



**CENTRO DE PSICOLOGIA FORMATIVA® DO BRASIL**

**CURSO PROFISSIONAL EM PSICOLOGIA FORMATIVA®**

**KARINA TIEMI KIKUTI**

**FORMANDO UM NOVO OLHAR SOBRE RACIALIDADE AMARELA NO  
BRASIL: Um Relato de Experiência à luz da Psicologia Formativa® de  
Stanley Keleman**

**RIO DE JANEIRO**

**2024**

**KARINA TIEMI KIKUTI**

**FORMANDO UM NOVO OLHAR SOBRE RACIALIDADE AMARELA NO  
BRASIL: Um Relato de Experiência à luz da Psicologia Formativa® de  
Stanley Keleman**

Monografia apresentada ao Centro de Psicologia®  
Formativa do Brasil como requisito para certificação  
em Curso Profissional em Psicologia Formativa®.

Orientadora: Leila Cohn M.A.

**RIO DE JANEIRO**

**2024**

**CENTRO DE PSICOLOGIA FORMATIVA® DO BRASIL**

**CURSO PROFISSIONAL EM PSICOLOGIA FORMATIVA®**

**FOLHA DE APROVAÇÃO**

**KARINA TIEMI KIKUTI**

**FORMANDO UM NOVO OLHAR SOBRE RACIALIDADE AMARELA NO  
BRASIL: Um Relato de Experiência à luz da Psicologia Formativa® de  
Stanley Keleman**

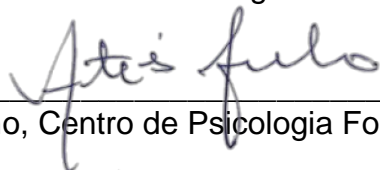
Monografia apresentada como requisito parcial  
para certificação no Curso Profissional em  
Psicologia Formativa®, pelo Centro de  
Psicologia® Formativa do Brasil.

Aprovado em: 01 de Julho de 2024.

**Banca Examinadora**



Leila Cohn, Centro de Psicologia Formativa® do Brasil



Ártemis Marinho, Centro de Psicologia Formativa® do Brasil



Sônia Andrade, Centro de Psicologia Formativa® do Brasil

Dedico esse trabalho aos meus ancestrais vivos e aos que fizeram a passagem.  
Que a vida que pulsa em mim honre nossos caminhos.

## **AGRADECIMENTOS**

Sou grata a quem caminha comigo e a todos que possibilitaram a existência desse trabalho. Desde os vínculos mais distantes em conversas triviais até as pessoas mais próximas em conversas profundas, tudo me formou e contribuiu para que as palavras desse texto pudessem ser escritas com cuidado, carinho e com a força necessária para sempre resistir e me mover adiante.

"Yuzare-ya kokage ni naite koohii mogi  
Yo nige seshi imin omou-ya kareno hoshi"

"Anoitecer: à sombra d'árvore choro colhendo café  
Penso no imigrante que fugiu; estrela luz em prado seco"

– Shuhei Uetsuka

## RESUMO

Conhecer a história pouco difundida das diversas diásporas leste-asiáticas contribui para descentralizar e desromantizar a narrativa que foca a imigração japonesa para o Brasil como pioneira e bem-sucedida. Desmistificando quem são os asiáticos amarelos e os mitos raciais acerca desses povos, como o a *minoría modelo* e o *perigo amarelo*, o presente trabalho teve o objetivo de expor e avaliar, através de revisão bibliográfica e relato pessoal, as diferentes formas como ser amarelo no Brasil afeta a construção do *self* na perspectiva da Psicologia Formativa® de Stanley Keleman. Percebe-se que os mitos raciais, as expectativas criadas a partir deles e as diferentes formas de preconceito, discriminação e racismo são desafios experienciados no corpo social, um dos três pilares do *self*, e podem se tornar agressões à forma, ou seja, podem distorcer a imagem corporal, a autopercepção e o modo de pensar, exigindo que o sujeito racializado amarelo esteja constantemente negociando a construção de si com tais desafios da esfera social.

**Palavras-chave:** Psicologia Formativa; Stanley Keleman; Imigração Japonesa; Racialidade; Raça Amarela.

## ABSTRACT

Learning about the little-known history of the various East Asian diasporas helps to decentralize and de-romanticize the narrative that focuses on Japanese immigration to Brazil as pioneering and successful. By demystifying who Yellow Asians are and the racial myths about these people, such as the myth of the model minority and the yellow peril, the aim of this study was to expose and evaluate, through a literature review and personal account, the different ways in which being yellow in Brazil affects the construction of the self from the perspective of Stanley Keleman's Formative Psychology®. It can be seen that racial myths, the expectations created from them and the different forms of prejudice, discrimination and racism are challenges experienced in the social body, one of the three pillars of the self, and can become aggressions to the form, in other words, they can distort the body image, self-perception and way of thinking, requiring the yellow racialized subject to constantly negotiate the construction of the self with these challenges in the social sphere.

**Key-words:** Formative Psychology; Stanley Keleman; Japanese immigration; Raciality; Asian-brazilian.



## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>10</b>
<b>2</b>	<b>HISTÓRIA DA IMAGEM DO AMARELO NO BRASIL: A CONSTRUÇÃO DE UM MITO</b>	<b>11</b>
2.1	Quem são os amarelos?	11
2.2	Primeira presença leste-asiática no Brasil.	13
2.3	Eugenia e antiniponismo no contexto brasileiro.	14
2.4	Segunda Guerra Mundial e os súditos do eixo: o <i>perigo amarelo</i> no Brasil.	20
2.5	Amarelos não são só japoneses.	20
<b>3</b>	<b>O PAPEL DA MÍDIA NA CONSTRUÇÃO DE ESTEREÓTIPOS</b>	<b>21</b>
<b>4</b>	<b>ENTRE <i>MINORIA MODELO</i> E <i>PERIGO AMARELO</i>: A NEGOCIAÇÃO DE IDENTIDADE COM A BRANQUITUDE.</b>	<b>24</b>
<b>5</b>	<b>EXISTÊNCIA EM CAMADAS: A PSICOLOGIA FORMATIVA®</b>	<b>27</b>
5.1	Mitos e papéis sociais.	28
5.2	O “eu”: formando um corpo pessoal.	29
5.3	Os desafios na formação do “eu”: diferentes formas de agressão na Psicologia Formativa®.	30
<b>6</b>	<b>CORPO SOCIAL E CORPORIFICAÇÃO DA EXPERIÊNCIA: ARTICULAÇÕES COM RACIALIDADE AMARELA</b>	<b>31</b>
<b>7</b>	<b>RAÇA E CORPO: MEU PROCESSO FORMATIVO</b>	<b>33</b>
<b>8</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	<b>39</b>
	<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>40</b>

## LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1 — MAPA DAS PRINCIPAIS REGIÕES DO CONTINENTE ASIÁTICO	11
FIGURA 2 — “A COLONISAÇÃO CHINEZA”	14
FIGURA 3 — MANCHETES DE JORNAL NORTE-AMERICANO EM 1905	16
FIGURA 4 — “COUSAS AMARELLAS”	17
FIGURA 5 — “O JAPÃO CHINÊS” (K. LIXTO)	17
FIGURA 6 — “PRETO E AMARELLO” (ÂNGELO AGOSTINI, 1881)	18
FIGURA 7 — “GUEIXA” (MEIRELLES)	22
FIGURA 8 — “OPIOMANIA”	23
FIGURA 9 — “O JAPÃO MODERNO”	26
FIGURA 10 — PRECONCEITO AMARELO EM NÚMEROS	31
FIGURA 11 — PIRÂMIDE RACIAL SUPREMACISTA BRANCA	35

## 1 INTRODUÇÃO

A onda de sinofobia advinda da pandemia do coronavírus (COVID-19), também chamado de “vírus chinês”, aumentou ataques contra pessoas racializadas amarelas no mundo todo e enfatizou a urgência da produção de pesquisa sobre raça amarela no Brasil, em especial na área da Psicologia. Ao longo da história e na atualidade, amarelos carregam estigmas e estereótipos que podem resultar em violências raciais como microagressão, preconceito racial, discriminação racial, racismo e xenofobia, e a maneira como isso afeta o indivíduo foi uma das perguntas-chaves deste trabalho.

Com propósito de mostrar como essa leitura racial sobre amarelos no Brasil foi se construindo ao longo do tempo, expõe-se um breve relato histórico da primeira presença amarela no país e sobre as entrelinhas das diásporas leste asiáticas, que são fonte de romantizações sobre o tema “imigração” até os dias de hoje.

Investigou-se, além disso, sob a luz da Psicologia Formativa® de Stanley Keleman, de que modo o corpo social, ou seja, as regras e rituais da sociedade (Keleman, 1992, p. 55), e as formas, papéis e posturas que adotamos ao longo da vida (Keleman, 1995, p. 52) influenciam a formação do indivíduo, em especial quando atravessado pelo fator raça e etnia.

Aponta-se também diferentes violências raciais contra indivíduos amarelos e como essas experiências podem influir no processo somático-emocional, considerando que fazer parte de uma minoria racial enseja estressores sociais específicos. Ser estigmatizado e estereotipado, bem como vivenciar preconceito, discriminação e racismo influi na formação do sujeito e, na análise formativa, essas pautas foram abordadas junto de temas como corpo social, corporificação da experiência, forma pessoal, mitos somáticos e agressões somáticas.

Por fim, a narrativa de experiências pessoais costura os temas raça amarela e Psicologia Formativa®, relatando o processo formativo na organização de um corpo pessoal, utilizando a Prática Formativa como guia. Vale ressaltar que o relato de experiência acontece no recorte de mulher cis<sup>1</sup>, brasileira, birracial, nipo-descendente, que cresceu em uma família de classe média no interior do estado de São Paulo.

---

<sup>1</sup> Cisgênero é a condição da pessoa que se identifica com o gênero atribuído a ela no nascimento.

## 2 HISTÓRIA DA IMAGEM DO AMARELO NO BRASIL: A CONSTRUÇÃO DE UM MITO

Entrar em contato com diferentes contextos possibilita construir novas visões de mundo. As experiências afetam como a realidade é percebida e interpretada: Quando se tem somente uma versão da realidade, a única leitura de mundo possível é através desta. Portanto, ter uma ótica única enseja percepções limitadas, como o viés de estereótipo, por exemplo, que é um erro de percepção criado a partir de falsas premissas (Feitosa-Santana, 2021, p. 96). A fim de construir outras possibilidades de leitura e interpretação sobre raça amarela no Brasil, narra-se, a seguir, parte da história dos povos leste-asiáticos no país.

### 2.1 QUEM SÃO OS AMARELOS?

A categoria amarela foi inserida na classificação de raças no Brasil em 1940 para abarcar a primeira onda das diásporas japonesa, okinawana e ainu que aconteceram entre 1908 e 1929 (IBGE, 2013). Entretanto, o termo se refere também a nativos, imigrantes e descendentes dos demais países e territórios que compõem o leste-asiático, como Okinawa, China, Coreia do Sul, Coreia do Norte, Mongólia, Taiwan, Hong Kong e Macau.

**Figura 1** — Mapa das principais regiões do continente asiático.



As nacionalidades e etnias asiáticas são diversas. O termo “asiático” pode se referir a qualquer um dos quarenta e nove países que compõem a Ásia e, no Brasil, além da leitura racial amarela, pessoas de ascendência asiática também são lidas como marrons – como indianos e árabes –, e brancos, como em algumas etnias russas.

A divisão racial de seres humanos não tem embasamento biológico, mas social. Desde as primeiras narrativas sobre raça, vincula-se intrinsecamente qualidades biológicas a atributos intelectuais, culturais, morais e psicológicos. Portanto, apesar de raça não se referir a um conceito biológico, pontua, necessariamente, um lugar sócio-político-ideológico que abarca esferas políticas e sociais. Considerando o conceito e a palavra raça como um termo em disputa e em constante reorganização, utilizou-se no presente trabalho a definição de raça como uma construção sociológica e uma categoria social de dominação e exclusão (Munanga, 2003).

Também faz-se importante pontuar que raça e etnia diferem entre si. Enquanto raça classifica pessoas pelas características fenotípicas que são passadas de geração em geração, etnia está voltada para elementos culturais compartilhados. Sendo assim, um grupo étnico possui marcadores que os indivíduos compartilham entre si, como a nacionalidade, as tradições culturais, línguas e dialetos, religião, etc. (Santos, 2010).

Dessa forma, em um grupo racial podem existir diferentes etnias, como acontece com os amarelos no Brasil. Os japoneses, por exemplo, não são um grupo etnicamente homogêneo. Ainus e okinawanos (*uchinanchus*)<sup>2</sup> são frequentemente desconsiderados nas narrativas dominantes sobre o Japão e sua população diaspórica. Portanto, optou-se por vezes citá-los separadamente, resguardando as devidas proximidades e alteridades.

Igualmente os termos “imigração” e “diáspora” aparecem com óticas diferentes. “Imigração” faz sentido quando pensado na perspectiva de Estado-nação, pois o conceito conversa com o deslocamento e a mobilidade humana entre fronteiras. Neste trabalho, porém, em momentos utilizou-se “diásporas” invés de “imigração” para abarcar também uma mobilidade grupal com marcadores sociais diversos, considerando processos de construção de subjetividade e de pertencimento coletivos (Fiorenzano e Barros, 2022). Vale

---

<sup>2</sup> *Uchinanchus* são o “povo de Uchina”, do reino de Ryukyu, um arquipélago que foi colonizado, anexado ao Japão e renomeado como Okinawa. Os okinawanos são maioria no início da imigração pro Brasil e se diferem da etnia Yamato, assim como o povo Ainu, que são historicamente os habitantes originários das terras japonesas e que foram empurrados para o extremo norte da ilha de Hokkaido, onde habitam majoritariamente até os dias atuais (SOUZA, 2009).

ressaltar também que “diáspora”, de acordo com Cohen (2008), fala sobre a dispersão de um grupo do seu local de origem, sobretudo de forma violenta, e sobre uma expectativa de retorno, físico ou simbólico.

## 2.2 PRIMEIRA PRESENÇA LESTE-ASIÁTICA NO BRASIL

Permeia o imaginário brasileiro que a primeira presença de amarelos no Brasil se deu no início do século XX com a chegada de japoneses, okinawanos e ainus no navio Kasato Maru. Entretanto, os primeiros leste-asiáticos a pisar em solo brasileiro foram os de ascendência chinesa, ainda no século XIX. Com a crescente potência comercial do chá no mercado mundial, chineses foram traficados para trabalhar no Brasil sob argumento de que possuíam experiência na administração dessa *commodity* (Santos, 2020).

Assim, registra-se no Brasil o “contrato” de *coolies* (Yang, 1977) numa prática que ficou conhecida como “tráfico amarelo”. O termo originado do hindu *kuli* se refere a chineses e indianos, em sua maioria, que serviram a países do eixo euro-estadunidense e suas colônias em territórios asiáticos, africanos e sul-americanos. Para diferenciar os chineses dos demais, denominaram-no *chin*.

“Durante o contrato eram descontadas as despesas com o transporte. Não havia diferença entre os *coolies* comprados e os escravos, ambos eram marcados a ferro, chicoteados e insultados. Em suma, eram tratados como animais, trabalhavam dia e noite. Ao fim do contrato encontrava-se um pretexto para renovar a dívida ou mover uma ação criminal contra eles, e desse modo não eram libertados. Os *coolies* não podiam apelar para a justiça do governo porque os indivíduos de nível social baixo, dela não participavam” (Yang, 1977, p. 425).

Agências de tráfico se aproveitaram do cenário político e econômico da China para fazer falsas promessas aos trabalhadores com um contrato escrito que raramente era cumprido. Além disso, o sequestro de pessoas para comercialização das mesmas acontecia em abundância (Czepula, 2017). Os trabalhadores, na maioria dos casos homens solteiros, eram confinados em barracões semelhantes a prisões e sujeitos a maus tratos, incluindo violência física; o nome da relação trabalhista mudou para “trabalho contratado”, mas, na prática, tratava-se de uma continuação do modelo de trabalho sub humanizado (Yang, 1977, p. 427).

**Figura 2** — “A colonização chinesa”



Fonte: Agostini, Angelo. A colonização chinesa. Revista Ilustrada, Rio de Janeiro, n. 358, p. 4-5, 20 out. 1883. Apud Santos, 2020.

O trabalho dos *coolies* nas plantações de chá fracassou devido a alguns fatores: a terra e o clima do Brasil desfavoreciam a produção; o desconhecimento dos chineses sobre técnicas de cultivo (Czepula, 2017) e as constantes fugas dos trabalhadores, que eram submetidos a tratamento severo e agressões físicas pelos funcionários da fazenda imperial, que acreditavam que os chineses estariam escondendo as técnicas de plantio (Costa, 2020). Com isso, um estereótipo sobre chineses foi tomando forma: inferiores, perigosos, exóticos, viciados e preguiçosos (Carvalho, 2011). A Figura 2 mostra um chinês sendo puxado pelas tranças – elemento estético estereotipado (Santos, 2020) –, enquanto outros fogem no segundo plano.

Esses estereótipos se estenderam a outras etnias leste asiáticas ao longo da história. Tal imaginário coletivo estigmatizado foi evocado em diversos momentos, com destaque para o Japão imperialista que fomenta a ideia de uma nação perigosa e, na atualidade, o estereótipo de portadores de doenças contagiosas, também presente no século passado, que retorna com o coronavírus e ganha força nas *fake news* a partir de 2020.

## 2.3 EUGENIA E ANTINIPONISMO NO CONTEXTO BRASILEIRO

A imigração de leste-asiáticos voltou a ser cogitada no fim do século XIX sob argumento de necessidade de mão de obra após a abolição do tráfico negreiro e do trabalho escravizado. A narrativa era que sem recorrer à mão de obra internacional a exploração nas colônias estaria condenada ao fracasso, uma vez que os trabalhadores locais, pretos e indígenas, eram considerados “ineficientes” (Yang, 1977). Na narrativa da ineficiência está embutida a teoria racista da eugenia — considerada uma ciência na época — que classificava raças não-brancas como inferiores e inapropriadas.

A eugenia se adaptou ao contexto brasileiro corroborada por profissionais da classe dominante, como médicos e juristas. A leitura dos eugenistas europeus era de que o Brasil era um país fadado à inferioridade e ao fracasso graças à miscigenação de raças, uma vez que consideravam que uma nação próspera é uma nação branca e “pura” (Machado, 2019). Aqui, a teoria eugenista – também conhecida como “eugenia positiva” ou “eugenia preventiva” – se aliava a um discurso de modernização e progresso social que mascarava políticas sanitaristas, posto que almejava “regenerar” e “civilizar” a sociedade para a construção de uma identidade nacional (Machado, 2019). Apenas europeus eram considerados ideais para integrar a identidade brasileira; Pessoas pretas e indígenas, já violentadas pela colonização e escravização, foram sistematicamente excluídas de diversas esferas da sociedade, com discursos de que “a população negra não era adequada para o trabalho assalariado; que a miscigenação levava a doenças; e que os negros tinham problemas de caráter e que sua idade mental era inferior à dos brancos” (Dias, 2013, n.p).

Posto isso, a imigração de europeus brancos para o trabalho na lavoura se dá, também, como um projeto de embranquecimento da nação. Entretanto, com a proibição da Itália para a emigração subsidiada ao Brasil, devido às péssimas condições sociais e de trabalho, em 1902, o governo e a elite cafeeira passaram a cogitar a importação da mão de obra amarela – que era considerada mais “dócil” (Takeuchi, 2008, p. 55).

“A partir de argumentos históricos, preconceituosos e racistas as oligarquias agrárias do Império optaram por descartar a mão-de-obra negra (sinônimo de atraso) e o trabalhador nacional (sinônimo de preguiça), resolvendo-se por trazer, como elemento transitório (Dezem, 2005, pp. 61-73), o imigrante chinês ou simplesmente chim, considerado pelos fazendeiros um elemento mais barato e dócil, se comparado ao imigrante europeu” (Dezem, 2005, p. 2).



Com os Estados Unidos fechando as fronteiras para imigrantes japoneses em 1907, a emigração para o Brasil passa a ser uma alternativa para o governo do Japão. No ano seguinte, o navio Kasato Maru aportou em Santos trazendo 781 japoneses, okinawanos e ainus (Takeuchi, 2008).

Os Estados Unidos influenciaram também a imagem que os brasileiros tinham dos japoneses antes do início da diáspora para o Brasil. Com mitos difundidos através de livros e pela imprensa norte-americana, imaginava-se que os japoneses eram inassimiláveis e possuíam maus hábitos (Takeuchi, 2008, p. 56). Algumas das manchetes do San Francisco Chronicle, jornal estadunidense, mostram a construção desse imaginário:

**Figura 3** — Manchetes de jornal norte-americano em 1905



Fonte: Densho Digital Repository.

Em uma tentativa de impedir a imigração japonesa, okinawana e ainu para o Brasil, o cônsul-geral do Brasil em Yokohama, Alcino Santos Silva, relatou ao Ministério das Relações Exteriores do Brasil sobre a aparência física dos japoneses: “o nipônico era feio, baixo e de aparência mais fraca do que forte” (Takeuchi, 2008a, p. 175). A Figura 4 mostra o “Tio Sam”, personificação dos Estados Unidos, apontando para uma pessoa com fenótipo leste-asiático representado com uma postura curvada, pouca massa muscular e vestes simples.

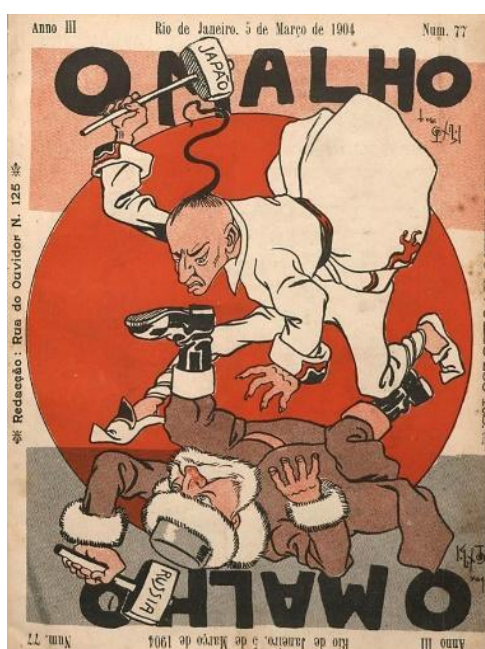
**Figura 4** — “Cousas amarellas”



Fonte: “Cousas amarellas”. Revista da Semana. Rio de Janeiro (12), 19 mar. 1921, s/p. BJGM-SP. Apud Takeuchi, 2009.

Intelectuais e políticos manifestaram-se contra a vinda dos japoneses. Acreditava que se criaria “um inimigo em casa” (Takeuchi, 2008, p. 58), o denominado “*perigo amarelo*”. Quando o Japão vence a guerra Russo-japonesa, condição em que um povo considerado racialmente inferior vence uma nação branca, enfatiza-se que o Japão é um país perigoso às civilizações “ocidentais” (Takeuchi, 2008), como mostra a Figura 5: um japonês usando tranças chinesas derrotando um homem russo. A imagem, de 1904, poderia ser virada de cabeça para baixo para colocar o russo por cima, à escolha do leitor.

**Figura 5** — “O Japão Chinês” (K. Lixto)



Fonte: O Malho. Rio de Janeiro, ano III, n. 77, 5.03.1904. (Capa).

As dificuldades econômicas do Brasil eram justificadas pela mistura de raças e etnias (Neto & Shiraishi, 2016). Então, leis, decretos e decretos-lei foram apresentados na intenção de proibir ou restringir a entrada de pretos e amarelos sob embasamento de que ambas as raças eram inferiores à raça branca, em período histórico em que se criou e recriou imagens sobre os japoneses (Miki, 2014). Tais dispositivos legais são violentos na medida em que “se configuram como estratégias racistas do Estado brasileiro para instituir padrões classificatórios aos imigrantes qualificados como indesejáveis, criando “cidadãos inferiores”” (Neto & Shiraishi, 2016, p. 16).

A imagem (Figura 6) mostra uma relação triangular com cabeças gigantes preta e amarela na base, descorporificadas, e um corpo inteiro, branco, no topo. A charge, na capa da Revista Illustrada do Rio de Janeiro, em 1881, acompanhava a legenda: “Preto e amarello. É possível que haja quem entenda que a nossa lavoura só pode ser sustentada por essas duas raças tão feias. Mau gosto!”.

**Figura 6** — “Preto e Amarello” (Ângelo Agostini, 1881)



Fonte: Revista Illustrada. Rio de Janeiro, nº 258, jul. 1881.

Definido como “a oposição à presença de japoneses e de seus descendentes numa localidade diferente do território do qual são nativos” (Miki, 2014, p. 1), o antiniponismo pode ser identificado com “as ideologias, manifestações e ações contra a imigração japonesa, e contra sua presença e a de seus descendentes no Brasil” (Nucci, 2009).

Evidencia-se que não só a mídia, mas também as autoridades políticas, intelectuais e a elite brasileira, como diplomatas e donos de terra, influenciaram a formação das

imagens construídas acerca dos povos amarelos, carregadas de estigma e estereótipos. Recebido no Brasil para servir a um propósito econômico temporário, esperava-se que o imigrante retornasse para sua terra natal e que, em sua permanência no Brasil não se relacionasse com brasileiros, uma vez que era pertencente a uma raça não-branca e, sendo assim, indesejada para compor o que se planejava para a nação: homogênea do ponto de vista étnico-racial.

## 2.4 SEGUNDA GUERRA MUNDIAL E OS SÚDITOS DO EIXO: O *PERIGO AMARELO* NO BRASIL

Já existente no imaginário brasileiro mesmo antes da primeira diáspora amarela pro Brasil (Dezem, 2005), o *perigo amarelo* ganha destaque no contexto da Segunda Guerra Mundial, quando o Japão se alia ao Eixo. Japoneses, okinawanos, ainus e seus descendentes foram submetidos a políticas antinipônicas e o discurso racista tornou-se cada vez mais institucionalizado (Ueno, 2019).

As medidas antinipônicas instauraram um contexto de violência e humilhação apoiados pela polícia, governo e diplomatas brasileiros. Os denominados “súditos do eixo” – japoneses, alemães e italianos que viviam no Brasil – passaram por opressões, desde perder a posse dos seus bens até serem levados para presídios, colônias penais e campos de concentração (Perazzo, 2009). Escolas japonesas foram fechadas e a língua japonesa foi proibida de ser falada em público (Suzuki Jr., 2008).

Esses grupos foram considerados "prisioneiros de guerra" (Perazzo, 2009), termo que geralmente denomina militares apreendidos em combate, mas que, naquele momento, também foi utilizado para nikkeis – ou seja, pessoas de origem japonesa (Hinata, 1998) – que eram, em sua maioria, agricultores. De acordo com uma visão etnocentrista e orientalista, acreditava-se que vinham de uma cultura “contida” e “fechada” e que eram sabotadores e espões (Okinawa/Santos, 2020). Aqui, vale comentar que os japoneses, okinawanos e ainus são lidos pelos brasileiros como “japoneses”, “nikkeis”, sem distinção.

No Brasil, o *perigo amarelo* diz respeito não somente ao medo da potência militar japonesa, mas também ao receio de que houvesse um domínio da raça amarela sobre a raça branca em termos de assimilação cultural e biológica (Ueno, 2019). A fala do Ministro da Justiça do Estado Novo, em 1941, ilustra essa dupla relação:

Nem cinco, nem dez, nem vinte, nem cinquenta anos serão suficientes para uma verdadeira assimilação dos japoneses que praticamente devem considerar-se inassimiláveis. Eles pertencem a uma raça e a uma religião absolutamente diversas; falam uma língua irredutível aos idiomas ocidentais; possuem uma cultura de baixo nível, que não incorporou, da cultura ocidental, senão os conhecimentos indispensáveis à realização dos seus intuítos militaristas e materialistas; seu padrão de vida desprezível representa uma concorrência brutal com o trabalho do país; seu egoísmo, sua má fé, seu caráter refratário, fazem deles um enorme quisto étnico, econômico e cultural localizado das mais ricas das regiões do Brasil. Há característica que nenhum esforço no sentido da assimilação conseguira remover. Ninguém lograra, com efeito, mudar a cor e a face do japonês, nem a sua concepção de vida, nem o seu materialismo (Campos apud Lenharo, 1986, p. 132).

Apesar de ser considerado um trabalhador “bom, barato e dócil” (Dezem, 2005, p. 7), a imagem dos japoneses esteve em dicotomia: entre *perigo amarelo* e *minoría modelo*, ou seja, a minoría racial que “deu certo”.

“Ser japonês aos olhos do Ocidente naquele momento era representar uma nação militarista em ascensão, cujos elementos exóticos, como gueixas e samurais ainda alimentavam o curioso pensamento ocidental. No entanto, a imagem dos imigrantes japoneses era constituída não só de elementos positivos, mas também negativos. Enigmáticos, daí a expressão “sorriso amarelo”, fisicamente inferiores e de cor âmbar, traiçoeiros [...]”. (Dezem, 2005, p. 3)

Existe uma relação de vulnerabilidade com a cultura dominante, expressa em uma constante negociação de identidade: ser esforçado e leal – atributos positivos para o trabalho na lavoura – se tornaram características a serem temidas, consideradas perigosas, e o japonês vai de exótico a fanático, de centrado a traiçoeiro, de sofisticado e moderno a sujo e disseminador de doenças. De *minoría modelo* a *perigo amarelo*.

## 2.5 AMARELOS NÃO SÃO SÓ JAPONESES

A leitura estereotipada do amarelo atravessa a história do Brasil e chega aos dias atuais. A narrativa do *perigo amarelo*, por exemplo, ficou evidente no auge da pandemia da COVID-19, quando o coronavírus foi racializado como uma “doença chinesa” (Orlando, 2020). Nesse contexto, é importante perceber como indivíduos amarelos de diferentes nacionalidades se tornam “a mesma coisa” e são alvo do mito do *perigo amarelo* associado à China. Entretanto, existem particularidades de nacionalidades, etnias e contextos de diáspora entre os amarelos no Brasil.

Sobre a diáspora sul-coreana, as relações diplomáticas entre Brasil e Coreia do Sul aconteceram em 1959, quando no período de Imigração Oficial (1956-1963) registra-se a entrada de mais de 1.300 coreanos (Choi, 1996). Entretanto, a primeira fase da diáspora se deu entre 1910 e 1956. Os primeiros imigrantes vieram com a intenção de trabalhar no campo, mas voltaram para as grandes cidades e se fixaram em bairros centrais (Rogante

apud Cruz, 2023). Na cidade de São Paulo, o bairro Bom Retiro reúne pluralidades étnicas e a comunidade sul-coreana é significativa devido ao acesso a elementos de culinária típica, interações sociais facilitadas pela diversidade e pelo prévio conhecimento no ofício da costura, característico da região (Hong apud Cruz, 2023).

Eventos como a Guerra da Coreia (1950-1952) e a Revolução Militar (1961) influenciaram a diáspora sul-coreana, assim como conflitos que aconteciam na China na década de 50 intensificou o fluxo migratório do país. O avanço das relações socioeconômicas entre Brasil e China acompanham o crescimento da imigração da população chinesa (Silva, 2018), que existe em grandes números especialmente nos estados de São Paulo e Rio de Janeiro.

Estima-se que atualmente existam 50 mil pessoas de ascendência coreana no Brasil, de acordo com o Ministério das Relações Exteriores (2023) e 300 mil de ascendência chinesa, segundo o Instituto Sociocultural Brasil-China (2020).

Ainda que comumente as diferentes etnias leste-asiáticas sejam achatadas em uma mesma leitura, as construções de cada uma diferem entre si e possuem aproximações e distanciamentos. Ao passo que adjetivos como indisciplinados e sujos comumente são disparados contra chineses, os japoneses são os trabalhadores disciplinados e pontuais (Dezem, 2005). Contextos geopolíticos explicam os estereótipos diferentes e revelam como contextos macro influenciam a leitura racial de um grupo em determinado lugar.

### **3 O PAPEL DA MÍDIA NA CONSTRUÇÃO DE ESTEREÓTIPOS**

Um estereótipo carrega uma carga negativa de preconceitos e pré-juízos, condicionando comportamentos de repúdio ao outro (Baccega, 1998, p. 7). Definido como uma imagem ou ideia que categoriza alguém ou algo com base apenas em falsas generalizações, expectativas e hábitos de julgamento (Estereótipo, 2022), o estereótipo pode deformar a imagem do outro e distorcer a realidade, uma vez que se trata de julgamentos anteriores à experiência (Ishikawa & Santos, 2018).

Como práticas significantes, os estereótipos não se limitam, portanto, a identificar categorias gerais de pessoas – contêm julgamento e pressupostos tácitos ou explícitos a respeito de seu comportamento, sua visão de mundo ou sua história. Embora possam variar em termos de virulência e apelo emocional, geralmente representam, expressam tensões e conflitos sociais subjacentes – o “português boçal”; “o irlandês rude”; “o oriental dissimulado”; “o argentino esnobe”; “o imigrante arruaceiro”; “o roqueiro drogado”; “o rebelde sem causa”; “o homossexual erotomaníaco”; “o intelectual afeminado”; “o índio preguiçoso” etc (Filho, 2009, p. 47).

A mídia possui grande importância na construção dos estereótipos leste-asiáticos. Jornais e revistas, através das charges e textos jornalísticos, foram e são porta-vozes e formadores de opinião (Takeuchi, 2009, p. 20). O uso de imagens é um instrumento ideológico, uma vez que são elaboradas dentro de recortes culturais, raciais, étnicos e estéticos específicos (Takeuchi, 2009).

**Figura 7** — “Gueixa” (Meirelles)



Fonte: A Cigarra. São Paulo (67) 31 mai. 1917, capa. APESP.

A charge (Figura 7) mostra uma gueixa, que é representada com delicadeza e sofisticação. Entretanto, ao final do século XX, a gueixa passa a ser entendida como uma “prostituta de sexualidade perniciosa e mecanismo de transmissão de doenças físicas e morais” (Takeuchi, 2009, p. 256).

“A progressiva mutação do imaginário em torno da mulher japonesa significou a incorporação da *sexualidade aberta*, até então ausente nas representações. Nesse novo universo, entravam “em jogo” questões como intercâmbio cultural e sua consequência mais temida pelos eugenistas atuantes, mesmo que tardiamente, no Brasil: o cruzamento racial” (Takeuchi, 2009, p. 261).

A figura da mulher, na época, colaborou para a construção de uma narrativa política (Takeuchi, 2009). Em termos de características físicas, se apontava principalmente os olhos misteriosos e faziam-se metáforas comparando o corpo da mulher a uma flor, exprimindo conotações sexuais (Takeuchi, 2009). É notável como raça e gênero se interseccionam na construção de papéis sociais e representações raciais.

**Figura 8 — “Opiomania”**



Fonte: “Opiomania” Fon-Fon!. Rio de Janeiro (15). 10 abril. 1926, capa. AFBN - RJ.

Essa transição de como se interpreta a figura feminina japonesa serviu a pautas políticas entre Japão, Brasil e outros países, uma vez que a imagem da gueixa – atraente e perigosa – não se coadunava com a da mulher branca – dessexualizada e pura – idealizada e bem quista para servir ao projeto de um Brasil cada vez mais branco. Aqui, faz-se importante mencionar conceitos que densificam essas proposições.

O orientalismo se refere à leitura do “oriente” através do olhar centralizado no “ocidente”, como forma não só de compreender o “Outro”, mas de dominá-lo (Said, 2007). O “oriente” – e, portanto, “oriental” – não se refere a uma referência geográfica, mas expressa uma estereotipia e massifica uma imensa diversidade de povos e culturas em um único termo. O etnocentrismo, por sua vez, “consiste em privilegiar um universo de representações propondo-o como modelo e reduzindo à insignificância os demais universos e culturas “diferentes”” (Carvalho, 1997, p. 181).

“Se sua maneira de ser e proceder é a certa, então as outras estão erradas, e as sociedades que as adotam constituem “aberrações”. Assim o etnocentrismo julga os outros povos e culturas pelos padrões da própria sociedade, que servem para aferir até que ponto são corretos e humanos os costumes alheios” (Meneses, 2020, p.3).

À vista disso, conceituar formas de violência colabora para trazer luz ao processo de racialização amarela e para tirar do esquecimento uma história que é frequentemente



romantizada. É importante para romper com o pacto da branquitude, silencioso e epistemicida, e revelar as nocividades do colonialismo sobre os corpos amarelos que, ora lidos como símbolo de esforço e lealdade, ora lidos como perigosos, sujos e não assimiláveis, negociam constantemente a identidade com a branquitude.

#### **4 ENTRE *MINORIA MODELO* E *PERIGO AMARELO*: A NEGOCIAÇÃO DE IDENTIDADE COM A BRANQUITUDE**

Os mitos raciais sobre amarelos se alternam, ou seja, *minoría modelo* e *perigo amarelo* se revezam servindo à cultura dominante de acordo com os seus interesses em determinada situação.

O mito da *minoría modelo* é um estereótipo racial e coloca o indivíduo leste-asiático – generalizado pela figura do “japonês” – como inteligente, sério, competente, dedicado e bom em exatas (Ishikawa e Santos, 2018). Aparece pela primeira vez em 1966, em uma publicação de jornal estadunidense, se referindo a uma minoria étnica que, apesar da marginalização, alcançou sucesso nos Estados Unidos (Moy, 2017). Portanto, o termo “*minoría modelo*” se relaciona com imigrantes japoneses e descendentes que alcançaram o “sonho americano” e se assimilaram à cultura estadunidense.

O processo de racialização no Brasil aconteceu de forma diferente e, por mais que a expressão “*minoría modelo*” seja a mais utilizada para se referir a esse mito racial, o antropólogo norte-americano Tsuda Takeyuki cunhou o termo “*minoría positiva*” (Adachi, 2014), que versa sobre como, no Brasil, o mito de que a comunidade amarela é um exemplo de sucesso socioeconômico e de valores familiares tradicionais fica mais latente do que a narrativa estadunidense de assimilação e do “sonho americano”.

Ainda assim, a *minoría modelo* e a *minoría positiva* se parecem: um grupo étnico-racial ocupa uma posição de destaque em relação a outros grupos minoritários. Uma problemática macro desses mitos envolve o reforço da meritocracia e do racismo contra outras minorias étnico-raciais. Apontar um grupo étnico-racial como um modelo marginaliza ainda mais outras minorias, colocando grupos não-brancos uns contra os outros através do cruzamento de narrativas de raça e classe.

Ainda que compreendido como um mito por ser um conjunto de características estereotipadas e não retratar a realidade (Aoki, 2020), a *minoría modelo* atravessa a experiência pessoal de pessoas amarelas e se relaciona com o conceito de estigma.

O estigma ocorre a partir da existência de um grupo dominante (A) que categoriza indivíduos pertencentes aos demais grupos (B). Características estigmatizadas simplificam e/ou desvalorizam o grupo B, atribuindo-lhe uma identidade social que o torna inapto para ser aceito socialmente pelo grupo A (Goffman, 1988).

Portanto, o *mito da minoria modelo*, embora apontado como inofensivo ou positivo, ignora discursos e práticas estigmatizantes de preconceito, discriminação e racismo. E implica em:

1) tentativa de corresponder ao estereótipo, negligenciando as próprias potencialidades (Taylor, Landreth & Bang, 2005);

2) sensação de inadequação quando os atributos individuais não correspondem ao estereótipo (Taylor, Landreth & Bang, 2005);

3) desumanização através da espera de que amarelos sejam melhores em determinadas tarefas (Ishikawa & Santos, 2018);

4) poucas experiências de reconhecimento das conquistas individuais (Ishikawa & Santos, 2018);

5) não-validação das experiências negativas vinculadas ao aspecto racial (Sue et. al, 2007a) e, portanto,

6) invisibilização do sofrimento emocional e dos danos psicológicos (Moy, 2017);

O mito do *perigo amarelo*, por sua vez, se fundamenta na ideia de que o extremo Oriente é uma ameaça à hegemonia branca euro-estadunidense. Os indivíduos leste-asiáticos e descendentes são estereotipados como perigosos, menos confiáveis e transmissores de doenças.

Ao longo da história, intelectuais influentes do racismo brasileiro reforçaram o mito do *perigo amarelo*. Xavier de Oliveira, deputado federal e membro da Liga Brasileira de Higiene Mental (LBHM), escreveu que imigrantes japoneses não eram trabalhadores imigrantes comuns, mas células cancerígenas (Oliveira, 1937, apud Takeuchi, 2008). Francisco José de Oliveira Vianna, sociólogo, historiador e jurista, afirmou que o japonês é insolúvel como enxofre. “Analisando-se esse discurso, notamos que ele se faz povoado de metáforas, em especial a da doença, do câncer, forma mais inteligível e terrível para apresentar a raça amarela como perigo” (Takeuchi, 2008, p. 101).

“As manifestações racistas podem ser identificadas no nível das ideias, quando estão diretamente ligadas ao inconsciente coletivo, povoado de arquétipos, alimentados por mitos ou representações deturpadas do real que, repetidos constantemente, induzem o indivíduo a elaborar uma interpretação falsa de um momento histórico ou de um grupo” (Takeuchi, 2008, p. 31).

**Figura 9** — “O Japão Moderno”



O *perigo amarelo* (não confundir com os bonds da *Villa Isabel*) ameaçando meio mundo (?).

Fonte: “O Japão Moderno”. Fon-fon!. Rio de Janeiro (48), 07 mar. 1908, p. 31. AFBN-RJ.

Com a Segunda Guerra Mundial o *perigo amarelo* tomou novas formas, com narrativas que incentivaram violências ao animalizar o japonês na figura de rato, acusando-o também de uma inferioridade estética (Takeuchi, 2008). Conforme já citado, o discurso antinipônico se intensificou e esse período foi marcado por violências físicas, morais, patrimoniais e psicológicas contra amarelos. A Figura 9 retrata o “Japão moderno” animalizado e ameaçador.

Ao compreender um mito como uma forma da sociedade falar sobre tradições sociais (Keleman, 2001), os mitos estigmatizantes sobre amarelos são parte de uma tradição racista à brasileira. Se os mitos têm o poder de afetar nossos papéis sociais (Keleman, 2001) – tanto aqueles que ocupamos, quanto aqueles que desejamos ocupar –, o capítulo a seguir expõe como os estigmas presentes nos mitos raciais afetam o indivíduo amarelo a partir do corpo social, um dos três pilares do *self* para a Psicologia Formativa®.

## 5 EXISTÊNCIA EM CAMADAS: A PSICOLOGIA FORMATIVA®

A Psicologia Formativa® entende que a existência humana é corporificada, ou seja, que respondemos somaticamente às experiências. Corpo e emoções são uma realidade inseparável e formam uma unidade. Por isso, vivenciar uma experiência corporal é, necessariamente, vivenciar uma experiência emocional e vice-versa. Portanto, pensar

formativamente enseja investigar como uma pessoa está organizada, como ela funciona, quais papéis sociais corporifica e sua arquitetura muscular. “A forma humana é um processo complexo de impulsos, sentimentos, pensamentos, imagens e ações que projetam e dão corpo à vitalidade da pessoa, numa expressão transitória, mas durável” (Keleman, 1992, p. 9). Sob esse olhar, o próprio *self* é uma experiência somática-emocional de pulsação, vitalidade, energia, excitação e sentimento. A forma somática de uma pessoa comunica como as experiências internas e interpessoais a afetaram e moldaram seu modo de ser e agir.

Além das dimensões biológica, emocional e psicológica, as tradições sociais também são formadoras de experiência (Keleman, 1995). Nesse sentido, para pessoas amarelas no Brasil, isso acontece através da cultura brasileira e a de origem com as crenças, religiões, estrutura e hierarquia familiar, culinária, idioma, ritos, festividades, etc.

Ainda na dimensão social, o fato de pertencer a uma minoria de qualquer ordem constitui um fator de estresse a priori. Isso se refere à raça, cultura, religião, orientação sexual, identidade de gênero, etc. Se tratando de minorias discriminadas, no campo das relações sociais – familiares, de amizade, de trabalho, afetivas, sexuais – encontra-se presente o estresse de minorias, ou seja, o fato de que minorias sociais vivenciam estressores específicos (Meyer, 2003 apud Paveltchuk, 2018). Dessa forma, apesar da múltipla influência cultural e histórico familiar de violências – patrimonial, de guerra, físicas, psicológicas, morais – que pessoas brancas possam vivenciar, pessoas que pertencem a uma minoria racial vão experienciar mais uma camada de estresse.

À vista disso, as respostas somático-emocionais de uma pessoa amarela estão entrelaçadas em múltiplos fatores na camada social: nas tradições culturais herdadas e aprendidas e no corpo formado nas experiências cotidianas que englobam o estresse de minorias em diferentes formas de preconceito, discriminação e racismo. Tudo isso fomentado por uma estrutura racial de poder que tem nos mitos uma forma de contar histórias sobre um povo, mantendo vivos os estereótipos desde o século passado até a atualidade.

## 5.1 MITOS E PAPÉIS SOCIAIS

*Todo ser humano organiza também uma forma que reflete a natureza daquilo que a sociedade exige dele.*

*Stanley Keleman, Padrões de Distresse, 1992, p. 12.*

Os mitos modernos falam de como deveríamos ser: ágeis, racionais, poderosos, com papéis de gênero definidos. Essas imagens impostas sobre como se deve ser e agir são chamadas máscaras primárias (Keleman, 2001) as quais se pode responder 1) se adequando ao modelo e vestindo-a, ou 2) buscando as próprias referências de existência.

“Você pode colocar uma máscara ou imagem social e viver em reação a ela o tempo todo, julgando a si mesmo com base no sistema de valores da máscara primária. Isso é tudo o que você é autorizado a fazer na ordem social de funcionamento tradicional” (Keleman, 2001, p. 63).

Um mito, portanto, conta uma história e fomenta imagens. Os papéis sociais praticados diariamente se interseccionam com as tradições sociais e, ao mesmo tempo, com a história de cada pessoa. Por exemplo: a sociedade valoriza o sucesso profissional e existe uma imagem de como é um indivíduo bem-sucedido profissionalmente. O mito do sucesso torna-se uma máscara primária quando o sujeito rege a própria vida na direção de corresponder à imagem – que pode ser mais um valor externo do que um desejo intrínseco.

Viver em uma cultura que têm mitos marcados por estereótipos também forma uma experiência no campo social. O *mito da minoria modelo* e do *perigo amarelo* são mitos que contam histórias sobre um povo. Esses mitos se concretizam em narrativas, atitudes e expectativas, como a idealização de que amarelos são mais inteligentes e pontuais, por exemplo, ou que carregam doenças transmissíveis. Para aprofundar o entendimento sobre mito e corpo social em uma perspectiva formativa faz-se necessário assimilar como essa abordagem compreende a formação do *self* e os desafios dessa formação.

## 5.2 O “EU”: FORMANDO UM CORPO PESSOAL

A Psicologia Formativa® compreende a existência em três camadas: pré-pessoal, pessoal e pós-pessoal. Coexistentes entre si, podem exercer mais ou menos influência sobre o *self* (Keleman, 1995). Essas camadas podem estar muito ou pouco formadas, ou seja, muito ou pouco desenvolvidas.

A camada pré-pessoal é herdada e engloba o corpo biológico: as ações de sobrevivência, os comportamentos instintivos e necessidades como fome e sono, por exemplo.

A camada pós-pessoal é a experiência formada em sociedade. São os papéis assumidos ao longo da vida no trabalho, na família e nas relações como um todo, formando um corpo social.

A camada pessoal, por fim, é a resposta individual às outras camadas (Keleman, 1995). É o que se forma na relação entre o corpo biológico e o social. Nessa relação organiza-se uma identidade pessoal, que é construída e está em constante formação.

No processo de corporificar, ou seja, de dar corpo à experiência, há desafios que estimulam essa autoformação. Na camada biológica, a maneira como o sistema imunológico funciona é um exemplo: identifica uma ameaça e se organiza para combatê-la (Keleman, 1992). Também existem desafios na camada social. No contexto de racialidade amarela, a experiência de ser estereotipado como “mais inteligente”, por exemplo, é um desafio – uma máscara primária, ou seja, uma imagem imposta sobre como alguém deveria ser – que pode gerar uma busca para corresponder à imagem do mito da *minoría modelo*, negligenciando aspectos individuais da subjetividade. Pessoalizar a experiência consiste, então, em reorganizar as respostas somático-emocionais mediando as camadas pré e pós pessoal.

“A aventura básica da vida é o modo como uma pessoa organiza sua forma de existência, desorganiza aquilo que não é mais relevante e gera novas experiências para se tornar o indivíduo que ela vive e não aquele que ela imagina que tem de ser” (Keleman, 1992, p. 9).

Os desafios afetam os sentimentos, pensamentos, ações e autopercepções (Keleman, 1992). Assim, formar autonomia para responder aos desafios que vêm do interior (como apetites, ansiedade, medo, raiva) e do exterior (como discriminação, estereotipia, racismo) faz parte de construir uma vida pessoal. No exemplo da *minoría modelo* isso significa não apenas negociar na adequação ou rejeição dos estereótipos, mas construir respostas mais satisfatórias de acordo com o processo somático-emocional, considerando os desejos e possibilidades do indivíduo.

### 5.3 OS DESAFIOS NA FORMAÇÃO DO “EU”: DIFERENTES FORMAS DE AGRESSÃO NA PSICOLOGIA FORMATIVA®

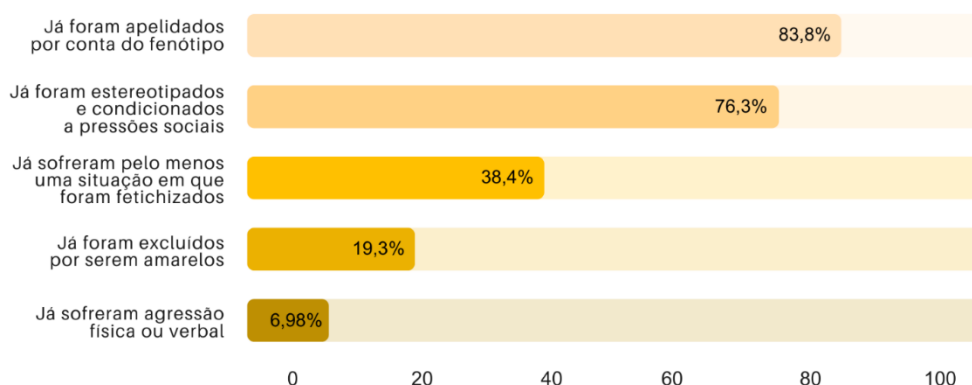
Diante de um desafio a pessoa reorganiza sua atitude emocional, a forma somático-emocional, para enfrentar o que está a sua frente. Entretanto, os desafios podem se tornar agressões quando excedem a capacidade que uma pessoa tem de responder àquilo ou se há circunstâncias dolorosas ou intimidantes, fazendo com que a forma mude e se cristalice (Keleman, 1992).

Como a forma sempre tem uma função social e pessoal, “quando agredida ou intimidada por alguém, a pessoa responde com uma atitude muscular-emocional para agradar, resistir, enfrentar ou se submeter” (Keleman, 1992, p. 24). Isso significa que existem diversas possibilidades de resposta diante de uma agressão e que independente da resposta emitida, as agressões provocam mudanças no organismo, uma vez que ele se altera para lidar com o agente ou situação agressora. Os quatro tipos de agressão (Keleman, 1992) são: choque, trauma, abuso e negligência.

O choque é uma agressão de alta intensidade em um curto espaço de tempo, tem a imobilidade como resposta e pode ser moderado ou grave. O trauma também é uma agressão de alta intensidade e ocorre em um intervalo de tempo maior. O abuso acontece quando há interação persistente com a agressão, de intensidade moderada. Por fim, a negligência pode ter intensidades e frequência diferentes, e se caracteriza como “atrofia, desuso, falta de empatia, ausência de relacionamento humano e indiferença às próprias necessidades físicas ou emocionais” (Keleman, 1992, p. 16).

Grande parte dos casos de violências raciais contra amarelos no Brasil se enquadra em agressões de abuso e negligência, uma vez que, apesar de não acontecerem com alta intensidade, como nos casos de violência física, possuem constância e frequência. Isso se justifica pelo racismo contra amarelos comumente acontecer no enquadre do racismo recreativo, linguístico, estigmas e expressões preconceituosas e estereotipadas, e da microagressão, que é definida como “insultos verbais ou comportamentais, intencionais ou não, que comunicam ofensas raciais hostis, depreciativas ou negativas a uma pessoa ou a um grupo-alvo” (Sue *et. al*, 2007b). O infográfico a seguir (Carvalho, 2020) mostra dados estatísticos acerca dessa realidade:

**Figura 10 - Preconceito amarelo em números**



Fonte: Minoria modelo e racismo: para além do coronavírus, 2020.

No pensamento formativo, “essas interações com o meio não só interferem no crescimento e na forma, mas também distorcem a imagem corporal, a autopercepção e o modo de pensar” (Keleman, 1995, p. 85). Portanto, quando se é alvo de agressões constantes na esfera social, um desafio se impõe na autoformação do indivíduo.

## **6 CORPO SOCIAL E CORPORIFICAÇÃO DA EXPERIÊNCIA: ARTICULAÇÕES COM RACIALIDADE AMARELA**

Reconhecer como as três camadas (pré-pessoal, pós-pessoal e pessoal) estão organizadas faz parte do processo de autoformar.

“O autoconhecimento requer mais do que introspecção; significa ser capaz de conectar eventos psicológicos com o processo biológico e corporificar essas experiências, dando-lhes forma somática e emocional e continuidade” (Keleman, 1992, p. 11).

Conexão e contato com as camadas formam um sentido de “eu”. Por outro lado, quando há distanciamento entre elas, “começamos a acreditar em uma imagem internalizada estereotipada e objetivada, como se correspondesse ao nosso *self* real” (Keleman, 1995, p. 53).

A todo momento as camadas estão interligadas. Entretanto,

“uma camada pode exercer muito ou pouco controle. Se a camada social tiver controle excessivo, ficamos supercivilizados, robotizados. Se a camada social tiver pouco controle, nos tornamos vítimas do impulso. Se o *self* pessoal não está formado, nos superidentificamos com os condicionamentos sociais ou com nossos impulsos e imagens instintivas” (Keleman, 2017, p. 53).

Estigmas e estereotipação são experiências do campo social. Construído socialmente e reforçado ao longo do tempo, o pensamento de que um indivíduo amarelo é mais inteligente, ético e pontual, a *minoria modelo*, evidencia uma experiência social marcada por expectativas de outros sobre si. Também o *perigo amarelo* revela experiências de ser considerado inadequado, inassimilável e alguém a ser temido. A frase “matar um japonês pra conseguir uma vaga na universidade” carrega consigo essa visão dúbia sobre amarelos: a inteligência e dedicação, características atribuídas a uma pessoa por ela pertencer a uma raça e consideradas “positivas”, sendo apontadas como um suposto risco ao acesso ao ensino superior.

Quando as experiências sociais são marcadas constantemente por violências raciais, o corpo pessoal está constantemente atravessado por desafios ou agressões à



forma. As respostas a tais desafios cotidianos podem ser individualizadas, formando uma personalidade, ou performadas em camadas que estão super ou subformadas.

No corpo social superformado há uma identificação ou preocupação excessiva com os papéis e com o desempenho social, e o mito da *minoría modelo*, por exemplo, pode ser algo com que a pessoa se identifica e busca constantemente corresponder, compreendendo os mitos raciais leste-asiáticos como máscaras primárias (Keleman, 2001). Dessa forma, a pessoa se afasta do corpo pessoal e passa a ser formada pelo contexto – invés de formar a si mesma.

“Como a sociedade nos forma polidos, competitivos e racionais também pode ser observado nas formas, papéis e posturas que adotamos em público, com estranhos, amigos, no trabalho, quando estamos com os outros” (Keleman, 1995, p. 52).

Formar individualidade é um desafio pessoal. Para Keleman (1995, p. 18), individualidade “não é uma ideia, algo que alguém nos diz sobre quem somos ou um artefato social. É o reconhecimento de como fazemos as coisas, um sentido de ordem estabelecido por nosso processo vital”. Segundo o autor, a identidade se relaciona a como um indivíduo se organiza experimentando, elaborando e agindo sobre algo.

Assim, formar individualidade e construir uma identidade pessoal requer pessoalizar respostas ao mundo. Ainda que atravessando estigmas e violências raciais, formar um corpo pessoal é um desafio necessário. O corpo enquanto processo vivo se organiza em camadas e formas que Keleman (1994) faz analogia com a vida de uma árvore que mesmo com o desabrochar das folhas, flores e frutos, que murcham e brotam novamente, a vida da árvore continua e acrescenta um anel de crescimento em sua estrutura, o “corpo duradouro” (Keleman, 1994).

Aprender a autoformação desse contínuo duradouro, é possível através da Prática de Corpar, a metodologia formativa que possibilita alterar padrões de organização somático-emocionais influenciando o estado interno e, assim, desenvolver uma percepção consciente dos padrões somático-emocionais e reorganizá-los. Keleman (1995) organizou a metodologia em cinco perguntas: 1) O que estou fazendo?, 2) Como estou fazendo?, 3) Como paro de fazê-lo?, 4) O que acontece quando paro de fazê-lo? e 5) Como posso usar o que aprendi?, utilizando o esforço muscular cortical voluntário (EMCV).

A aplicabilidade da Prática de Corpar é ampla. Como Keleman (1995, p. 27) escreveu, “os acontecimentos da vida diária constituem a arena, enquanto o exercício [...]

fornece as ferramentas para explorar o processo pessoal”. Para consolidar esse conceito, no capítulo seguinte, parte do meu processo pessoal é entrelaçado com a metodologia formativa e com temas de racialização amarela no Brasil, expondo como a Prática de Corpar contribui para meu processo de tornar-me amarela.

## **7 RAÇA E CORPO: MEU PROCESSO FORMATIVO**

O questionamento de “como o ambiente afeta pessoas amarelas?” guiou este trabalho a partir do entendimento que as experiências de tradições sociais herdadas e as de violência racial cotidianas interferem na personalidade. O ambiente nos afeta. As nossas respostas às experiências que temos forma quem somos e influencia nossa capacidade de autorregulação.

A conceitualização do que é estigma auxilia a compreensão da minha experiência como asiática-brasileira, como o ambiente me afetou nesse recorte. Sempre fui lida como pertencente a um grupo que, apesar de ser interpretado como um modelo de minoria racial, não é branco.

Amarelos, enquanto grupo racial, têm suas culturas, quando não apagadas, massificadas e exotificadas. Através dos mitos que permeiam indivíduos de raça amarela, deixa-se de valorizá-lo em sua particularidade, uma vez que ele é lido pelo pertencimento a um grupo que é estigmatizado pela cultura dominante. Enquanto indivíduo, tenho minhas características pessoais colocadas em segundo plano ao passo que características estereotipadas são definidas como regra. Fazer parte de uma cultura que é mitificada de diversas formas gera experiências somático-emocionais que se estabilizam como uma realidade vivida.

Nessas mitificações estão a fetichização da mulher cis e a emasculação do corpo masculino, que podem interferir na formação de vínculos e no desenvolvimento de relações afetivo-sexuais de pessoas amarelas. A mídia novamente se faz presente na disseminação desses estereótipos, não sendo incomum ver um homem amarelo representado como nerd, com habilidades sociais pouco desenvolvidas e não desejado sexualmente.

Outro atravessamento é a dificuldade em validar experiências de violência racial. Ainda que a intenção possa ser elogiar, o mito da *minority model* passa uma mensagem de que “os asiáticos não experimentam racismo, negando sua realidade experiencial de preconceito e discriminação” (Sue et. al., 2007a, p. 76). Esta perspectiva se aproxima

perigosamente da opressão racial internalizada e do que Fanon (2008) cita como internalização ou epidemização da inferioridade, que acontece quando o indivíduo, além do sentimento de inferioridade, duvida de si mesmo e da sua própria identidade devido às exposições cotidianas à opressão racial.

Também são veladas questões sobre como o mito da *minoria modelo* é um mecanismo colonial de segregação entre minorias raciais. Isso acontece na narrativa da meritocracia, que prega que uma minoria racial “que deu certo” é evidência de que as demais também podem ter “sucesso” social-econômico. Portanto, o mito da *minoria modelo* é anti-negro e anti-indígena e faz a manutenção da pirâmide racial, baseada na hierarquia de raças e no darwinismo social:

**Figura 11** - Pirâmide racial supremacista branca



Fonte: Elaborado pela autora (2024).

No meu caminho pessoal, a influência dos estigmas e mitificações se fez presente na infância, adolescência, jovem-adulta e ainda é constante. Quando passei a me compreender como uma pessoa não-branca, passei a reivindicar mais assertivamente um espaço pessoal interno e externo, buscando meu direito a uma identidade étnico-racial e um pertencimento à sociedade enquanto birracial e descendente de imigrantes japoneses. Se antes eu compreendia os estereótipos como parte inerente da minha existência e negá-los ou aceitá-los como parte de mim era a única forma possível de lidar com eles, quando passei a compreendê-los com a ótica de que existe uma estrutura dominante que impõe uma hierarquia racial, pude transformar essa guerra interna primeiro em autoconhecimento e reorganização e depois em luta e aliança antirracista.

Inicialmente, respondi a esses insultos – racismo, preconceito, discriminação, estereotipia e estigmatização – me adensando. A densidade é uma das formas somática-emocionais de responder a uma agressão e tem a ver com espessar e endurecer a si mesmo (Keleman, 1992). No meu caso, a densidade funcionou como forma de me proteger e preservar, além da experiência de “ter que aguentar”, de estar firme para “continuar dando conta”. Como consequência desse padrão de compressão e compactação, tinha dificuldade em me sentir próxima das pessoas, me exigia muito, me sentia menor e tinha uma constante sensação de não ser boa o suficiente.

Pertencer a uma família de origem cultural diferente do país em que se vive também é uma experiência compartilhada entre imigrantes e descendentes e afeta como a pessoa está organizada no mundo, social e individualmente. Nesse contexto, asiáticos-brasileiros – não só amarelos, mas também marrons – tem seu pertencimento à brasilidade constantemente colocados em xeque, sendo lidos como “o Outro” (Said, 2007): o exótico, o diferente, o que transmite doenças, o que se come insetos e alimentos crus. Com o mito das três raças, brancos, negros e indígenas têm seu lugar na brasilidade e formam uma identidade nacional, enquanto os sujeitos diaspóricos asiáticos-brasileiros seguem considerados estrangeiros em sua terra natal e insolúvel como enxofre (Ueno, 2019).

A denominação “japonês” revela a identidade atribuída a qualquer descendente, e a ela estão associadas várias exigências: quando seguem à risca o estereótipo do japonês, surgem críticas por serem “muito japoneses”, sugerindo que sejam mais flexíveis em sua conduta; quando procuram se pautar pelas regras culturais e de comportamento dos brasileiros, são pressionados a serem “mais japoneses” (Ishikawa & Santos, 2018).

A experiência de despertencimento se relaciona com receber, pelo menos, duas influências culturais. Denominada como experiência de “*entre-lugar*” (Otenio, 2015), para asiáticos-brasileiros, a biculturalidade ou multiculturalidade e, em certos casos, a birracialidade ou multirracialidade, marca um lugar de questionamentos quanto ao pertencimento às categorias étnico-raciais “amarela” ou “marrom”.

O deslocamento territorial provoca uma tensão no sujeito exilado ou diaspórico, cujo sentimento pode ser traduzido como um eterno deslocamento, desenraizamento, sem pertencer a uma única identidade nacional, evidenciando uma constante negociação da identidade (Otenio, 2015, p. 122).

Em estudos sobre microagressões raciais com asiáticos-americanos, Sue et. al (2007a) descreve a experiência de se sentir “alienígena em sua própria terra” (“*alien in own land*”). A pesquisa registra que perguntas como “de onde você vem?” geraram a experiência de se sentir diferente, menor ou não-legítimo e, em geral, as indagações não foram

interpretadas como curiosidade ou elogio, mas como desconfortáveis e perturbadoras, revelando como o *entre-lugar* pode estar relacionado a experiências de preconceito e discriminação.

Em outra perspectiva, o *entre-lugar* também pode ser entendido como um espaço intermediário de experimentações, como um “caminho do meio” que, além de possibilitar novas respostas no mundo, rompe com a noção de identidades puras e estáveis. “A identidade híbrida possibilita uma articulação identitária enriquecida pelo diálogo e encontros culturais, onde não há lugar fixo, mas sim, um *entre-lugar*” (Otenio, 2015, p. 17).

No meu processo de formação de um corpo pessoal, o *entre-lugar* transita entre os dois pontos – o mais “positivo” e o mais “negativo” – e ainda assim, de certo modo, foge de uma lógica binária. Reconhecer um caminho do meio como um lugar de possibilidades me permitiu formar, inclusive, respostas mais assertivas quando é necessário responder às situações negativas. Assim, experimento o que Keleman (2017, p. 56) explicita sobre autoinfluência: “Nossas respostas não são mais meros apetites ou puros comandos sociais, mas uma experiência pessoal de formação de vida”.

Através do trabalho com a Prática de Corpar, fui aos poucos desfazendo graus de densidade e afastamento – que me traziam sensações de solidão e de estar constantemente invalidada –, e pude expandir e reorganizar minha presença no mundo e fazer contato com narrativas similares às minhas. Minha densidade implicava na invalidação dos meus próprios sentimentos e na sensação de inadequação, e quando eu buscava ser assertiva, acabava recuando. Me compactava e me sentia menor, me questionando frequentemente como eu tinha que ser, como deveria agir, com uma atitude de autocrítica e autocobrança, também efeitos comuns do racismo.

Com o tempo e usando o esforço muscular cortical voluntário (EMCV), pequenos passos em micromovimentos, formei mais volume interno e uma pulsação lentificada, um fluxo interno menos agitado e isso me possibilitou também reorganizar macrocomportamentos. Além de uma consciência maior sobre meus padrões somático-emocionais, formei atitudes de maior assertividade e segurança, aprendendo a estar no mundo sem duvidar de mim o tempo todo ou sair de mim para atender demandas externas. Sigo organizando limites entre o que é meu e o que é do outro e integrando cada vez mais minha herança somática com aterramento e firmeza.

O processo de me formar a partir da biculturalidade também se tornou uma potência. Me sinto empoderada, também, na experiência de me influenciar e não estar passiva a minha existência. Hoje, o esforço de formar algo para mim, de me apropriar da minha história herdada e formada também é parte de quem eu sou e constitui meu “corpo duradouro”, o que significou um amadurecimento significativo não só na minha existência enquanto racializada amarela, mas também como mulher e nos diversos papéis sociais que exerço.

Formei a possibilidade de viver o entre-lugar como um espaço de desconstrução da narrativa de homogeneidade, rompendo com a massificação imposta pelo racismo e colonialismo. Formar estabilidade ao longo do tempo para as minhas descobertas pessoais e formas de ser e de me relacionar com minha identidade amarela me ajuda a seguir formando um corpo pessoal em que eu me expesso e contribuo para a formação da identidade racial de outras pessoas, conectada com meu processo formativo contínuo.

Ainda no tema de pertencimento e aculturação, é comum que brasileiros descendentes de leste-asiáticos possuam uma composição específica de nome: o prenome, o nome “étnico”, de acordo com a ascendência da família, e o sobrenome (Otenio, 2015). Como no meu caso: prenome Karina, nome Tiemi e sobrenome Kikuti. Essa questão pode parecer trivial,

Mas é precisamente nessas banalidades que o estranho se movimenta, quando a violência de uma sociedade racializada se volta de modo mais resistente para os detalhes da vida: onde você pode ou não se sentar, como você pode ou não viver, o que você pode ou não aprender, quem você pode ou não amar (Bhabha, 1998, p. 37).

A demarcação colonial das identidades racializadas não-brancas dita quais características podemos ter ou, ao menos, quais são consideradas adequadas ou inadequadas. Quais vão reafirmar minha identidade étnica e quais vão me afastar dela, como se isso fosse negociável. Essa demarcação sub-humaniza e, ao mesmo tempo, apaga essa violência através do discurso com a propaganda de que é um privilégio ser uma minoria “modelo”. Além disso, cria uma lacuna entre nós e outras minorias étnico-raciais também sub-humanizadas, e entre nós e nossa real história. Nessa lacuna entre nós e nossos ancestrais, a cultura dominante romantiza características estereotipadas de beleza exótica e força samurai, mas sistematicamente ignora o passado e presente de luta e

aliança com outras minorias, como a aliança com povos pretos e indígenas e com a comunidade LGBTQIA+.

Portanto, acompanhar meu processo individual me possibilitou estar atenta ao racismo e outras violências contra mim e outras minorias, como questões de gênero e classe, que se interseccionam sistematicamente. Formar um espaço interno para habitar meu corpo não-branco me deu contorno para compreender a racialização, a nível individual, também como um espaço de luta e posicionamento contra a violência colonial. E, assim, ocupar o entre-lugar, apropriada do meu lugar no mundo, forma o que Homi Bhabha (1998) traz sobre hibridismo e identidades diaspóricas: a possibilidade que saberes – até então negados – infiltrem os discursos dominantes e, então, acesso um processo de construção da minha própria visão de comunidade e de memória histórica.

Adquirir repertório, ou seja, formar um *self* para lidar com as diferentes necessidades da vida interna e externa exige esforço contínuo. Conectada com meu processo formativo, sigo acrescentando camadas em mim e complexificando minha existência. Me pergunto constantemente o que estou fazendo, como estou fazendo e se ainda faz sentido fazê-lo como faço. Pego minha vida nas mãos ao saber que tenho meu tempo e que, apesar da possibilidade de me deparar com desafios ou agressões, posso contar com meu processo contínuo, com o que já formei ao longo dos anos e, em especial, com poder influenciar minha vida interna e minha expressão no mundo.

Também é essencial mencionar que esse processo, apesar de acontecer a nível individual, nunca foi individualizado. Conteí com uma rede de apoio estável, com processo psicoterapêutico individual e em grupo, com vivências em coletivo asiático-brasileiro e com trocas constantes com outras minorias. A construção de novas referências, para além daquelas que cresci concebendo como norma, formou novos olhares e saberes, tanto em livros e escritos acadêmicos como nas vivências cotidianas, onde também se forma experiência e conhecimento. A importância de mencionar a construção coletiva se relaciona com o compromisso de não individualizar o sofrimento advindo de diversas opressões, não só as violências raciais e de gênero, como também o próprio sistema capitalista neoliberal. Compreender a existência de estruturas opressoras é crucial para ampliar perspectivas, atar interseccionalidades e concretizar que o cuidado, autorregulação e formação de personalidade também passa pela esfera coletiva.

## 8 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O pertencimento à “raça amarela” como uma experiência pessoal e coletiva é tão necessário quanto delinear-la como fruto de uma sociedade hierarquizada em raça, gênero e classe. Conceder privilégios a pessoas de raça amarela individualmente e enquanto comunidade é uma característica do sistema de supremacia branca, em especial através do mito da *minoría modelo*. Olhar por essa ótica possibilita que pessoas amarelas possam compreender um lugar de pseudoprivilégio e tomar nas mãos as responsabilidades que isso impõe enquanto cidadãos de um país em que outras minorias têm seus direitos básicos constantemente violados.

Seguindo a perspectiva de entender racialidade amarela também enquanto uma realidade corporificada individual e socialmente, faz parte da experiência de pessoas amarelas a vivência de microagressões, discriminação, preconceito e racismo. Retomando a história, o contato de povos amarelos com o Brasil sempre esteve cercado por estigmas e estereótipos que se expressam de diversos modos. O mesmo mito da *minoría modelo*, enquanto uma narrativa forjada, é violento na medida em que compara, cria estereótipos e desumaniza.

Esse grupo experiencia estressores específicos que podem se tornar agressões à forma. A experiência de ser uma minoria discriminada enseja respostas às agressões, organiza uma atitude somática-emocional e pode se consolidar como uma experiência somática duradoura. Tomar essa perspectiva possibilita que se amplie o olhar sobre como o corpo social afeta o corpo atravessado pelas agressões raciais, permite que a saúde emocional de pessoas amarelas possa ser vista também nesta camada e que não se negligencie as experiências de sofrimento advindas do status de minoria, impedindo que se perpetue uma história de apagamento contra imigrantes e descendentes do leste-asiático no Brasil.

Utilizar a metodologia formativa enquanto comunidade racializada para questionar o que fazemos, como fazemos, se ainda faz sentido fazer, como podemos deixar de fazer e o que podemos aprender com isso é uma ferramenta que desperta autoconhecimento e constrói autoinfluência, configurando um potencial de mudança no âmbito coletivo. Pensando caminhos futuros, faz-se necessário, ainda, pesquisas que avaliem os impactos de ser racializado amarelo no Brasil, como a interferência na formação de vínculos, na



autoimagem e autoestima, entre outros pontos relevantes que não foram o foco deste trabalho.

Conclui-se que a Psicologia Formativa® amplia a análise sobre o tema racialidade amarela nos âmbitos individual e coletivo. O pensamento e a metodologia formativa se mostraram eficientes para avaliar os processos subjetivos atravessados pelo fator raça, considerando o indivíduo em suas camadas pré-pessoal, pós-pessoal e pessoal e oferecendo ferramentas de autoformação pessoal e coletiva. Pensar formativamente é considerar que a vida está em constante transformação e, portanto, nada está fixo. Levar em conta tal instabilidade foi poderoso para despertar mudanças autoformadas, mais condizentes com o meu projeto de vida pessoal atual do que com os estereótipos ou com meu próprio padrão de densidade. Reorganizar respostas herdadas e adquiridas ao longo da vida me possibilitou desenvolver pensamento crítico com “pé no chão” para tomar ações efetivas através da minha assertividade e estrutura firme. Além de formar vínculos, pertencimento e escrever este trabalho.

## REFERÊNCIAS

60 anos da Imigração Coreana para o Brasil. In: Ministério das Relações Exteriores. [S. l.], 1 mar. 2023. Disponível em: <https://www.gov.br/mre/pt-br/embaixada-seul/noticias/60-anos-da-imigracao-coreana-para-o-brasil>. Acesso em: 15 mar. 2023.

ADACHI, Nobuko. **Japanese Brazilians: A Positive Ethnic Minority in a Racial Democracy**. *Studies on Asia, Flint*, v 4, p. 35–77, 2014. Disponível em: <https://studiesonasia.scholasticahq.com/article/14457-japanese-brazilians-a-positive-ethnic-minority-in-a-racial-democracy>. Acesso em 5 mar. 2024.

BACCEGA, M. A. **O estereótipo e as diversidades**. *Comunicação & Educação*, [S. l.], n. 13, p. 7-14, 1998. DOI: 10.11606/issn.2316-9125.v0i13p7-14. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/comueduc/article/view/36820>. Acesso em: 28 ago. 2021.

BHABHA, Homi K. **O Local da Cultura**. Tradução: Myriam Avila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998. 395 p.

CARVALHO, José Carlos de Paula. Etnocentrismo: inconsciente, imaginário e preconceito no universo das organizações educativas. **Interface - Comunicação, Saúde, Educação** [online]. 1997, v. 1, n. 1, pp. 181-186. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1414-32831997000200014>. Epub 04 Ago 2009. ISSN 1807-5762. Acesso em: 6 set 2022.

CARVALHO, João Gilberto da Silva. Em terra de papagaio dragão não se cria: uma abordagem psicossocial da relação entre brasileiros e chineses. **Contemporânea: Revista de Sociologia da UFSCar**, [s. l.], v. 1, n. 2, p. 165-182, 2011. Disponível em: <https://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/45/26>. Acesso em: 9 fev. 2023.

CARVALHO, Evan. **Minoria modelo e racismo: para além do coronavírus: O racismo contra os amarelos que o coronavírus trouxe à tona.** *Jornalismo Júnior*, 4 Ago 2020. Jpress. Disponível em: <http://jornalismojunior.com.br/minoria-modelo-e-racismo-para-alem-do-coronavirus/>. Acesso em: 28 Jul 2023.

CHOI, Keum Joa. Imigração coreana na cidade de São Paulo. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, [S. l.], n. 40, p. 233–238, 1996. DOI: 10.11606/issn.2316-901X.v0i40p233-238. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rieb/article/view/73166>. Acesso em: 15 mar. 2023.

COHEN, Robin. **Global Diasporas: An introduction.** Routledge, 2. ed. 2008.

COSTA, Edivan de Azevedo Silva da. A presença asiática no Brasil entre os séculos XIX e XX: ‘A questão chinesa’ e a construção da identidade nacional brasileira. *Enfoques*, [s. l.], v. 17, n. 1, p. 19-32, 2020. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/enfoques/issue/view/1628>. Acesso em: 17 dez. 2023.

CRUZ, Elaine Patricia. **Multicultural, Bom Retiro tem projeto de se tornar bairro de coreanos:** Há 60 anos, primeiro grupo de imigrantes coreanos chegava ao Brasil. In: Agência Brasil. São Paulo: Juliana Andrade, 25 jun. 2023. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2023-06/multicultural-bom-retiro-tem-projeto-de-se-tornar-bairro-de-coreanos>. Acesso em: 15 mar. 2023.

CZEPULA, Kamila Rosa. **Os Indesejáveis “Chins”: um debate sobre a imigração chinesa no Brasil Império (1878-1879).** Orientador: José Carlos Barreiro. 2017. Dissertação (Mestrado em História) - Faculdade de Ciências e Letras de Assis – UNESP, Assis, 2017. Disponível em: [https://repositorio.unesp.br/bitstream/handle/11449/152198/czepula\\_kr\\_me\\_assis\\_int.pdf?seque](https://repositorio.unesp.br/bitstream/handle/11449/152198/czepula_kr_me_assis_int.pdf?seque). Acesso em: 28 ago. 2023.

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

DEZEM, Rogério. **“Matizes do ‘Amarelo’: Elementos formadores do imaginário sobre o japonês no Brasil”.** PROIN – Projeto Integrado Arquivo Público do Estado e Universidade de São Paulo. São Paulo, 2005. Disponível em: [http://www.usp.br/proin/download/artigo/artigo\\_matizes\\_amarelo.pdf](http://www.usp.br/proin/download/artigo/artigo_matizes_amarelo.pdf). Acesso em: 20 abr. 2021.

DIAS, Valéria. **Após abolição, negro foi excluído do mercado de trabalho.** Agência USP de Notícias: Sociedade, 11 mar. 2013. Disponível em: <http://www.usp.br/agen/?p=130331>. Acesso em: 20 abr. 2021.

ESTEREÓTIPO. In: Michaelis. São Paulo, Editora Melhoramentos, 2022. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/estereotipo>. Acesso em: 11 jul. 2022.

FANON, Frantz. **Pele Negra Máscaras Brancas.** Tradução de Renato da Silveira. – Salvador: EDUFBA, 2008. p. 194.

FEITOSA-SANTANA, Claudia. **Eu controlo como me sinto: Como a neurociência pode ajudar você a construir uma vida mais feliz.** Editorial Planeta, 2021. 208 p.

FILHO, J. F. **Mídia, estereótipo e representação das minorias.** Revista ECO-Pós, [S. l.], v. 7, n. 2, 2009. DOI: 10.29146/eco-pos.v7i2.1120. Disponível em: [https://revistaecopos.eco.ufrj.br/eco\\_pos/article/view/1120](https://revistaecopos.eco.ufrj.br/eco_pos/article/view/1120). Acesso em: 28 ago. 2021.

FIORENZANO, O. H. C.; BARROS, C. R. Migração e Diáspora: Breve Análise da Mobilidade Haitiana e suas Contribuições para a Psicologia. **Pretextos - Revista da Graduação em Psicologia da PUC Minas**, v. 6, n. 12, p. 95-111, 20 mar. 2022.

GOFFMAN, Erving. **Estigma: Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada.** Tradução Márcia Bandeira de Mello Leite Nunes. 4 ed. Rio de Janeiro: LTC, 1988. Tradução de: Stigma - Notes on the Management of Spoiled Identity.

HINATA, Noemia. Dicionário japonês-português romanizado. Japan: Kashiwashobo, 1998.

HISTÓRIA dos Chineses no Brasil: A construção da comunidade chinesa no Brasil. *In: Ibrachina*. [S. l.], 1 dez. 2020. Disponível em: <https://www.ibrachina.com.br/a-construcao-da-comunidade-chinesa-no-brasil/>. Acesso em: 15 mar. 2023.

ISHIKAWA, Thaís Yurie; SANTOS, Alessandro de Oliveira dos. **Psicólogos orientais, estereótipos e relações étnico-raciais no Brasil.** Pesquisas e Práticas Psicossociais 13(2), São João del Rei, maio-agosto de 2018.

LIEBEL, Vinícius. **Ângelo Agostini e a Charge no Crepúsculo Imperial - Apontamentos Preliminares acerca da Questão Abolicionista.** Almanack, Guarulhos, n. 11, pág. 774-792, 2015.

KELEMAN, Stanley. **Corporificando a Experiência:** Construindo uma vida pessoal. 3. ed. São Paulo: Summus, 1995. 102 p. ISBN 978-85-323-0482-7.

KELEMAN, Stanley. **Padrões de Distresse:** Agressões emocionais e forma humana. São Paulo: Summus, 1992. ISBN 978-85-323-0389-9.

KELEMAN, Stanley. **Mito e Corpo:** Uma conversa com Joseph Campbell. São Paulo: Summus, 2001. ISBN 978-85-323-0727-9.

KELEMAN, Stanley. **Realidade Somática:** Experiência corporal e verdade emocional. São Paulo: Summus, 1994. ISBN 85-323-0390-0.

LENHARO, Alcir. **Sacralização da Política.** São Paulo: Papyrus, 1986.

MACHADO, Thayssa Pereira. **A política de imigração no Estado Novo e as suas bases eugênicas.** Orientador: Prof. Dr. Luís Reznik. Monografia (Graduação de Licenciatura em História) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2019.

MENESES, P. **Etnocentrismo e Relativismo Cultural:** algumas reflexões. Revista Gestão & Políticas Públicas, [S. l.], v. 10, n. 1, p. 1-10, 2020. DOI: 10.11606/issn.2237-1095.v10p1-10. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rgpp/article/view/183491>. Acesso em: 13 set. 2022.

MIKI, Bianca Sayuri. **O antiniponismo no Brasil**: debates na Assembleia Nacional Constituinte de 1933-34.. Anais do XXII Encontro Estadual de História da ANPUH-SP, Santos, 2014. Disponível em: [http://www.encontro2014.sp.anpuh.org/resources/anais/29/1406696571\\_ARQUIVO\\_BiancaMiki.pdf](http://www.encontro2014.sp.anpuh.org/resources/anais/29/1406696571_ARQUIVO_BiancaMiki.pdf). Acesso em: 17 ago. 2021.

MINISTÉRIO DO PLANEJAMENTO, ORÇAMENTO E GESTÃO (Brasil). Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Características Étnico-Raciais da População: Classificações e Identidades**. Estudos e análises, Rio de Janeiro, 2013. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv63405.pdf>. Acesso em: 1 out. 2021.

MOY, Lynda Anne. "**From yellow peril to model minority**: deconstruction of the model minority myth and implications for the invisibility of Asian American mental health needs" (2017). Masters Thesis, Smith College, Northampton, MA. Disponível em: <https://scholarworks.smith.edu/theses/1909>. Acesso em: 04 ago. 2022.

MUNANGA, K. **Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia**. Palestra proferida no 3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação PENESB. Rio de Janeiro: PENESB; 2003.

NETO, Joaquim Shiraishi; SHIRAIISHI, Mirtes Tieko. **Código Amarelo**: Dispositivos classificatórios e discriminatórios de imigrantes japoneses no Brasil. São Luís: EDUFMA, 2016. 196 p. ISBN 978-85-7862-530-6.

NUCCI, Priscila. **Algumas manifestações do antiniponismo brasileiro (1934-1945)**. Cadernos AEL, v. 15, n. 27, 4 maio 2012.

OKINAWA/Santos. Direção: Yoju Matsubayashi. Produção: Yoju Matsubayashi. Japão, 2020.

ORLANDO, Giovanna. **Pandemia de coronavírus gera surto de racismo contra asiáticos**: Comunidades asiáticas no mundo foram alvo de violência física e verbal e segregação depois que vírus foi considerado uma 'doença chinesa'. [S. l.], 15 mar. 2020. Disponível em: <https://noticias.r7.com/internacional/pandemia-de-coronavirus-gera-surto-de-racismo-contra-asiaticos-15032020>. Acesso em: 16 maio 2022.

PAVELTCHUK, Fernanda de Oliveira. **Estresse de Minorias e Desfechos de Saúde Mental em Pessoas LGB**. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio, Rio de Janeiro, 2018. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/35825/35825.PDF>. Acesso em: 30 ago. 2023.

PERAZZO, Priscila Ferreira. **Prisioneiros, Direitos e Guerra no Brasil de Vargas (1942-1945)**. Esboços, [S. l.], ano 2009, v. 16, n. 22, 19 dez. 2010. Dossiê, p. 41-53. DOI <https://doi.org/10.5007/2175-7976.2009v16n22p41>. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/esbocos/article/view/2175-7976.2009v16n22p41/16316>. Acesso em: 28 abr. 2021.

SAID, Edward W. **Orientalismo**: O Oriente como invenção do Ocidente. Brasil: Companhia das Letras, 2007.

SAN Francisco Chronicle Collection. In: **Densho Digital Repository**. [S. l.], Disponível em: <https://ddr.densho.org/ddr-densho-69/>. Acesso em: 18 dez. 2023.

SANTOS, Caynnã de Camargo; ACEVEDO, Claudia Rosa. A minoria modelo: uma análise das representações de indivíduos orientais em propagandas no Brasil. **Rev. psicol. polít., São Paulo**, v. 13, n. 27, p. 281-300, ago. 2013.

SANTOS, Diego Junior da Silva, et al. Raça versus etnia: diferenciar para melhor aplicar. **Dental Press Journal of Orthodontics**, Maringá, v. 15, n. 3, p. 121-124, jun. 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/dpjo/v15n3/15.pdf>; <http://dx.doi.org/10.1590/S2176-94512010000300015>. Acesso em: 9 jun 2022.

SANTOS, Marco Aurélio dos. **Chineses no Vale do Paraíba Cafeeiro: Projetos, Perspectivas, Transições e Fracassos - Século XIX**. Almanack [online]. 2020, n. 25, ea04818. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/2236-463325ea04818>>. Epub 22 Abr 2020. ISSN 2236-4633. Acesso em: 3 ago 2021.

SILVA, C. F. Da . Conexões Brasil-China: a migração chinesa no centro de São Paulo. **Cadernos Metrópole**, v. 20, n. 41, p. 223–243, jan. 2018.

SOUZA, Yoko Nitahara. **A comunidade Uchinanchu na era da globalização: contrastando "okinawanos" e "japoneses"**. 2009. 169 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade de Brasília, Brasília, 2009.

SUE, Derald Wing et al. Racial Microaggressions and the Asian American Experience. **Cultural Diversity and Ethnic Minority Psychology**, v. 13, n. 1. 72– 81 p, 2007. Disponível em: <https://doi.org/10.1037/1099-9809.13.1.72>. Acesso em: 9 nov. 2022.

SUZUKI JR, Matinas. Rompendo silêncio: tema esquecido pela historiografia brasileira, discriminação social e institucional contra japoneses foi defendida por grandes nomes do pensamento nacional, como o sociólogo Oliveira Vianna. **Folha de São Paulo**, 20 de abril de 2008. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs2004200804.htm>. Acesso em: 05 mai. 2022.

TAKEUCHI, Marcia Yumi. **O perigo amarelo: Imagens do mito, realidade do preconceito**. São Paulo: Humanitas, 2008. 288p.

TAKEUCHI, Marcia Yumi. **Entre Gueixas e Samurais – Imigração Japonesa nas Revistas Ilustradas (1897-1975)**. São Paulo, 2009.

TOYAMA, Claudia Moraes; CASTRO, Paula Campos de. **Descendentes, Estereótipos e Representatividade: A Busca de uma Identidade**. Estação Científica - Juiz de Fora, nº 20, julho – dezembro/2018.

UENO, Luana Martina Magalhães. O duplo perigo amarelo: o discurso antinipônico no Brasil (1908-1934). **Estudos Japoneses**, [S. l.], n. 41, p. 101-115, 2019. DOI: 10.11606/ej.v0i41.170435. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ej/article/view/170435>. Acesso em: 8 dez. 2023.

YANG, Alexander Chung Yuan. **O Comércio dos "Coolie" [1819-1920]**. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1977.