os países ocidentais. Não queremos adentrar muito no debate em torno da pandemia, mas é necessário citar aqui como, nesse período, ficou evidente esse processo de construção do *Outro*, do Ocidente civilizado *versus* o Oriente inventado e ainda selvagem. Não podemos deixar de citar o trabalho de

Edward Said (2007) e sua noção de orientalismo. Mesmo referindo-se ao Oriente Médio, podemos ver como a noção também afeta outras regiões, como o leste asiático.

Ao contrário do relacionamento com o Japão e a China, a aproximação com a Coréia do Sul é bem mais recente. Seu início ocorreu no fim da década de 1940, quando o Brasil reconheceu oficialmente a Coréia do Sul como um país. Segundo Oliveira e Masiero (2005), o apoio e cooperação dos Estados Unidos da América (EUA) influenciaram na decisão e escolha do Brasil. No ano de 1965, as relações diplomáticas entre os países se aproximaram quando o Brasil estabeleceu sua embaixada em Seul. A partir daí, vários acordos e missões comerciais começaram a ser desenvolvidas. A imigração sul-coreana se intensificou durante esse período por conta do contexto pós-golpe militar na Coréia, o que levou diversos sul-coreanos a saírem do país.

Choi (1996) ressalta que, mesmo com as aproximações diplomáticas entre os países, não houve um acordo entre os governos, e a imigração ocorreu de forma independente por parte dos sul-coreanos. O estado de São Paulo foi um dos primeiros destinos. Em fevereiro de 1963, um grupo de 103 sul-coreanos desembarcavam no porto de Santos; no fim desse mesmo ano, chegou um grupo com 350 pessoas. Na década de 1990, a presença sul-coreana no estado de São Paulo já era expressiva, fato que, de acordo com Choi (1996), foi reproduzido pela mídia como *invasão dos coreanos*. Além disso, nesse período, empresas coreanas começavam a marcar presença, como a Samsung. Atualmente, mais de 80 mil sul-coreanos e seus descendentes vivem no Brasil, principalmente nos estados de São Paulo e Paraná (Oliveira; Masiero, 2005).

Um ponto importante a ser levantado é que após a Segunda Guerra Mundial e a Guerra Civil Coreana, o governo sul-coreano buscou um modelo de desenvolvimento baseado no norte-americano, abrindo sua economia para o Ocidente. Para os Estados Unidos, uma relação com a Coréia do Sul era importante do ponto de vista estratégico de afastar o país de um regime político como o da China (Choi, 1996). Com esse pensamento estadunidense, a Coréia do Sul investiu em tecnologia e eletrônicos; sua presença no Brasil também está nos produtos que utilizamos no dia a dia, como os carros da Hyundai e Kia Motors.

Atualmente, presenciamos outra onda sul-coreana, focada em um consumo cultural, com música e filmes. Urbano (2017) considera que um fenômeno que ocorreu



com os produtos japoneses ocorre atualmente com os sul-coreanos. Desenhos, cantores, bandas de música, estilo de roupas, séries conhecidas como *k-doramas* e filmes sul-coreanos circulam no Brasil entre os mais jovens como tendência, e percebemos essa inserção até em premiações tradicionalmente ocidentalizadas, como o Oscar de melhor filme sendo entregue para o filme *Parasita*, do diretor sul-coreano Bong Joon-ho.

Somente com esses dois breves resgates históricos, podemos perceber que o processo de migração não é algo homogêneo, e cada um conta com suas especificidades. Além disso, percebemos que mesmo chineses e coreanos sendo considerados pessoas amarelas, há diferenças na forma como são vistos e em seus estereótipos. Enquanto os produtos sul-coreanos são tendências e exemplos de alta tecnologia, os chineses continuam nomeados como *xing-ling*. Passamos agora para o contexto japonês, cujo processo de racialização amarela se torna mais complexo.

Antes da chegada dos primeiros imigrantes ao Brasil, é importante contextualizar a situação do Japão. No governo do *shogun* Tokugawa, em 1636, o país iniciou um processo de isolamento do mundo, proibindo atividades de navio e não permitindo a saída de súditos. Com revoltas internas que envolveram cristãos católicos (a religião oficial nesta época era o xintoísmo), em 1639, o país proíbe a entrada de portugueses no país. Somente holandeses não católicos foram permitidos a continuar a aportar na ilha de Deshima. Por cerca de 100 anos, esse foi o único contato do Japão com o Ocidente (Gaudioso, 2003; Wawzyniak, 2004).

Somente em 1868, iniciou-se um processo de abertura do Japão para o mundo. Esse processo ocorre já na Era Meiji, quando o país experimentou uma crescente industrialização. É durante essa época que o Japão começa a enfrentar problemas com o desequilíbrio entre *território e população*. No início dos anos 1900, o país já possuía 45 milhões de habitantes. O incentivo para a migração foi um ponto estratégico para solucionar o problema, e é aqui que se inicia uma relação de cooperação com o Brasil (Wawzyniak, 2004).

Em 1908, desembarcava no Brasil, no porto de Santos, o *Kasato-maru*, primeiro navio com imigrantes japoneses. Cerca de 781 japoneses chegavam ao país para trabalhar nas fazendas de café. A vinda dos primeiros japoneses ao país, assim como ocorreu com os chineses, coincide com o processo de substituição da mão de obra escravizada,



principalmente nas plantações de café (Gaudioso, 2003; Suzuki, 1995). Nesse caso, havia um acordo de cooperação entre o governo japonês e o brasileiro, portanto, os imigrantes chegavam ao Brasil já com contratos de trabalho. A maioria dos imigrantes era de agricultores e seus familiares, os outros eram empregados ou comerciantes no Japão. A maior parte dos imigrantes acima dos 15 anos possuía curso secundário e, de acordo com Suzuki (1995), é um mito dizer que foram as camadas mais baixas que vieram para o Brasil.

Para Suzuki (1995), a imigração japonesa no Brasil pode ser dividida em três fases. A primeira fase, que vai do ano de 1908 a 1924, contou com a entrada de cerca de 31 mil japoneses. Nesse período, as despesas de transporte eram subsidiadas pelo governo de São Paulo. O segundo período vai dos anos de 1924 a 1941. Nessa fase, o subsídio para o transporte passou a ser do governo japonês. Isso fez com que o afluxo aumentasse a cada ano, o que gerou um total de 158 mil japoneses em território brasileiro. Em 1941, em decorrência da Segunda Guerra Mundial, a entrada de japoneses cessou completamente.

No ano de 1952, a imigração retornou, tendo um aumento significativo na década de 1960. Nesse período, cerca de 46 mil chegaram ao país. Atualmente, são cerca de 2 milhões de descendentes de japoneses vivendo no Brasil, constituindo a maior comunidade nipônica fora do Japão (Oliveira; Masiero, 2005; Cury, 2008). A maior parte desse contingente reside na cidade de São Paulo, enquanto outros vivem no interior paulista e no estado do Paraná. Um exemplo dessa concentração e expressão cultural nipônica é o bairro da Liberdade, cuja estação de metrô é chamada de Japão-Liberdade. Além dos japoneses, há também uma forte presença chinesa e sul-coreana nesse bairro (Silva, 2018).

Em relação à história da diáspora japonesa, queremos levantar alguns pontos. Novamente, resgatando o orientalismo de Said (2007), o Japão, após a Segunda Guerra Mundial, tornou-se o país menos asiático para o Ocidente e o mais próximo de um modelo a ser seguido pelos outros países da região (Urbano; Araujo; Melo, 2020). Aqui, é importante colocarmos a influência dos Estados Unidos, que, no pós-guerra, via o Japão como um país estratégico e um possível aliado econômico. Lembramos que foi na Segunda Guerra Mundial que os Estados Unidos lançaram duas bombas atômicas nas cidades japonesas de Nagasaki e Hiroshima. Com o Japão derrotado, o país foi ocupado, principalmente pelos estadunidenses, mesmo com as pressões dos outros países que faziam parte dos Aliados, como Grã-Bretanha e a União Soviética (URSS).



Com a guerra fria, a preocupação dos estadunidenses era o papel que o Japão teria dentro do leste asiático, e mesmo após as duas bombas nucleares, o Japão se alinha com os EUA, tornando o país uma espécie de satélite militar americano (Watanabe, 2011; Macedo, 2016). O que podemos perceber é que há uma forte influência ocidental na história recente do Japão, ocasionada pelo pós-guerra, fato que contribuiu para essa visão do Japão como o país mais Ocidental do leste asiático; e como um modelo a ser seguido.

Não há muitas pesquisas que procurem analisar a influência da comunidade japonesa dentro da sociedade brasileira, ou que abordem essa relação (Oliveira; Masiero, 2005). Passados mais de 115 anos da chegada dos primeiros imigrantes, seus descendentes ainda são vistos como estrangeiros, como asiáticos ou amarelos, mas nunca como brasileiros. São chamados de *japa*, *japonês*, como referência à nacionalidade de seus ancestrais. Ao mesmo tempo, é muito comum ouvir os brasileiros descendentes de japoneses se referirem a si mesmos como *nisseis* ou *sanseis*, termos que são utilizados para revelar se são da segunda ou terceira geração de japoneses no Brasil. Segundo Akutsu, Monica e Martire (2019), há uma dificuldade, para eles, de se assumir como brasileiro, assim como há uma pressão externa que nos coloca como *os de fora*¹. Esse discurso ganhou força, principalmente durante a Segunda Guerra Mundial, quando se difundiu a ideia de que a cultura asiática, principalmente a japonesa, não era passível de uma “assimilação” à cultura ocidental (Tokusato, 2022).

No próximo tópico, aprofundamos mais esse assunto ao trazermos para a discussão as noções de perigo amarelo e da minoria modelo.

A metamorfose do perigo amarelo para a minoria modelo

Nesta parte do ensaio, queremos trazer dois termos e problematizá-los dentro de um contexto brasileiro. Acreditamos que ao refletir sobre o perigo amarelo e a minoria modelo podemos perceber esse *não-lugar* ocupado pelas pessoas amarelas, que ora são vistos como ameaça e ora como exemplo a ser seguido.

¹ Interessante ressaltar que os nipo-brasileiros que imigram para o Japão também encontram um não-lugar em sua terra ancestral. Conhecidos como *dekasseguis*, os descendentes de japoneses brasileiros que vão para Japão, principalmente para suprir uma carência de força de trabalho na indústria japonesa, são vistos como *os de fora*. Assim, eles são vistos como estrangeiros, tanto em seu país de origem quanto no país de seus ancestrais (Roncato, 2020; Sasaki, 2000).

Perigo amarelo foi um termo utilizado principalmente durante a Segunda Guerra Mundial e que colocava os japoneses como inimigos e estrangeiros indesejados. Nesse período, o termo se aplicava ao Japão, como integrante da potência do Eixo que lutou contra os Aliados. O Brasil se aproximou dos Aliados, e nessa época a quantidade de imigrantes japoneses no país não era significativa.

Os debates sobre a presença nipônica no Brasil aumentaram, mas é importante ressaltar que, mesmo antes desse período, já havia um discurso antinipônico e contrário à presença de pessoas amarelas no país. Isso se devia, principalmente, ao ideal de *branqueamento* como o caminho para o progresso da nação brasileira (Ueno, 2019). Vale ressaltar que ainda no final do século XIX, durante o Congresso Agrícola realizado no Rio de Janeiro em 1879, a imigração de chineses também havia sido palco para debates eugenistas, em que alguns *cientistas* alertavam que uma imigração chinesa poderia levar a uma “mongolização da raça” (Hashimoto, 2015). O que a Segunda Guerra Mundial traz são novos elementos e argumentos para justificar esse sentimento contrário à entrada de imigrantes japoneses.

Por conta do conflito, a entrada de imigrantes japoneses no país diminuiu, assim como também foram aprovados decretos com regras e limitações destinados aos japoneses e seus descendentes que viviam no Brasil (Akutsu; Monica; Martire, 2019). Um exemplo foi a expulsão de várias famílias nipo-brasileiras que residiam na cidade de Santos. Além disso, todos tiveram seus bens congelados. Muitos contaram com o apoio de outras famílias imigrantes que moravam no interior do estado de São Paulo e no Paraná (Tokusato, 2022).

É nessa época também que surgem alguns *campos de concentração* japoneses. No Brasil, a Granja do Canguiri, no Paraná, abrigou diversas famílias que permaneceram lá até o fim da guerra. Na região amazônica, o campo conhecido como Tomé-Açu também aprisionou diversas famílias, sobretudo de imigrantes japoneses. Nos EUA, dez campos de detenção foram montados, obrigando cerca de 120 mil nipo-americanos e imigrantes a permanecerem reclusos com o argumento de que representavam uma ameaça ou de que seriam espiões infiltrados (Goncalves, 2020; Chong, 2022; Reed; Fontana, 2020).

É durante esse período que temos as discussões em âmbito governamental da constituinte de 1946, em que a imigração japonesa ficou muito próxima de ser proibida.



Inflamado por argumentos eugenistas, nas sessões para a constituinte, o termo *amarelo* surgia como algo a ser combatido, como um termo pejorativo e com um forte sentido racista (Hayashi, 2022).

Para Akutsu, Monica e Martire (2019), podemos definir duas linhas de pensamento em relação ao sentimento antinipônico nessa época: a primeira, que se baseia em teorias eugenistas e pseudocientíficas para definir quem podia ou não migrar para o Brasil, visando um ideal de branqueamento; e a segunda, que se utiliza do contexto da Segunda Guerra Mundial para justificar um *perigo amarelo* armamentista. Este último argumento, aliás, revela um medo que remonta a um período anterior ao conflito da guerra. Já durante a Era Meiji, havia por parte dos países ocidentais, um medo do expansionismo econômico, político e militar de países do leste asiático, principalmente do Japão. Como coloca Ueno (2019), o “perigo” residia, na verdade, em um possível domínio dos amarelos sobre os brancos.

Tokusato (2022, p. 53) considera que o termo *perigo amarelo* não passa de “uma representação racista dos asiáticos que, por violarem os interesses hegemônicos do ocidente, chegou a ser institucionalizada e amplamente difundida nas relações sociais”. Para a autora, o *perigo amarelo* está baseado em um estereótipo que procura reafirmar interesses ocidentais, em que o Oriente continua sendo o *Outro* e, neste contexto, representa uma ameaça. Atualmente, esse estereótipo de *perigo*, que antes estava mais ligado ao Japão, deslocou-se para a China, motivado, principalmente, pela competição econômica com países ocidentais. A pandemia da Covid-19, como já citamos anteriormente, reforçou um estereótipo do que seria o leste asiático, com uma imagem distorcida e estereotipada (Ueno, 2019; Tokusato, 2022).

Com o fim da guerra, os EUA ocuparam o Japão, e a perspectiva que colocava este país como “o mais ocidental” dentro do Oriente retorna. Com a recuperação econômica em meados da década de 50, algumas pesquisas começaram a procurar, na história e na cultura japonesa, razões que diferenciavam o país do Oriente, aproximando-o de um contexto ocidental. Alguns economistas e analistas da época acreditavam que um novo tipo de economia capitalista poderia surgir, e é neste cenário que um discurso de minoria modelo começa a aparecer (Pires, 2017; Hayashi, 2022).



Em uma espécie de “metamorfose do amarelo”, como aponta Hayashi (2022), o discurso de perigo amarelo é deslocado rapidamente para um modelo a ser seguido e celebrado. Um exemplo disso é a mudança na narrativa da constituinte de 1946 para a celebração do cinquentenário da imigração japonesa no Brasil no ano de 1958. Em um intervalo de somente doze anos, o termo *amarelo* vai desaparecendo e dando lugar para expressões que revelam uma identidade étnica nacional, como *nikkeis* ou *nipo-brasileiros*.

É importante salientar que o contexto do pós-guerra influenciou nessa mudança; por conta das consequências do conflito, em 1951, diversos países, incluindo o Brasil, assinaram o acordo que ficou conhecido como Estatuto dos Refugiado ou Convenção de Genebra de 1951. No Brasil, surge uma narrativa de que o país é receptivo e ausente de preconceitos, fato que incentivou o governo a procurar integrar os japoneses a uma brasilidade simbólica. Os japoneses e seus descendentes se tornam, nessa conjuntura, uma minoria étnica exemplar, não somente no Brasil, mas também para os outros países ocidentais. A aproximação dos EUA foram cruciais para a construção desse novo estereótipo (Hayashi, 2022; Tokusato, 2022).

Este novo discurso criou em volta do japonês e seus descendentes um ideal de povo *trabalhador, sério e estudioso* e que, por conta disso, conseguiam ascender economicamente, uma espécie de *meritocracia*:

A narrativa de sucesso econômico, a maior aceitação e as celebrações do cinquentenário garantiram, no entanto, um lugar muito particular para essa espécie de “minorias étnicas” que se formava nos anos 1950: trata-se do lugar de uma minoria vista como socialmente integrada e como exemplar do caráter pretensamente democrático das relações raciais brasileiras – isto é, os *nikkeis* demonstrariam a possibilidade no Brasil de um grupo racialmente minoritário se integrar e ascender economicamente (Hayashi, 2022, p. 16).

Muito diferente da visão do perigo amarelo como inimigo, é importante observar que no Brasil (e em outros países) esse estereótipo de minoria modelo foi construído principalmente em torno do Japão. Não podemos esquecer o fato de que o Japão foi um país com forte presença americana no pós-guerra, sofrendo uma ocidentalização que ainda o coloca como um *Outro*, mas um outro a ser seguido (Pires, 2017).

Voltamos novamente ao contexto atual da Covid. Mesmo os chineses também sendo considerados amarelos, muitas vezes não estão incluídos nesse estereótipo da



minorias modelo. Interessante lembrarmos que durante o contexto da Segunda Guerra, os chineses, por serem aliados do Brasil, escapavam do termo *perigo*, mas, aparentemente, não sofreram uma *metamorfose* como o caso do japonês. Nesse ponto, a relação econômica e política com o Ocidente precisa ser levada em consideração, em que a China, atualmente, passa a ser vista como *adversária*. A Coreia do Sul, com seu recente avanço econômico, cultural e proximidade com o Ocidente também passa a ser vista como modelo, ao contrário da China, que ainda representa uma ameaça.

É preciso refletir sobre essa mudança, que, à primeira vista, pode soar como algo positivo, entretanto, Tokusato (2022) lembra que esse discurso idealiza uma imagem que, muitas vezes, não é real, cria uma narrativa de meritocracia em cima de uma minoria étnica, e que acaba por afetar outras minorias étnico-raciais como negros e indígenas.

Embora o termo *minorias modelo* pareça conferir às pessoas amarelas certos privilégios, é crucial entender que esses privilégios são limitados e condicionados pelo racismo estrutural. Para Almeida (2019), o racismo estrutural é um sistema que permeia todas as esferas da sociedade, garantindo a manutenção dos privilégios da branquitude e a marginalização de outros grupos raciais. Nesse contexto, as pessoas amarelas, mesmo quando alçadas a um *status* de *minorias modelo*, continuam sendo racializadas e posicionadas como *outros*, ocupando um lugar instável dentro da hierarquia racial. A amarelitude, então, emerge como uma tentativa de resistir a esse sistema, revelando as tensões e contradições presentes na forma como essas identidades são construídas e percebidas socialmente. No próximo tópico, trataremos da *amarelitude* a partir da dinâmica racial estruturada pela branquitude.

O jogo da branquitude: onde está a amarelitude?

Gouvêa e Oliveira (2020) afirmam que é necessário que a análise racial seja focada na construção social da branquitude, uma vez que pautas identitárias brancas, ao longo da história, justificaram processos de colonização e exploração. Dessa forma, ao abordarmos a branquitude, partimos do pressuposto de que existe uma estrutura social que transcende comportamentos individuais, em que relações de poder legitimam o sujeito branco como o *normal*, portanto não racializado.



Nesse sentido, Kilomba (2020) afirma que a suposta não racialização da pessoa branca faz parte de uma tentativa de pessoas brancas não terem de lidar com o fato de que as diferenças existem e que para pessoas não brancas, essas diferenças surgem por meio de processos de discriminação. Ueno (2019) considera que o debate racial na sociedade brasileira reside em uma dicotomia entre o branco e o negro, e que há por parte dos imigrantes do leste asiático e seus descendentes um processo de racialização que ainda não é discutido. É procurando essa inclusão que surge a amarelitude. A primeira vez que esse termo apareceu em uma literatura foi no texto *Negritude afro-brasileira: perspectivas e dificuldades*, de Kabengele Munanga (1990). Nela, o termo é apenas citado, sem maiores explicações. Ainda não há muitos trabalhos que tratam sobre a racialização amarela ou amarelitude. Foi somente em uma página da Internet chamada *Amarelitude* que encontramos uma discussão e uma definição mais aprofundada. Poroiwak, também descendente de japoneses e autor da página, propõe o uso do termo como uma ferramenta de reflexão sobre a vivência paradoxal das pessoas amarelas, como um instrumento para pensar esse *não-lugar*:

Amarelitude é uma provocação filosófica e um convite para a ressignificação e desembranqueamento de nossas subjetividades, para compreendermos quem somos, não idealmente ou em essência, mas no contexto colonizado em que vivemos e através do qual somos historicamente condicionados, onde a demarcação racial amarela que nos impõe feridas está intimamente atrelada à estrutura racista, fazendo com que sejamos um alicerce importante na manutenção de privilégios da branquitude, ou seja, do racismo estrutural (Poroiwak, 2020).

A amarelitude, portanto, é um convite para tentar compreender que lugar é esse, que nós, pessoas amarelas, ocupamos dentro de um jogo que é colonial e que ainda é da branquitude. Um jogo que nomeia as pessoas amarelas ora como *minoría modelo* ora relembra do *perigo amarelo*.

Pela retrospectiva histórica que trouxemos neste ensaio, podemos perceber como a imagem e o estereótipo se alteram conforme um contexto social e político e, principalmente, pelos interesses de uma camada dominante. A história, segundo Assunção (2023), possui uma constituição epistemológica marcada pela “ignorância branca”, que busca apagar o processo de racialização, escondendo o fato de que a história é fortemente delineada pelo eurocentrismo e etnocentrismo. Assim, a amarelitude surge



não somente para reforçar uma identidade amarela, mas também como um convite para refletirmos sobre esse nosso lugar dentro de uma estrutura ainda racista e colonial (Poroiwak, 2021; Kilomba, 2020).

Dentro dessa dinâmica de transformação, podemos também observar uma tentativa de homogeneização, mas que não representa a realidade. Atualmente, ser *amarelo*, de acordo com o IBGE, é ser descendente de japoneses, chineses e coreanos, mas como observamos pela retrospectiva histórica, há diferenças e especificidades em cada processo de imigração e na imagem reproduzida dentro do que é ser amarelo. A ideia de *minoría modelo* não atingiu os imigrantes chineses e seus descendentes da mesma forma que os japoneses e, mais atualmente, os sul-coreanos.

O contexto da Covid-19 reforçou um sentimento antichinês, atrelado também à ameaça econômica que o país representa principalmente para os EUA e Europa. Com esse contexto em mente, queremos retornar àqueles dados que apresentamos na introdução e complementar com cargos de gerência e coordenação ocupados por pessoas amarelas. Mesmo sendo uma minoria quantitativa pelo censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (2023), alguns outros dados merecem atenção. Em uma pesquisa realizada por um *site* destinado a oferta de emprego, identificou-se que menos de 5% dos cargos de gerência ou diretoria eram ocupados por pessoas negras. Enquanto para pessoas amarelas esse número alcançava os 8%. Se compararmos este número com a quantidade de pessoas autodeclaradas, vemos que há uma grande discrepância, sendo o número de pessoas amarelas em cargos estratégicos muito maior do que as pessoas pretas ou pardas. A pesquisa também procurou saber o grau de instrução/escolaridade, enquanto 16% das pessoas autodeclaradas amarelas possuem uma pós-graduação, na população branca o número é de 17% e na preta ou parda é de 8,8% (G1, 2020).

De forma breve, com esses dados podemos levantar algumas considerações. Mesmo sendo uma minoria quantitativa, as pessoas amarelas possuem acesso ao sistema econômico e ocupam um lugar de privilégio material e simbólico, principalmente quando comparamos com pessoas pretas ou pardas. Todavia, quando nos deparamos com essas informações, vem a pergunta: afinal, quem são esses amarelos? Eles são um grupo homogêneo? Ocupam igualmente esses espaços de privilégio? Obviamente que, como há

no país uma maior quantidade de nipo-brasileiros, há um senso comum que associa os japoneses e seus descendentes com a ocupação destes espaços.

Neste ponto, queremos falar um pouco mais sobre a suposta *minoría modelo* e espaço ocupado pelos japoneses e seus descendentes dentro da dinâmica social e racial brasileira. Anteriormente, citamos sobre o bairro da Liberdade, em São Paulo, e a estação de metrô nomeada Japão-Liberdade em comemoração aos 110 anos da imigração. O que muitos não sabem é que há por trás da história do bairro um processo de silenciamento e apagamento histórico. Conforme explica Dias (2019), no final do século XIX, o soldado Francisco José das Chagas, um negro alforriado, que assim como outros integraram o serviço militar, liderou uma revolta em Santos pelo não recebimento de salário. Por conta disso, onde hoje é a praça da Liberdade, Chagas foi condenado à morte, entretanto, a corda em que seria enforcado arrebentou três vezes, a população assistindo ao que aconteceu, começou a gritar *liberdade*, e assim ficou conhecida a região.

Em um processo de gentrificação, Dias (2019) relata que o bairro, originalmente foi local de moradia para pessoas negras alforriadas, sendo umas das primeiras periferias paulistanas, entretanto, a partir do século XX passou a receber imigrantes japoneses, e por volta da década de 1970, as famosas luminárias que *decoram* a região já estavam presentes. Em pouco tempo, o bairro — que antes abrigava uma espécie de quilombo urbano — passou a ser ponto turístico por conta das lojas com produtos asiáticos e pela decoração da rua. A mudança da estação do metrô reforçou mais esse apagamento histórico do que representava o bairro e contribuiu na manutenção do estereótipo de uma minoría modelo ligado ao Japão. Enquanto em relação à China, a Rua 25 de março continua com um estereótipo de ser *xing-ling*, como relatamos em outro ponto deste ensaio.

É nesta parte que trazemos para a discussão o estudo realizado pela pesquisadora Cida Bento (2002) e o que ela chama de pacto narcísico da branquitude. Na sua tese de doutorado, a autora foca no que seria a racialidade branca e em como ela afeta de forma oculta a ação de gestores em reproduzir desigualdades raciais, principalmente em processos de avaliação, seleção e treinamento nas empresas. Bento (2002) identifica uma espécie de pacto entre os brancos, que favorece outros brancos e que constrói o negro



como o Outro, como um sujeito inferior. O pacto narcísico seria então essa aliança entre os brancos na busca da manutenção de seus privilégios e de uma hierarquia racial.

Para Rocha (2023), a branquitude possui uma autopercepção de si e de sua cultura (de origem europeia) como representante da *universalidade* humana, todavia o ser branco carrega junto uma predefinição dos lugares sociais ocupados pelos sujeitos nessa matriz de dominação, que é fortemente orientada por aspectos raciais. A branquitude, assim, continua a definir os contornos da racialidade, adaptando seus discursos de acordo com o que lhe é conveniente, definindo, inclusive, quem são as pessoas amarelas.

É nesse sentido que acreditamos que dentro de uma espécie de jogo racial, as pessoas amarelas, principalmente descendentes de japoneses e sul coreanos, ocupam um *não-lugar*, pois não estão no topo de uma hierarquia racial, mas possuem esse acesso a uma camada social e a bens materiais simbólicos que se disfarça dentro de um discurso meritocrático da minoria modelo. Há um pacto narcísico limitado com a branquitude em que as pessoas amarelas acabam se aliando para ainda obter acesso a alguns privilégios. Entretanto, é preciso também lembrar que esse privilégio racial amarelo possui aspas ocultas, pois quando é necessário e preciso, a branquitude sempre nos lembrará que não somos brancos (Poroiwak, 2021).

O racismo estrutural no Brasil acaba colocando as pessoas amarelas em um lugar de invisibilidade e contradição. Vistas dentro do estereótipo da *minoria modelo*, e muitas vezes usadas para sustentar um discurso do mito da meritocracia, enquanto vivem em um estado de alienação e delírio de que possuem os mesmos privilégios, mas acabam sendo utilizadas como alicerce nesse jogo que é da branquitude. Dentro dessa estrutura, a branquitude mantém seus privilégios, e as pessoas amarelas navegam nessa falsa sensação de aceitação. Para que a luta antirracista seja de fato inclusiva, é essencial reconhecer essa vivência ambígua e abrir espaço para que pessoas amarelas também questionem e resistam às estruturas racistas que nos cercam.

O estudo de Nishida (2009), em que são trabalhados demarcadores sociais de descendentes de japoneses na cidade de São Paulo, apresenta que nipo-brasileiros consideravam muito importante a ascensão socioeconômica por ser uma forma de conseguir aceitação da branquitude. Ao buscarmos aceitação da branquitude, estamos ratificando uma estrutura social que é constituída a partir da assunção de que pessoas



brancas naturalmente ocupam espaços de poder, pois representam a *universalidade humana*. Similarmente, Schpun (2022) aponta que há práticas corporais de *ocidentalização* entre descendentes de japoneses no Brasil, em uma busca de reinventar sua própria estética após sofrerem com racismo por causa de seus traços orientais. Ainda que a situação socioeconômica dos descendentes asiáticos propicie acesso a privilégios exclusivos à branquitude, sua racialidade continua sendo um fator de determinação desses sujeitos como *outros*.

Na verdade, talvez não sejam nem privilégios, mas sim concessões, como colocam Urbano, Araújo e Melo (2020). Por meio de concessões, busca-se uma alternativa para vencer no jogo de privilégios impostos pela branquitude, mas, talvez, o máximo que se possa alcançar nessa matriz de privilégios é uma tolerância da presença de pessoas amarelas em espaços hegemônicos. É preciso construir uma conscientização de que pessoas amarelas foram e são racializadas e refletir sobre essa dinâmica racial para que não sejamos mais uma peça dentro do jogo da branquitude na manutenção do racismo estrutural.

Para continuarmos refletindo...

O intuito com este ensaio teórico foi iniciar um debate em torno da racialização amarela no Brasil e o que seria a amarelitude. Primeiro realizamos um resgate histórico trazendo alguns pontos sobre a imigração chinesa, sul-coreana e japonesa, procurando enfatizar suas especificidades e mostrando como o contexto e as circunstâncias foram diferentes para cada movimento migratório.

Em seguida, trouxemos dois conceitos que também estão atrelados a um contexto histórico, social e político, o do perigo amarelo e da minoria modelo. A intenção foi mostrar uma *metamorfose do amarelo*, problematizando como os estereótipos e características são nomeadas por um discurso dominante, que é da branquitude. O que cada termo significa e traz pode ser diferente, mas possuem em comum a elaboração de uma narrativa que cria um *outro*, inventa esse *outro*. Nesse sentido, é interessante lembrarmos do perigo da história única que Chimamanda Ngozi Adichie (2019, p. 14) alerta: “a história única cria estereótipos, e o problema com os estereótipos não é que sejam mentira, mas que são incompletos. Eles fazem com que uma história se torne a



única história”. Tokusato (2022) complementa que estereótipos criam uma ilusão de coesão social e, neste caso, foram eficientes para estabelecer um imaginário coletivo que definiu quem é amarelo e o que isso significa.

Por fim, problematizamos o que seria a amarelitude e a importância de situar as pessoas amarelas dentro do debate racial. Nesse jogo, que é da branquitude, conscientizarmo-nos é essencial para que compreendamos que, muitas vezes, somos utilizados para reforçar uma estrutura que oprime e exclui outros grupos étnico-raciais. Além disso, é preciso também refletirmos sobre a homogeneização existente em torno do *amarelo*. Como vimos, dentro deste termo, há diferenças que precisam ser levadas em consideração. A forma como um chinês e seus descendentes no Brasil são tratados não é igual ao do brasileiro descendente de japonês ou do sul-coreano, como vimos no decorrer deste ensaio.

Finalmente, temos que reafirmar que esta é nossa primeira reflexão sobre o assunto. Muito ainda há o que pensar sobre ele, acreditamos que ainda sejam necessários mais estudos que explorem essa dinâmica. Inclusive, pesquisas empíricas são importantes para compreendermos como os amarelos se articulam, como cada um desses grupos é visto no Brasil, suas idiossincrasias culturais, entre outras questões que ajudariam a entender mais não apenas o *Outro*, mas, principalmente, como funcionam a sociedade e as organizações brasileiras diante da diversidade da população que integra o país. Além disso, entender a amarelitude como mais um elemento para obtermos uma visão mais ampliada da complexa relação racial da sociedade brasileira.

Referências

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Pólen Produção Editorial, 2019.

AKUTSU, Beatriz Hiromi da Silva; MONICA, Eder Fernandes; MARTIRE, Gabriel Cerqueira Leite. Dos quase brancos ao perigo amarelo: representações sociais sobre os nikkeis, a partir do processo de imigração no Brasil. **Revista Controvérsia**, Ourense, ES, p. 1-14, 2019. Disponível em: https://www.revistacontroversia.es/articulo.php?id_articulo=17. Acesso em: 25 set. 2024.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Polén, 2019.



ASSUNÇÃO, Marcello. Felisberto. Morais. As políticas do tempo da branquitude. **Esboços: histórias em contextos globais**, Santa Catarina, v. 30, n. 55, p. 423-441, 2023. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/esbocos/article/view/98687>. Acesso em: 21 set. 2024.

BENTO, Maria Aparecida da Silva. **Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público**. 2002. 185f. Tese (Doutorado em Psicologia) — Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002. Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47131/tde-18062019-181514/pt-br.php>. Acesso em: 25 set. 2024.

CHOI, Keum Joa. Imigração coreana na cidade de São Paulo. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 40, p. 233-238, 1996. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rieb/article/view/73166>. Acesso em: 25 set. 2024.

CHONG, Elaine. Como um quimono revelou passado de campos de concentração para japoneses nos EUA. **BBC online**, maio de 2022. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-61294700>. Acesso em: 02 jan. 2024.

CURY, Cintia. Estado tem cerca de 1 milhão de japoneses e descendentes. **Site Governo de São Paulo**, fevereiro de 2008. Disponível em: <https://www.saopaulo.sp.gov.br/ultimas-noticias/estado-tem-cerca-de-1-milhao-de-japoneses-e-descendentes/#:~:text=No%20Brasil%20vivem%20mais%20de,mais%20japon%C3%AAs%20depois%20do%20Jap%C3%A3o>. Acesso em: 02 jan. 2022.

CZEPULA, Kamila Rosa. **Os indesejáveis “chins”**: um debate sobre a imigração chinesa no brasil império (1878-1879). 2017. 128 f. Dissertação (Mestrado em História) — Universidade Estadual Paulista, Assis, 2017. Disponível em: https://bdtd.ibict.br/vufind/Record/UNSP_472962680cd9bc2dc11924cc4c206cbb. Acesso em: 24 set. 2024.

DEZEM, Rogério. O início da imigração japonesa para a América Latina: um breve histórico. **Revista de Estudos Brasileiros**, Osaka, v. 10, p. 121-145, 2014. Disponível em: https://www.academia.edu/10200903/_O_in%C3%ADcio_da_imigra%C3%A7%C3%A3o_japonesa_para_a_Am%C3%A9rica_Latina_um_breve_hist%C3%B3rico_. Acesso em: 24 set. 2024.

DIAS, Guilherme Soares. A história dos negros no bairro da Liberdade. **Site da UOL**, novembro de 2019. Disponível em: <https://revistatrip.uol.com.br/trip/historia-dos-negros-no-bairro-liberdade-e-o-movimento-de-preservacao-sitio-arqueologico-dos-aflitos>. Acesso em: 02 dez. 2022.

G1. Menos de 5% dos trabalhadores negros têm cargos de gerência ou diretoria, aponta pesquisa. **Globo online**, setembro de 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/economia/concursos-e-emprego/noticia/2020/09/24/menos-de-5percent-dos-trabalhadores-negros-tem-cargos-de-gerencia-ou-diretoria-aponta-pesquisa.ghtml>. Acesso em: 02 dez. 2022.

GAUDIOSO, Tomoko Kimura. A presença dos primeiros japoneses no Brasil. **Cadernos do Programa de Pós-graduação em Direito**, Porto Alegre, v. especial, p. 9-18, 2003. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/ppgdir/article/view/47949>. Acesso em: 06 nov. 2024.

GONÇALVES, Anderson. Campo de concentração, residência oficial e, agora, escola: saiba o destino da Granja do Canguiri. **Gazeta do Povo**, agosto de 2020. Disponível em: <https://www.gazetadopovo.com.br/parana/granja-canguiri-parana-residencia-oficial-escola-agricola/>. Acesso em: 02 jan. 2023.



GOUVÊA, Josiane. Barbosa.; OLIVEIRA, Josiane. Silva. Por que branquitudes, por que (somente) agora? **Caderno de Administração**, Maringá, v. 28, n. 2, p. 5-14, 2020. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/CadAdm/article/view/57245>. Acesso em: 25 set. 2024.

HASHIMOTO, Shirlei Lica Ichisato. **As representações dos japoneses nos textos modernistas brasileiros**: Mário de Andrade, Oswald de Andrade e Juó Bananére. São. Paulo: FFLCH/USP, 2015.

HAYASHI, Bruno Naomassa. Metamorfoses do amarelo: a imigração japonesa do “perigo amarelo” à “democracia racial”. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 37, n. 108, p. 1-18, 2022. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/rwcjGxPCjyMvdTxyPbdrRxG/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 25 set. 2024.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Conheça o Brasil. **IBGE online**. 2023. Disponível em: <https://educa.ibge.gov.br/jovens/conheca-o-brasil/populacao/18319-cor-ou-raca.html>. Acesso em: 02 maio 2024.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Manual de entrevista do recenseador. **IBGE online**. 2022. Disponível em: <https://censo2022.ibge.gov.br/sobre/treinamento/manuais.html>. Acesso em: 02 dez. 2022.

KEEVAK, Michael. **Becoming yellow**: a short history of racial thinking. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2011.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. São Paulo: Cobogó, 2020.

LEITE, José Roberto Teixeira. **A China no Brasil**: influências, marcas, ecos e sobrevivências chinesas na arte e na sociedade do Brasil. 1992. Tese (Doutorado em Artes) — Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1992. Disponível em: <https://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/75899>. Acesso em: 25 set. 2024.

MACEDO, Emiliano Unzer. **História da Ásia**: uma introdução à sua história moderna e contemporânea. Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo; Secretaria de Ensino a Distância, 2016. Ebook. Disponível em: <https://acervo.sead.ufes.br/arquivos/historia-da-asia.pdf>. Acesso em: 23 set. 2024.

MUNANGA, Kabengele. Negritude afro-brasileira: perspectivas e dificuldades. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 33, p. 109-117, 1990. Disponível em: <https://revistas.usp.br/ra/article/view/111217>. Acesso em: 07 nov. 2024.

NISHIDA, Mieko. ‘Why does a nikkei want to talk to other nikkeis?’ Japanese brazilians and their identities in São Paulo. **Critique of Anthropology**, [U. K.], v. 29, n. 4, p. 423-445, 2009. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0308275X09345425?journalCode=coa>. Acesso em: 25 set. 2024.

OLIVEIRA, Henrique Altemani de; MASIERO, Gilmar. Estudos Asiáticos no Brasil: contexto e desafios. **Revista Brasileira de Política Internacional**, Brasília, v. 48, p. 5-28, 2005. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbpi/a/RZBqXH45FqF6S93pwJqmNcM/>. Acesso em: 24 set. 2024.



PIRES, Ricardo Sorgon. O Nihonjinron e o mito do excepcionalismo japonês (1950-1980). In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA, 8., 2017, Maringá. **Anais [...]**. Maringá: UEM, 2017, p. 1673-1681. Disponível em: <https://eventos.idvn.com.br/historia2017/trabalhos/3810/o-nihonjinron-e-o-mito-do-excepcionalismo-japonas-1950-1980>. Acesso em: 07 nov. 2023.

POROIWAK. Pacto narcísico subalterno. **Medium online**, fevereiro de 2021. Disponível em: <https://amarelitude.medium.com/pacto-narc%C3%ADsico-subalterno-parte-um-2ba72b76ddae>. Acesso em: 20 set. 2024.

POROIWAK. O que é amarelitude? **Medium online**, dezembro de 2020. Disponível em: <https://amarelitude.medium.com/o-que-%C3%A9-amarelitude-95ff2b070a15>. Acesso em: 20 set. 2024.

RAMOS, Guerreiro. **Negro sou**. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

REED, Sarita; FONTANA, Vinícius. Campo de concentração na Amazônia aprisionou centenas de famílias japonesas durante 2ª Guerra. **BBC Online**, agosto de 2020. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-53927273>. Acesso em: 02 abr. 2023.

ROCHA, Maria. Machado. Pacto narcísico da branquitude e história da educação: o silêncio sobre os negros nas narrativas de constituição da USP. **Caminhos da Educação: diálogos culturas e diversidades**, Teresina, v. 5, n. 3, p. 01–20, 2023. Disponível em: <https://periodicos.ufpi.br/index.php/cedsd/article/view/5010>. Acesso em: 24 set. 2024.

RONCATO, Mariana Shinohara. **Working poor japonês: trabalho imigrante dekassegui e suas transversalidades**. 2020. Tese (Doutorado em Sociologia) — Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2020. Disponível em: <https://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/1129291>. Acesso em: 25 set. 2024.

SAID, Edward. **Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SASAKI, Elisa Massae. Dekasseguis: trabalhadores migrantes nipo-brasileiros no Japão. **Textos Nepo**, Campinas, v. 39, 2000. Publicação do Núcleo de Estudos da População da Unicamp. Disponível em: https://www.nepo.unicamp.br/publicacoes/textos_nepo/textos_nepo_39.pdf. Acesso em: 20 set. 2024.

SCHPUN, Mônica Raisa. The descendants of japanese immigrants in Brazil and “eye westernization surgery”. **Antropolítica**, Niterói, v. 54, n. 1, p. 302-325, 2022. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/antropolitica/article/view/47586/31817>. Acesso em: 24 set. 2024.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociabilidade brasileira**. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

SILVA, Carlos Freire da. Conexões Brasil-China: a migração chinesa no centro de São Paulo. **Cadernos Metrôpole**, São Paulo, v. 20, n. 41, p. 223-243, 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cm/a/XBLWmFcsdKKnNvPSyb6CHYc/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 24 set. 2024.



SUZUKI, Teiti. A imigração japonesa no Brasil. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 39, p. 57-65, 1995. Disponível em: <https://revistas.usp.br/rieb/article/view/72056>. Acesso em: 24 set. 2024.

TOKUSATO, Leticia. Coronavírus: a nova variante do perigo amarelo. **Ândé: Ciências e Humanidades**, São Bernardo do Campo, v. 6, n. 1, p. 46-58, 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufabc.edu.br/index.php/iande/article/view/565>. Acesso em: 19 set. 2024.

UENO, Luana Martina Magalhães. O duplo perigo amarelo: o discurso antinipônico no Brasil (1908-1934). **Estudos Japoneses**, São Paulo, n. 41, p. 101-115, 2019. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ej/article/view/170435>. Acesso em: 24 set. 2024.

URBANO, Krystal Cortez Luz; ARAUJO, Mayara Soares Lopes Pinto de; MELO, Maria Elizabeth Pinto. Orientalismo em tempos de pandemia: discursos sobre a China no jornalismo brasileiro. **Rizoma**, Santa Cruz do Sul, v. 8, n. 1, p. 106-122, 2020. Disponível em: <https://online.unisc.br/seer/index.php/rizoma/article/view/15231>. Acesso em: 15 set. 2024.

URBANO, Krystal Cortez Luz. Entre japonesidades e coreanidades pop: da Japão-Mania à Onda Coreana no Brasil. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, 40., Curitiba, 2017. **Anais [...]**. Curitiba: Universidade Positivo, 2017, p. 1-17. Disponível em: <https://portalintercom.org.br/anais/nacional2017/resumos/R12-1999-1.pdf>. Acesso em 20 de set, 2024.

VÉRAS, Daniel Bicudo. **As diásporas chinesas e o Brasil**: a comunidade sino-brasileira em São Paulo. 2008. 280 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) — Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2008. Disponível em: https://bdtd.ibict.br/vufind/Record/PUC_SP-1_b329c1db1a3ea530f1213f315a1eb835. Acesso em: 20 set. 2024.

WATANABE, Paulo Daniel. In: ENCONTRO NACIONAL ABRI, 3., 2011, São Paulo. **Anais [...]**. São Paulo: Associação Brasileira de Relações Internacionais; Instituto de Relações Internacionais, 2021. p. 1-16. Disponível em: http://www.proceedings.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=MSC0000000122011000300033&lng=en&nrm=abn. Acesso em: 02 jan. 2023.

WAWZYNIAK, Sidinalva Maria dos Santos. **Histórias de estrangeiro**: passos e traços de imigrantes japoneses (1908-1970). 2004. 201f. Tese (Doutorado em História) — Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2004. Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/19142>. Acesso em: 14 set. 2024.

Recebido em: 10/06/2024.

Aceito em: 26/09/2024.

