



UNIVERSIDADE  
ESTADUAL DE LONDRINA

---

MAYARA YUKARI KATO

**SILENCIAMENTO DA MULHER NIPO-BRASILEIRA  
NA/PELA MÍDIA DIGITAL MEDIANTE A  
HETEROGENEIDADE ENUNCIATIVA**

---

Londrina  
2022

MAYARA YUKARI KATO

**SILENCIAMENTO DA MULHER NIPO-BRASILEIRA  
NA/PELA MÍDIA DIGITAL MEDIANTE A  
HETEROGENEIDADE ENUNCIATIVA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Londrina, como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Estudos da Linguagem. Área de concentração: Linguagem e Significação.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Rosemeri Passos  
Baltazar Machado

Londrina  
2022

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas

Kato, Mayara Yukari.

Silenciamento da mulher nipo-brasileira na/pela mídia digital mediante a heterogeneidade enunciativa / Mayara Yukari Kato. - Londrina, 2022.  
181 f. : il.

Orientador: Rosemeri Passos Baltazar Machado.

Tese (Doutorado em Estudos da Linguagem) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem, 2022.

Inclui bibliografia.

1. Análise de Discurso e mídia digital - Tese. 2. Heterogeneidade enunciativa - Tese. 3. Silêncio e silenciamento - Tese. 4. Mulher nipo-brasileira - Tese. I. Machado, Rosemeri Passos Baltazar. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem. III. Título.

CDU 8

MAYARA YUKARI KATO

**SILENCIAMENTO DA MULHER NIPO-BRASILEIRA  
NA/PELA MÍDIA DIGITAL MEDIANTE A  
HETEROGENEIDADE ENUNCIATIVA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Londrina, como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Estudos da Linguagem. Área de concentração: Linguagem e significação.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Rosemeri Passos  
Baltazar Machado  
Universidade Estadual de Londrina – UEL

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Isabel Cristina Cordeiro  
Universidade Estadual de Londrina – UEL

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Lolyane Cristina Guerreiro de  
Oliveira  
Universidade Estadual de Londrina – UEL

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Suely Leite  
Universidade Estadual de Londrina – UEL

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Carolina de Godoy  
Universidade Estadual de Londrina – UEL

Londrina, 13 de junho de 2022

Dedico esta pesquisa aos meus pais, à minha irmã,  
ao meu esposo e a todas as nipo-brasileiras  
cujas vozes são silenciadas.

## AGRADECIMENTOS

A Deus, pelas providências, proteção e força.

Ao Tadeu Carnevalli, meu esposo: obrigada pelo suporte e por propiciar as condições necessárias para que eu pudesse me dedicar ao doutorado. Você acreditou em mim mais do que eu mesma. Obrigada por caminhar ao meu lado em todos os momentos!

A Edson e Sati, meus pais, pelo amor incondicional, encorajamento e incentivo; à Letícia, minha irmã, pela amizade e apoio desde sempre. Vocês são a minha base; os meus mais sinceros agradecimentos por tudo. E, por que não, à companhia da Mel, Tina, Led e Ziggy, nossos estimados gatinhos, que ofereceram carinho nos momentos mais difíceis.

À orientadora, professora Rosemeri, pela paciência, compreensão e dedicação. Agradeço por me auxiliar sem medidas, não apenas nas questões acadêmicas, mas na vida. Sou grata pela orientação e amizade!

Às professoras Isabel, Lolyane, Maria Carolina e Suely, pelas contribuições na qualificação, que lapidaram este trabalho. Agradeço também pela gentileza em aceitarem o convite para a composição da banca. Meus sinceros agradecimentos e admiração por vocês!

Aos amigos, pela atenção e amparo em todas as horas, em especial: Ana Cláudia Dévara, Ana Karoline Leão, Brenda Magalhães, Erika Ivanagava, Ivana Travagli, Michelle Kato, Silvia Cecato e, também pela ajuda em termos acadêmicos, Fernando Lisbôa, Laís Marina, Larissa Sigulo, Maíra Yelena e Vanessa Mantoani. Obrigada por demonstrarem tanto afeto.

Ao projeto PAD, pelas contribuições que me fizeram refletir e aprimorar a minha pesquisa. Agradeço especialmente à Marlene Royer, pelas conversas e incentivo, e à ex-integrante Dayane Caroline, pelas sugestões teóricas.

Ao PPGEL e à Secretaria de Pós-Graduação Stricto Sensu, pela assistência e orientações sempre que necessárias.

À CAPES, pelo financiamento parcial deste estudo.

A todos os que, direta ou indiretamente, colaboraram para que esta tese se tornasse possível, registro aqui o meu agradecimento.

“O silêncio não é o vazio, é a plenitude”.

Clarice Lispector

## RESUMO

KATO, Mayara Yukari. **Silenciamento da mulher nipo-brasileira na/pela mídia digital mediante a heterogeneidade enunciativa**. 2022. 181 f. Tese (Doutorado em Estudos da Linguagem) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2022.

A presente pesquisa possui como suporte teórico a Análise de Discurso de orientação francesa (AD), principalmente os estudos de Michel Pêcheux (1990; 2014), e visa analisar os processos de silenciamento da mulher nipo-brasileira nos discursos que circulam na mídia digital, por meio das formas mostradas da heterogeneidade enunciativa. Para tanto, são empregadas as teorias de Jacqueline Authier-Revuz (1990; 1998; 2004), no que concerne à heterogeneidade enunciativa e enquanto ferramenta de identificação dos modos de silenciamento, e de Eni Orlandi (1990; 2007; 2012), em relação à política do silêncio. O *corpus* que compõe a análise é formado por duas matérias retiradas do *site* Buzzfeed Brasil, ambas de autoria de Juliana Kataoka (2017; 2018). A primeira traz depoimentos de mulheres brasileiras descendentes de orientais quanto ao despertar da consciência de que não eram brancas, ao passo que a segunda remete a falas que, na visão do artigo, não deveriam ser ditas a esses sujeitos. Mediante as formas mostradas da heterogeneidade enunciativa, observa-se que o silenciamento da mulher nipo-brasileira ocorre sobretudo por meio da ironia e das aspas, revelando ideologias e posicionamentos diversos, que vão desde o apagamento desse sujeito ao seu tratamento como o outro-estrangeiro, o estranho, alheio à realidade brasileira. Desse modo, espera-se que esta pesquisa contribua para que novos caminhos sejam abertos à mulher nipo-brasileira não apenas na mídia digital, mas nos discursos e nos espaços em que tais discursos, e os efeitos de sentido deles decorrentes, circulam.

**Palavras-chave:** análise de discurso; heterogeneidade enunciativa; mídia digital; mulher nipo-brasileira; silenciamento.

## ABSTRACT

KATO, Mayara Yukari. **Silencing of Japanese-Brazilian women in/by the digital media through enunciative heterogeneity**. 181p. 2022. Thesis (Ph.D. Graduate Program in Language Studies). – State University of Londrina, Londrina, 2022.

This research presents as theoretical support the French-oriented Discourse Analysis studies (AD), mainly the work of Michel Pêcheux (1990; 2014), and aims to analyze the processes of silencing Japanese-Brazilian women in the discourses that circulate in digital media, through the forms of enunciative heterogeneity. To this end, theories by Jacqueline Authier-Revuz (1990; 1998; 2004) are used, concerning enunciative heterogeneity and as a tool to identify modes of silencing, and by Eni Orlandi (1990; 2007; 2012), regarding the policy of silence. The corpus that composes the analysis is formed by two articles from the site Buzzfeed Brasil, both authored by Juliana Kataoka (2017; 2018). The first represents statements by Brazilian women of eastern descendants regarding the moment when they were conscious that they were not white, whereas the second article refers to speeches, in the view of the article, that should not be said to Japanese-Brazilians. Through the different forms of heterogeneity, it observes that the silencing of women occurs mainly from the irony and the quotation marks, revealing different forms of ideology, ranging from the erasure of Japanese-Brazilians' voices to their treatment as the other-estranged, the strange to the Brazilian reality. In this way, this research aims to contribute to opening new paths for Japanese-Brazilian women not only in digital media but in the discourses and spaces in which such discourses and their effects of meaning circulate.

**Keywords:** discourse analysis; enunciative heterogeneity; digital media; japanese-brazilian woman; silencing.

## LISTA DE FIGURAS

<b>Figura 1</b>	– Fetichização do corpo feminino em mangás .....	114
<b>Figura 2</b>	– Fetichização do corpo feminino em mangás .....	114
<b>Figura 3</b>	– Ilustração do item 1 .....	150
<b>Figura 4</b>	– Ilustração do item 2.....	152
<b>Figura 5</b>	– Ilustração do item 3.....	152
<b>Figura 6</b>	– Ilustração do item 4.....	153
<b>Figura 7</b>	– Ilustração do item 5.....	154
<b>Figura 8</b>	– Ilustração do item 6.....	154
<b>Figura 9</b>	– Ilustração do item 7.....	157
<b>Figura 10</b>	– Ilustração do item 8.....	157
<b>Figura 11</b>	– Ilustração do item 9.....	160
<b>Figura 12</b>	– Ilustração do item 10.....	161

## LISTA DE GRÁFICOS

<b>Gráfico 1</b> – Comparativo entre a força de trabalho feminina e a masculina.....	82
<b>Gráfico 2</b> – Proporção de pessoas ocupadas em trabalho por tempo parcial (por cor ou raça).....	82
<b>Gráfico 3</b> – Média de horas com trabalho não remunerado.....	83

## LISTA DE ABREVIações E SIGLAS

AD	Análise de Discurso
CP	Condição de produção
DD	Discurso direto
DI	Discurso indireto
DIL	Discurso indireto livre
DR	Discurso relatado
FD	Formação discursiva
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
MA	Modalização autonímica

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	14
<b>OBJETIVOS</b> .....	17
<b>CAPÍTULO 1: PRINCÍPIOS DA ANÁLISE DE DISCURSO E DA MÍDIA DIGITAL</b> .....	18
1.1 ANÁLISE DE DISCURSO: CONCEITOS-BASE .....	18
1.1.1 O Sujeito na Perspectiva da AD .....	23
1.2 RELAÇÃO DIALÓGICA E POLIFÔNICA NA MÍDIA DIGITAL .....	28
1.3 MÍDIA DIGITAL .....	36
<b>CAPÍTULO 2 – A POLÍTICA DO SILÊNCIO E OUTRAS IMPLICAÇÕES</b> .....	41
2.1 SILÊNCIO, SILENCIAMENTO E POLÍTICA DO SILÊNCIO .....	41
2.2 IMPLÍCITO, MEMÓRIA DISCURSIVA E PRÉ-CONSTRUÍDO .....	49
2.3 ÉTHOS E ESTEREÓTIPO .....	51
<b>CAPÍTULO 3 – HETEROGENEIDADE ENUNCIATIVA: O OUTRO EM EVIDÊNCIA</b> .....	56
3.1 A HETEROGENEIDADE ENUNCIATIVA E O SILENCIAMENTO .....	56
3.2 HETEROGENEIDADE CONSTITUTIVA .....	60
3.3 HETEROGENEIDADE MOSTRADA E MARCADA .....	62
3.4 HETEROGENEIDADE MOSTRADA E NÃO MARCADA .....	68
<b>CAPÍTULO 4 – O FEMININO E A MULHER NIPO-BRASILEIRA</b> .....	74
4.1 O SER MULHER NA SOCIEDADE BRASILEIRA .....	74
4.2 A MULHER PROFISSIONAL .....	78
4.3 A BELEZA FEMININA .....	90
4.4 A IDENTIDADE NIPO-BRASILEIRA .....	98
4.5 A MULHER NIPO-BRASILEIRA .....	108

<b>CAPÍTULO 5 – ANÁLISES DAS MATÉRIAS DO BUZZFEED</b>	
<b>BRASIL</b> .....	118
5.1 BUZZFEED BRASIL.....	118
5.2 “15 ASIÁTICOS BRASILEIROS CONTAM O MOMENTO EM QUE DESCOBRIRAM QUE NÃO ERAM BRANCOS” .....	119
5.2.1 Depoimento 1 .....	120
5.2.2 Depoimento 2 .....	123
5.2.3 Depoimento 3 .....	125
5.2.4 Depoimento 4 .....	127
5.2.5 Depoimento 5 .....	130
5.2.6 Depoimento 6 .....	134
5.2.7 Depoimento 7 .....	139
5.2.8 Depoimento 8 .....	141
5.2.9 Depoimento 9 .....	144
5.2.10 Depoimento 10 .....	147
5.3 “13 FRASES QUE VOCÊ NÃO DEVE DIZER A UMA MULHER ASIÁTICA” .....	149
5.3.1 Item 1.....	149
5.3.2 Itens 2 e 3.....	151
5.3.3 Item 4.....	153
5.3.4 Itens 5 e 6.....	154
5.3.5 Itens 7 e 8.....	156
5.3.6 Item 9.....	159
5.3.7 Item 10.....	161
<b>CONCLUSÃO</b> .....	164
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	169

## INTRODUÇÃO

A comunicação social está em constante transformação. No século XXI, o fortalecimento da *internet* afetou, inegavelmente, as relações sociais, conduzindo à interconectividade no mundo todo. Pessoas em diferentes posições sociais, econômicas e geográficas têm a possibilidade de se relacionarem virtualmente e acessarem conteúdos diversificados no meio digital. Este, por conseguinte, tornou-se uma extensão do ser humano, onde se (re)produz e se capta a maioria das expressões culturais e sociais. De acordo com Castells (2002, p. 414),

Como a cultura é mediada e determinada pela comunicação, as próprias culturas, isto é, nossos sistemas de crenças e códigos historicamente produzidos são transformados de maneira fundamental pelo novo sistema tecnológico e o serão ainda mais com o passar do tempo.

Trata-se de uma via de mão dupla: os sujeitos são afetados pelo novo sistema tecnológico – a *internet* – que reproduz os dizeres presentes na sociedade. No espaço da mídia digital, o sujeito é interpelado e se manifesta por meio dos discursos que ali são produzidos e circulam, como os discursos sobre a mulher nipo-brasileira, foco desta pesquisa. Entretanto, nota-se que pouco se discute sobre esse sujeito nos estudos discursivos, bem como pouco espaço é a ele destinado nas mais variadas esferas da mídia digital, como os portais/*sites*, *blogs*, fóruns etc. Assim, justifica-se a necessidade de se aprofundar nesse aspecto e buscar compreender o porquê desse silenciamento, uma vez que se trabalha com a hipótese de que o suporte midiático digital ainda não ultrapassou as barreiras que cerceiam os discursos sobre as mulheres, e, em específico e de modo ainda mais contundente, as mulheres nipo-brasileiras.

Com vistas à análise de discursos que se referem à mulher brasileira descendente de japoneses, duas matérias do *site* BuzzFeed Brasil compõem o *corpus* da presente tese: “15 asiáticos brasileiros contam o momento em que descobriram que não eram brancos” e “13 frases que você não deve dizer a uma mulher asiática”, ambas de autoria de Juliana Kataoka, também nipo-brasileira. Ressalta-se que a escolha das matérias ocorreu devido aos

depoimentos nelas presentes, uma vez que representam dizeres das mulheres nipo-brasileiras, retirados de redes sociais e compilados no artigo de Kataoka.

Ademais, o BuzzFeed Brasil é um *site* de notícias variadas, voltado ao público jovem e com foco no entretenimento. Por conseguinte, os artigos tendem a ser despojados e, em sua maioria, embasados pelo humor; porém, no caso das matérias selecionadas, cujo teor é denunciativo, o caráter jornalístico se sobressai. Não obstante, a linguagem coloquial, permeada pelas marcas da *internet*, como a presença de gírias e pontuações próprias, se mantém. Devido à atmosfera jovial e dado que os jovens estão cada vez mais conectados à mídia digital, o portal em questão apresenta-se como uma oportunidade de verificar se há, atualmente, mais visibilidade à mulher nipo-brasileira e aos discursos que a ela dizem respeito, considerando-se que o público do *site* é uma geração que cresceu junto ao desenvolvimento da *internet*.

Desse modo, as teorias basilares para o desenvolvimento deste trabalho são a heterogeneidade enunciativa, formulada por Authier-Revuz (1990; 2004), e a política do silêncio, de Orlandi (2007). Com base na Análise de Discurso de orientação francesa (doravante AD), sobretudo no que concerne aos estudos pècheutianos, almeja-se contribuir para as pesquisas e conhecimento geral acerca da nipo-brasileira. Para tanto, o primeiro capítulo apresenta um breve panorama da AD, retomando conceitos importantes para o estudo, como os de condição de produção (CP) e formação discursiva (FD). Ainda nesse capítulo, será necessário explorar o que se compreende por sujeito nessa teoria, por se tratar de um conceito essencial, visto que esta pesquisa operará com termos discursivos; logo, a mulher nipo-brasileira será retratada enquanto sujeito do discurso.

Em seguida, os capítulos 2 e 3 trazem a abordagem da política do silêncio e da heterogeneidade enunciativa, respectivamente. A primeira teoria se justifica em razão da falta de representatividade social acerca da mulher nipo-brasileira na mídia digital, além de outros aspectos que a cercam, como os estereótipos. Objetiva-se, também, identificá-los na análise e examinar de quais maneiras eles impactam discursivamente em relação a esse sujeito. Já a teoria da heterogeneidade enunciativa entra em cena neste estudo como uma ferramenta de identificação dos silenciamentos, por meio das formas mostradas, conforme a categorização de Authier-Revuz (2004). Por consequência, será

possível verificar as marcas enunciativas do outro na voz do sujeito (heterogeneidade mostrada) e o processo de constituição dos discursos (heterogeneidade constitutiva), uma vez que, de acordo com a AD, o discurso sempre implica alteridade.

O capítulo 4 aborda os papéis sociais e as múltiplas facetas do ser feminino, para depois explicitar a origem da mulher nipo-brasileira e verificar os estereótipos mais recorrentemente atribuídos a ela. Estudiosos como Wolf (2019), Mizumura (2011), Sakurai (1995; 2018) e Lesser (2001; 2008) serão consultados para embasar o entendimento sobre a figura feminina e, especificamente, a nipo-brasileira e/ou oriental. Aliás, o termo “oriental” é priorizado nesta pesquisa, em vez de “asiático” e “amarelo”, embora em alguns momentos essas palavras também sejam utilizadas. Conforme Ishikawa e Santos (2018), “oriental” está atrelado ao imaginário do japonês, chinês, coreano e seus descendentes no Brasil, por isso expressa com mais propriedade o conjunto de experiências desses povos em terras brasileiras.

Por fim, ressalta-se que esta tese discute a identidade oriental com foco no matiz japonês – Dezem (2005) utiliza a expressão “matizes do amarelo” para se referir às etnias que compõem os povos orientais. Nesse sentido, essa identidade é perpassada pela questão sócio-histórica e, conseqüentemente, ideológica; por conseguinte, esses fatores não devem ser ignorados, uma vez que repercutem na materialidade discursiva. Isso se comprova também por meio das designações “amarelo” e “oriental”, que reverberam de diferentes modos ao longo das décadas de (pós-)imigração, o que será explorado no capítulo 4. Assim, o termo “amarelo” pode trazer à tona memórias discursivas do “perigo amarelo”, e, devido a isso, será evitado enquanto referência do ser nipo-brasileiro nesta pesquisa.

## OBJETIVOS

O objetivo geral desta pesquisa é verificar os processos de silenciamento da mulher nipo-brasileira nos discursos que circulam na mídia digital, por meio das formas mostradas da heterogeneidade enunciativa. Esse objetivo se desdobra nos seguintes, específicos:

- Analisar os modos de representação da mulher nipo-brasileira nas matérias selecionadas;
- Discutir sobre as identidades desse sujeito e as implicações dos estereótipos, considerando-se as condições de produção;
- Comparar as duas matérias selecionadas, a fim de corroborar as formas de silenciamento propostas por Orlandi (2007) nos depoimentos e dizeres elucidados nas publicações;
- Identificar o tratamento das matérias analisadas e, por conseguinte, do *site* que as publicaram no que diz respeito aos depoimentos das nipo-brasileiras.

## **CAPÍTULO 1: PRINCÍPIOS DA ANÁLISE DE DISCURSO E DA MÍDIA DIGITAL**

Neste capítulo, será feita uma retomada da Análise de Discurso no Brasil, abordando brevemente o seu percurso teórico, cujo desenvolvimento ocorreu na França. Serão apresentados também alguns conceitos-chave para o trabalho, e, de antemão, ressalta-se que esta tese, embora seja filiada à AD de orientação francesa, portanto comprometida com os pressupostos pècheuxtianos, não se reduz aos conceitos provenientes somente de seu interior, uma vez que a própria disciplina é uma imbricação de outras esferas. Desse modo, alguns autores, como Foucault (2005), serão mencionados aqui para embasar pontos relevantes, como, por exemplo, aqueles referentes às relações de poder. Além disso, a mídia digital será brevemente abordada, uma vez que representa o suporte das matérias a serem analisadas.

### **1.1 ANÁLISE DE DISCURSO: CONCEITOS-BASE**

A perspectiva adotada nesta tese é a da Análise de Discurso de orientação francesa (doravante AD), disciplina cujo principal representante, Michel Pêcheux (1990), une três esferas para desenvolver sua teoria: a Linguística, a Psicanálise, mais propriamente de Lacan (1988), com o conceito de inconsciente, e o materialismo histórico, proveniente da releitura de Marx e Engels (1999) realizada por Althusser (1980). Trata-se de uma disciplina considerada nova, nascida em meados dos anos 1960, e que, numa via de mão dupla, bebeu de fontes diversas e recebeu contribuições valiosas de outros campos do saber.

Antes de se discutir sobre essas contribuições e destacar de onde elas vieram, vale lembrar que Pêcheux (1990) é o grande responsável por abrir o caminho para que a atual AD pudesse se consolidar, com a publicação de sua obra *Analyse Automatique du Discours* (“Análise Automática do Discurso”, posteriormente conhecida como AAD 69) na revista *Langages*, em 1969. Nesse livro, conforme o *Dicionário de Análise do Discurso* (CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2012, p. 39), “o trabalho crítico proposto se apoia, por sua vez, nos procedimentos automatizados da informática, sobre a

linguística de Harris e sobre uma teoria global da interpretação”, e a partir daí articula o que anteriormente denominamos três esferas.

Desse modo, em relação à AD, são três fases específicas a serem consideradas: a primeira, evidentemente, é marcada pela AAD 69, na qual o espaço discursivo não era visto como heterogêneo, uma vez que o discurso, para Pêcheux (2014b), era estável, fixo e fechado, com ordens determinadas. Afirma-se então que as influências externas ao seu próprio funcionamento eram mais restritas, pois as condições de produção (CP) eram, também, estáveis, dando pouca margem à variação de sentidos. Isso dava ao sujeito a ilusão de ser a fonte do discurso, de ter o domínio de seu dizer.

Tratava-se, portanto, de um processo semelhante a uma máquina – daí a automatização do discurso e as influências do linguista americano Zellig Harris e do estruturalismo. Logo, o processo discursivo se desencadeava a partir de uma estrutura e funcionamento determinados e estabilizados, priorizando-se a análise de discursos considerados menos polêmicos. Tal homogeneidade discursiva, porém, perde força na segunda fase, quando Pêcheux (2014b) acolhe o conceito de formação discursiva (FD), emprestada dos estudos do filósofo francês Michel Foucault (2005, p. 43, grifo do autor):

No caso em que se puder descrever, entre um certo número de enunciados, semelhante sistema de dispersão, e no caso em que entre os objetos, os tipos de enunciação, os conceitos, as escolhas temáticas, se puder definir uma regularidade (uma ordem, correlações, posições e funcionamentos, transformações), diremos, por convenção, que se trata de uma *formação discursiva*.

Para este filósofo, o conceito diz respeito ao conjunto de enunciados que se submetem a um mesmo sistema de regras determinadas historicamente. Esse conjunto, por sua vez, constitui o discurso, lembrando que Foucault (2009) concebe-o enquanto dispersão e atrela-o às relações de poder. A formação discursiva, então, já no entendimento da AD, determina o que pode e deve ser dito, de acordo com as condições de produção do discurso, e filia-se a uma formação ideológica, isto é, a um conjunto de atitudes e representações que se referem a posições de classes conflitantes entre si, englobando as FDs.

O conceito de FD foi importante para a segunda fase da disciplina por dialogar com a questão do assujeitamento, pois é nesse espaço que o indivíduo se torna sujeito; é, portanto, por meio da FD que o sujeito é interpelado, clivado, assujeitado ideologicamente. Por outro lado, ainda nessa fase, Pêcheux (2014b, p. 310) formula também o conceito de interdiscurso – “um ‘além’ exterior e anterior” ao discurso, um espaço em que os discursos se chocam e as FDs, conseqüentemente, se encontram. Desse modo, o autor considera que a formação discursiva não é fechada em si mesma, uma vez que ela é atravessada por outros pré-construídos no interdiscurso.

Já a terceira fase da AD é marcada pela reflexão acerca do sujeito, quando “O primado teórico do *outro* sobre o *mesmo* se acentua” (PÊCHEUX, 2014c, p. 315, grifos do autor), permitindo que os estudos sobre a heterogeneidade possam emergir. Entre eles, o significativo trabalho de Jacqueline Authier-Revuz (2004) sobre a heterogeneidade enunciativa, reunindo as noções de interdiscurso, de sujeito laciano e de dialogismo, sendo este último proveniente dos estudos de Bakhtin (1981; 2004). Nessa fase, o discurso não possui mais um caráter estrutural e maquinário, com ordem fixa, portanto não se fala mais sobre a relação entre máquinas discursivas (o outro subordinado ao mesmo), pois leva-se em conta o interdiscurso, no qual se estabelece a dependência dos discursos que perpassam as FDs.

Tendo as três fases sido explicitadas brevemente (embora haja quem afirme existir uma quarta fase, a atual, fortemente marcada pela produção brasileira na AD, esse quesito não será abordado), a fim de se entender o percurso da Análise do Discurso desde a sua constituição, é necessário destacar algumas concepções dessa disciplina, sendo ou não resultados de contribuições externas, como a FD e o inconsciente. Vale ressaltar que este não diz respeito à inconsciência no sentido de que o sujeito seja ingênuo ou inocente no que diz; trata-se antes da falha, do equívoco da língua que permite o atravessamento do sujeito pelo Outro<sup>1</sup>, pelo interdiscurso (PÊCHEUX, 2014a; 1990).

---

<sup>1</sup> Destaca-se que o termo “Outro”, grafado com inicial maiúscula, refere-se ao conceito de inconsciente de Lacan (1988), ou seja, aos dizeres extradiscursivos, sendo recuperável pelo interdiscurso (memória discursiva). Em contrapartida, “outro” designa o interlocutor a nível intradiscursivo, aquele que se verifica no enunciado.

A releitura que Lacan (1988) fez dos estudos freudianos versa sobre o inconsciente enquanto estrutura, ou seja, para o psicanalista, este se organiza em forma de uma linguagem. Assim, quando se refere ao sujeito inconsciente, portanto cindido, clivado, considera-se que esse sujeito “não sabe o que diz, nem mesmo que fala” (LACAN, 1988, p. 283). Não se trata de um sujeito inocente que nada sabe, mas sim da ilusão que ele tem de ser a fonte do discurso, de ter o domínio sobre o que diz.

Vale lembrar também que “Outra forma que Lacan utiliza para designar o inconsciente é o termo conceitual Outro” (MARIANI; MAGALHÃES, 2013, p. 118), termo que ressalta o simbólico por meio da alteridade, sendo esta concebida como um conjunto de fatores externos ao enunciador. É desse ponto da psicanálise que a AD se apropria para embasar a sua teoria, visto que a materialidade linguística revela não apenas o pensamento e a ideologia de um sujeito, mas também a negação deles (CONDE, 2008, p. 105), bem como os silenciamentos. Isso é importante porque traz à tona os aspectos ideológicos que perpassam o sujeito.

Por conseguinte, deve-se atentar ao fato de que o inconsciente se atrela à opacidade da língua por meio do esquecimento número 1 (o sujeito tem a ilusão de ser a origem do discurso) e do esquecimento número 2 (o sujeito tem a ilusão de controlar os sentidos de seu discurso), conforme Pêcheux (2014a). Portanto, dizer que a língua é opaca implica, essencialmente, a sua não transparência, isto é, a materialidade linguística fornece ao discurso a diversidade de interpretações, a deriva de sentidos. Caso a língua fosse transparente, não seria possível asseverar, por exemplo, que a “intenção” – a ilusão que o sujeito tem de ser o dono de seu discurso – foi dizer X, e não Y. Desse modo,

A noção de discurso, ao considerar a não transparência da linguagem e a constituição simbólico-histórica do sujeito que significa, abre espaço para a constituição de uma forma de saber que se propõe como um programa de leitura particular. Esse programa parte do princípio de que não se tem acesso direto aos sentidos, havendo necessidade de se construir um dispositivo teórico da interpretação que exponha “o *olhar do leitor à opacidade do texto*”. [...] Daí trabalharmos a forma material da linguagem (nem empírica nem abstrata mas material) (ORLANDI, 2017, p. 170, grifos da autora).

Deve-se considerar, então, que a Análise de Discurso “põe em questão a interpretação” (ORLANDI, 2017, p. 170) e utiliza-se da materialidade da linguagem para esse fim. Considera-se também que, ao mesmo tempo que o sujeito é interpelado pelas condições de produção, pelas formações discursivas e pela interpretação, estando sujeito a esse processo, ele está condicionado aos esquecimentos. É justamente por conta desses esquecimentos que o sujeito tem a ilusão de que apenas o sentido que ele atribui a determinado objeto simbólico é verdadeiro e passível de existir.

A título de esclarecimento, ressalta-se que a AD opera sobretudo com os efeitos de sentido dos dizeres, pois ela se preocupa com a forma, com o como se diz aquilo que se afirma. Portanto, o que se diz não é o foco das pesquisas dessa área – embora também seja considerado, em menor grau –, pois a ela interessa mais o funcionamento discursivo, como os efeitos de sentido provenientes dos discursos circulam na sociedade e como esses efeitos afetam outros discursos; enfim, como se diz o que se diz.

Após a apresentação, de forma sucinta, de alguns conceitos importantes para as análises das reportagens, deve-se esclarecer também o que se entende por discurso, ou melhor, o que é discurso na perspectiva da AD. Para atingir esse objetivo, uma vez que o principal conceito de uma teoria tende a ser sempre mais complexo em termos de definição, serão elencadas algumas das definições de discurso encontradas no “Dicionário de Análise do Discurso”, de Charaudeau e Maingueneau (2012, p. 170-172), que aborda esse conceito tendo em vista as correntes pragmáticas:

- “O discurso supõe uma organização transfrástica”: o discurso obedece às regras dos gêneros discursivos vigentes e possíveis numa sociedade.
- “O discurso é orientado”: ele apresenta uma linearidade que age em função do locutor num determinado período, permitindo-o antecipar-se ou retratar-se, retomando já ditos.
- “O discurso é interativo”: a interatividade é uma característica fundamental e constitutiva do discurso, pois a enunciação sempre pressupõe outra instância enunciativa, na qual o locutor constrói seu discurso e se constrói, ao mesmo tempo. A manifestação mais evidente dessa interatividade é, sem dúvida, a conversação oral, mas nem sempre é possível verificar nela a

interação, como é o caso de uma conferência, por exemplo, na qual há apenas um locutor.

- “O discurso é contextualizado”: os enunciados não podem ser interpretados fora do contexto, ou melhor, os sentidos dos enunciados estão sempre dentro de um contexto, uma vez que não há discurso fora dele.

- “O discurso é assumido”: o discurso não é neutro, pois se relaciona a uma instância, a qual “se põe como fonte dos pontos de referência pessoais, temporais, espaciais, e indica qual *atitude* adota em relação àquilo que diz e a seu interlocutor” (CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2012, p. 171, grifo dos autores), portanto o discurso apresenta um posicionamento e atrela-se às condições de produção.

- “O discurso é regido por normas”: o discurso é atravessado por normas sociais e normas específicas, por se inscrever na ordem social e por suas próprias leis de funcionamento.

- “O discurso é assumido em um interdiscurso”: um discurso está sempre em contato com outros discursos, constituindo-se nessa relação com o Outro. Portanto, o sentido só pode ocorrer sob a condição da interdiscursividade.

Dessa maneira, o conceito de discurso para a AD é atravessado por essas concepções pragmáticas da linguagem, ou seja, assume-se a perspectiva de que o discurso é interativo e orientado, submisso à ordem interdiscursiva e atravessado pela historicidade. Assim, o discurso se revela na materialidade da língua, ao mesmo tempo que evidencia as ideologias nele presentes, o que permite afirmar, conforme Pêcheux (2014a), que o discurso resulta em um efeito de sentido entre locutores.

### **1.1.1 O Sujeito na Perspectiva da AD**

Tendo em vista que a Análise do Discurso é uma imbricação entre Linguística, Psicanálise e materialismo histórico, pode-se considerá-la como uma disciplina de entremeio. De acordo com Orlandi (2017, p. 11, grifos da autora),

Entremeio significa, sobretudo, não pensar relações hierarquizadas, ou instrumentalizadas, ou aplicações. Trata-se da transversalidade de disciplinas pensadas como, segundo M. Pêcheux (1969), *empréstimos que se usam como metáforas*, o nosso contexto científico.

A partir da ressignificação e da relação metafórica que se estabelecem entre as disciplinas, pensa-se o sujeito também nesse entrecruzamento. Assim, a concepção de sujeito cartesiano, uno e consciente, dá lugar ao sujeito descentralizado e dividido, e cuja influência do inconsciente da psicanálise foi de essencial importância para a abordagem à qual esta pesquisa se filia. O conceito de inconsciente recuperado por Pêcheux (1990; 2014a) atesta que há falhas no processo discursivo – uma vez que, para Lacan (1988), a falha constitui o inconsciente através dos significantes –, o que possibilita a polissemia, a diversidade de sentidos.

Melhor dizendo,

Se a língua é reterritorializada no deslocamento de suas funções de comunicação e a ideologia se reterritorializa no deslocamento de suas funções ilusórias, também podemos entender um processo de reterritorialização do inconsciente, não mais restrito em suas formações pelo lapso de um sujeito representado por cadeias de significantes, mas um conceito capaz de contribuir com os efeitos de sentidos do discurso tanto nas disputas por significações, como também nas respectivas falhas dos rituais de assujeitamento (GUIMARÃES, 2016, p. 812).

Nesse quesito, considera-se a subjetividade como heterogênea, e não como origem do dizer, portanto descentralizada, dividida e opaca, isto é, não transparente e atravessada pelo outro discursivo. Entretanto, de fato, definir o sujeito é uma questão problemática, uma vez que essa palavra já carrega consigo uma polissemia que se desdobra conforme o percurso teórico e as influências sofridas por cada campo do conhecimento.

Desse modo, de acordo com Maingueneau (2002, p. 11), o sujeito,

na história do pensamento ocidental, designa o indivíduo na medida em que ele é assujeitado a algum poder absoluto, mas também o indivíduo que contesta esse mesmo poder, que se assume como sujeito de pleno direito, conquista sua liberdade.

Tem-se em vista que o poder, aqui, é referente ao discurso, e que essa liberdade diz respeito a uma liberdade condicionada, o que significa que o sujeito é livre para enunciar o que deseja sob determinadas condições de produção (CPs). Dessa forma, é plenamente cabível dizer que o sujeito nunca é nem totalmente livre, nem totalmente assujeitado. Por meio do exposto, considera-se, então, que o indivíduo se constitui em sujeito por meio de sua inscrição na história, de sua função social e, por conseguinte, no discurso.

Consequentemente, pensar no sujeito que se inscreve na ordem da mídia digital é trazer para o âmbito discursivo a própria materialidade histórica. Isso porque o indivíduo é hoje permeado pela tecnologia, pela relação com as máquinas, portanto a forma-sujeito é também afetada por essa relação. Assim, a interpelação do indivíduo em sujeito sofre influências da tecnologia e dos meios que a ela se identificam e se atrelam, “intervindo no funcionamento espontâneo da forma sujeito histórica pelas duas propriedades discursivas da forma sujeito: o esquecimento e a identificação” (DIAS, 2018, p. 49-50), isto é, a opacidade da língua e a inscrição em formações discursivas.

Uma vez que o sujeito é o indivíduo inserido na história, não há como conceber, dessa forma, um sujeito apolítico, isento de ideologias. Pode-se afirmar, assim, que o sujeito discursivo é social e histórico, e por isso mesmo não transparente. Por conta disso, a Análise do Discurso não trabalha com a intenção em sua teoria, pois, visto que o sujeito, ao contrário do indivíduo corpóreo, é também uma posição discursiva, atravessado pela materialidade histórica e ideologias, não há como controlar o discurso de forma individual.

Pode-se pensar que as mulheres nipo-brasileiras assumem, então, diferentes posições no discurso. Uma posição comumente assumida por essas mulheres é a do não pertencimento, isto é, ocupa-se uma posição que não revela o *ser* brasileira, e, ao mesmo tempo, paradoxalmente, essa posição também não indica estrangeirismo, ou melhor, não se identifica a não brasilidade, por conta de suas raízes – e atravessamentos – no Brasil. Fica-se assim no entremeio, no vazio, no silêncio.

Nesse sentido, Santiago (2000), ao retratar o entrelugar do discurso latino-americano, ressalta que a América Latina desmantelou a noção de unidade e pureza, conceitos que perdem “seu peso esmagador, seu sinal de superioridade cultural, à medida que o trabalho de contaminação dos latino-

americanos se afirma, se mostra mais e mais eficaz” (SANTIAGO, 2000, p. 16). Trata-se de um lugar de entremeio que não corresponde ao vazio, mas ao hibridismo, ao ponto de contato entre diferentes culturas e à heterogeneidade, podendo ser até mesmo um local de resistência, conforme assegura o autor. No caso da mulher nipo-brasileira, isso se evidencia mediante a cultura japonesa de seus ancestrais e a cultura brasileira na qual está inserida. Portanto,

Esses “entre-lugares” fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria idéia de sociedade (BHABHA, 1998, p. 20).

Assim, o sentimento de não pertencimento do sujeito que ocupa o entrelugar encontra respaldo no silenciamento de sua identidade e do seu lugar na sociedade. Ademais, levando-se em conta que o interdiscurso afeta os discursos e as formações discursivas, o sujeito também não escapa a ele. Através da interdiscursividade, o sujeito entra em contato com outros sujeitos, outros discursos, o que, por conseguinte, o afeta e o constitui. Considera-se, portanto, que o outro é fundamental para que o sujeito se reconheça como tal, estabelecendo relações de confronto, concordância, contradição etc. Nesse ponto, a subjetividade apoia-se na interdiscursividade, e, assim, assujeita-se às condições de produção e à relação com a exterioridade.

Ao se afirmar que o sujeito é social e perpassado pela materialidade histórica, conseqüentemente, afirma-se que ele assume posições e funções na sociedade, ou seja, o sujeito desempenha papéis (profissionais, familiares, religiosos etc.) que afetam seus discursos e cujos efeitos de sentido variam conforme as FDs e o papel atribuído a ele sob uma determinada CP. Dessa maneira, o sujeito é dividido, também. Desdobra-se em vários, em alusão à concepção que cinde o sujeito enquanto enunciador do discurso.

Evoca-se o conceito de dialogismo proposto por Bakhtin (2004), o qual afirma que o sujeito, ao ser perpassado pelo meio social, histórico e ideológico, apresenta vozes sociais que interagem verbalmente no texto, sendo também a condição para que o discurso se constitua a partir do espaço textual. Lembra-se também da teoria polifônica de Ducrot (1987), que se estende ao campo linguístico por meio da análise de enunciados, considerados individuais

e particulares, o que, por sua vez, atesta que um enunciado não é igual a outro por conta do momento em que foi proferido. Assim, o autor refuta a unicidade do sujeito falante; porém deixa de considerar o materialismo histórico.

Têm-se, portanto, diferentes concepções de sujeito que convergem para o mesmo ponto: a alteridade. O outro, então, constitui o sujeito por meio do inconsciente, quando, ao se inscrever na história, apagam-se os já ditos, isto é, esquece-se de que o sujeito não é a fonte do discurso, e que este não é original, novo. Por outro lado, ao mesmo tempo, é possível recuperar esses já ditos que sempre se fazem presentes no discurso do sujeito por meio da memória discursiva (interdiscurso), que representa a exterioridade constitutiva do discurso e que permanece em um constante processo de instituição e reinstituição da trama social mediante retomadas, deslocamentos, réplicas, polêmicas, entre outros fatores.

Isto posto, concorda-se com a fala de Orlandi (2017, p. 55): “Não há sujeito, nem sentido, que não seja dividido, não há forma de estar no discurso sem constituir-se em uma posição-sujeito e, portanto, inscrever-se em uma ou outra formação discursiva que, por sua vez, é a projeção da ideologia no dizer”. Por meio da citação, fica evidente que o sujeito opera nas relações de poder simbolizadas no discurso, e que, por isso, assume um posicionamento ideológico, mesmo quando se pretende neutro, pois apropriar-se de um posicionamento com a ilusão de se manter na neutralidade é já revelar sua ideologia. Novamente, afirma-se que não há sujeito sem ideologia, uma vez que não há discurso neutro.

Portanto dizer que o sujeito é assujeitado não significa considerá-lo passivo, alvo de discursos prévios (POSSENTI, 2002); afirma-se apenas que ele não é o dono de seu dizer, a origem do discurso. Assim, ressalta-se que o termo “assujeitamento” é empregado a fim de designar o processo pelo qual o sujeito é imerso ao se constituir enquanto tal, uma vez que o termo em questão estabelece uma relação direta com a ideologia, recuperada por Pêcheux (2014) dos estudos althusserianos.

Vale lembrar que Althusser (1980) defende que o sujeito se constitui como tal por meio de sua interpelação ideológica, ou seja, ao se inscrever na instância discursiva, o sujeito é afetado pela materialidade histórica, pelos atravessamentos que, por sua vez, revelam posicionamentos ideológicos.

Portanto, não há maneiras de fugir dessa interpelação, dado que, para o autor, o sujeito somente se identifica enquanto sujeito por conta dessa condição, caso contrário, o nível discursivo não é atingido por ele, o que o qualificaria como indivíduo apenas.

Desse modo, o sujeito é assujeitado, interpelado, clivado e dividido, ao mesmo tempo que desempenha papéis sociais e, por conseguinte, políticos. Assume-se que o sujeito tem caráter múltiplo, visto que é atravessado por diversas ideologias e efeitos ideológicos, pois ele tem acesso a diferentes discursos e posicionamentos de ordens variadas. Isso significa afirmar que o sujeito é, assim, um “ator social”, que representa em um determinado discurso, porém dentro de seus limites sócio, histórico, político e ideológico.

Por fim, ao se presumir que a identidade do sujeito está intrinsecamente vinculada às ideologias por meio do assujeitamento deste último e que ela transparece no discurso tendo em vista as condições sócio-históricas, sendo dependente delas, visa-se refletir sobre o modo como o sujeito feminino, especialmente a mulher nipo-brasileira, se constitui enquanto tal e de quais formas é silenciada na e pela mídia digital.

Passa-se, então, a uma abordagem acerca de dialogismo e polifonia, para que se possa compreender esse sujeito, especificamente, e como ele opera e, ao mesmo tempo, sofre operações nos discursos que circulam nesse meio *online*. Assim, posteriormente, pode-se explorar melhor os campos da heterogeneidade enunciativa e do silenciamento na perspectiva da construção identitária da mulher nipo-brasileira na mídia digital brasileira.

## **1.2 RELAÇÃO DIALÓGICA E POLIFÔNICA NA MÍDIA DIGITAL**

O sujeito, em sua realidade empírica, perambula e, ao mesmo tempo, está entremeado por situações de interação/comunicação constantes, seja no âmbito discursivo, por meio de vozes que o constituem e o atravessam, seja em seu cotidiano, por meio de conversas, debates, relacionamentos afetivos etc. Infere-se, portanto, que a prática discursiva revela também a prática social do sujeito, ou seja, a primeira condiz com a função exercida por esse sujeito numa sociedade em um determinado tempo.

Para que as relações sociais e discursivas se estabeleçam, é necessário que haja ao menos duas fontes, ou melhor, vozes que dialoguem entre si, conforme apontam os pressupostos do círculo de Bakhtin (1981; 2004). Assim, ao analisar depoimentos e entrevistas de nipo-brasileiras na esfera digital atual, considera-se a teoria dialógica de Bakhtin (1981; 2004) a fim de empregar a heterogeneidade enunciativa de Authier-Revuz (2004) nas análises, uma vez que a autora se pautou nos estudos bakhtinianos, bem como na teoria polifônica de Ducrot (1987), para conceber sua teoria.

Inicialmente, é necessário recordar que Bakhtin (2004) rompe com os preceitos saussureanos ao considerar, nos estudos sobre a língua, a história e o próprio sujeito. Portanto, trata-se de uma abordagem interacionista, no sentido de que o dialogismo opera com a dinamicidade da língua, posta em funcionamento pelo sujeito em situações de interação verbal, a qual “constitui assim a realidade fundamental da língua” (BAKHTIN, 2004, p. 123). Lembra-se de que é por meio da enunciação que o sujeito interage, sendo o produto dessa relação (enunciação – interação verbal) o que constitui o substrato essencial da língua, segundo o autor.

Pressupõe-se, então, que o termo “dialogismo” atua no nível da enunciação, sendo esta composta por duas facetas, ainda de acordo com os princípios de Bakhtin (2004): significação (abstrata) e sentido (concreto). Ela opera por meio de um sujeito social que se encontra, no espaço textual – e, para a AD, também no plano interdiscursivo –, interagindo com o outro, com o enunciatário. Assim, “O sujeito perde o papel de centro e é substituído por diferentes (ainda que duas) vozes sociais, que fazem dele um sujeito histórico e ideológico” (BARROS, 1999, p. 2-3). Esse pensamento coincide, de certa maneira, com o que a AD denomina de descentralização do sujeito, submetendo-o ao assujeitamento, às condições de produção e às formações discursivas.

Nesse sentido, pensar o sujeito que se constitui como tal na mídia, enquanto suporte de discursos, é também pensar nas condições de produção. Em razão disso, como afirma Maingueneau (2000, p. 81), o suporte deve ser levado em conta nas análises, porque “ele impõe coerções sobre seus conteúdos e comanda os usos que dele podemos fazer”. Portanto, a interação do(s) sujeito(s) na mídia não deve ser desvinculada do meio de circulação de seus discursos.

Dado o estabelecimento de uma interação ou relação social, duas vozes ou mais são postas em cena. Nesse ponto, cabe frisar que mesmo as falas proferidas por um “mesmo e único” interlocutor fazem parte do dialogismo proposto por Bakhtin e seu círculo. Em outras palavras, o monólogo, por exemplo, o discurso de um orador, como os que são apresentados em formaturas, é também um diálogo que envolve o outro, porém este tem suas marcas apagadas da enunciação. O mesmo acontece no espaço virtual midiático: um depoimento é, à primeira vista, um monólogo, visto que a responsabilidade da materialidade é posta sobre um único sujeito. Por outro lado, o dialogismo se faz presente por sua relação implícita com o outro, embora este seja silenciado na textualidade.

Por consequência, o diálogo, fruto da interação verbal (de qualquer natureza, e não apenas da comunicação face a face), está diretamente ligado ao enunciado e implica necessariamente um outro, pois, ao se dizer algo, considera-se que esse dito reverberará em alguém, uma vez que a enunciação sugere uma réplica. Inevitavelmente, recorda-se a “Teoria da enunciação”, de Émile Benveniste, na qual o sujeito ocupa o papel central da enunciação, sendo que o *eu* só se define enquanto tal por conta da existência de um *tu*.

Assim, pode-se afirmar que, nos estudos bakhtinianos, o sujeito faria escolhas ao dialogar com o outro, porém, na perspectiva da AD, essas escolhas não são conscientes. Ao contrário, tais escolhas são da ordem do inconsciente, conceito freudiano reformulado por Lacan (1988), e que tem por base uma estrutura linguística. Portanto, uma vez que, segundo o psicanalista, o sujeito não sabe o que diz, isto é, não tem consciência plena de seu dizer, opera-se na AD com o sujeito inconsciente, não centrado, e por isso mesmo assujeitado às condições de produção e, sobretudo, às formações ideológicas e às formações discursivas.

Nessa perspectiva, o sujeito deixa de ser o centro da interlocução que passa a estar não mais no *eu* nem no *tu*, mas no espaço criado entre ambos, ou seja, no texto. Descentrado, o sujeito divide-se, cinde-se, torna-se um efeito de linguagem, e sua dualidade encaminha a investigação para uma teoria dialógica da enunciação (BARROS, 1999, p. 3, grifos da autora).

Essa dualidade que desemboca no dialogismo do Círculo de Bakhtin é especialmente importante para esta pesquisa, pois a heterogeneidade enunciativa de Jacqueline Authier-Revuz (2004) parte desse quesito para formular sua teoria, somando a essa dualidade o sujeito descentrado da AD (BARROS, 1994). Desse modo, esse sujeito a que se remete é dialógico e heterogêneo por natureza, sendo constituído por várias e distintas vozes sociais.

Logo, tendo em mente que tanto o signo quanto o enunciado, para Bakhtin (2004, p. 32), são de natureza social e ideológica – “Um signo não existe apenas como parte de uma realidade; ele também reflete e refrata uma outra” –, nesse ponto, não há como desvincular o dialogismo da materialidade histórica, pois o trabalho da ideologia é fundamental para que a interação entre os sujeitos (e suas vozes sociais) ocorra. Dado que a enunciação, elemento básico do dialogismo, é extensão comum do locutor e do interlocutor, é através dela que o sujeito confronta seus dizeres com os enunciados do outro e, por conseguinte, há um embate (ou concordância) de ideologias desses sujeitos postos em situação de interação.

Desse modo, o signo trabalha com a realidade de diversas formas: distorcendo-a, corroborando com ela, questionando-a, etc., portanto ele é passível de avaliação ideológica (ou seja, é possível julgá-lo como correto/errado, bom/ruim, por exemplo, a depender do posicionamento do sujeito), o que o coloca como correspondente do ideológico. Assim, as palavras, enquanto signos ideológicos, “são tecidas a partir de uma multidão de fios ideológicos e servem de trama a todas as relações sociais em todos os domínios” (BAKHTIN, 2004, p. 41), isto é, não existe discurso neutro porque antes não existe relação social que seja neutra, livre de ideologias.

No domínio da AD, pensa-se que as palavras revelam ideologias por meio do discurso ao qual pertencem, e ao mesmo tempo são atravessadas, carregadas de ideologias diversas, que servem tanto para atestar quanto para contestar um dizer.

Toda palavra serve de expressão a *um* em relação ao *outro*. Através da palavra, defino-me em relação ao outro, isto é, em última análise, em relação à coletividade. A palavra é uma espécie de ponte lançada entre mim e os outros. Se ela se apóia sobre mim numa extremidade, na outra apóia-se sobre o meu

interlocutor. A palavra é o território comum do locutor e do interlocutor (BAKHTIN; 2004, p. 113, grifos do autor).

Percebe-se então que o dialogismo proposto por Bakhtin (2004) tem caráter extralinguístico, pois leva em conta que a língua é fluida, social e em constante movimento, em consonância com as relações sociais, que estão sempre em transformação. É por meio dela que o sujeito se significa e atribui significado ao mundo, que se estabelecem a comunicação e as relações sociais e que, em última instância, apregoam-se pensamentos e ideologias, dos quais ressoam efeitos de sentidos. Por isso, mais do que vozes ideológicas que perpassam os discursos, “dialogismo” refere-se a um princípio constitutivo e fundamental dos enunciados.

A partir disso, pensar em dialogismo na mídia *online* atual, sobretudo em relação à identidade nipo-brasileira, naturalmente heterogênea, é pensar em uma “arena de lutas”, conforme Bakhtin (2004). Isso porque o signo está atrelado à realidade concreta, refletindo-a e significando por meio dela. Portanto, os enunciados são territórios que propiciam o entrecruzamento de vozes sociais, isto é, por meio deles, é possível apreender os efeitos de sentido produzidos por/nessa realidade.

No caso da mídia a que se refere, é importante notar que as fronteiras dos dizeres não são muito claras ou demarcadas, uma vez que o sujeito profere um enunciado em plataformas dentro da *internet*, o que, a depender do gênero (*blog*, *site*, rede social), produz efeitos diferentes. Além disso, ainda esse mesmo enunciado pode ser redito, repostado, reeditado etc., o que gera outros efeitos. Por outro lado, o dialogismo ainda assim faz-se presente na mídia digital, justamente por meio dos efeitos de sentido produzidos por enunciados e, conseqüentemente, por discursos que ali circulam, pois é mediante esses efeitos que o outro entra em cena, seja para confrontar seu dizer, seja para corroborar com ele.

Ocorre, assim, o que Bakhtin (2004) denomina de arena de lutas, como mencionado, pois as ideologias dos sujeitos entram em um embate por meio dos signos linguísticos, em constante relação de dominação e de resistência, visto que o eu, locutor, só existe porque o outro, interlocutor, mantém-se em relação ativa com o eu que fala e com o que é dito pelo locutor.

No suporte midiático digital, isso é ainda mais evidente, pois embora o interlocutor não seja visível, o locutor sempre se dirige a este interlocutor. Desse modo, verifica-se que o autor russo apresenta o dialogismo enquanto fenômeno que permeia as palavras e os discursos por meio da interação verbal, e, no caso, acrescenta-se que essa interação pode ser tanto real quanto virtual, pois, para o mesmo autor, não há necessidade de estar frente a frente para que a interação se estabeleça.

Por conseguinte, embora o monólogo, conforme apontado, seja um tipo de dialogismo, é a polifonia que melhor representa esse caráter dialógico da linguagem humana, segundo Bakhtin (2004). Isso se justifica por conta da possibilidade de se ampliar, no texto polifônico, por exemplo, o horizonte das perspectivas individuais dos personagens, uma vez que o autor, enquanto sujeito empírico, não é mais o único emissor do fio discursivo, como acontece no texto monofônico. A princípio, é interessante resgatar a origem do termo *polifonia*. De acordo com Roman (1992-1993, p. 208),

Polifonia é o nome dado a um estilo de música que se desenvolveu na Idade Média. Embora não haja unanimidade entre os estudiosos com respeito à origem da polifonia, não parece haver dúvidas quanto às suas raízes populares e também quanto à sua oposição ao canto monódico da Igreja, o canto gregoriano.

Assim, trata-se de um conceito proveniente da música, o qual foi posteriormente empregado como metáfora, em alusão à música, por Bakhtin (1981), já no campo das ciências humanas, para analisar as obras de Fiódor Dostoiévski. No terreno fértil da literatura, Bakhtin (1981) verifica que seu conterrâneo punha em cena, com maestria, vários personagens que representavam pontos de vistas diferentes e, portanto, vozes independentes, o que essencialmente caracteriza a polifonia, isto é, plurivocalidade associada a posicionamentos diversos que tornam essas vozes agentes do discurso, e não apenas objetos.

Foi, porém, Oswald Ducrot (1987) quem sistematizou os estudos acerca da polifonia no campo linguístico, tomando por base a conceitualização de Bakhtin (1981). No entanto, vale lembrar que enquanto este pensa no texto, na intertextualidade, o primeiro atém-se ao enunciado. Nesse nível, Ducrot

(1987) desdobra o sujeito falante em três: sujeito empírico, locutor (ser discursivo) e enunciador (sujeito dos atos ilocutórios). O locutor é o sujeito responsável por colocar em jogo os enunciadores, ou seja, é o locutor quem assume a responsabilidade pela enunciação. Já o enunciador, por sua vez, é aquele que traz ao enunciado diferentes pontos de vista, recuperáveis por marcas linguísticas. Nota-se que ambos são seres abstratos, ao passo que o sujeito empírico é posto de lado de seus estudos, pois foge ao enunciado.

Assim, observa-se também que Ducrot (1987) não trabalha com a materialidade histórica tal qual se considera na AD, já que o autor se detém à materialidade linguística, isto é, questões ideológicas e subjetivas não aparecem nessa perspectiva da polifonia. Portanto, o linguista francês não opera com o discurso como se concebe neste estudo, embora ele considere que o enunciado seja um fragmento do discurso. Tem-se, assim, uma abordagem pragmática, isenta do cunho social, ou seja, apesar de Ducrot (1987) afirmar a existência e até mesmo sua influência no enunciado, não o considera em seus estudos enunciativos.

Essa é uma diferença crucial para a AD, uma vez que esta área trabalha sobretudo com a materialidade histórica, ao passo que Ducrot (1987) utiliza o termo “história” para se referir à temporalidade do enunciado. Este é único por natureza, pois um mesmo enunciado, quando proferido em momentos diferentes, torna-se outro, distinto, pois o tempo de produção é diferente:

A realização de um enunciado é de fato um acontecimento histórico: é dado existência a alguma coisa que não existia antes de se falar e que não existirá mais depois. É esta aparição momentânea que chamo “enunciação” (DUCROT, 1987, p. 168).

Dessa maneira, a enunciação, para o autor, é também momentânea e única, semelhante aos princípios da Análise do Discurso. Trata-se de uma concepção que enquadra a enunciação em um tempo e espaço definidos, cujo sentido decorre do enunciado posto em questão. Portanto, “é o objeto próprio de uma concepção polifônica do sentido mostrar como o enunciado assinala, em sua enunciação, a superposição de vozes” (DUCROT, 1987, p. 172).

Nesse sentido, é necessário reafirmar que a função autor, enquanto ser do mundo, empírico por natureza, não é sinônimo do sujeito discursivo referido, pois se opera no nível discursivo. Significa dizer que o autor, na concepção da AD, só se torna sujeito ao se assujeitar às formações ideológicas por meio do discurso. Ducrot (1987), por sua vez, também não considera essa função para efeitos de análise, uma vez que a autoria escapa ao enunciado, ao qual o linguista se atém.

Assim, para refletir acerca da relação dialógica e polifônica que se estabelece na mídia digital, é necessário observar que a alteridade sempre se fará presente, tanto por intermédio do discurso outro (e do discurso do outro) quanto pela presença da superposição de vozes. Significa dizer que, ao se pensar na mulher nipo-brasileira enquanto sujeito sobre o qual se reflete no âmbito discursivo, vários posicionamentos surgem, a depender das condições de produção encontradas no *corpus* em questão.

Um exemplo disso é a fetichização que rodeia a mulher nipo-brasileira. Quando um sujeito brasileiro não nipônico profere um enunciado como “Sempre quis namorar uma asiática”, vários efeitos de sentido surgem, entre eles o da idealização proveniente do imaginário erótico e/ou sexual acerca dessa mulher, uma vez que é corriqueiro associá-la à excentricidade, ao exotismo. Ressalta-se que, nesse caso, o Oriente assume o papel do Outro de Lacan (1988), aquele que não se identifica com o eu enunciator; portanto, externo a ele. Desse modo, levando-se em conta que os *animes*, desenhos animados japoneses, acabam por influenciar o imagético, sobretudo masculino, em relação ao arquétipo feminino japonês, torna-se evidente a objetificação dessa figura. Esse efeito de sentido só é possível de ser verificado por conta das CPs, que indicam a materialidade histórica no fio discursivo.

Isto posto, deve-se levar em conta que, no caso da polifonia, quando um locutor põe em cena um enunciator, não necessariamente aquele concordará com o ponto de vista deste. Isso acontece no humor, por exemplo, quando o locutor se opõe ao enunciator (BARBISAN; TEIXEIRA, 2002). Desse modo, conforme a identificação ou não do locutor com os enunciadores, será possível analisar os depoimentos, relatos e reportagens sobre a mulher nipo-brasileira na mídia, a fim de levantar hipóteses sobre os efeitos de sentido que são decorrentes dos discursos que circulam nesse meio.

As análises levarão em conta que um único enunciado produzido nesses gêneros midiáticos pode fazer emergir vozes, ou seja, posicionamentos diversos, os quais, por sua vez, produzem efeitos diversos. Soma-se a isso o fato de Ducrot (1987) acreditar que todo e qualquer enunciado traz em si a argumentação, revelada pelos pontos de vista decorrentes do enunciado, pois essa argumentação não escapa à língua, sendo inerente a ela.

### 1.3 MÍDIA DIGITAL

A globalização trouxe diversas mudanças para o mundo moderno e pós-moderno, e a comunicação não deixou de ser afetada por isso. Em uma realidade cuja mudança é fator constante, a imobilidade não é uma opção, conforme enuncia Bauman (1999). De acordo com o autor, o transporte de informações desempenha um papel importante para a mobilidade social, pois o surgimento da rede mundial de computadores, em relação à informação, suprimiu a noção de “viagem” e de “distância”, “tornando a informação instantaneamente disponível em todo o planeta, tanto na teoria quanto na prática” (BAUMAN, 1999, p. 22).

Já Ungerer (2013) afirma que, sem dúvida, a expansão do comércio internacional e a emergência de empresas multinacionais contribuíram para a popularização do termo globalização, e cita que alguns de seus efeitos são a terceirização de produção dos bens de consumo e a difusão de culturas, como os filmes e os grupos musicais. Apesar de não haver um consenso sobre a origem da globalização, esta levou à interdependência dos países e regiões do mundo, isto é, todos estão interligados de alguma maneira, pois o que acontece em um lugar repercute em outros, seja política, econômica ou socialmente. Nesse sentido, a autora aponta que as tecnologias de informação e comunicação (TICs) revolucionaram a forma de comunicação entre as pessoas, e a mídia obrigou-as a se adaptar a uma nova realidade.

Para Castells (2002, p. 68, grifos do autor), as TICs englobam “o conjunto convergente de tecnologias em microeletrônica, computação (*software* e *hardware*), telecomunicações/rádiodifusão, e optoeletrônica”, bem como a engenharia genética. Essas tecnologias foram possibilitadas por meio da revolução tecnológica, a qual, segundo o autor, está no mesmo patamar de

importância da Revolução Industrial, ocorrida no século XVIII, pois produziu uma ruptura nas bases materiais da sociedade, da cultura e da economia. Para ele, o sistema tecnológico como é conhecido hoje começou a ganhar forma na década de 1970, com o surgimento da *internet*, que teve origem na Agência de Projetos de Pesquisa Avançada (ARPA) do Departamento de Defesa dos EUA, como “consequência de uma fusão singular de estratégia militar, grande cooperação científica, iniciativa tecnológica e inovação contracultural” (CASTELLS, 2002, p. 82), fusão ocorrida nas últimas três décadas do século XX.

Nota-se, portanto, que a internet e as TICs são importantes ferramentas de comunicação e informação, sendo essencial para o mundo globalizado. Destaca-se, particularmente, a mídia digital, que se encontra dentro das tecnologias de informação e comunicação. Segundo Pernisa Júnior (2001, p. 175), mídia digital “seria o espaço que comporta os meios de comunicação que se utilizam da linguagem binária da informática”, ou seja, trata-se de um espaço que opera com a informação digitalizada. Para Lévy (2010, p. 54), “a digitalização permite um tipo de tratamento de informações eficaz e complexo, impossível de ser executado por outras vias”. Assim, a expressão “mídia digital” configura um modo de informar único, que abarca os meios de comunicação para além de suas fronteiras físicas.

Uma característica relevante da mídia digital, sobretudo no que diz respeito ao domínio da *internet*, como o *site* Buzzfeed, é que há a integração de vários modos de comunicação em uma única rede de interação, com o emprego simultâneo das modalidades escrita, audiovisual e oral da comunicação humana, como observa Castells (2002). Certamente, isso propiciou a reconfiguração do cenário da informação, pois o sujeito passou de mero consumidor a sujeito interativo, isto é, a audiência deixa de ser passiva no contexto das TICs e, conseqüentemente, da mídia digital *online*. Castells (2002) e Pernisa Júnior (2001) ressaltam que, nessa mídia, a informação transita em mão dupla, diferentemente do que ocorre na comunicação de massa.

Logo, a comunicação se modificou com o desenvolvimento da tecnologia, pois, uma vez que a passividade não é mais realidade do público, a mídia também se adequa a ele, passando a se segmentar (CASTELLS, 2002). Isso reconfigurou o modo de circulação dos discursos, que se tornou interativa e rápida. A princípio, esse novo modo possibilitaria a expansão dos horizontes dos

sujeitos, mas, de acordo com Pernisa Júnior (2001), essa não era a realidade percebida no início dos anos 2000, pois, contraditoriamente, os portais, por exemplo, mais aprisionavam o usuário do que o concediam liberdade, dado que reduziam a *internet* ao próprio *site*, uma vez que o foco era a captação de clientes, mantendo-os o máximo de tempo em seu interior.

Por outro lado, Castells (2002) considera que a noção de tempo e espaço também é alterada nessa nova mídia: o espaço físico dá lugar ao espaço de fluxos, e o tempo é apagado, dado que passado, presente e futuro podem interagir entre si na mesma mensagem. Depara-se, então, com o que o autor denomina de “virtualidade real”, ou seja, um sistema no qual a realidade é inteiramente capturada e onde a experiência humana é absorvida, visto que a mídia digital mistura os diferentes tipos de mídia e de culturas, construindo um novo ambiente simbólico, o da virtualidade.

Portanto a realidade, como é vivida, sempre foi virtual porque sempre é percebida por intermédio de símbolos formadores da prática com algum sentido que escapa à sua rigorosa definição semântica. [...] É por meio do caráter polissêmico de nossos discursos que a complexidade e até mesmo a qualidade contraditória das mensagens do cérebro humano se manifestam. Essa gama de variações culturais do significado das mensagens é o que possibilita nossa interação mútua em uma multiplicidade de dimensões, algumas explícitas, outras implícitas (CASTELLS, 2002, p. 459).

Nesse sentido, a realidade se apresenta por meio de símbolos, do mesmo modo que a mídia digital é constituída por códigos. De acordo com Lévy (2010), no uso corrente, “virtual” indica o que é irreal, contrapondo-se à realidade material, tangível, e, desse modo, não é possível, nessa perspectiva, que uma mesma coisa possa ser real e virtual simultaneamente. Entretanto, o autor compreende que virtual é toda entidade “capaz de gerar diversas manifestações concretas em diferentes momentos e locais determinados, sem contudo estar ela mesma presa a um lugar ou tempo em particular” (LÉVY, 2010, p. 49), corroborando o ponto de vista discutido por Castells (2002). Portanto, a mídia digital é um suporte que veicula a realidade, como os discursos que circulam na sociedade, por meio da virtualidade.

A transformação à qual a comunicação foi submetida pelo avanço tecnológico acompanha, também, as mudanças sociais, e vice-versa. O

virtual torna-se o reflexo do real. No início da década de 2000, Pernisa Júnior (2001, p. 177) questionava: “O que fazer com tanta rapidez e quantidade de informação?”, tanto em relação à rede quanto ao suporte. Após mais de duas décadas, essa pergunta não parece apresentar uma resposta concreta ou efetiva, pois, com o surgimento das redes sociais e com o fortalecimento da globalização, cada vez mais se pensa no acúmulo de informações e na velocidade com que se propagam. Muito se discute acerca da influência dessa questão para a saúde mental dos usuários da mídia digital por meio da *internet*, a título de exemplo.

O autor questiona, também, a qualidade do que possivelmente estaria sendo oferecido no início do século XXI, dado que a mídia digital, naquela época, já estava em processo de se tornar um meio saturado de informações rápidas. Pernisa Júnior (2001) faz uma analogia com os restaurantes *fast food* nesse sentido, alegando que o saber (o “sabor”) estava relegado, ao passo que a velocidade (“tempo” como “tempero”) tomava conta (a quantidade em detrimento à qualidade). Nessa direção, entende-se que, ainda hoje, o conhecimento em si tem sido deixado à margem, já que o consumo acelerado ocupa um lugar de destaque na era da digitalização.

Por conseguinte, isso abre brechas para que informações falsas, também conhecidas como *fake news*, possam ser propagadas com mais facilidade no ambiente digital, devido à falta de interesse, por parte de muitos usuários, em checar informações, verificar as fontes das notícias e questionar o que se consome na rede. Esse fato pode fazer surgir efeitos de sentido nocivos à sociedade, que afetam desde o âmbito particular, como a escolha de posicionamentos de diversas ordens, à organização social, como a saúde coletiva. Assim, dado que a comunicação na mídia digital ocorre em mão dupla, qualquer sujeito pode se inserir no ambiente cibernético e disseminar dizeres, reproduzindo discursos variados.

Desse modo, evidencia-se que a mídia digital não é um suporte e/ou uma instituição neutra, uma vez que não se trata de um simples meio de transmissão discursivo e informacional, ou de um mero instrumento. Antes, “ele [mídium] impõe coerções sobre seus conteúdos e comanda os usos que dele podemos fazer” (MAINGUENEAU, 2013, p. 81). Portanto, os discursos sobre a mulher nipo-brasileira na esfera da mídia digital circulam de modo diferente em

outros suportes, pois estes os atravessam, tornando-se uma condição de produção política e ideológica dos discursos.

## **CAPÍTULO 2 – A POLÍTICA DO SILÊNCIO E OUTRAS IMPLICAÇÕES**

Um dos princípios básicos da Análise de Discurso de Pêcheux (1990; 2014) é a consideração do discurso como efeito de sentido entre locutores. Por outro lado, deve-se lembrar que as posições do sujeito (locutores) e os efeitos de sentido são simultâneos, pois ambos existem/são construídos ao mesmo tempo, e por isso mesmo o discurso é fluido, em constante construção.

Nessa concepção, língua e ideologia se tocam no discurso, segundo a AD. Isso porque é por meio da língua que o discurso se materializa, ao passo que a ideologia é materializada nele; melhor dizendo, onde a materialidade da língua se encontra com a materialidade da história ocorre a ideologia, isto é, o discurso é o ponto de contato entre elas. Deve-se lembrar que a concepção de língua, aqui, não é aquela que possui autonomia absoluta, uma vez que é atravessada pela materialidade histórica; ambas, então, são interdependentes.

Essa materialidade, por sua vez, atravessa as palavras e os discursos, constituindo-os. No entanto, sabe-se que a materialidade histórica, ao atravessá-los, apresenta ideologias que serão formuladas segundo as formações discursivas dos sujeitos dos discursos. Aí entra a questão do silêncio, tão bem engendrado por Eni Orlandi (2007), autora cujos estudos acerca do silêncio serão tomados por base para a reflexão.

### **2.1 SILÊNCIO, SILENCIAMENTO E POLÍTICA DO SILÊNCIO**

Para Orlandi (2007), as palavras são atravessadas pelo silêncio, e por isso mesmo este é carregado de sentidos, pois também significa. Assim, “O não-um (os muitos sentidos), o efeito do um (o sentido literal) e o (in)definir-se na relação das muitas formações discursivas têm no silêncio o seu ponto de sustentação” (ORLANDI, 2007, p. 15). Aqui, o silêncio liga-se à heterogeneidade constitutiva de Authier-Revuz e à interdiscursividade de Maingueneau, já que todo discurso se liga a outro inevitavelmente, e o silêncio permeia todo esse espaço, porém esse ponto será discutido adiante.

Ao se considerar que o silêncio é carregado de sentidos, pensa-se que ele é, então, múltiplo, polissêmico; portanto, não transparente. Caso

contrário, o silêncio seria o vazio, o nada, o que não significa, e, desse modo, não faria diferença para a linguagem e para a comunicação humana. Aliás, não seria possível sequer existir(em) discurso(s). Isso se justifica pelo fato de o sujeito conseguir se movimentar e abrir espaço para os sentidos por conta do silêncio, isto é, é o silêncio que possibilita a fluidez dos discursos e a movência dos sentidos, e por isso mesmo a autora considera que o silêncio é fundador na linguagem, pois sem essa possibilidade de se movimentar os sentidos seriam sempre os mesmos, o que impossibilitaria a evolução e a ressignificação dos discursos.

Fundador não significa aqui “originário”, nem o lugar do sentido absoluto. Nem tampouco que haveria, no silêncio, um sentido independente, autossuficiente, preexistente. Significa que o silêncio é garantia do movimento de sentidos. Sempre se diz a partir do silêncio (ORLANDI, 2007, p. 23).

Isso posto, evidencia-se que é essa falta, a lacuna do silêncio entre as palavras, que possibilita a multiplicidade de sentidos, isto é, a polissemia, entendida enquanto diferentes movimentos de sentido num mesmo objeto simbólico. Desse modo, o silêncio constitui as palavras e, conseqüentemente, o discurso. Portanto, a linguagem é a ponte entre silêncio e palavras, o que nos lembra que sem silêncio não há significação.

Dessa maneira, a partir dos estudos de Orlandi (2007), nota-se a relevância do silêncio para a regulação da ordem do discurso. Assim, ver o silêncio como “resto” da linguagem, como algo sem importância, como se fez por muito tempo, segundo a autora, é menosprezar o processo de significação, crucial para a AD, disciplina que visa justamente o modo de produção discursivo, em contraponto ao conteúdo do discurso em si. Por conta disso, diferentemente de outras disciplinas ou correntes da área da linguagem, a perspectiva discursiva não trabalha com a dicotomia língua e fala e não reduz o silêncio à linguagem verbal, não apaga sua especificidade.

Logo, o silêncio é fundamental nesse processo, e não é passivo, como se faz crer na sociedade pós-moderna, que tanto preza pela fala, pelo “cheio”, pelo acúmulo de dizeres. Cabe ressaltar, nesse ponto, que silêncio, na perspectiva da autora, adotada nesta pesquisa, não é sinônimo da ausência de

som, no sentido da Física. Trata-se antes do silêncio simbólico e histórico, matéria significativa, cujo peso é, sem dúvida, ideológico.

Em vista disso, Orlandi (2007, p. 85) afirma que “é a hipótese do silêncio fundador que faz com que ‘não-dizer’ tenha um sentido”. Porque ao se excluir um dizer do discurso, o sujeito profere sentidos que não seriam possíveis caso o dizer excluído estivesse ali presente. Tem-se então que sempre que se diz X, outros dizeres são necessariamente excluídos. A isso, Orlandi (2007) denomina de *silêncio constitutivo*, ou seja, trata-se do “mecanismo que põe em funcionamento o conjunto do que é preciso não dizer para poder dizer” (ORLANDI, 2007, p. 74). Assim, o sentido nunca será completo, porque o silêncio se faz necessário para que os discursos possam existir, para que haja o que se dizer.

O silêncio constitutivo ocorre, então, por meio da ilusão que o sujeito tem de ser a fonte primária do discurso, de ser o elaborador de novos discursos. Isso porque “as vozes que se poderiam identificar em cada formulação particular se apagam e trazem o sentido para o regime do ‘anonimato’ e da ‘universalidade’” (ORLANDI, 2007, p. 136). Assim, a historicidade é apagada para que o sujeito possa ser agente do discurso, ao mesmo tempo que este se movimenta e desloca os sentidos.

Pensando na historicidade enquanto o exterior da linguagem, é importante ressaltar que é necessário que a materialidade histórica do texto seja levada em conta para que o silêncio possa ser compreendido. Desse modo, é a própria construção do processo de significação que possibilita a observação do silêncio, uma vez que este não é palpável, não possui uma forma, mas deixa pistas nos discursos, pistas que são recuperáveis por conta da historicidade.

Para Orlandi (2007), o silêncio não é representável, e, portanto, não interpretável. A autora considera que o silêncio é compreensível, ou, em outras palavras, o que se pode apreender do silêncio é o modo pelo qual ele significa, seus processos de significação, e o que isso revela num discurso. Não se trata de traduzi-lo em palavras, visto que o silêncio possui uma especificidade material própria, mas de analisar o silêncio por meio do que ele põe em jogo no âmbito discursivo. Para isso, segundo a autora, é necessário fazer que a linguagem verbal perca o estatuto de centro da significação e retomar a

historicidade que se encontra no texto/discurso. Daí a importância da materialidade histórica para a apreensão dos sentidos.

Por outro lado, numa tentativa de domar a significação, o homem produz a linguagem por meio da relação com o simbólico, derivado do desejo de unicidade. Na produção de sentidos, a unidade não é possível, nessa perspectiva, mas é necessário construí-la imaginariamente para que a diferença possa ser concebida, pois, para que sujeito e sentido possam desempenhar suas funções, a ilusão de unidade deve acontecer, e isso é um efeito ideológico, segundo a autora.

O silêncio, de seu lado, é o que pode transtornar a unicidade. Não suportando a ausência das palavras – “por que você está quieto? O que você está pensando?” –, o homem exerce seu controle e sua disciplina fazendo o silêncio falar ou, ao contrário, supondo poder calar o sujeito (ORLANDI, 2007, p. 34).

Desse modo, o silêncio entendido como falta na comunicação, sobretudo na sociedade brasileira, é também um aspecto que se deve considerar, pois, para o brasileiro, o constrangimento causado pela ilusão da ausência de linguagem, do silêncio, é cultural. Exemplos disso são os ditados populares, como “quem cala consente”, cuja moral está justamente na necessidade de argumentação, na (auto)defesa por meio das palavras. Nesse caso, silenciar significa mais do que dizer, atribuindo-se uma percepção negativa a quem se cala.

Portanto, deve-se pensar que o silêncio possui, para além do aspecto cultural, perspectivas políticas e históricas, e que funciona de modos diferentes em cada manifestação particular. Se na AD leva-se em conta as condições de produção ao analisar discursos proferidos em diversas épocas, em relação ao silêncio essa premissa não deve ser diferente. Assim, em cada momento, em cada lugar de fala, o silêncio que os atravessa significa de modo particular, justamente porque ele é também heterogêneo em sua constituição, uma vez que há múltiplas formas de se manter em silêncio: há “o silêncio das emoções, o místico, o da contemplação, o da introspecção, o da revolta, o da resistência, o da disciplina, o do exercício do poder, o da derrota da vontade etc.” (ORLANDI, 2007, p. 42).

Por conseguinte, ao analisar reportagens e entrevistas de mulheres nipo-brasileiras, faz-se necessário também levar em conta que o(s) silêncio(s) que as atravessa(m) significa(m) de modos diferentes. Na cultura japonesa, o silêncio não é necessariamente ruim, constrangedor ou perturbador, ao contrário, muitas vezes, pode ser visto como sinal de respeito e sabedoria, sobretudo quando corresponde às religiões predominantes no país, como o budismo.

Esse atravessamento da cultura japonesa na mulher nipo-brasileira, então, faz toda a diferença na forma como ela se comunica, seja por meio de sua fala, seja por conta de seus trejeitos, de sua maneira de se comportar ou até mesmo por conta de seu silêncio. Em contrapartida, reduzir a mulher nipo-brasileira à sua ascendência é tratar de forma simplória os atravessamentos e o poder da identidade.

Nesse sentido, a cultura brasileira comumente associa os orientais ao silêncio, à introspecção e ao místico, portanto o *ethos* que se constitui em relação a esses sujeitos é o de que são calados, quietos e silenciosos por natureza. Em parte, isso pode ser justificado pelas religiões orientais, que prezam pelo silêncio, uma vez que as instituições religiosas exercem forte influência na formação discursiva do sujeito.

Essa longa história da relação e da reflexão sobre o silêncio, nas suas determinações religiosas ou místicas, contribui bastante para uma tradição em que não se reflete sobre o silêncio em sua *materialidade significativa* (ORLANDI, 2007, p. 63, grifo da autora).

Portanto, se não se costuma questionar o silêncio por associá-lo também à religião, de forma geral, pode-se dizer que essa relação interfere no *ethos* da mulher nipo-brasileira na mídia. Deve-se lembrar que o *ethos* será tratado neste trabalho enquanto imagem prévia que se tem de um sujeito – no caso das mulheres nipo-brasileiras, enquanto um grupo social tomado por homogêneo em sua constituição.

Já a noção de não dito sustenta a de silêncio constitutivo, pois este último é o não dizer, é o não dito excluído do gesto de dizer. Portanto, trata-se do silenciamento, ou política do silêncio, o “pôr em silêncio” retratado por Orlandi (2007).

A diferença entre o silêncio fundador e a política do silêncio é que a política do silêncio produz um recorte entre o que se diz e o que não se diz, enquanto o silêncio fundador não estabelece nenhuma divisão: ele significa em (por) si mesmo (ORLANDI, 2007, p. 73).

Em relação ao silêncio fundador, conforme já discutido, pode-se afirmar que ele assegura “uma certa distância do sujeito em relação ao ‘dizível’” (ORLANDI, 2007, p. 89) por meio da multiplicidade de sentidos. Com isso, há duas direções possíveis: a do “outro” dizer, referente a uma FD diferente da FD do sujeito, e a do consenso, à qual a autora denomina de “discurso social”.

Se o silêncio fundador intervém na relação do sujeito com o dizível e possibilita diversos dizeres e sentidos, por outro lado, a política do silêncio evidencia, a seu modo, o ato de pôr esses dizeres em silêncio, isto é, evoca o apagamento de sentidos. Assim, as formas do silêncio revelam que não há processo de significação que não seja permeado pelo silêncio (silêncio fundante) e que não há dizer sem o silêncio (silenciamento), ou seja, quando um sujeito profere um enunciado, vários sentidos emergem, enquanto outros são, necessariamente, apagados.

A autora subdivide a política do silêncio (ou silenciamento) em: a) silêncio constitutivo: quando se diz X, outros dizeres são apagados; b) silêncio local: trata-se da censura, da interdição do dizer. A primeira (a), também exposta anteriormente, é indispensável para que o dizer se efetue e para que o sujeito assumo o seu lugar de discurso. Trata-se de um processo inconsciente, pois ao apagar outros dizeres para que o seu dizer possa se estabelecer no fio enunciativo, o sujeito tem a ilusão de ser a fonte do que diz, isto é, o dono de suas próprias palavras e formulações.

Corroborar-se com o que Pêcheux (2014a) denomina de “esquecimento número 1”, por meio do qual o sujeito, ideológica e inconscientemente, apaga os dizeres para que possa enunciar. Esquece-se, assim, que o dizer não possui dono, ou melhor, há a ilusão de dispor no mundo um novo enunciado ou um novo discurso, esquecendo-se o sujeito de que há sentidos preexistentes que estruturam o dizer, e que por isso mesmo não há discurso que seja novo, nem, por outro lado, neutro, pois esse esquecimento que possibilita a formulação traz consigo ideologias que a perpassam.

Já em relação ao silêncio local (b), Orlandi (2007, p. 74) afirma que “é a manifestação mais visível dessa política: a da interdição do dizer”, sendo a censura o exemplo mais discutido pela autora. Melhor dizendo, “A censura estabelece um jogo de relações de força pelo qual ela configura, de forma localizada, o que, do dizível, *não* deve (não pode) ser dito quando o sujeito fala” (ORLANDI, 2007, p. 77, grifo da autora).

Na censura, o sujeito é proibido de ocupar determinadas posições discursivas por meio da relação de forças, assim, poder e opressão estão relacionados, e o silêncio da opressão e o do oprimido ocorrem por meio do exercício do poder. Desse modo, o sujeito é proibido de se inscrever em algumas FDs não convenientes ao censor. Isso, por sua vez, acaba por afetar a identidade do sujeito, uma vez que esta é formada a partir das FDs que concernem ao sujeito discursivo.

Portanto, censurar um dizer, um lugar de fala, é censurar uma ocupação em determinada FD. Isso altera a configuração do jogo discursivo, pois, conforme a inscrição do sujeito em uma FD é vetada, outros sentidos são revelados, visto que o sujeito deve se inscrever em outra FD. Destaca-se, além disso, que são essas formações que determinam o que pode e deve ser dito, e por isso mesmo alterar a FD é alterar também o sentido de um dizer.

Pode-se pensar, então, que são nos limites das FDs que o sujeito pode, de fato, ter sua singularidade, porque o silêncio opera nesse limiar por meio dos processos de identificação do sujeito que se encontram nesse lugar de contradições. Conseqüentemente, é o silêncio que amarra e une as diferentes vozes do sujeito (dispersão do sujeito), e é também o silêncio que possibilita as diferenças na identidade.

Uma vez que a própria originalidade ou singularidade é produzida socialmente, pois o sujeito depende do outro para constituir sua identidade – Woodward (2014, p. 40, grifo da autora) afirma que a identidade não é contrária à diferença, longe disso: “a identidade *depende* da diferença” –, Orlandi (2007), por sua vez, não vislumbra autocensura:

Nessa perspectiva, não há autocensura. A censura sempre coloca um “outro” no jogo. Ela sempre se dá na relação do dizer e do não poder dizer, do dizer de “um” e do dizer do “outro”. É sempre em relação a um discurso outro – que, na censura, terá

a função do limite – que um sujeito será ou não autorizado a dizer (ORLANDI, 2007, p. 104-105).

Conforme observado, a interdição do dizer opera diretamente com a identidade do sujeito em relação ao outro, já que é exercida nas fronteiras das FDs. “Com efeito a censura é o lugar da negação e ao mesmo tempo da exacerbação do movimento que institui identidade” (ORLANDI, 2007, p. 81), uma vez que o sujeito é impedido de circular livremente entre essas formações, embora a identidade, segundo a autora, sempre encontre maneiras de se manifestar, mesmo sob opressão.

Salienta-se que a censura diz respeito a sentidos que são passíveis de serem ditos historicamente, mas proibidos, negados ao sujeito. Assim, quando o sujeito é censurado, isso não significa que ele não tenha ou não saiba de uma informação, o que ocorre é justamente o contrário, ele é impedido de dizer o que sabe. Trata-se, portanto, da interdição da circulação dos sentidos, ou seja, a censura “impede o trabalho histórico do sentido” (ORLANDI, 2007, p. 107), pois se interrompe o processo de significação ao se proibir determinadas posições discursivas ao sujeito.

Por outro lado, quando determinados sentidos são censurados, eles não deixam de existir, apenas migram de lugar, até porque, se o silêncio não corresponde a palavras abafadas, a interdição do dizer, portanto, apenas suprime a fala, mas o sentido continua a existir. Isso porque o discurso não é estanque, nem os sentidos o são. Dessa forma, quando há censura, os sentidos deslocam-se a outros objetos simbólicos que possam abrigar as palavras censuradas.

Soma-se a isso o fato de Orlandi (2007, p. 111) detalhar também que censura e resistência andam juntas, pois “trabalham a mesma região de sentidos”. Assim, a censura opera no domínio do dizível, mas, sob forma de resistência, subverte o próprio jogo da censura, ou seja, diz justamente o que lhe foi proibido, porém de outra forma, sob metáforas, por exemplo, como ocorreu na época da ditadura no Brasil, quando determinados dizeres, sobretudo os que diziam respeito à crítica aos militares, eram censurados.

## 2.2 IMPLÍCITO, MEMÓRIA DISCURSIVA E PRÉ-CONSTRUÍDO

Em relação ao conceito de silêncio, é imprescindível desassociá-lo de implícito, sobretudo aquele estudado por Ducrot (1987), cuja teoria polifônica opera na superfície textual:

a noção de implícito [de Ducrot] é uma forma de “domesticação” da noção do não-dito pela semântica (notadamente a semântica argumentativa). Essa domesticação se faz pela exclusão da dimensão discursiva e pela recusa da opacidade do não-dito (ORLANDI, 2007, p. 65).

Para Orlandi (2007), silêncio e implícito são de naturezas diferentes, isto é, enquanto o implícito remete ao dito (e depende das palavras para significar), o silêncio permanece silêncio, não se remete ao dizer. Assim, ele significa na sua própria ordem: “é preciso considerar a relação fundamental das palavras com o silêncio sem, no entanto, reduzir este a um complemento da palavra” (ORLANDI, 2007, p. 66). O silêncio, então, não é mero acessório do dizer, pois ele significa a seu próprio modo, sem depender do sentido das palavras, sendo apagado, excluído do que se é dito.

Por outro lado, Achard (1999, p. 12) considera que o implícito funciona por meio da memorização de seu conteúdo pelo sujeito e que, por sua vez, sua explicitação “constitui uma paráfrase controlada por esta memorização”. Trata-se aqui da memória “não no sentido diretamente psicologista da ‘memória individual’, mas nos sentidos entrecruzados da memória mítica, da memória social inscrita em práticas, e da memória construída do historiador” (PÊCHEUX, 1999, p. 50), isto é, da memória discursiva. Trabalha-se, desse modo, com o já-dito, a memória que, para a AD, retorna através do interdiscurso, ao qual Pêcheux (2014a, p. 149) chama de “‘todo complexo com dominante’ das formações discursivas”. Assim, pode-se afirmar que interdiscurso é um espaço discursivo em que se delimitam e articulam FDs diversas e também antagônicas.

Ainda em relação ao implícito, Achard (1999), ao contrário de Ducrot (1987), vislumbra o implícito no domínio discursivo, no qual o primeiro “trabalha então sobre a base de um imaginário que o representa como memorizado, enquanto cada discurso, ao pressupô-lo, vai fazer apelo a sua (re)construção” (ACHARD, 1999, p. 13), o que ocorre por meio da paráfrase, ou

repetição. Essa repetição desemboca no que Achard (1999) chamou de regularização, isto é, produz-se enunciados com efeito de série, conforme retomado por Pêcheux (1999) em discussão sobre o texto do primeiro. Com isso, “seria nessa própria regularização que residiriam os implícitos, sob a forma de remissões, de retomadas e de efeitos de paráfrase” (PÊCHEUX, 1999, p. 52).

Entretanto, essa regularização pode ruir quando um novo acontecimento se rompe na esfera discursiva, pois deve-se lembrar que a paráfrase, isto é, a repetição que justifica o implícito, possui um caráter de cristalização dos discursos, ao passo que o acontecimento provoca mudanças nesse cenário. Em consequência de um novo acontecimento, toda a estrutura, a série de enunciados repetidos, seria quebrada, portanto os implícitos deixariam de existir, o que provoca a falta, e não a falha. Do mesmo modo, para Achard (1999), a existência desse implícito (re)construído não é passível de ser comprovada como discurso autônomo, pois “o passado, mesmo que realmente memorizado, só pode trabalhar mediando as reformulações que permitem reenquadrá-lo no discurso concreto face ao qual nos encontramos” (ACHARD, 1999, p. 14), isto é, implícito revela, então, o pré-construído.

Segundo Pêcheux (2014a, p. 151), “Diremos, então, que o ‘pré-construído’ corresponde ao ‘sempre-já-aí’ da interpelação ideológica que fornece-impõe a ‘realidade’ e seu ‘sentido’ sob a forma da universalidade (o ‘mundo das coisas’)”, ou seja, trata-se de uma construção que existe em outro lugar e antes da enunciação. O pré-construído está, dessa forma, essencial e materialmente determinado pela estrutura do interdiscurso, sendo atravessado por FDs e, conseqüentemente, pelo funcionamento da formação ideológica.

Para o autor, o pré-construído, então, é aquilo que retorna no discurso, é o resgate que se faz de um discurso anterior, é a constatação da presença do outro no discurso, é a articulação do discursivo com o linguístico. Ressalta-se, porém, que esse pré-construído é independente do enunciado a ser construído no outro discurso, pois cria a ilusão, para o sujeito, de que o que se diz é novo, dando-lhe a impressão de ser a origem do dizer (esquecimento número 1), “*como se esse elemento já se encontrasse aí*” (PÊCHEUX, 2014a, p. 89, grifo do autor).

### 2.3 ETHOS E ESTEREÓTIPO

Tratar do *ethos* é adentrar um campo multifacetado e escorregadio, por conta de suas múltiplas abordagens. Desse modo, embora esta pesquisa se restrinja à área da AD, faz-se importante retomar que o conceito tem seus primórdios com Aristóteles. De acordo com Maingueneau (2008, p. 15, grifos do autor),

Na *Ética a Nicômano* ou na *Política*, trata-se efetivamente do *ethos* característico de um grupo, de seus traços de caráter, suas disposições estáveis. Já na *Retórica*, o *ethos* não tem um sentido estável, ele não se reduz ao *ethos* discursivo; serve também para designar disposições estáveis [...].

Tais disposições estáveis, citadas no trecho, referem-se ao caráter que o *ethos* deve assumir conforme as condições de produção são alteradas. Segundo o ponto de vista político, Aristóteles considera que o orador deve se dirigir de diferentes formas ao monarca e ao democrata, pois suas constituições políticas são divergentes, e isso deve ser levado em conta ao se planejar um discurso. Já sob a ótica da idade e da fortuna, em relação à maturidade e à posição social e econômica que o público apresenta, são necessárias adequações ao discurso para que seu efeito seja atingido. Em suma, Aristóteles atribui ao orador não apenas a necessidade do *ethos*, mas também a do *pathos* e a do *logos*, que indicam, respectivamente, as paixões e os argumentos, cabendo ao *ethos* a conduta, o caráter do orador (MAINGUENEAU, 2008).

Desse modo, para Eggs (2019, p. 42, grifo do autor), “Poderíamos assim dizer que todo *ethos* constitui uma *condensação específica* dessas três dimensões”, então, sob a ótica aristotélica, o orador atinge seu objetivo, ou seja, convencer o outro, no momento que consegue explorar o mais alto grau das três dimensões que compõem o ser humano. Portanto, essas três categorias são mobilizadas para que o discurso aconteça, mas, para fins deste trabalho, o foco será o *ethos*, por se considerar relevante o trabalho da AD quanto a esse tópico e, também, porque ele abarca, por fim, os outros dois conceitos indiretamente. Enquanto Aristóteles visava à argumentação,

propriamente dita, Maingueneau (2008) mostra a funcionalidade do *ethos* no plano discursivo.

Retoma-se, então, a conceitualização desse termo: “O problema é por demais delicado, posto que o *ethos*, por natureza, é um *comportamento* que, como tal, articula verbal e não verbal, provocando nos destinatários efeitos multi-sensoriais” (MAINGUENEAU, 2008, p. 16, grifo do autor). Sabendo disso, considera-se que, apesar de se tratar de um conceito delicado e multifacetado, por conta de suas diversas abordagens, o *ethos* possui características mínimas a serem consideradas de forma geral. Segundo o autor, o *ethos* é essencialmente discursivo, uma vez que ele se constrói no discurso; trata-se de um processo interativo que busca exercer influência sobre o outro, e por isso mesmo essa noção de *ethos* é híbrida, ou seja, sociodiscursiva. Assim, ele só ocorre em uma dada situação de comunicação e por meio da interação, em que um (o orador) exerce influência sobre o outro (o público, nos termos aristotélicos, lembrando que Aristóteles trabalha com essa noção tendo em vista a oralidade).

Outros pensadores, como Ducrot (1987), também formularam seus estudos acerca do *ethos*, porém sob outras perspectivas. Enquanto Aristóteles atinha-se à oralidade, o autor francês concebe esse conceito no campo da pragmática, atribuindo sua função ao locutor enquanto tal, ou L (responsável pelo enunciado). Portanto, Ducrot (1987) opera no nível da enunciação, ou seja, o *ethos* é mostrado no discurso. Esse ponto é particularmente importante para a AD, que considera, com Maingueneau (2008), que o *ethos* é construído no discurso, e não se refere à instância extradiscursiva sobre o caráter ou qualidades do enunciador.

Por ter sua origem na oralidade, deve-se considerar que o *ethos* abarca também os trejeitos e expressões físicas, a voz – o “tom”, conforme Maingueneau (2008), que possui a vantagem de se relacionar tanto à oralidade quanto à escrita –, entre outros atributos que escapam do verbal e do escrito.

É insuficiente ver a instância subjetiva que se manifesta por meio do discurso apenas como estatuto ou papel. Ela se manifesta também como “voz” e, além disso, como “corpo enunciante”, historicamente especificado e inscrito em uma situação, que sua enunciação ao mesmo tempo pressupõe e valida progressivamente (MAINGUENEAU, 2019, p. 70).

A voz e o corpo enunciante (não correspondente ao autor empírico) formam o que o autor denomina de fiador, “cuja figura o leitor deve construir com base em indícios textuais de diversas ordens” (MAINGUENEAU, 2019, p. 72). Sua importância remete à qualidade do *ethos*, ou melhor, é por meio de sua figura que seu dizer é legitimado no discurso que representa, e mais ainda, da qual depende a adesão do interlocutor perante o enunciado. Em relação ao objeto de análise desta tese, discurso(s) sobre a mulher nipo-brasileira que se propaga(m) na mídia brasileira, pode-se dizer que a forma de resistência da mulher nipo-brasileira é, contraditoriamente, se manifestar na própria mídia a seu modo. Isso porque, ao fazê-lo, a mulher sai do estereótipo que lhe foi imposto e que, portanto, lhe censura, uma vez que está destinada a agir, pensar e falar de modo esperado.

Nessa perspectiva, para Orlandi (2007, p. 124), “em situação de censura, pelo menos, os estereótipos são pontos de fuga de sentidos”, entendendo-se por fuga de sentidos o desdobramento de sentidos multifacetados de diferentes FDs. Assim, são nos estereótipos que a linguagem e a história se relacionam, em que o repetível e a subjetividade operam. Assim,

O estereótipo, a seu modo, cumpriria, no discurso, papel imaginário análogo ao do “pré-construído” (o efeito do já-dito que sustenta o dito), com efeito inverso, dando ao sujeito a impressão de que só ali os sentidos retornam, protegendo-o assim do mesmo do sentido e da sua intercambialidade com outro sujeito qualquer (ORLANDI, 2007, p. 126).

Portanto, para a autora, o sujeito se protege no estereótipo, ao mesmo tempo que, paradoxalmente, utiliza esse espaço de cristalização de sentidos para trabalhar os seus próprios sentidos, a sua própria identidade. Pensando na constituição do sujeito, e por conseguinte de sua identidade, é importante lembrar que “o silenciamento é parte da experiência da identidade, pois é parte constitutiva do processo de identificação, é o que lhe dá espaço diferencial, condição de movimento” (ORLANDI, 2007, p. 49), por isso a importância de o sujeito ser descentrado. Ressalta-se, novamente, que o estereótipo é uma forma de silenciar, pois ele “cria condições para que ele não apareça, diluindo-se na universalidade indistinta” (ORLANDI, 2007, p. 126). Em decorrência disso, ainda que pareça contraditório, o sujeito encontra espaço

para manter a sua identidade mesmo quando submetido à censura, sob a forma de estereótipos.

Essa relação do estereótipo com o pré-construído, em comunhão com a memória e o implícito, é interessante porque marca a relação do sujeito com o outro na enunciação e, também, ideologias, revelando juízos e valores que permeiam as representações sociais (GATTI, 2014). Além disso, esse autor considera que os pré-construídos podem mobilizar os estereótipos. Um exemplo seria o discurso sexista, que pode pressupor a ideia de que a mulher deve ser submissa, ou mesmo, conforme comentado, num discurso sobre nipo-brasileiras, tem-se já o estereótipo de que essa mulher é naturalmente silenciosa, retraída.

Entende-se a estereotipagem enquanto “operação que consiste em pensar o real por meio de uma representação cultural preexistente, um esquema coletivo cristalizado” (AMOSSY, 2019, p. 125). Além disso, Amossy e Heidingsfeld (1984), ao escreverem sobre o estereótipo na ficção, afirmam que ele ocorre quando um modelo cultural passa a ser repetido e congelado:

Nós estamos lidando com a capacidade de um determinado modelo cultural se repetir ao passo em que é congelado. Nessa perspectiva, o estereótipo pode ser definido como um padrão recorrente, uma estrutura pré-fabricada de qualquer tipo. De uma forma simples, elementos similares mantêm um relacionamento estável de um caso para outro (AMOSSY; HEIDINGSFELD, 1984, p. 690, tradução livre).<sup>2</sup>

Acredita-se que essa afirmação cabe, também, ao estereótipo quando se refere à instância discursiva. Embora não seja ficcional, nela o estereótipo opera por meio da cristalização e da repetição que ocorrem no processo sócio-histórico. Seguindo esse pensamento, Hall (2016, p. 191, grifos do autor) afirma que a “*estereotipagem reduz, essencializa, naturaliza e fixa a diferença*”. No caso dos povos do leste asiático, sobretudo japoneses, coreanos e chineses, a estereotipagem ocorre por meio da homogeneização e, por

---

<sup>2</sup> O original encontra-se da seguinte forma: “We are dealing with the capacity of a certain cultural model to repeat itself while being frozen. From this perspective the stereotype can be defined as a recurrent pattern, a prefabricated structure of any kind whatsoever. In a simple form, similar elements maintain a stable relationship from one case to another” (AMOSSY; HEIDINGSFELD, 1984, p. 690).

consequente, do apagamento das diferenças entre eles. Assim, se o racismo, em regra, opera com a finalidade de marcar a diferença, denunciando o caráter de exclusão, em relação aos povos citados, por outro lado, a diferença é naturalizada e silenciada, o que se demonstra tão agressivo quanto à sua marcação extrema.

Desse modo, no processo sócio-histórico, delineiam-se os estereótipos que são, também, transmitidos pelos discursos. Logo, recupera-se a noção de *ethos* discursivo, pois, segundo Amossy (2019), pensando na perspectiva argumentativa, ao se produzir um discurso, o auditório ao qual ele se dirige deve ser levado em conta na produção, o que passa necessariamente pela estereotipagem, uma vez que o orador (ou enunciador, na perspectiva discursiva) encontra características prévias que acredita serem compatíveis ao público com o qual interagirá. É com esse estereótipo, então, que o enunciador vai construir o seu *ethos*.

Censura, *ethos* e estereótipo se relacionam no plano discursivo, conforme visto até aqui. Todos eles estão permeados pelo movimento histórico e simbólico, e quando se opera com os sentidos possíveis, com os efeitos que decorrem dos sentidos de um discurso, percebe-se esse movimento por meio da repetição do dizível ou, ao contrário, por meio de sua interdição. Dizeres cristalizados, denunciados pelos estereótipos ou recuperados pelo *ethos*, embora sejam uma forma de comunicar, a princípio, superficial, podem servir de abrigo às identidades daqueles que sofrem o silenciamento imposto.

## **CAPÍTULO 3 – HETEROGENEIDADE ENUNCIATIVA: O OUTRO EM EVIDÊNCIA**

No capítulo 1 deste trabalho, foram desenvolvidos alguns conceitos pelo viés da Análise de Discurso a fim de antecipar o embasamento das teorias necessárias para o desenvolvimento das análises propostas, como a heterogeneidade enunciativa e a política do silêncio, basilares para esta pesquisa. Em relação à heterogeneidade enunciativa, será preciso mobilizar, em primeiro lugar, além das noções de sujeito e de interdiscurso, a psicanálise lacaniana e o dialogismo bakhtiniano.

### **3.1 A HETEROGENEIDADE ENUNCIATIVA E O SILENCIAMENTO**

Tendo em vista que nenhum discurso é original ou neutro, uma vez que faz parte da natureza do discurso perpassar e ser perpassado por outros – portanto, a originalidade, no sentido de novidade, não existe, pois o discurso funciona por meio da repetição e da paráfrase, e a neutralidade é impossível de ser alcançada porque o discurso é um ato político, e como tal, sempre apresenta ideologias. Dito isso, pensa-se que todo discurso é, então, atravessado pela heterogeneidade, visto que ele não é isento de atravessamentos diversos. Entretanto, vislumbrar a heterogeneidade enquanto forma de constituição do discurso, na AD, começou a ser possível em sua segunda fase, na qual Pêcheux (2014c) introduz o conceito de formação discursiva, e junto a ela, o de interdiscurso, àquilo que é exterior à FD. Por conseguinte, a noção de sujeito passa a ser a do sujeito descentrado e clivado pelas FDs que configuram o interdiscurso.

Somados à terceira fase, em que Pêcheux (2014c) elimina o trabalho por etapas de sua maquinaria discursiva estrutural da primeira fase da AD e aprimora a relevância da alteridade em seus estudos, esses conceitos permitem visualizar melhor a heterogeneidade nos discursos. Assim, Authier-Revuz (1990; 2004) desenvolve, a partir dessa abertura, pesquisas sobre o aspecto heterogêneo dos enunciados, contribuindo significativamente para o campo discursivo. Apesar de não ter sua formação na AD, a autora consolidou muito subsídio para essa disciplina, unindo a psicanálise lacaniana, o dialogismo

de Bakhtin (1981; 2004) e o conceito de interdiscurso. Isso possibilitou olhar para o *outro* dentro do *mesmo* (PÊCHEUX, 2014c) de forma mais ampla na AD e a perceber o sujeito como fora do centro, e por isso mesmo heterogêneo também. Authier-Revuz (2004), então, recupera o sujeito de Lacan (1988), inconsciente e acessível por meio da linguagem, já que, para o autor, o sujeito é da ordem do efeito.

À estrutura da linguagem uma vez reconhecida no inconsciente, que tipo de sujeito podemos conceber-lhe?

Pode-se aqui tentar, numa preocupação de método, partir da definição estritamente lingüística do Eu como significante: onde ele não passa do *shifter* ou indicativo que no sujeito do enunciado designa o sujeito enquanto ele fala no momento.

É dizer que ele designa o sujeito da enunciação, mas que ele não significa (LACAN, 1988, p. 282, grifo do autor).

Desse modo, o sujeito tem acesso aos discursos por meio do inconsciente, estruturado como linguagem e instaurado na fenda que permite o dizer. É por meio do Outro, entendido como o conjunto de fatores exteriores ao enunciadador, e, por conseguinte, uma representação do simbólico, que o sujeito avista outros discursos. Assim, “para emergir como sujeito, falamos afetados pelo Outro (nesse sentido, a alteridade está em mim). O processo de subjetivação está atravessado pelo funcionamento significante do Outro” (MARIANI; MAGALHÃES, 2013, p. 120). Para emergir como sujeito, ou seja, para que o indivíduo seja interpelado em sujeito, é necessário que haja um atravessamento do Outro no “eu”. Trata-se de um processo indispensavelmente ideológico, pois, segundo Pêcheux (1990), essa interpelação só acontece por meio da ideologia. A partir disso, pode-se considerar que todo sujeito é político, cindido, atravessado pelo interdiscurso mediante as memórias discursivas.

Por conta disso, Authier-Revuz (2004) recupera de Bakhtin (1981; 2004) o conceito de dialogismo, pelo caráter interativo da linguagem que ele implica e pelo “lugar dado ao outro na perspectiva dialógica, mas um outro que não é nem o duplo de um frente a frente, nem mesmo o ‘diferente’, mas *um outro que atravessa constitutivamente o um*” (AUTHIER-REVUZ, 2004, p. 25, grifos da autora). Não se trata, assim, apenas de um *outro* empírico, mas antes de um outro inerente ao discurso. Dessa forma, a autora apreende do dialogismo o fato de o sentido ser construído na relação com o outro; por outro lado, deve-

se lembrar que esse outro discurso consiste no que a autora denomina de “exterior constitutivo”, ou seja, “O lugar ‘do outro discurso’ não é *ao lado*, mas *no* discurso” (AUTHIER-REVUZ, 2004, p. 37, grifos da autora).

Assim, ao passo que no monologismo as marcas da enunciação do outro são apagadas no discurso, no dialogismo os sentidos e os outros discursos são construídos e notados. Portanto, “o sentido de um texto não está, pois, jamais pronto, uma vez que ele se produz nas situações dialógicas ilimitadas que constituem suas leituras possíveis: pensa-se, evidentemente, na leitura plural” (AUTHIER-REVUZ, 2004, p. 26), ou seja, não há apenas um núcleo na produção do discurso.

Tendo em vista que o sentido não é dado, pronto, acabado nem fixo ou imutável, já que ele é resultado de um processo interativo e dialógico, afetado pelas condições de produções e a conjuntura sócio-histórica, recupera-se o conceito de interdiscurso. Quando um discurso outro perpassa um discurso, reestruturam-se os dizeres da memória discursiva, mobilizando pré-construídos do interdiscurso. É a partir desse movimento que é possível enxergar a heterogeneidade enunciativa, levada também ao âmbito discursivo.

Maingueneau (1997) coteja o interdiscurso com o que Authier-Revuz (2004) chama de heterogeneidade constitutiva, uma divisão teórica da autora para designar a condição heterogênea constitutiva de todo discurso, visto que todo discurso, por sua vez, é atravessado por já-ditos, isto é, por outros discursos. Por conta disso, Maingueneau (2008a, p. 31) afirma que a “hipótese do primado do interdiscurso inscreve-se nessa perspectiva de uma heterogeneidade constitutiva, que amarra, em uma relação inextricável, o Mesmo do discurso e seu Outro”.

Embora Authier-Revuz (2004) tenha delimitado seus estudos sobre a heterogeneidade em duas esferas – heterogeneidade constitutiva e heterogeneidade mostrada, sendo que esta se subdivide em marcada e não marcada –, é preciso reforçar que elas não são inseparáveis ou autônomas. Ambas se complementam e dependem da outra no funcionamento discursivo. Nesta pesquisa, pressupõe-se que é possível fazer um paralelo entre a heterogeneidade enunciativa desenvolvida por Authier-Revuz (2004) e o silêncio categorizado por Orlandi (2007), sob o aspecto constitutivo de ambos. Sob o viés enunciativo-discursivo, a primeira autora considera que a enunciação implica o

outro, sendo, portanto, um processo cuja presença da alteridade é constitutiva, ou seja, o outro torna o discurso heterogêneo. Trata-se de um conceito que apresenta uma forma mostrada, podendo ser marcada ou não na superfície linguística.

Por outro lado, Orlandi (2007), ao tratar do silêncio na perspectiva discursiva, também o faz enquanto constitutivo do discurso. Para ela, “O silêncio é assim a ‘respiração’ (o fôlego) da significação; um lugar de recuo necessário para que se possa significar, para que o sentido faça sentido” (ORLANDI, 2007, p. 13), e por isso mesmo ele é fundante, constitutivo. A autora também apresenta formas do silêncio, que podem ser recuperadas no fio discursivo. Entretanto, as duas teorias, guardadas as suas particularidades, desembocam na heterogeneidade do discurso: “O funcionamento do silêncio atesta o movimento do discurso que se faz na contradição entre o ‘um’ e o ‘múltiplo’, e o mesmo e o diferente, entre paráfrase e polissemia” (ORLANDI, 2007, p. 17), ao passo que “Todo discurso se mostra constitutivamente atravessado pelos ‘outros discursos’ e pelo ‘discurso do Outro’” (AUTHIER-REVUZ, 2004, p. 69).

Desse modo, para Authier-Revuz (2004), o discurso é perpassado por outros discursos, ao mesmo tempo em que é atravessado pelo inconsciente e pelo interdiscurso. Em consonância, embora o silêncio não seja categorizável, segundo Orlandi (2007), pode-se pensar que a política do silenciamento proposto pela autora é afetado pelo outro/Outro, pois “ao dizer algo apagamos necessariamente outros sentidos possíveis, mas indesejáveis, em uma situação discursiva dada” (ORLANDI, 2007, p. 73). Isso fica ainda mais claro quando se pensa no silêncio local, como no caso da censura, pois só há interdição do dizer porque existe antes um outro que se coloca como condição do dizer.

Em relação ao sujeito nipo-brasileiro, principalmente quanto à mulher nipo-brasileira, foco deste trabalho, considera-se que ele ocupa o lugar do *outro-estrangeiro*, do sujeito nascido no Brasil que não é reconhecido (e, em alguns casos, que não se reconhece) como um cidadão legitimamente brasileiro. Trata-se do *outro* diferente, daquele que não pertence à mesma esfera do “eu” padrão. Na mídia digital, o sujeito outro é frequentemente silenciado por meio do esquecimento, dado que poucas são as menções às mulheres nipo-brasileiras

em reportagens, matérias, vídeos etc., e por meio do estranhamento, pois a *internet* projeta o real no virtual, ou melhor, transpõe o real para o simbólico (CASTELLS, 2002).<sup>3</sup>

### 3.2 HETEROGENEIDADE CONSTITUTIVA

Conforme visto, a teoria da heterogeneidade enunciativa de Jacqueline Authier-Revuz (2004) é resultado da imbricação de três grandes conceitos. O dialogismo bakhtiniano, por meio do qual se presume que o discurso é dialógico por natureza, implicando sempre um outro; o interdiscurso, conceito que recupera a memória discursiva, uma vez que tudo o que é dito, na realidade, diz respeito a já-ditos. No entanto, o sujeito do dizer não tem consciência desse fato, o que leva ao terceiro conceito, o do inconsciente proveniente da psicanálise lacaniana.

Com isso, a heterogeneidade enunciativa perpassa o sujeito na medida que o assujeitamento se faz presente em sua constituição discursiva. Portanto, afirma-se que o sujeito é, também, heterogêneo por ser atravessado por ideologias de diversas ordens: religiosa, social, familiar, entre outras. Enfim, trata-se de instâncias que, ao interpelar o indivíduo em sujeito, implicam necessariamente a alteridade nos discursos que ele profere, mesmo que isso ocorra de forma inconsciente para o sujeito.

Do outro lado, os discursos são heterogêneos por terem como base do processo discursivo a linguagem, além de serem condicionados pela materialidade histórica e pela memória discursiva. Se se considerar que a linguagem é heterogênea, por conta dos múltiplos dizeres que a língua proporciona, das diferentes manifestações linguísticas possíveis e até mesmo a materialização das ideologias por meio da língua, e por que não da linguagem, nota-se que o discurso, enquanto produto dessas realizações, é também heterogêneo, múltiplo e diversificado.

Nesse sentido, tanto o sujeito quanto os discursos são heterogêneos. Graças à materialidade histórica que os circundam, os retornos

---

<sup>3</sup> No campo da AD, a partir de Lacan (1988), entende-se que o real se configura como o núcleo do inconsciente, ao passo que o simbólico oferece as bases para que o sujeito se estruture enquanto linguagem.

dos já-ditos são possíveis, no entanto, estes acarretam o tempo e o espaço dos dizeres, fazendo que os sentidos sejam modificados conforme as condições de produção. Portanto os sujeitos, nesse caso, também não serão os mesmos, ainda que tenham proferido o mesmo dizer sob outra condição de produção.

É necessário realçar, porém, que o outro não é delimitado no discurso – e no sujeito –, não sendo possível delinear os limites de cada voz que permeia tanto o primeiro quanto o segundo. Por isso, o “‘mesmo’ e o ‘diferente’ às vezes não são passíveis de distinção no discurso” (ORLANDI, 1990, p. 43), entretanto, eles são recuperáveis pelo interdiscurso e pelas FDs que se engendram no discurso.

Todo discurso se mostra constitutivamente atravessado pelos “outros discursos” e pelo “discurso do Outro”. O *outro* não é um *objeto* (exterior, *do qual se fala*), mas uma *condição* (constitutiva, *para* que se fale) do discurso de um sujeito falante que não é fonte-primeira desse discurso (AUTHIER-REVUZ, 2004, p. 69, grifos da autora).

Desse modo, Authier-Revuz (2004) considera a heterogeneidade enunciativa enquanto constitutiva do discurso por tratar o outro não como um acessório a ser empregado no discurso do sujeito, ou como mero interlocutor a quem se dirige ou com quem se debate, mas antes enquanto *condição* para que ele ocorra, com sua temporalidade e espacialidade próprias, isto é, não na ordem cronológica ou visual, mas sim no tempo e no espaço discursivos.

Por fim, é preciso destacar a importância do interdiscurso para a teoria da autora, pois é ele quem possibilita o vínculo da psicanálise e do dialogismo. Nesse último, considera-se que o signo é ideológico, inerente à língua, portanto a interpelação ideológica ocorre de forma consciente, já que a língua é instrumento da consciência (BAKHTIN, 2004). Por outro lado, para a psicanálise lacaniana recuperada por Authier-Revuz (2004), o sujeito é inconsciente, descentrado, ao contrário do que considera o dialogismo.

Portanto, cabe ao interdiscurso de Pêcheux (2014a) a função de articular as duas teorias que embasam a heterogeneidade enunciativa, pois é o discurso outro, por meio do próprio interdiscurso que contém as FDs, o qual denota que a interpelação do indivíduo em sujeito ocorre através do

inconsciente. Isso faz com que o sujeito não tenha consciência de seu processo de constituição enquanto tal.

Com tudo isso exposto, discorre-se sobre as formas linguísticas – *mostradas*, no termo da autora – da heterogeneidade enunciativa. Embora Authier-Revuz (2004) não embarque nos aspectos ideológicos propriamente ditos, julga-se importante empregá-las nas análises desta pesquisa, juntamente com a observação desses aspectos, porque acredita-se que elas possibilitarão maior entendimento acerca da alteridade no discurso da mulher nipo-brasileira na mídia digital. Isso porque a investigação de glosas, ironia, discursos relatados, entre outras formas mostradas da heterogeneidade, podem auxiliar na percepção de efeitos de sentido dos discursos ali proferidos.

### 3.3 HETEROGENEIDADE MOSTRADA E MARCADA

Segundo Authier-Revuz (2004, p. 22, grifos da autora), “*para a descrição linguística* das formas de heterogeneidade mostrada, a consideração da heterogeneidade constitutiva é, a meu ver, uma *ancoragem*, necessária, no *exterior* do linguístico”. Assim, visto que a heterogeneidade constitutiva se coloca como condição enunciativa e discursiva, ela não se dissipa quando a heterogeneidade mostrada é posta no discurso, daí a importância de não pensar os dois planos como autônomos.

Por heterogeneidade mostrada, a autora entende-a enquanto conjunto de formas que inscrevem o outro na sequência discursiva, isto é, “como formas linguísticas de representação de diferentes modos de negociação do sujeito falante com a heterogeneidade constitutiva do seu discurso” (AUTHIER-REVUZ, 1990, p. 26). Logo, a alteridade interfere no fio discursivo por meio dessas formas, que podem ser marcadas ou não. Além disso, vale lembrar que a identidade do sujeito concorre com a alteridade, com o outro que irrompe no discurso do eu. Joga-se, assim, com as fronteiras que delimitam o que é do outro, ao mesmo tempo que este se faz presente ao corroborar, ironizar, concordar, desmentir, reforçar o dizer do sujeito. Nesse sentido, ele depende do outro para se constituir.

Portanto, apesar da pretensão de se distanciar do outro, de se separar totalmente dele, isso já não é possível para o sujeito porque ele mesmo

é atravessado pelo outro/Outro. Aqui, lembra-se do caráter dialógico do discurso, cuja negociação com a alteridade – e com a própria heterogeneidade constitutiva – ocorre segundo o atravessamento de outros discursos, isto é, o sujeito assume uma atitude responsiva para com o discurso do outro por meio desses atravessamentos.

Assim, constitutivamente, pode-se afirmar que o sujeito contém a exterioridade. Por outro lado, segundo Authier-Revuz (1990, p. 29, grifos da autora),

Totalmente outro é o ponto de vista lingüístico da descrição das formas de heterogeneidade mostrada no discurso, através das quais se altera a unicidade aparente da **cadeia discursiva**, pois elas aí **inscrevem o outro** (segundo modalidades diferentes, com ou sem marcas unívocas de ancoragem).

A inscrição do outro que rompe a cadeia discursiva, no sentido de sua unicidade, pode ser marcada de diversas formas, advindas da autonomia ou da modalização autonímica. Por autonomia, Authier-Revuz (1990; 2004) a compreende enquanto um fragmento acompanhado pela ruptura sintática, isto é, uma forma simples de delimitar o outro no dizer. Assemelha-se com a metalinguagem, porém a autonomia diverge “de outras situações metalingüísticas (solicitação de repetição, de definição, pesquisa no dicionário) pelo fato de sempre dizer respeito à declaração relatada pelo orador (autocitação) ou por outros (citação)” (DUBOIS *et al*, 2002, p. 60, tradução livre<sup>4</sup>).

Trata-se, portanto, de um signo que se refere a si mesmo enquanto tal, e não enquanto objeto ou ser do mundo, propriamente dito. Por conseguinte, “Uma propriedade essencial da autonomia é que ela *não possui sinônimos*” (AUTHIER-REVUZ, 1998, p. 138, grifo da autora), uma vez que não é possível que um *mesmo* significante e um *mesmo* significado atuem juntos, ao mesmo tempo, em signos diferentes.

Em contrapartida, a modalização autonímica (MA) – ou conotação autonímica, pois “denota a coisa e conota a palavra” (AUTHIER-

---

<sup>4</sup> A citação original encontra-se em francês: “L'autonymie se distingue des autres situations étalinguistiques (demande de répétition, de définition, recherche dans le dictionnaire) par le fait qu'elle concerne toujours l'énoncé rapporté par le locuteur (autocitation) ou par autrui (citation)” (DUBOIS *et al*, 2002, p. 60).

REVUZ, 1998, p. 15) – possui um caráter um pouco mais complexo, embora seja constituída pela autonímia. Isso se justifica pelo fato de, na MA, as fronteiras entre o dizer do sujeito e o dizer do outro serem marcadas na superfície por meio de aspas, glosas ou itálicos, o que, apesar das marcas, exige mais esforços interpretativos para apreendê-las.

Desse modo, não há rupturas sintáticas na MA, mas comentários reflexivos acerca do signo autonímico: “o fragmento mencionado é ao mesmo tempo um fragmento do qual se faz uso” (AUTHIER-REVUZ, 1990, p. 29), por isso há o emprego da palavra ao mesmo tempo que se comenta sobre ele no próprio fio discursivo, ou seja, retorna-se sobre o dito. Assim, nas matérias selecionadas para as análises, emprega-se, a título de exemplificação, o termo *asiático*, muitas vezes marcado na textualidade, simultaneamente ao comentário que o próprio sujeito faz acerca desse mesmo termo, denunciando a alteridade por meio de marcas linguísticas.

Ainda em relação à heterogeneidade mostrada marcada, Authier-Revuz (2004, p. 73-74, grifos da autora) complementa:

Assim, as marcas explícitas de heterogeneidade respondem à ameaça que representa, para o desejo de domínio do sujeito falante, o fato de que ele não pode escapar ao domínio de uma fala que, fundamentalmente, é heterogênea. Através dessas marcas, *designando o outro localizadamente*, o sujeito empenha-se em *fortalecer o estatuto do um*. É nesse sentido que a heterogeneidade mostrada pode ser considerada como um modo de denegação no discurso da heterogeneidade constitutiva que depende *do outro no um*.

Em primeiro lugar, atenta-se para o fato de que a denegação é um conceito proveniente dos estudos freudianos, portanto psicanalíticos. Segundo Schäffer (2002, p. 141), a denegação, então, tem “o papel da negação na função do juízo, quando há rejeição de um pensamento pelo sujeito”. Assim, nesse campo, nega-se a presença de um pensamento, isto é, procura-se “transformar a presença numa ausência, numa presença negada” (SCHÄFFER, 2002, p. 142), o que revela um recalque, recuperado pelo psicanalista na própria fala do paciente.

Já pelo viés da heterogeneidade enunciativa, o sujeito, por meio da denegação, reconhece tal heterogeneidade – “mas para melhor negar sua

onipresença” (AUTHIER-REVUZ, 1990, p. 33) –, a presença *do outro no um*. Por outro lado, esse sujeito desconhece a heterogeneidade constitutiva. Portanto, há, ao mesmo tempo, uma dissimulação da presença do discurso do Outro na constituição do sujeito, visto que isso lhe é necessário para produzir discursos.

Desse modo, as formas marcadas da heterogeneidade mostrada possibilitam ao sujeito, ainda que ilusoriamente, o fortalecimento do estatuto do um, citado pela autora. Assim, ao delimitar e localizar o Outro/outro no fio discursivo por meio dessas marcas, “opera-se um retorno à segurança, um reforço do domínio do sujeito” (AUTHIER-REVUZ, 1990, p. 33), como se este detivesse autonomia no discurso. Trata-se, portanto, de uma negociação do sujeito com o discurso do outro.

Posto que a heterogeneidade mostrada e marcada se evidencia na textualidade explicitamente, serão apresentadas aqui algumas formas mais comuns desse modo de negociação com o outro: discurso direto (DD), discurso indireto (DI), itálico e aspas. Em relação ao primeiro, trata-se de um discurso relatado que delimita o dizer do outro na construção sintática, agindo nesta como uma citação. Nesse sentido, a alteridade é apresentada enquanto objeto, isto é, esse fragmento utilizado no DD “é extraído da cadeia enunciativa normal e remetido a outro lugar” (AUTHIER-REVUZ, 1990, p. 29), sendo este um outro ato de enunciação ou um gesto metalinguístico, como é o caso de estrangeirismos, por exemplo.

Em contrapartida, o DI não opera com rupturas sintáticas, como no caso anterior. Isso se deve à conotação autonímica, uma vez que “o elemento mencionado é inscrito na continuidade sintática do discurso ao mesmo tempo que, pelas marcas, que neste caso não são redundantes, é remetido ao exterior do discurso” (AUTHIER-REVUZ, 1990, p. 29-30). Nota-se, portanto, que, embora haja marcas de heterogeneidade mais explícitas, como as aspas e o itálico, o DI também marca a alteridade, referenciando-se a exterioridade, porém sem rupturas.

No DI, o enunciador relata um outro ato de enunciação e *usando* suas próprias palavras, pelas quais ele reformula as palavras de outra mensagem: o modo semiótico do DI é, de maneira homogênea, o modo-padrão.

No DD, o enunciador relata um outro ato de enunciação e, *usando* suas próprias palavras na descrição que faz da situação

de enunciação *e* (quem fala, a quem, quando...?), ou seja, naquilo que chamamos sintagma introdutor, mas *faz menção* às palavras da mensagem que relata; o modo semiótico do DD é, assim, *heterogêneo*: padrão no sintagma introdutor, ele é autônomo na parte “citada”, isto é, mostrada (AUTHIER-REVUZ, 1998, p. 139, grifos da autora).

O modo-padrão ao qual a autora se refere diz respeito, nesse caso, à estrutura semiótica. Assim, uma estrutura semiótica simples, que remete à exterioridade, a um objeto do mundo real é o signo-padrão, ou seja,  $S = \frac{\text{significado}}{\text{significante}}$ , como em “O banco está fechado para balanço”, em que “banco” refere-se ao estabelecimento financeiro. Ao contrário, o modo autônomo, ou signo autônomo, possui uma estrutura semiótica complexa, em que  $S = \frac{\text{significado} = \left( \frac{\text{significado}}{\text{significante}} \right)}{\text{significante}}$ , como em “*Banco* é uma palavra polissêmica”, cujo signo *banco* remete a ele mesmo. De forma resumida, assume-se que o modo-padrão *utiliza* o signo para remeter a um objeto no mundo, ao passo que o modo autônomo *menciona* o signo para mostrar a si mesmo (AUTHIER-REVUZ, 1998).

Dessarte, o DD possui em sua estrutura sintática os dois modos, padrão e autônomo. Em “Maria lhe disse: fique aqui”, o modo-padrão encontra-se no primeiro período, no qual as palavras do locutor são utilizadas, enquanto o que se apresenta após os dois pontos diz respeito ao modo autônomo, pois reproduz a fala de outrem, ou entende-se que haja uma reprodução dessa fala. Trata-se, então, de um ato de enunciação híbrido no discurso relatado (DR) – aqui, deve-se lembrar que “o que um DR relata não é uma frase ou um enunciado, é um *ato de enunciação*” (AUTHIER-REVUZ, 1998, p. 145, grifo da autora).

No caso das matérias *online* selecionadas para a análise, há a presença do DR, pois tratam-se de depoimentos, anônimos ou não, que representam os sujeitos nipo-brasileiros, sendo em sua maioria do gênero feminino. Portanto, serão considerados esses casos de DD e DI como atos de enunciação, de acordo com Authier-Revuz (1998), sobretudo porque esses discursos possuem interlocutores definidos, bem como a presença de lugar, tempo e referências, isto é, são acontecimentos únicos, tais quais os atos de enunciação.

Outra forma marcada da heterogeneidade mostrada é o itálico, recurso gráfico normalmente utilizado nas reportagens e matérias de *sites* para referenciar ou evidenciar palavras estrangeiras, citações, gírias etc., embora também seja corriqueiro o uso das aspas com a mesma função do itálico. Isso se justifica pelo fato de ambos acumularem menção e uso (modalização autonímica), simultaneamente marcando e integrando a alteridade no dizer do sujeito, diferentemente do que acontece quando estes são empregados na autonomia simples, isto é, quando há apenas a menção (emprego do itálico ou das aspas), e não o uso das palavras marcadas no discurso.

Como bem lembrado por Maingueneau (1997), o emprego das aspas acarreta uma interpretação por parte do destinatário, sujeito que está na ordem do discurso no papel de receptor. Aqui, acrescenta-se o itálico, uma vez que ambos operam de forma similar nos dizeres. Com isso, conclui-se que

o texto não é um estoque inerte que basta segmentar para dele extrair uma interpretação, mas inscreve-se em uma cena enunciativa cujos lugares de produção e de interpretação estão atravessados por antecipações, reconstruções de suas respectivas imagens, imagens estas impostas pelos limites da formação discursiva (MAINGUENEAU, 1997, p. 91).

Uma vez descontextualizados, ou desconsideradas as formações discursivas, tanto as aspas quanto o itálico perdem o sentido, já que estão ligados ao implícito. Isso porque “Colocar entre aspas não significa dizer explicitamente que certos termos são mantidos à distância, é mantê-los à distância e, realizando este ato, simular que é legítimo fazê-lo” (MAINGUENEAU, 1997, p. 90). Assim, para a AD, advém desse fato a importância dessas pesquisas acerca dos recursos gráficos e gramaticais, porque relacionam-se ao movimento da enunciação.

Nesse sentido, o sujeito, ao fazer uso sobretudo das aspas, deve ficar atento às finalidades desse recurso, embora isso nem sempre seja consciente. Melhor dizendo, de acordo com Authier-Revuz (2004), as aspas possuem algumas funções diferentes, como as aspas de condescendência, quando há uma adaptação do dizer por parte do locutor em relação ao seu receptor, parecidas com as aspas pedagógicas/de vulgarização, quando o locutor se coloca ao alcance do interlocutor. Além dessas, há várias outras, como

as aspas de proteção, aspas de aproximação, aspas de ênfase (aqui, a autora inclui o itálico nessa função) etc.

Vale lembrar, também, que as aspas operam nos limites de um discurso, funcionando ali “como o *eco de seu encontro com o exterior*” (AUTHIER-REVUZ, 2004, p. 229, grifo da autora). Apesar disso, esses limites não são estanques, pois a heterogeneidade enunciativa opera nessa imbricação sob a forma de interação. Assim, os discursos se encontram nessas fronteiras, constituindo-se em relação ao seu exterior. Em vista disso, as FDs, citadas por Maingueneau (1997), são imprescindíveis nesse âmbito, pois são elas que possibilitam, ao mesmo tempo, o emprego e a identificação do uso das aspas e do itálico, com a finalidade, embora ilusória, de manter o exterior do discurso à distância do sujeito.

### 3.4 HETEROGENEIDADE MOSTRADA E NÃO MARCADA

Em contraponto à heterogeneidade mostrada e marcada, que evidencia o outro por meio de marcas claras no fio discursivo, a heterogeneidade mostrada e não marcada, por outro lado, é refém da interpretação, uma vez que não há marcas que denunciem a alteridade no discurso, como é o caso do discurso indireto livre (DIL) e da ironia. Assim, as formas não marcadas de heterogeneidade

representam, pelo continuum, a incerteza que caracteriza a referência ao outro, **uma outra forma de negociação** com a heterogeneidade constitutiva; uma forma mais **arriscada**, porque joga com a diluição, com a dissolução do outro no um, onde este, precisamente aqui, pode ser enfaticamente confirmado mas também onde pode se perder (AUTHIER-REVUZ, 1990, p. 34, grifos da autora).

De antemão, evidencia-se a necessidade de recuperar o contexto e a condição de produção do discurso para que essas formas não marcadas sejam de fato compreendidas. Por conta disso, Authier-Revuz (2004) sugere que a heterogeneidade mostrada e não marcada pode ser ligada à estrutura da conotação autonímica, embora a alteridade não apareça de forma explícita na frase. Portanto “a ‘menção’ que duplica ‘o uso’ que é feito das

palavras só é *dada a reconhecer, a interpretar, a partir de índices recuperáveis no discurso* em função de seu exterior” (AUTHIER-REVUZ, 2004, p. 17-18, grifos da autora).

Sendo assim, dentre as formas não marcadas de heterogeneidade enunciativa, o DIL e a ironia foram selecionadas por se tratarem de formas mais utilizadas em textos e discursos, isto é, são elas as mais recorrentes, de forma geral, na mídia digital. A primeira, então, “se localiza precisamente nos deslocamentos, nas discordâncias entre a voz do enunciador que relata as alocações e a do indivíduo cujas alocações são relatadas” (MAINGUENEAU, 1997, p. 97).

Desse modo, no DIL as vozes enunciativas são misturadas, fundidas, e por isso não é possível atribuir o enunciado a alguma delas, tendo em vista os aspectos textuais e linguísticos apenas. Nesse ponto, pode-se associar essa forma de heterogeneidade à polifonia ao nível do enunciador de Ducrot (1987), na qual o autor confere que os enunciadores se confundem no enunciado, isto é, há diversos posicionamentos na cena enunciativa. Assim, no DIL há uma alternância de posicionamentos cujas atribuições são recuperáveis pelo contexto, ao passo que na ironia o locutor é responsável pelas palavras, mas não pelo posicionamento, cabível ao enunciador.

No DIL, o contexto é importante para a recuperação e identificação das vozes/posicionamentos dos locutores, e, para isso,

determinados *índices* vão, de modo bastante claro ou totalmente incerto, levar-nos a interpretar, em uma seqüência de frases ... P1 P2 P3 ..., ou uma seqüência de elementos X1 X2 X3, uma frase P2 ou um elemento X2 como derivando de um outro ato de enunciação (AUTHIER-REVUZ, 1998, p. 158, grifos da autora).

De acordo com Authier-Revuz (1998), tais índices são variáveis por conta de sua natureza múltipla, o que permite também combinações para detectar as alteridades no fio discursivo. Assim, um índice de DIL é a coerência, isto é, “L não pode, pela lógica, enunciar P1 e P3 de um lado e ao mesmo tempo P2 que lhes é contrário” (AUTHIER-REVUZ, 1998, p. 159). Tendo em vista que a coerência opera por meio da lógica e da concordância, não é adequado a um mesmo locutor proferir enunciados contraditórios quando posto em uma situação de DIL.

Por outro lado, o que a autora denomina de *homogeneidade das maneiras de dizer* pode opacificar os enunciados dos diferentes locutores, tornando suas fronteiras praticamente imperceptíveis. Isso acontece, particularmente, na literatura, quando as vozes do personagem e do narrador se confundem. Entretanto, diferenças de linguagem, ainda que sutis, entre os personagens podem indicar a alternância de vozes/locutores no mesmo discurso, apontando para a heterogeneidade mostrada e não marcada, uma vez que, ao contrário do que ocorre no DD, não há uma marca de delimitação entre eles, e, em oposição ao DI, não há, nos enunciados, verbos de elocução que anunciam a alteridade.

Já em relação à ironia, trata-se de uma figura de linguagem que subverte a fronteira entre o dizer do locutor e o que ele denota como o do outro (BRAIT, 1996), ao contrário do DIL, que estabelece um jogo com essas fronteiras. Dessa forma, considera-se a ironia como uma estratégia de linguagem que,

participando da constituição do discurso como fato histórico e social, mobiliza diferentes vozes, instaura a polifonia, ainda que essa polifonia não signifique, necessariamente, a democratização dos valores veiculados ou criados (BRAIT, 1996, p. 15).

É necessário lembrar que a perspectiva adotada neste trabalho é linguístico-discursiva, portanto outros aspectos da ironia não serão amplamente desenvolvidos, mas se estenderá um pouco mais acerca dessa figura, pontuando algumas diferenças conceituais, por conta de sua importância para as análises que serão apresentadas adiante. Dessarte, nesse âmbito, embora popularmente atrelada ao humor, para Bergson (2001), ambos não são sinônimos, pois a ironia consiste em “enunciar o que deveria ser, fingindo acreditar que isso é precisamente o que é”, ao passo que ao humor cabe “descrever minuciosa e meticulosamente o que é, fingindo acreditar que assim as coisas deveriam ser” (BERGSON, 2001, p. 95).

Nota-se que o autor propõe uma oposição entre o real e o ideal, e que, além disso, o funcionamento desses mecanismos de linguagem, trabalhados também enquanto efeitos dela, ocorre em cada um deles de forma inversa. Entretanto, ainda de acordo com Bergson (2001), tanto o humor quanto

a ironia são formas da sátira, “mas a ironia é de natureza oratória, enquanto o *humour* tem algo mais científico” (BERGSON, 2001, p. 95, grifo do autor). Portanto, o humor prende-se a fatos e termos concretos, enquanto a ironia subverte essa ordem, pois o que se pretende dizer é, na verdade, o oposto, isto é, aquilo que *deveria ser*.

Assim, tendo em vista que a ironia é “a figura de retórica que consiste em atribuir às palavras sentido oposto ao que normalmente exprimem” (PAIVA, 1961, p. 3), ressalta-se a importância das condições de produção e do contexto dos discursos, pois é somente por meio deles que a ironia pode ser recuperada e compreendida, ou seja, seu efeito ocorre apenas com a identificação do exterior do discurso em que se encontra. Caso contrário, sem considerar as CPs, o interlocutor pode assimilar X, exatamente conforme dito pelo sujeito do discurso, sem, no entanto, apreender Y, isto é, o dizer silenciado de X, ou melhor, a subversão desse dizer.

Como resultado, pensando na estruturação do discurso e, conseqüentemente, do texto, as estratégias dessa figura também funcionam como formas de argumentação e de instauração da polêmica, visto que a ironia distorce os dizeres (o dito e o que se pretende dizer no discurso), sobretudo mediante a intensa carga de ambigüidade. Nesse espaço, então, pode emergir a “arena de lutas” de Bakhtin (2004), onde se apresentam ideologias diversas, de forma perspicaz e até mesmo velada, uma vez que a ironia é, na perspectiva da heterogeneidade enunciativa, interpretativa (heterogeneidade mostrada e não marcada).

Todavia, em relação à ironia, mais uma vez destaca-se que não se trata de intenção propriamente dita (o sujeito “quis” dizer X, mas se utilizou de Y, por meio da ironia, para dizer o que gostaria de dizer, de fato). Nesse caso, o locutor apenas tem a ilusão de controlar os dizeres, de deter o poder do discurso – opacidade necessária para o funcionamento e a ordem do(s) discurso(s).

Outra perspectiva da ironia, ainda no plano linguístico-discursivo, é acentuada por Paiva (1961, p. 3, grifos da autora):

Se nela predomina uma feição de alegria amigável, individualiza-se em *humor*; se traduz uma amargura ácida, chama-se então *sarcasmo*; se joga agudamente com conceitos, recebe o nome de *espírito*; se se alia ao burlesco, toma a forma de *facécia*; se

recorre à imitação, diferencia-se em *sátira*. A verdade é que nenhuma destas palavras é sinónima de *ironia*, mas há nas esferas semânticas respectivas um setor comum, que corresponde ao que, no sentido mais lato, se entende vulgarmente por *ironia*.

Vale lembrar que, à diferença de Bergson (2001), para a autora, o riso, nesse caso, é presente na ironia, em níveis variados. Contudo, o que Paiva (1961) denomina de ironia pura é bastante próximo do que Authier-Revuz (2004) considera em seus estudos. “Na linguagem oral, o matiz irônico traduz-se por uma entonação de tipo especial. Na linguagem escrita, faz-se às vezes corresponder a essa entoação irônica o itálico” (PAIVA, 1961, p. 10), ao qual pode-se acrescentar as aspas. Assim, para esta autora, a ironia pura denota o exagero, ao contrário do que ocorre na sátira, em que a ironia busca ridicularizar e/ou deformar algo ou alguém.

Por outro lado, pensando na perspectiva heterogênea da ironia, retomam-se as não coincidências do dizer de Authier-Revuz (1998, p. 20-21, grifos da autora):

- a) não-coincidência **interlocutiva** entre os dois co-enunciadores;
- b) não-coincidência **do discurso consigo mesmo**, afetado pela presença em si de outros discursos;
- c) não-coincidência **entre as palavras e as coisas**;
- d) não-coincidência **das palavras consigo mesmas**, afetadas por outros sentidos, por outras palavras, pelo jogo da polissemia, da homonímia etc.

No caso a), considera-se que essa relação entre os coenunciadores “assume uma particularidade que consiste no fato de o enunciatário necessariamente ser previsto, ser instaurado na e pela enunciação, tal qual o enunciador e, como tal, funcionar como ‘enunciador intérprete’” (BRAIT, 1996, p. 109). Assim, exige-se uma interpretação por parte do enunciatário, o que leva a pensar no papel heterogêneo da ironia. Desse modo, a interpretação revela a implicação de outros discursos dentro do discurso irônico, ou seja, há uma condição de produção que, estando por trás da interpretação, traduz referências a outros discursos (b).

Já em relação às formas c) e d), Authier-Revuz (1998) trata-as sob o real da língua, e por isso mesmo são formas constitutivas do dizer.

Portanto, as duas formas são diretamente afetadas pelo inconsciente de Lacan (1988), isto é, pela necessidade que o sujeito tem de se considerar dono de seu dizer. De acordo com Brait (1996, p. 111), ao tratar das narrativas literárias, “Essa poderá ser uma forma de ironizar, por exemplo, a ilusão desse narrador sobre seu domínio, seu controle da relação existente entre as palavras e as coisas”, fato que se encaixa na teoria de Authier-Revuz (1998) quanto às formas c) e d), ao sabor dos equívocos da língua, da interpretação que se constata na heterogeneidade enunciativa mostrada e não marcada.

## **CAPÍTULO 4 – O FEMININO E A MULHER NIPO-BRASILEIRA**

Neste capítulo, alguns papéis sociais da mulher serão levantados, bem como as facetas do sujeito feminino, a fim de conduzir a uma reflexão sobre a figura feminina e as relações sociais que a cercam. Ademais, as relações de poder, exploradas por Foucault (2009), são relevantes para o entendimento do que é ser mulher, dado que o foco desta pesquisa, a nipo-brasileira, é, antes de tudo, um sujeito feminino. Desse modo, após a discussão sobre os conceitos citados, serão apresentados a origem da nipo-brasileira e o olhar mais atento a sua especificidade.

### **4.1 O SER MULHER NA SOCIEDADE BRASILEIRA**

Mulher é, por definição, um substantivo feminino que denota o ser humano adulto do sexo feminino. De acordo com o Mini Aurélio (FERREIRA, 2010), esse termo vem do latim *muliere*, e, em sentido restrito, significa “após a puberdade” e “esposa” (FERREIRA, 2010, p. 520). No entanto, segundo o dicionário Michaelis (2015, on-line), a palavra possui significados como “Adolescente do sexo feminino após sua primeira menstruação, quando passa a ser capaz de conceber, distinguindo-se, assim, da menina”, “Pessoa do sexo feminino, de classe social menos favorecida, em oposição a senhora”, “Pessoa do sexo feminino, após sua primeira relação sexual”, “Forma de tratamento que denota intimidade e, às vezes, desrespeito” etc.

Desse modo, percebe-se a configuração de um sistema social que se reflete na língua e nos termos utilizados para se referir ao ser humano do sexo feminino. Os dicionários trazem definições para “mulher” que evidenciam esse caráter social da língua, o qual indica, em alguns casos, o cunho sexual que se atribui à figura feminina (o tornar-se mulher apenas após a primeira relação sexual, segundo o exemplo do dicionário Michaelis). Além disso, há o peso do poder masculino que se entrelaça e reforça, ao mesmo tempo, o estereótipo de submissão há muito propagado sobre as mulheres, o que se reflete em vários aspectos da vida feminina, como a “classe social menos favorecida”. Ademais, indicam, também, as funções desempenhadas pelas mulheres, sobretudo quando são do âmbito familiar.

Encontra-se, nesse último dicionário, outras acepções para o termo em questão: como sinônimo de amante, namorada e esposa; “mulherzinha”; e “O ser humano do sexo feminino que apresenta características consideradas próprias do seu sexo, como delicadeza, carinho, sensibilidade etc.” (MICHAELIS, 2015, on-line). Por meio dessas definições, observa-se que poucas se voltam ao aspecto biológico ou fisiológico do corpo feminino; a maioria diz respeito ao caráter social, denunciando a cultura e o pensamento da sociedade em relação não apenas ao termo, mas à própria mulher.

Ressalta-se também que o dicionário Michaelis (2015) apresenta algumas concepções de “mulher” já adjetivadas, isto é, traz sugestões de expressões relacionadas à palavra mulher, entre as quais se encontram: mulher à toa, mulher da casa, mulher da rua, mulher de má sorte, mulher de sociedade, mulher de negócios, mulher de verdade, mulher do lar. Dentre as sugestões do dicionário, a maioria vem sinalizada como sinônimo de prostituta ou como termo pejorativo, como “mulher da rua”. A mesma situação ocorre na página da *internet* do dicionário Priberam da Língua Portuguesa (2021), com variações em relação às sugestões que aparecem abaixo da palavra mulher: mulher de armas, mulher de Deus, mulher de Estado, mulher de letras, mulher de partido, mulher fatal, mulher pública. Do mesmo modo, uma parte dessas expressões indica, também, mulher como sinônimo de prostituta.

Nesse sentido, cabe analisar os processos sociodiscursivos do que significa ser mulher, principalmente na sociedade brasileira e no espaço discursivo da mídia digital. Uma vez que os dizeres são, em sua essência, carregados de sentidos atravessados por ideologias propagadas no meio social, vislumbra-se a importância de se analisar o que se produz e o que circula na materialidade virtual – enquanto realidade digital. Portanto, visando à análise de páginas da *internet* que elucidam questões relacionadas à mulher nipo-brasileira, destaca-se que, antes de sua etnia, ela é, acima de tudo, mulher.

No tocante a isso e tendo em vista as definições dos dicionários, deve-se lembrar que a abordagem discursiva pode ser realizada sob vários aspectos, pois, assim como as acepções, as mulheres são multifacetadas e desempenham múltiplas funções sociais. Dessa forma, dificilmente se esgotarão os estudos acerca da mulher, haja vista que cada viés contempla uma face diferente do ser feminino, e ainda assim, apenas um recorte dessa face. Logo,

não se pretende sanar toda questão que se possa ter sobre a figura feminina, mas faz-se necessário perscrutá-la para demonstrar como sua imagem é posta em circulação na mídia digital, e quais discursos são atrelados a ela, a fim de, posteriormente, compreender a visão sobre a mulher nipo-brasileira.

Além disso, ressalva-se que o termo a ser empregado para se referir à mulher será “gênero”, em contraposição a “sexo”, dado que este possui caráter biológico e corporal, ao passo que o primeiro reflete uma construção social e psicológica que transcende os aspectos biológicos. Assim, o gênero engloba aqueles que se identificam enquanto mulher, e, nesta pesquisa, sobretudo nas análises, não será feita a distinção entre transgêneros, uma vez que isso escapa ao propósito do estudo, sendo os dados do *corpus* insuficientes para realizar tal delineamento.

Entretanto, deve-se lembrar que se trata de uma escolha, a qual se justifica pelo uso corrente de *gênero* (feminino *versus* masculino), embora os termos “homem” e “mulher” sejam, concomitantemente, categorias vazias e transbordantes. De acordo com Scott (1995, p. 93), tais categorias são “Vazias, porque não têm nenhum significado último, transcendente. Transbordantes, porque mesmo quando parecem estar fixadas, ainda contêm dentro delas definições alternativas, negadas ou suprimidas”. Portanto, conceituar o gênero e o ser mulher é complexo em sua essência, uma vez que ambos apresentam vieses, os quais escapam a uma definição unânime.

Nesse contexto, uma das vozes que se ergueram para detalhar uma perspectiva da mulher é a de Naomi Wolf (2019), na década de 1990. A autora traça um panorama sobre o que denomina de “mito da beleza”, o qual impõe um ideal de beleza para as mulheres modernas, apresentando consequências, na maioria das vezes negativas, para elas. Nessa perspectiva, vale lembrar que a mulher nipo-brasileira não se encaixa no padrão ideal de beleza, uma vez que, segundo a autora, este remete à mulher com traços caucasianos. Por outro lado, trata-se de um mito, posto que o padrão é irreal, inatingível mesmo para as mulheres caucasianas, pois o que se exige é a idealização do corpo feminino.

A propósito, o fato de o corpo feminino ser objeto de estudos, de curiosidade, de contemplação e de controvérsias não é atual, dado que a arte, a título de exemplo, desde tempos antigos, (re)produz o feminino em suas obras.

Dentro do movimento renascentista, uma das representações mais famosas é a pintura “O nascimento de Vênus”, de Sandro Botticelli, que retrata a figura feminina sob a concepção neoplatônica de amor, com uma imagem idealizada da mulher (MENDONÇA, 2012).

Essa idealização do corpo feminino e, conseqüentemente, do gênero feminino, junto aos estereótipos atribuídos a ele, perpassa a história humana para além do âmbito artístico. Conforme Foucault (1985), o corpo social e o individualizado são regidos pelo poder disciplinar, por meio do qual os comportamentos sociais são regulados, tendo em vista os interesses da sociedade vigente. Nesse sentido, o que Wolf (2019) preconiza em relação ao corpo feminino vai ao encontro dessa noção foucaultiana da disciplina.

Em primeiro lugar, Foucault (2014), em *Vigiar e Punir*, apresenta a disciplina enquanto método que sujeita os indivíduos ao controle e à repressão perante os dominadores. Essa coerção ocorre, portanto, com o exercício das instituições que instrumentalizam o poder, como a escola, a igreja, a polícia, entre tantas outras, ou seja, pelos aparelhos repressores e ideológicos elucidados por Althusser (1980). Com essa sujeição dos indivíduos, segundo Foucault (2014), busca-se o adestramento e a relação de docilidade e de utilidade do corpo social, que mantêm o pleno funcionamento da sociedade capitalista.

Essa mesma noção de adestramento e sujeição é retomada por Wolf (2019), quando a autora retrata as formas de manipulação da figura feminina. Para ela, o capital e o poder aquisitivo e ideológico moldam a sociedade também em relação ao poder social, que dita as regras de comportamento e funcionamento de uma determinada sociedade. Nessa perspectiva, a mulher é constantemente instigada a atingir o inatingível, sobretudo em relação ao próprio corpo e ao comportamento, a fim de se submeter à ordem imposta por esses dispositivos, ou instituições, reguladores e detentores do poder.

Portanto, o “mito da beleza” remete à idealização do feminino com a finalidade de coagir a mulher quanto a sua aparência física e, por conseguinte, a sua suposta adequação moral. Não se deve perder de vista, porém, que ele desvia o foco das questões mais profundas e estruturais da sociedade, como a própria relação de poder advinda do pensamento

foucaultiano. Ademais, a idealização e, decorrente disso, a repressão do ser feminino mascaram as camadas mais íntimas desse jogo de poder que está por trás do funcionamento social.

Assim, refere-se à beleza associada ao comportamento, e não à aparência feminina em si. Logo, não se trata de mera beleza estética, mas de repressões às mulheres. O objetivo é tornar a mulher vulnerável a aprovações externas, manipulável por meio de discursos que a mantenham sob o domínio de quem está no poder. No entanto, faz-se necessário destacar que, neste estudo, visa-se analisar de que forma o silenciamento da mulher nipo-brasileira ocorre perante o sistema e o funcionamento da sociedade vigente, em relação aos detentores de poder de forma geral, sem tolher um grupo específico de sujeitos, isto é, sem culpabilizar ou condenar taxativamente determinados (grupos de) sujeitos, como a figura masculina, por exemplo.

É necessário reforçar, também, que essas formas de repressão, adestramento e dominação são recuperáveis por meio da análise dos discursos que circulam nas diversas esferas sociais, levando-se em conta as condições de produção. Posto que, segundo Pêcheux (2014a), os discursos são efeitos de sentido entre os locutores, e tendo em vista que os discursos são também revelados na materialidade linguística, as ideologias e as relações de poder se refletem neles. Desse modo, ao se pensar a figura feminina no âmbito discursivo, percebem-se alguns indícios do funcionamento da sociedade em relação a ela.

## **4.2 A MULHER PROFISSIONAL**

Inicialmente, considerando as múltiplas faces do ser feminino, observa-se que a mulher desempenha os mais variados papéis sociais, o que a põe em circulação nos mais diversos ambientes: há o espaço da individualidade, da profissão, da maternidade, da religiosidade, dos relacionamentos afetivos, entre outros, os quais compõem a identidade de cada mulher. Nesse sentido, os discursos que evidenciam esses papéis ressaltam, muitas vezes, os estereótipos a ela atribuídos, além de reforçar as ideologias e a própria idealização do ser feminino.

Por conseguinte, todas essas estratégias discursivas e os efeitos de sentido provenientes desses discursos estão presentes na mídia

digital, dado que esse suporte auxilia na propagação e na recepção desses discursos. Dessa forma, o que circula sobre a mulher na esfera discursiva é produzido na e pela mídia, e, embora esta também produza conteúdos e discursos voltados à figura feminina, eles também são meios de intensificação dos estereótipos, das ideologias e, também, das idealizações impostas às mulheres. Nesse âmbito, as funções sociais desempenhadas por mulheres são exploradas em pautas jornalísticas, das quais ressoam os diversos efeitos de sentido.

Tais funções apresentam uma multiplicidade de áreas, como a profissional. Após a ascensão dos meios de produção fabris por conta do aumento da demanda da força de trabalho, sendo a feminina mais barata para a época (TEDESCHI, 2008), a mulher começou a se inserir no mercado de trabalho. De acordo com Simões e Hashimoto (2012, p. 8),

A participação da mulher no mercado de trabalho deu-se de forma crescente entre as décadas de 1920 e 1980, acompanhando o processo de urbanização e industrialização da sociedade brasileira. Esse período é marcado por um grande contingente de mulheres exercendo ocupações em condições precárias de trabalho, sem proteção social e com baixa remuneração.

No entanto, os autores ressaltam que a inserção da mulher nesse espaço ocorreu de modo mais significativo com as Guerras Mundiais, quando os homens seguiam para os embates e as mulheres tomavam a frente dos negócios da família. Ainda segundo os autores, porém, as condições de trabalho para elas eram muito precárias e sem segurança, além dos salários insatisfatórios, dado que não havia empecilhos para divergências quanto a isso, o que só foi alterado com a Constituição de 1932, que instituiu a remuneração sem distinção de sexo.

No século XXI, contudo, a divergência de rendimentos se manteve, apesar de algumas mudanças e conquistas femininas nesse cenário, como a licença-maternidade e outros direitos trabalhistas assegurados pela Constituição. Assim, o argumento para essas injustiças era, no século passado, o “de que o homem trabalhava para sustentar a mulher e os filhos” (SIMÕES; HASHIMOTO, 2021, p. 9). Esse pensamento ainda se faz presente no século

atual, e, apesar de hoje as mulheres possuírem mais espaço no mercado de trabalho, as desigualdades entre homens e mulheres ainda são expressivas (IBGE, 2021).

Tendo em vista que o Artigo 5 da Constituição de 1988 estabelece que “Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza” (BRASIL, 1988, Art. 5) e que “homens e mulheres são iguais em direitos e obrigações, nos termos desta Constituição” (BRASIL, 1988, Art. 5, inciso I), nota-se que, embora asseguradas pela lei, algumas questões relacionadas à mulher ainda são mais precárias em comparação aos homens. É o que se observa no campo de atuação profissional da mulher, resultante de aspectos sobretudo sociais.

No caso da remuneração, no Brasil, “Em 2019, as mulheres receberam 77,7% ou pouco mais de  $\frac{3}{4}$  do rendimento dos homens” (IBGE, 2021, p. 4). Esse percentual é maior nos cargos que auferem maior rendimento, como diretor e gerente, cuja receita feminina chegou a 61,9% da masculina, e profissional da ciência e intelectual, nos quais a mulher recebeu 63,6% do salário dos homens (IBGE, 2021). Há, portanto, um disparate nas rendas médias femininas e masculinas, mesmo exercendo as mesmas funções. Uma possível explicação para isso são a carga horária reduzida das mulheres, dado que elas usualmente possuem duplas jornadas, entre trabalho remunerado e não-remunerado (IBGE, 2021), e, direta ou indiretamente, a maternidade.

No que se refere ao cuidado de crianças, os índices mostram que a inserção das mulheres no mercado de trabalho é afetada de modo direto por conta disso. Assim, em domicílios que possuem crianças de até três anos de idade,

a proporção de [mulheres] ocupadas em relação à PIT [população em idade de trabalhar] é de 54,6%, abaixo dos 67,2% daquelas que não possuem. O nível de ocupação dos homens é superior ao das mulheres em ambas as situações, sendo inclusive maior entre os homens com crianças com até 3 [anos] de idade vivendo no domicílio, situação em que a diferença para as mulheres chegou a 34,6 pontos percentuais em 2019 (IBGE, 2021, p. 3).

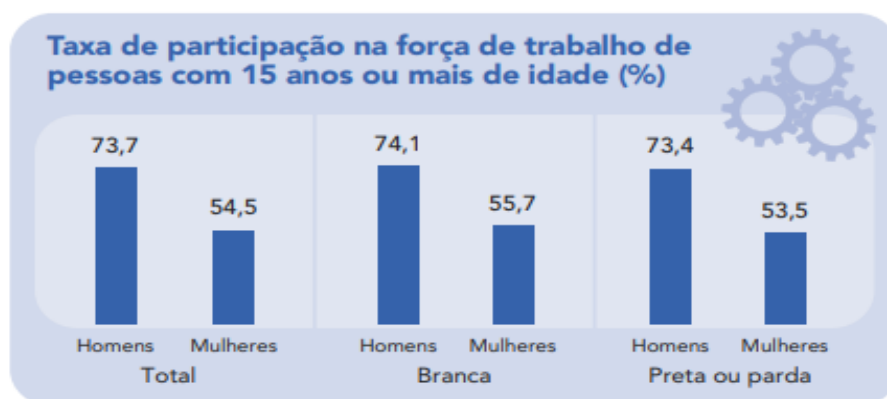
Essa relação evidencia que o cuidado com infantes tende a sobrecarregar a mulher dentro de casa, inviabilizando o trabalho remunerado.

Para as mulheres pretas ou pardas, essa taxa foi menor que 50% em 2019 (IBGE, 2021). Embora a maternidade não seja explícita nesse contexto da pesquisa, em virtude da possibilidade de a criança ter outro grau de parentesco com a mulher, percebe-se que, ainda assim, o discurso da maternidade ressoa sobre a figura feminina, pois, de acordo com os dados do IBGE, a mulher é mais privada da ocupação de trabalho remunerado quando há crianças pequenas no domicílio em que reside, revelando a função maternal atribuída como característica inata à mulher.

Além disso, ainda em relação à disparidade salarial entre mulheres e homens, segundo o Instituto, essas desigualdades foram maiores nas regiões Sudeste e Sul do país, “onde as mulheres recebiam em média, 74,0% e 72,8%, respectivamente, do rendimento dos homens” (IBGE, 2021, p. 4). Já nas regiões Norte e Nordeste, tanto os homens quanto as mulheres obtiveram menores rendimentos médios, por conseguinte, as desigualdades entre eles também foram mais baixas. Verifica-se ainda que, nessas regiões, a ocupação das mulheres com o trabalho parcial é maior, sendo que na região Norte é de 39,2%, e na Nordeste, 37,5% (IBGE, 2021).

Os dados do IBGE (2021) em relação ao ano de 2019 evidenciaram que a força de trabalho das mulheres com 15 anos ou mais de idade foi de 54,5%, ao passo que, em relação aos homens, a taxa de participação no mercado de trabalho foi de 73,7%. Nesse quesito, vale ressaltar que o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística considerou também, além do gênero, a análise por cor ou raça.

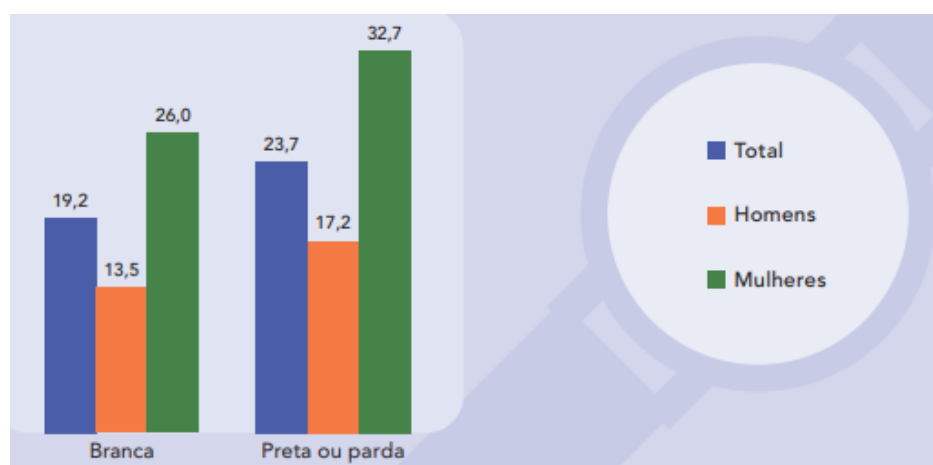
**Gráfico 1** – Comparativo entre a força de trabalho feminina e a masculina.



Fonte: IBGE, Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua 2019.  
Nota: Consolidado de primeiras entrevistas.

**Fonte:** Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE (2021, p. 3).

**Gráfico 2** – Proporção de pessoas ocupadas em trabalho por tempo parcial (por cor ou raça).

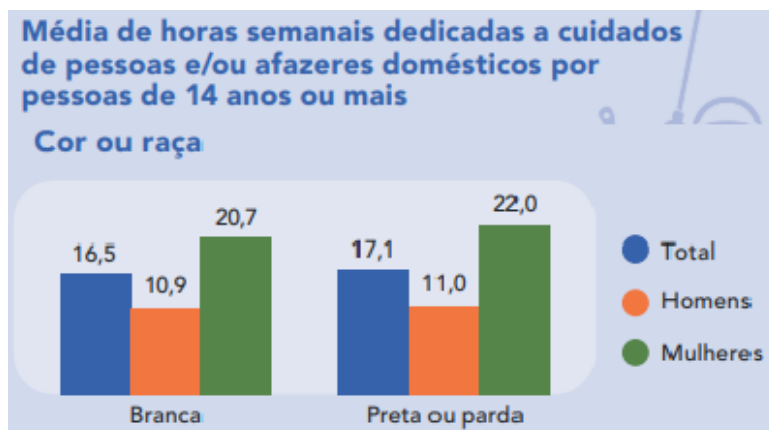


**Fonte:** Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE (2021, p. 4).

No gráfico 1, observa-se que a proporção da taxa de participação na força de trabalho entre homens e mulheres se mantém, mesmo entre brancos e pardos. Já no gráfico 2, evidencia-se que as diferenças são mais acentuadas em relação às mulheres pretas e pardas, o que denota a desigualdade social entre etnias. Portanto, presume-se que a mulher declarada preta ou parda possui menos condições financeiras do que a mulher declarada branca. Ademais, segundo o IBGE (2021), o trabalho não remunerado, como o cuidado de pessoas e os afazeres domésticos, em 2019, foi mais desempenhado por mulheres pretas ou pardas (22,0 horas semanais), em oposição às mulheres

brancas (20,7 horas semanais). Já em relação aos homens, “o indicador pouco varia quando se considera a cor ou raça ou região” (IBGE, 2021, p. 3).

**Gráfico 3** – Média de horas com trabalho não remunerado.



**Fonte:** gráfico adaptado do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (2021, p. 3).

Por meio dos gráficos, é possível perceber que a mulher preta ou parda tende a compor o grupo de pessoas com menores rendimentos, o que também impacta em sua qualidade de vida como trabalhadora não remunerada. Isso porque a renda mais alta “permite acesso diferenciado ao serviço de creches e à contratação de trabalho doméstico remunerado, possibilitando a delegação das atividades de cuidados de pessoas e/ou afazeres domésticos” (IBGE, 2021, p. 3). Ressalta-se que essa delegação é, normalmente, feita a outra mulher, o que reforça a pesquisa do Instituto, uma vez que o homem tende a possuir um trabalho remunerado, fora do ambiente doméstico, comprovado pelos dados.

Outra observação a ser feita é em relação às pessoas consideradas amarelas (orientais/asiáticos) e vermelhas (indígenas), visto que essas não foram mencionadas nos gráficos. Parte-se, então, do pressuposto de que elas estejam inseridas no valor total apresentado, como foi feito no gráfico “Cargos gerenciais, segundo a cor ou raça e as classes da população em ordem crescente de rendimento”, no mesmo documento do IBGE (2021), no qual se evidencia que “Indígenas, amarelos e pessoas sem declaração de cor ou raça constam no total” (IBGE, 2021, p. 9), o que dificulta a análise específica sobre os orientais e os indígenas nesse quesito.

Portanto, conclui-se que, quanto às nipo-brasileiras, elas não são representadas como minorias nos documentos oficiais. O apagamento das pessoas amarelas, e mais especificamente da mulher nipo-brasileira, em um documento oficial, contribui para a sensação de não pertencimento desses sujeitos enquanto cidadãos brasileiros. Ademais, uma vez que os dados foram divulgados em meio eletrônico, nota-se que, apesar de seu amplo alcance, os canais de comunicação ainda não exploram todo o potencial da mídia digital em relação ao diálogo com as minorias. Nesse caso, isso se mostra ainda mais preocupante, por se tratar de um órgão público do Estado brasileiro: o IBGE.

Por outro lado, além desse aspecto econômico, há outro fator social que pesa sobre a mulher na questão profissional. De acordo com Wolf (2019), cargos como o de gerente de nível médio ocupados por mulheres são socialmente aceitáveis, desde que elas se identifiquem com o masculino e que não tenham ambição de chegar ainda mais longe. Desse modo, o universo corporativo, por exemplo, é amplamente masculino, e não se vislumbra uma perspectiva clara de mudança, pois a mulher que se insere nesse mundo precisa se adaptar para se manter nele.

Nesse quesito, mesmo as vestimentas utilizadas no ambiente de trabalho podem ser motivos de repressão, julgamentos e/ou preconceito. Em uma pesquisa de campo, que contou com a participação de 15 mulheres em posição de liderança, Hryniewicz e Viana (2018) constataram que a aparência pessoal é um agravante para as mulheres, sendo um “motivador de preconceito. Desde comentários sobre o cabelo ou o jeito de vestir-se até exigências de mudança” (HRYNIEWICZ; VIANA, 2018, p. 335). Dessa forma, deve-se atentar ao fato de que a competência de trabalho da mulher está, na maioria das vezes, atrelada à aparência física.

Frequentemente, as mulheres precisam se esforçar mais para manter a credibilidade de seu trabalho, pois, de acordo com a pesquisa supracitada, ao ser promovida dentro da empresa, o desmerecimento profissional de uma mulher é recorrente. Isso ocorre mediante a associação da promoção a seus aspectos físicos, ou a casos amorosos com superiores. Além disso, o estudo mostrou que “houve associação de mulher *bonita* com mulher *burra*, que prefere gastar tempo se arrumando em vez de estudando ou trabalhando” (HRYNIEWICZ; VIANA, 2018, p. 335, grifo das autoras).

Além desse aspecto, com a redução das taxas de natalidade, houve a necessidade da mão de obra feminina, dentro do sistema econômico das sociedades e do molde imposto por ele. Entretanto, isso significou baixos salários e restrição às funções consideradas femininas. No contexto brasileiro, particularmente, no final do século XIX, com a modernização do país e consequente industrialização, crianças e mulheres foram para as fábricas, trabalhando em diferentes setores: vestuário, fiação e tecelagem. Contudo, na construção civil, a participação feminina era reduzida, pois, conforme Matos e Borelli (2013, p. 128), “Pesava na opção por empregar mulheres em determinados setores a ideia bastante difundida de que delicadeza para lidar com certos produtos, submissão, paciência, cuidado e docilidade eram atributos femininos”.

Apreende-se, então, que há uma dualidade entre a subjetividade feminina, posta em segundo plano, e a submissão ao poder do sistema, controlado majoritariamente pelos homens. No entanto, os dois ângulos são interdependentes. Em termos de subjetividade e identidade, na perspectiva de trabalho, a mulher é lapidada pelo universo masculino, uma vez que a submissão a ele torna possível a sua sobrevivência profissional. Assim, a repetição, a monotonia, a falta de ambição e a conformidade impedem a criatividade, que se configuraria como uma ameaça à supremacia vigente.

Trata-se, portanto, de uma relação de poder que se traduz nas práticas cotidianas e se reflete nos discursos. Isso se deve à relação de gênero que fundamenta o desequilíbrio de poder entre o homem e a mulher. Conforme Scott (1995, p. 86), há dois pontos a serem considerados sobre essa relação: “(1) o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos e (2) o gênero é uma forma primária de dar significado às relações de poder”. Portanto, as mudanças nas relações sociais implicam mudanças nas relações de poder.

Em função disso, Foucault (2009) considera que o discurso, e por conseguinte o poder, se tornam objetos de desejo do sujeito, aquilo pelo que se luta. Nesse caso, o embate que se apresenta entre a figura feminina e a masculina constitui uma relação de poder que escancara as ideologias estruturais da sociedade, e que coloca a mulher em posição desfavorável no mercado de trabalho.

De outro modo, a respeito das funções a princípio voltadas ao público feminino, normalmente relacionadas ao cuidado, como o trabalho de secretária e educadora, nota-se que esse cenário pouco mudou no Brasil, isto é, essa linha de pensamento se manteve, embora as funções tenham se modificado. Observa-se, assim, que alguns cursos de graduação, como Pedagogia, Enfermagem e licenciaturas, são, em sua maioria, compostos por estudantes do gênero feminino, segundo o Censo da Educação Superior, desenvolvido pelo Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, o INEP (BRASIL, 2018; 2021). Tais cursos, *grosso modo*, envolvem o cuidado direto com o outro e se remetem aos comentários de Wolf (2019) sobre o assunto, ou seja, alinham-se ao pensamento de que mulheres são inclinadas a desempenharem funções que evocam a maternidade.

De acordo com os dados do INEP (BRASIL, 2018), em 2017, as mulheres representavam 55,2% dos ingressos nas universidades do país, 57% das matrículas efetivadas e 61,1% do total de concluintes dos cursos superiores daquele ano. Além disso, o número médio de anos de estudo das mulheres de 18 a 29 anos de idade era de 11,7, contra 10,9 anos de estudo dos homens na mesma faixa etária. Em 2019, entre outros fatores, “No que se refere aos atributos mais característicos da matrícula, tanto presenciais quanto a distância, evidencia-se que, quanto ao sexo, são femininas” (BRASIL, 2021, p. 41). O mesmo ocorreu em relação ao ingresso e à conclusão dos cursos superiores, portanto a média feminina se manteve mais alta após dois anos de pesquisa. Esses indicadores revelam a adesão do público feminino às universidades, e conseqüentemente a preocupação com a formação profissional.

Por outro lado, os cursos superiores com maiores números de matrícula mais compostos por mulheres em 2017 eram: Pedagogia, em primeiro lugar; Direito, em segundo; Administração e Enfermagem, em terceiro e quarto lugares, respectivamente (BRASIL, 2018). Já em 2019, Pedagogia (92,1%), Serviço Social (89,6%), Enfermagem (83,7%) e Nutrição (83,3%) ocupavam os quatro primeiros lugares entre os vinte cursos mais numerosos em termos de matrícula, nessa ordem (BRASIL, 2021).

Ainda de acordo com o INEP (BRASIL, 2021, p. 36-37),

Em 2019, a despeito do número de matrículas, os cinco cursos de graduação com percentual de participação feminina mais expressiva são: Comunicação assistiva (100,0% de participação feminina, num total de duas matrículas), Estética e cosmética (97,9%; 58.342), Podologia (95,2%; 1.960), Educação especial formação de professor (94,9%; 13.887) e Educação infantil formação de professor (93,8%; 227).

Analogamente, os cinco cursos de graduação com percentual de participação masculina mais expressiva, em 2019, a despeito do número de matrículas, são: Sistemas embarcados (com 97,7% de participação masculina em 44 matrículas), Soldagem (95,9%; 823), Refrigeração e climatização (94,7%; 318), Sistemas automotivos (94,6%, 1.032) e Formação de técnicos e treinadores esportivos (94,1%; 51).

Por meio dos números evidenciados, percebe-se que os cursos que envolvem as áreas humanas, cuidados e saúde, além da estética, são em sua maioria compostos por mulheres. Em contrapartida, os homens tendem a escolher cursos que exploram a racionalidade, a tecnologia e as ciências exatas. Sendo assim, conforme a análise dos dados do Exame Nacional de Desempenho dos Estudantes (Enade) da década de 2000 e início da década de 2010, “as mulheres continuam em alta nas áreas que demandam características pessoais socialmente consideradas ‘mais femininas’, como nas carreiras de Educação, Saúde e Bem-Estar Social, Serviços, e Humanidades e Artes” (BARRETO, 2014, p. 26).

Retoma-se aqui o conceito de mulher, apresentado pelo Dicionário Michaelis (2015, on-line): “apresenta características consideradas próprias do seu sexo, como delicadeza, carinho, sensibilidade etc.”, ou seja, um dos discursos que circulam na sociedade acerca da mulher é a sua natureza sensível e delicada, características supostamente intrínsecas e inatas da figura feminina. Como resultado, atribuem-se a ela as profissões que requerem ou reforçam tais atributos, como as carreiras que atuam em segmentos da educação, da saúde (devido aos “cuidados”, possivelmente relacionados à maternidade e/ou à subordinação) e das humanidades (a sensibilidade).

No que diz respeito a essa questão, evidencia-se que, em relação à nipo-brasileira, enquanto mulher, espera-se dela características afáveis, conforme postas nos dicionários. Entretanto, enquanto descendente de japoneses, a racionalidade aparenta ter maior valor, ou seja, atribui-se a ela a facilidade com o raciocínio lógico e a matemática, de acordo com os rótulos

associados ao povo japonês<sup>5</sup>. Por conseguinte, não há estranhamento quando nipo-brasileiras optam por profissões que operam com cálculos. Assim, há uma dualidade que permeia a nipo-brasileira como sujeito, mas os dados não permitem a análise separada das carreiras mais escolhidas por esse público.

Desse modo, o que os dados revelam não diz respeito apenas a escolhas individuais das mulheres, mas a um resultado da configuração social e dos discursos que dela provêm, isto é, a mulher, enquanto sujeito, no sentido de Althusser (1980) e Pêcheux (2014a; 2014b; 2014c), é interpelada por outros discursos e ideologias, e, por conseguinte, submetida ao poder. Assim,

“Sujeição” significa tanto o processo de se tornar subordinado pelo poder quanto o processo de se tornar um sujeito. Seja pela interpelação, no sentido de Althusser, seja pela produtividade discursiva, no sentido de Foucault, o sujeito é iniciado através de uma submissão primária ao poder (BUTLER, 2019, p. 10).

Portanto, os cursos, e conseqüentemente as profissões, mais escolhidos pela mulher também são demonstrações da organização social, e mais do que isso, das relações de poder que nascem na sociedade e que, ao mesmo tempo, a estruturam. Sendo assim, concorda-se com Butler (2019) que essa sujeição “consiste precisamente nessa dependência fundamental de um discurso que nunca escolhemos, mas que, paradoxalmente, inicia e sustenta nossa ação” (BUTLER, 2019, p. 10).

Mediante esses dados e a sujeição da mulher, isto é, o fato de considerá-la um sujeito ativo e atuante no meio em que vive, percebe-se que há uma predeterminação de lugares a serem ocupados pelas mulheres, sobretudo no que se refere aos trabalhos mal remunerados. Em relação aos dados coletados em 2019, a questão da remuneração ainda incide sobre as mulheres, conforme as estatísticas de gênero do IBGE (2021):

No Brasil, 62,6% dos cargos gerenciais eram ocupados por homens e 37,4% pelas mulheres, em 2019. A desigualdade entre mulheres brancas e os homens brancos era maior do que entre as mulheres pretas ou pardas e os homens de mesma cor ou raça, em 2019. Tal resultado pode decorrer do fato de que a maior desigualdade por sexo foi encontrada nos 20% da

---

<sup>5</sup> O estudo de Ishikawa e Santos (2018) evidenciam um depoimento de uma mulher nipo-brasileira que retoma essa cristalização discursiva.

população ocupada com os maiores rendimentos do trabalho principal (77,7% contra 22,3%), em que se concentram as pessoas brancas, revelando, também, que as mulheres estão ainda mais sub-representadas em cargos gerenciais mais bem remunerados e com potencialmente mais responsabilidades. Do mesmo modo, a desigualdade se aprofunda nas faixas etárias mais elevadas.

Observa-se, então, que, mesmo nos cargos com maior remuneração, a mulher tende a receber menos pelo trabalho em comparação com o público masculino. Em entrevista ao portal de notícias G1 (SILVEIRA, 2021), o analista da Gerência de Indicadores Sociais do IBGE, André Simões, afirmou, quanto ao aumento da participação de mulheres no mercado de trabalho, segundo o IBGE (2021), que a crise de 2015 e 2016 afetou as áreas que mais empregam homens, como as indústrias e a construção civil, e as mulheres, por trabalharem mais nos setores de serviços, sofreram menos em relação à crise.

No entanto, o analista ressaltou que não necessariamente houve melhora na qualidade da ocupação feminina, uma vez que as mulheres podem ter se inserido nesse mercado devido à crise que levou homens ao desemprego. Assim, muitas podem ter obtido empregos mal remunerados como provisão do domicílio. Nesse sentido, nota-se que as mulheres continuam trabalhando mais nos setores consagrados como femininos, ao passo que os homens ocupam setores mais tecnológicos, o que reforça os estereótipos já definidos pela sociedade e as relações de poder. Em vista disso, a remuneração também não mudou muito nos últimos trinta anos, e, quando se leva em conta a questão racial, além do gênero, essa disparidade aumenta, de acordo com o IBGE (2021).

Em relação às mulheres nipo-brasileiras, a questão profissional também está atrelada à família. Embora os dados oficiais não permitam a análise isolada dos descendentes de japoneses, as atividades familiares são importantes na configuração profissional da mulher nipo-brasileira. Esse fato está relacionado à colonização japonesa no Brasil, que teve como base a agricultura. Nesse âmbito, muitas famílias japonesas deram continuidade aos trabalhos dos antepassados imigrantes, e, com a migração para o meio urbano, boa parte delas firmou-se como feirantes, ocupando-se, também, com a venda

de comidas, como pastéis. Isso ressoou na sociedade, dando margem à cristalização dos estereótipos desse grupo.

Nota-se, portanto, que as ocupações profissionais esperadas para as nipo-brasileiras não são as mesmas de mulheres de outras etnias, isto é, em setores comumente associados ao feminino. Espera-se das nipo-brasileiras ou o trabalho em família, por um lado, ou trabalhos que incluem cálculos, ciências exatas e tecnológicas, por outro, bem como a aptidão para o trabalho incansável e amplo esforço profissional. Essas características também pesam sobre outras mulheres, mas são, muitas vezes, veladas, exigidas de forma camuflada.

Em contrapartida, outro ponto deve ser considerado quando se pensa na relação mulher *versus* trabalho: a importância da beleza, tanto no contexto da indústria de beleza, que fatura para e com as mulheres, quanto no sentido da exigência que se faz delas. Tal importância é evidente na mídia digital, uma vez que o suporte abriga plataformas que veiculam discursos irrealistas sobre o corpo feminino, bem como a propagação de ideologias e pensamentos que reforçam a preocupação com a estética. Com o surgimento das redes sociais, como o Instagram, a beleza feminina passou a ser explorada de forma ainda mais incisiva, e o aspecto profissional não foge à regra; ao contrário, a necessidade de se estar impecável ultrapassou o meio *on-line*.

Considerando os trabalhos que envolvem a imagem pessoal, como as modelos e, atualmente, as influenciadoras digitais, que operam nas redes sociais e na mídia como um todo, ainda que a minoria receba altas remunerações, salienta-se que “Os altos salários brutos pagos às profissionais da beleza são um falso verniz a encobrir a verdadeira situação econômica das mulheres” (WOLF, 2019, p. 81-82). Isso se deve, então, à própria indústria da beleza, aos discursos da cultura dominante e à mídia, que os propaga. Assim, essa cultura fortalece a ilusão de poder, *status*, *glamour* e fortuna que poucas mulheres aparentam possuir.

### **4.3 A BELEZA FEMININA**

A mídia digital, com a força que ganhou no século XXI, é uma grande propulsora dos discursos que podam a figura feminina aos padrões

exigidos pela sociedade moderna, pois, por falta de representação feminina no mundo real, que estejam em posições de destaque nos mais variados ambientes e discursos, as mulheres passaram a se inspirar em modelos criados pela mídia. Entretanto, não se trata de fraqueza identitária da mulher, mas da utilização dessa questão para garantir a manutenção da estrutura social vigente, isto é, reforçam-se os estereótipos a fim de validar os discursos dominantes.

Em contrapartida, os modelos a serem imitados pelas nipo-brasileiras não são abundantes na mídia digital. Poucas são as publicidades, como as que anunciam produtos de maquiagem, que envolvem representantes asiáticas, e, quando o fazem, em sua maioria, ressaltam o exotismo atribuído aos aspectos físicos delas. Embora seja alvo de estereótipos, a imagem da mulher asiática nas telas e revistas femininas, e mais especificamente na mídia digital – redes sociais, *blogs* e *sites*, por exemplo –, não costuma ser englobada, mesmo nos espaços destinados à diversidade. Por conta disso, em outro momento, questiona-se se as mulheres nipo-brasileiras não se reconhecem como minoria (pessoas amarelas) ou se são silenciadas por esses meios de comunicação.

Dado que “A identidade é marcada por meio de símbolos” (WOODWARD, 2014, p. 9) e as vestimentas e expressões corporais também comunicam, justifica-se a influência das mídias digitais e de outros veículos de comunicação na construção identitária da mulher, pois são nesses ambientes que ela se expressa e, ao mesmo tempo, se espelha. Soma-se a isso o fato de que o sujeito é perpassado por diversas ideologias e que sua identidade é constituída a partir da diferença com o outro. Nessa perspectiva, a relação mulher *versus* homem é, então, posta em cena para se constatar as abordagens, em sua maioria divergentes, sobre a beleza física e o peso que dela advém para ambos.

De acordo com Wolf (2019, p. 49, grifo da autora),

Até a emancipação das mulheres, as profissionais da beleza eram geralmente anônimas, de baixo *status* e não merecedoras de respeito. Quanto mais fortes ficaram as mulheres, maior o prestígio, a fama e o dinheiro dispensados a essas profissões. Elas são mantidas cada vez mais acima da cabeça das mulheres que desejam subir na vida, para que estas as imitem.

Dessa maneira, para a autora, à medida que as mulheres ganharam importância no mercado de trabalho, a beleza foi, também, sendo mais exigida. Portanto, à medida que a mulher obtém *status*, poder ou influência social, a pressão pela estética ideal aumenta. Trata-se de uma lógica que compensa o avanço feminino na área de atuação profissional, como uma forma de meritocracia.

Por conseguinte, as revistas voltadas ao público feminino, e a própria mídia digital, endossam o discurso da beleza imposta à mulher, uma vez que isso a faz consumir os produtos anunciados nesses meios de comunicação. Trata-se, assim, de uma exigência profissional de beleza física que se atrela ao campo pessoal e social da vida de uma mulher, exigência da qual ela possui dificuldades de se desvencilhar, sobretudo devido à culpa que há muito recai sobre a figura feminina, traduzindo-se como a ansiedade pelo novo mercado que se abre a ela e a saída de casa para o sustento dos filhos, deixando-os sob cuidados de outrem.

Também em relação ao âmbito profissional feminino, por outro lado, não são incomuns os questionamentos acerca da competência da mulher quando esta se apresenta como o padrão desejado. Um exemplo é a apresentadora brasileira Renata Fan, eleita Miss Brasil em 1999. Em entrevista à Folha de São Paulo (PAULA, 2019), apesar de inicialmente negar ter sofrido preconceito no universo do esporte, predominantemente masculino, a apresentadora esportiva lembrou uma entrevista que concedeu ao mesmo jornal ao ter sido contratada pela rede Bandeirantes de televisão, declaração que culminou em um *quiz* de esporte:

“Eu me pergunto se esse teste foi um preconceito? [sic] Por que não fizeram isso com o Milton Neves, Datena, Galvão e tantos outros que se destacaram? Por que comigo? Foi porque eu era uma miss. As pessoas desconfiavam de uma miss coordenando uma mesa redonda sobre futebol. Eu entendo isso hoje mas, na época, me senti constrangida” (PAULA, 2019, on-line).

O depoimento evidencia que mesmo as mulheres que supostamente atingem o padrão exigido socialmente – dado que Fan é uma *miss*, isto é, representa o padrão desejado – sofrem questionamentos acerca de sua competência e habilidades. Nota-se que o mesmo comportamento por parte

dos jornalistas, que transformaram a entrevista citada por Fan em um jogo, quase um interrogatório, cuja finalidade era testar os conhecimentos da apresentadora sobre os esportes, sobretudo o futebol, não foi aplicado a apresentadores homens.

É fato que estes, citados por ela, são nomes já consagrados da comunicação esportiva, mas ressalta-se que isso se deve ao próprio fechamento do universo do futebol no Brasil, uma vez que são raros os exemplos de mulheres exaltadas no ambiente futebolístico no país. Ao ser contratada por uma emissora de televisão para comandar um programa voltado aos esportes, com foco no futebol, Renata Fan quebrou barreiras, abrindo caminho para outras mulheres nesse campo, ainda que sejam minoria.

Portanto, o mito da beleza ainda se mantém no século XXI, ou melhor, a ideia de que a beleza exclui a inteligência, e vice-versa, ainda é atual. Assim, se uma mulher é considerada bela, logo emerge a ideia de que ela não é capaz, que não possui habilidades suficientes para o cargo que ocupa. Um adendo deve ser feito quanto à nipo-brasileira: aos asiáticos é popularmente atribuída a ideia de seriedade, comprometimento e capacitação.

Nesse caso, devido a essa imagem, muitas nipo-brasileiras podem não sentir a mesma pressão social que mulheres de outras etnias, embora sejam atravessadas por outras questões comuns ao gênero feminino fora da esfera profissional, como a manutenção do peso corporal, a exigência da maternidade etc., uma vez que o movimento de sentidos parte do externo para dentro do sujeito, isto é, do social para o subjetivo, nesse sentido.

Mediante o impasse de beleza *versus* inteligência, surge o constrangimento citado por Renata Fan na entrevista, além da necessidade de reafirmação e prova constante. A apresentadora afirma ter errado apenas uma questão do *quiz*, alegando que se tratava de uma pergunta sobre um atleta que jogava antes de ela mesma ter nascido (PAULA, 2019), ou seja, a figura feminina é posta à prova até o último instante. Assim, “É permitido às mulheres uma mente ou um corpo, mas não os dois ao mesmo tempo” (WOLF, 2019, p. 94).

Em oposição à mente, à capacidade e às habilidades profissionais e intelectuais da mulher, encontra-se o corpo, do qual se exige a busca constante pela perfeição. Deve-se ressaltar que o padrão de perfeição

muda conforme as necessidades da cultura dominante, e assim os discursos também se transformam, isto é, se desdobram em outros. Vale lembrar que, para Foucault (2009, p. 52-53), os discursos “devem ser tratados como práticas descontínuas, que se cruzam por vezes, mas também se ignoram ou se excluem”, por isso não devem ser vistos como contínuos, e sim dispersos em acontecimentos.

Se no passado os discursos da beleza, especialmente os das indústrias cosméticas e cirúrgicas, giravam em torno do desaparecimento do envelhecimento feminino, atualmente fala-se em prevenção do envelhecimento. Uma vez que o acesso aos termos e embasamentos científicos se tornou mais fácil por meio da internet, logo percebeu-se que o desaparecimento completo do envelhecimento não era possível; portanto, houve a necessidade de se reconfigurar os discursos, conforme a nova condição de produção. Além da busca pelo retardamento do envelhecimento, há a pressão pelo emagrecimento, como forma de controlar não os corpos *per se*, mas os pensamentos das mulheres que neles habitam.

Trata-se da manutenção da obediência feminina, necessária à ordem da estrutura social da cultura dominante. Por meio do constrangimento identitário, os discursos sobre os padrões femininos passaram a ser importantes ferramentas de opressão às mulheres, trazendo consigo ideologias da classe dominante. Dado que as ideologias são feitas de e na prática (PÊCHEUX, 2014a), estas movem tanto os discursos quanto os sujeitos, daí a sua importância para assegurar o poder da maneira como ele se apresenta socialmente.

De fato, um dos traços fundamentais da ideologia consiste, justamente, em tornar as idéias como independentes da realidade histórica e social, quando na verdade é essa realidade que torna compreensíveis as idéias elaboradas e a capacidade ou não que elas possuem para explicar a realidade que as provocou (CHAUÍ, 2006, p. 13).

Uma vez que a materialidade sócio-histórica e as ideologias se entrelaçam, em relação à figura feminina, é possível afirmar que, embora esses discursos quanto ao processo de manutenção do poder e da estrutura social dominante sejam inconscientes, no sentido de Lacan (1988), ela é coagida, em

todos os âmbitos, a se submeter a esses discursos e ideologias. Desse modo, a dieta – não em função do benefício à saúde, mas a imposta, a qual pode levar à bulimia e à anorexia, transtornos alimentares que afetam sobretudo mulheres (BUCKROYD, 2000) – é uma forma de reprimir o próprio corpo, e, por consequência, uma ocupação que mascara a realidade e uma barreira para se dirigir a questões mais urgentes do ponto de vista feminino, como as desigualdades de remunerações, por exemplo.

Aliados às dietas, os excessos de cirurgias plásticas também são formas de alienar as mulheres, de distraí-las quanto aos aspectos estruturais da sociedade, dificultando o seu acesso ao poder, além de reforçar a objetificação da figura feminina. Uma vez que o corpo é, ao mesmo tempo, um instrumento de identidade e de significação, dado que se expressa e, portanto, comunica e dialoga, nele se revelam os aspectos político, ideológico e sócio-histórico. Assim,

essa inseparabilidade entre corpo e identidade parece acentuar-se cada vez mais nos dias de hoje, quando a nós se apresentam múltiplas possibilidades de, ao mudar nosso corpo, mudar também alguns aspectos de nossa identidade; os discursos que acentuam as transformações corporais como projeto de mudança atrelam-se a uma intrincada teia de significados que dão coerência e sentido às nossas necessidades de mudanças – essas também produzidas por tais discursos (SANTOS, 2007, p. 86).

Observa-se, então, que a tentativa de homogeneizar a identidade feminina por meio de um corpo-padrão infere que fora desse modelo estão os ditos corpos anormais – aqueles que não se encaixam no protótipo desejado, como os que são atrelados à obesidade e à anorexia, por exemplo –, o que promove e corrobora para a regulação do corpo-padrão. Consequentemente, os discursos dominantes, a favor de tal padronização, são também fortalecidos, e seus efeitos de sentido ressoam nos mais diversos campos da vida da mulher.

Para a nipo-brasileira, a estética é um fator cujo peso é bastante acentuado, sendo motivo de piadas, exclusão e até mesmo de fetichização. Os olhos menores e “puxados”, como são conhecidos popularmente, são características que identificam a mulher nipo-brasileira. No entanto, no Japão,

muitas mulheres se submetem a cirurgias para tornar os olhos amendoados, como os das mulheres ocidentais, modificando as pálpebras para essa finalidade. No Brasil, tais cirurgias não são muito comuns, porém muitas utilizam a maquiagem para que os olhos fiquem próximos ao que se considera o padrão brasileiro. Nesse sentido, a nipo-brasileira não representa o modelo idealizado da mulher brasileira não descendente de orientais, ou seja, a nipo-brasileira não preenche os requisitos da aparência ocidental.

Sendo assim, não é incomum que muitas mulheres, em geral, recorram às cirurgias plásticas, com vistas ao pertencimento ao padrão vigente na sociedade, ou ao menos à sensação de pertencer a ele. Por outro lado, deve-se lembrar que as nuances do feminino são moldadas conforme a necessidade desses discursos, ou seja, à cada época correspondem interesses diferentes, e, atualmente, a figura feminina se reduz à beleza. Ressalta-se, porém, que não se trata de ingenuidade ou, em contrapartida, de vitimismo feminino.

Visto que os discursos não são neutros, pois apresentam posições a serem assumidas, e que se enquadram no interdiscurso (CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2012), os sujeitos tampouco o são, o que implica a luta pelo espaço, voz ou poder. Nesse sentido, trata-se de forças que buscam permanecer em evidência no momento sócio-histórico, por meio de estratégias de manutenção desse poder, embate do qual a figura feminina encontra-se em desvantagem.

Tendo isso em vista, de acordo com as projeções do Censo 2018 da Sociedade Brasileira de Cirurgia Plástica (s/d), por meio de respostas obtidas por formulário eletrônico enviado aos associados, evidencia-se que: 20,6% dos informantes eram médicas associadas; a faixa etária dos pacientes compreende as idades entre 36 e 50 anos, sem separação por gênero; a cirurgia estética representa 60,3% dos procedimentos *versus* 39,7% da cirurgia reparadora; o aumento de mama possui a porcentagem mais alta dos tipos de cirurgia estética (18,8%).

Logo, assume-se que a figura feminina compõe uma grande parcela do público que se submete à cirurgia estética no Brasil, segundo a amostragem. Além disso, a faixa etária dos pacientes indica que envelhecer, à primeira vista, não é satisfatório, independentemente do gênero deles. Para a mulher, no entanto, a exigência de jovialidade é incisiva, dado que se atrela à

sua objetificação, seja esta advinda da sexualização, também transposta para o cenário pornográfico, seja dos discursos que propagam a idealização, padronização ou homogeneização da figura feminina.

No início da década de 2020, constata-se o aumento de procedimentos estéticos realizados por homens, como a harmonização facial, técnica de injeção de ácido hialurônico, “para fazer ‘adequações’ no rosto do paciente”, conforme depoimento do médico dermatologista André Moreira Lemes ao jornal Correio Braziliense (YAMAGUTI, 2021, on-line). Assim, “A ideia de que os homens não são vaidosos e se preocupam apenas com barba, cabelo e bigode ficou para trás” (ALVES, 2021, on-line), porém, embora a cobrança pela beleza masculina tenha se tornado mais rígida, a pressão sobre as mulheres não diminuiu significativamente, como se observa por meio dos dados da Sociedade Brasileira de Cirurgia Plástica.

Uma das hipóteses para o aumento de preocupação com a beleza por parte dos homens mencionadas na reportagem de Alves (2021) é a influência das redes sociais na vida tanto de homens quanto na de mulheres. Isso se justifica pelo fato de a imagem, nesses ambientes, serem o cartão de visita e, muitas vezes, a principal forma de percepção da identidade alheia, dado que as relações digitais tendem a ser imediatistas, ou, nos termos de Bauman (2013), líquidas. Entretanto, segundo Geórgia Mauad, psicóloga e terapeuta sexual cujo depoimento se encontra na reportagem de Alves (2021, on-line), “Se alguém aparece relaxado e descuidado, [...] vai parecer, inconscientemente, que essa pessoa não está preparada para atender ao cliente”, dado que os compromissos profissionais também ocorrem de modo digital.

Além disso, a profissional complementa que “Hoje o homem pode mostrar o lado feminino, uma certa sutileza” (ALVES, 2021, on-line), o que reforça, ao mesmo tempo, o estereótipo da mulher bela e delicada e o do homem viril e assertivo, uma vez que a sutileza se limitaria às mulheres. Logo, a ordem social vigente também afeta a figura masculina, ainda que de modo diferente. Portanto, a mídia digital, tanto em redes sociais quanto no meio jornalístico, também corrobora para que a imagem feminina já cristalizada se perpetue, acentuando as necessidades de adequação ao padrão, como, por exemplo, por meio das cirurgias e procedimentos estéticos.

Por meio dos aspectos levantados quanto à beleza e à profissão da figura feminina, nota-se que a nipo-brasileira é interpelada de formas distintas tanto da mulher branca quanto da mulher negra. Percebe-se, assim, uma discrepância entre as três: à mulher branca incide o padrão, o olhar pretensiosamente comum e homogêneo; à mulher negra atribuem-se características muitas vezes deturpadas e pejorativas, e, entre as duas, encontra-se a mulher nipo-brasileira – nesse quesito, as mulheres asiáticas em geral –, à qual ora se confere uma postura positiva e padrão, ora negativa e marginalizada.

Com isso, flerta-se com a hierarquização entre as mulheres, estando a mulher nipo-brasileira no entremeio, uma vez que esta não sofre a mesma marginalização da mulher negra, mas também não se encontra no mesmo patamar da mulher branca. À mulher indígena cabe, não raramente, apenas rápidas menções – quando lembradas – em discursos propagados no meio digital.

#### **4.4 A IDENTIDADE NIPO-BRASILEIRA**

A história da mulher nipo-brasileira começa com o desembarque do navio *Kasato Maru*, no porto de Santos, em 18 de junho de 1908, o qual trazia 781 cidadãos japoneses, constituindo 158 famílias (BELTRÃO; SUGAHARA; KONTA, 2008). Espalharam-se por vários estados brasileiros ao longo das décadas, o que resultou em uma comunidade de cerca de 1,9 milhão de japoneses e descendentes no território brasileiro no final da década de 2010 (EMBAIXADA DO JAPÃO, 2017).

De acordo com o sociólogo Hiroshi Saito (1980), a imigração japonesa para o Brasil se divide em três fases: 1) antes da Segunda Guerra Mundial (1908 a 1941); 2) o pós-guerra (1953 a 1962), e 3) de 1963 em diante, sendo esta última referente à chegada de empresas e funcionários japoneses para atuação no país. Segundo Mizumura (2011), isso ocorreu durante o período que ficou conhecido como “milagre brasileiro”, entre os anos de 1969 e 1973, em contraponto às ocupações dos imigrantes das duas fases anteriores, predominantemente agrícolas.

A princípio, trabalharam especialmente com a agricultura, introduzindo novas técnicas no país, mas, por outro lado, as dificuldades foram muitas, sobretudo por conta dos fazendeiros, que “tratavam os imigrantes como se fossem escravos (que na verdade vieram substituir), além de outros problemas como língua, alimentação, baixos salários etc.” (BELTRÃO; SUGAHARA; KONTA, 2008, p. 55). Essas dificuldades desfizeram o sonho dos imigrantes de enriquecerem no Ocidente para, posteriormente, retornarem ao Japão:

No repertório da imigração, a questão da temporalidade da mudança é parte de um projeto de ascensão social. Para o imigrante, a permanência definitiva no país de adoção não está no horizonte de suas perspectivas. O seu projeto de vida é mais amplo porque engloba duas pátrias. No imaginário do imigrante, a acumulação de bens no exterior para retornar “rico” ao seu país de origem é o sonho de cada um (SAKURAI, 1995, p. 36).

Para além das questões econômicas e financeiras, a identidade do imigrante já se configura, desde a sua chegada, como um impasse, uma dualidade entre o lá e o aqui, nós e eles. Ao mesmo tempo que essa separação permite delinear os limites socioculturais do imigrante, enquanto sujeito estrangeiro, ele é perpassado pela cultura local, embora continue sendo visto como o outro. São muitas as diferenças culturais: além dos fenótipos, há as comidas, mais suaves, leves e adocicadas, e o uso do *hashi*, aparato que substitui o garfo e a faca; a língua com ideogramas (em contraponto à língua portuguesa, de raiz latina); a religião (o Cristianismo não possui muitos adeptos no Japão), além das memórias romantizadas dos japoneses quanto ao país de origem.

Inicialmente, os costumes diferentes, aliados a uma grande colônia, despertaram nos brasileiros descendentes de outras etnias o sentimento de curiosidade, extremo interesse por parte de não descendentes e até mesmo repulsa. Ressalta-se que, nesta pesquisa, não será empregado o termo “apropriação cultural”, e sim a “romantização” ou o desejo de identificação como nipo-brasileiro, para designar aqueles que se interessam pela cultura japonesa de forma bastante acentuada, fenômeno que ocorre mais no século XXI. Isso porque, com a globalização, a qual propiciou o acesso às culturas de outros

países de maneira amplificada, muitos brasileiros não descendentes de japoneses puderam ter mais contato com a cultura japonesa, ativando a curiosidade sobre esse povo. Um exemplo é o *anime*, desenho oriental que cultivou muitos espectadores e criou uma legião de fãs no Brasil, tornando-se uma forma de identificação social, sobretudo entre adolescentes e jovens.

Essa perspectiva também se sucede de forma inversa, isto é, com os *dekasseguis*, brasileiros que emigram para o Japão em busca de empregos, fenômeno cujo auge ocorreu no início dos anos 1990 (PEREIRA; OLIVEIRA, 2008). Há um choque cultural que permeia a identidade do sujeito nipo-brasileiro que emigra para o país oriental, sobretudo porque “a cultura ‘japonesa’ que foi transmitida no Brasil é diferente da japonesa no Japão atual” (ISHIKAWA, 2016, p. 13). Assim, os japoneses que chegaram ao Brasil transmitiam a seus descendentes valores, costumes e tradições que consideravam ideais, e que se mantiveram pouco alteradas entre as gerações, ao passo que o Japão foi se modificando, em termos de cultura, ao longo do tempo.

De acordo com Ishikawa (2016, p. 14), “O primeiro choque é saber que no Japão os nikkeis são considerados estrangeiros, e mesmo aqueles que falam o idioma japonês não são considerados como japoneses”, ou seja, embora o fenótipo do nipo-brasileiro escancare a ascendência nipônica, a qual torna esse sujeito “japonês” no Brasil, o mesmo não ocorre no Japão. Lá, os traços culturais brasileiros são determinantes para se diferenciar os nikkeis dos japoneses, nascidos e criados no país.

A propósito, deve-se ressaltar que os nipo-brasileiros não são apenas os descendentes de japoneses nascidos no Brasil, mas os descendentes de japoneses nascidos aqui e que possuem outra ascendência, além da japonesa. Esses são popularmente conhecidos como “mestiços”, embora o termo não seja oficialmente aplicado a esse grupo. Desse modo, “mestiço” designa o nipo-brasileiro descendente de outras etnias também, por falta de denominação consensual – o termo “birracial” parece englobar pessoas que apresentam duas etnias, o que não corresponde, necessariamente, à questão, dado que elas podem apresentar mais de duas ascendências.

Em relação à identidade, os “mestiços” são atravessados de formas diferentes dos nipo-brasileiros que não possuem outras etnias como

ascendência. Soma-se a isso o fato de que, embora a imigração japonesa tenha sido mais forte no estado de São Paulo e no norte do Paraná, outras regiões brasileiras, como o Rio de Janeiro, partes do centro-oeste e no norte do país, em menor escala, também receberam imigrantes japoneses. Portanto, mesmo entre os nipo-brasileiros não há uma identidade homogênea, uma vez que diferentes culturas os atravessam, entre outros fatores.

Desse modo, durante a imigração, o fenótipo contribuiu para que o japonês e seus descendentes fossem vistos como diferentes, como o “outro” no Brasil, fato que transcorre até os dias de hoje, por meio de estereótipos, apelidos, piadas etc. Em contrapartida, no Japão, os nipo-brasileiros são os “outros”, o que torna a identidade desses sujeitos uma questão delicada, pois muitas vezes assemelha-se como contraditória, dando a esses sujeitos a impressão de não pertencer a um lugar.

Vale ressaltar que o emprego dos termos “nipo-brasileiro” e “nikkei” como sinônimos se justifica porque o primeiro faz parte da gramática da língua portuguesa, cujo significado remete àquilo que é “Relativo ou pertencente ao Japão e ao Brasil, ou a japoneses e brasileiros” (MICHAELIS, 2015, on-line), ou “Que ou quem é de origem japonesa e brasileira” (PRIBERAM, 2021, on-line). Já o termo nikkei “é muito difundido com o significado de membro japonês e seus descendentes fora do Japão” (MIZUMURA, 2011, p. 61). Portanto, ambos os termos evidenciam a origem do descendente de japoneses.

Além disso, segundo Lesser (2001), a hifenização de palavras como “nipo-brasileiro” e “sírio-libanês” denota uma estratégia discursiva dos imigrantes que visa atestar uma identidade própria no contexto nacional brasileiro. Dessa forma, houve a necessidade de negociação dessas identidades com os discursos da elite brasileira sobre etnicidade, firmando-as não apenas no âmbito linguístico, mas no sociocultural. Trata-se, portanto, de uma tentativa de delinear uma nova identidade, preservando a de origem estrangeira ao mesmo tempo em que esta se encontra com o lugar de moradia.

Nota-se, assim, que a identidade étnica do sujeito nipo-brasileiro é fragmentada: por um lado, a cultura japonesa arcaica, passada de geração em geração; por outro, a cultura brasileira, cujo atravessamento pode advir tanto da miscigenação parental quanto da própria inserção desse sujeito na sociedade brasileira. Deve-se considerar que esse é um dos aspectos da identidade do

nipo-brasileiro, isto é, o fator étnico, embora este seja também perpassado por valores, hábitos e culturas, é uma das múltiplas facetas que compõem a identidade dos sujeitos.

Nesse sentido, “O desafio de conviver com a identidade de origem e a integração à sociedade majoritária prossegue depois de um século de imigração” (MIZUMURA, 2011, p. 65). Desse modo, os fragmentos da identidade étnica ainda se confrontam, passados mais de cem anos desde que os primeiros japoneses desembarcaram no Brasil. Esse confronto ocorre não somente no âmago do sujeito nipo-brasileiro, mas discursivamente na sociedade. Consoante a autora, isso se deve também à “rejeição formal do racismo científico (ou noções biológicas de raça)” (MIZUMURA, 2011, p. 65), o qual ressoou no país, e que alimentou discriminações difíceis de serem superadas. “Essa forma particular de discriminação velada impede a democracia racial tão enaltecida na auto-imagem do Brasil como nação multicultural” (MIZUMURA, 2011, p. 65).

O termo “velada” representa, de forma consistente, o silenciamento da discriminação étnica sofrida não apenas pelos nipo-brasileiros, mas por outros grupos que preenchem o abismo entre os caucasianos e os negros. Isto é, trata-se de grupos que não são vistos como brancos, mas que possuem acesso a privilégios – embora esses privilégios não anulem a existência de preconceitos ou discriminações contra grupos minoritários no país –, social e historicamente vetados aos negros.

Deve-se reforçar também que os termos “raça” e “etnia” possuem diferenças. O primeiro termo diz respeito às características fenotípicas, ao passo que o segundo engloba traços culturais, históricos e sociais, para além do aspecto físico. Desse modo, embora os termos apresentem problemáticas próprias, por tratar de questões socioculturais e histórico-discursivas, o presente estudo opta pela utilização de “etnia” para retratar o povo japonês e, por conseguinte, a mulher nipo-brasileira.

Apesar de estar inserida no Brasil há mais de cem anos, a etnia japonesa enquanto parte formadora da nação brasileira foi muito reprimida no século XX, justificando, em partes, a cristalização de estereótipos dos nipo-

brasileiros atualmente. Por meio de discursos eugenistas<sup>6</sup> e com vistas ao branqueamento da população do país, apoiado pela elite político-econômica, sobretudo nos governos de Getúlio Vargas (1930-1945) e de Eurico Gaspar Dutra (1946-1954), os imigrantes encontraram muitas barreiras para se fixarem e transitarem em terras brasileiras.

Tachados como “indesejáveis”, “o outro” e “raça inferior”, os imigrantes japoneses passaram a ser conhecidos como o “perigo amarelo” na sociedade da época. Aqui, deve-se lembrar que o termo “amarelo” abarca os matizes dos povos orientais, como os chineses e os coreanos (DEZEM, 2005), logo, ser amarelo não é exclusividade dos japoneses e de seus descendentes. Ademais, o autor afirma que, até a década de 1890, japoneses e chineses eram vistos como “iguais” devido ao pertencimento à “raça amarela”, mas, a partir desse momento, houve uma reconfiguração que levou os nipônicos a serem considerados uma opção imigratória.

O expansionismo político-militar do Japão e a abertura do país ao Ocidente durante a Restauração Meiji fortaleceram esse imaginário acerca do povo japonês e, conseqüentemente, dos imigrantes nipônicos. Embora as conquistas tenham proporcionado ao Japão “efetivamente um lugar de destaque na divisão de forças entre as potências mundiais” (SAKURAI, 2018, p. 168), países ocidentais receavam possíveis objetivos imperialistas na Ásia, devido à vitória sobre a China e a Rússia nesse período da história japonesa. Esse fato ressoou também no Brasil:

O sucesso dos japoneses, especialmente nas colônias dirigidas, chamou atenção. Na década de 1930, alguns políticos brasileiros alertaram o governo para “o perigo que o Brasil corria” com a presença desses imigrantes. [...] A rede criada pelo governo japonês no Brasil, com o estabelecimento de instituições de apoio, educação e saúde, de fato provocou receio na elite política brasileira. Diante disso, e movida por preconceitos vários, a Constituição brasileira de 1934 restringiu a entrada livre de japoneses, estabelecendo cotas para novos ingressos (SAKURAI, 2018, p. 252).

---

<sup>6</sup> Tais discursos defendiam os interesses elitistas da manutenção de um Brasil europeu. Conforme Ueno (2019), os eugenistas acreditavam que, além do branqueamento da população, a introdução de imigrantes brancos traria a modernidade ao país.

Em primeiro lugar, deve-se ressaltar que as transformações provocadas pela modernização do Japão na Era Meiji levaram a um crescimento populacional, cujo excedente tornou-se problemático para o país, dado que a população, anteriormente feudal, precisou se reorganizar socialmente. Tal acontecimento impulsionou o governo japonês a adotar medidas de incentivo à emigração (OLIVEIRA; TARELOW, 2014).

Entretanto, os emigrantes partiam com o intuito de retornarem ao país de origem, logo, conservavam costumes e crenças por meio da manutenção da educação japonesa nos locais onde se instalavam, amparados pela Lei de Proteção aos Emigrantes, aprovada em 1896 pelo governo japonês. Por conseguinte, as autoridades brasileiras mantinham a atenção voltada às “aulas de educação moral e cívica idênticas às ensinadas aos jovens no Japão, com ênfase no nacionalismo e no militarismo” (SAKURAI, 2018, p. 252), o que culminou na restrição de imigrantes japoneses no território brasileiro.

Além dessa questão, os discursos eugenistas ganharam força entre categorias da elite brasileira durante o período que compreende o Estado Novo. Assim,

o governo brasileiro estava interessado em preencher os espaços vazios do território nacional desde que as correntes imigratórias garantissem o branqueamento da população. A solução estava em impedir a entrada de negros, judeus e japoneses, principalmente, de forma a não aprofundar o abismo provocado pela “má-formação étnica” herdada do passado escravocrata e do liberalismo republicano (CARNEIRO, 2018, on-line).

Como resultado dessa política de branqueamento, houve o silenciamento dos povos mencionados por Carneiro (2018). Segundo a autora, para os eugenistas, negros significavam o atraso do país, judeus eram comprometidos com a guerra, portanto indesejáveis, e japoneses eram “inassimiláveis como enxofre”, isto é, não se incorporavam à cultura brasileira. Vale lembrar, também, que a colônia japonesa cresceu rapidamente no Brasil devido à forma de imigração. Ao contrário do Canadá e do Havaí, onde a imigração se baseava no indivíduo, aqui os japoneses chegavam em famílias: “Cada contrato previa o fornecimento de mão de obra de pelo menos três adultos, o que levava os imigrantes a recorrerem às chamadas famílias

compostas” (MORAIS, 2011, p. 31), ou seja, parentes distantes acabavam por incorporar a formação familiar com a finalidade de imigrar.

Em decorrência da numerosa e crescente população nipônica no país, “ódios nacionalistas de caráter abertamente racista” (MORAIS, 2011, p. 31) emergiram e tomaram a política, que se encontrava em um momento ufanista. Assim,

Em nome de uma “teoria do melhoramento do tipo racial”, homens públicos como Miguel Couto, Félix Pacheco e Xavier de Oliveira, entre outros, haviam incendiado as tribunas da Constituinte de 1934 em cruzada contra o “perigo amarelo” (MORAIS, 2011, p. 31-32).

Observa-se que há duas explicações para a expressão “perigo amarelo”: ao passo que uma diz respeito ao expansionismo político-militar japonês, outra parte do nacionalismo brasileiro, com vistas à preservação da população branca no país. Nesse quesito, considera-se que ambas não são excludentes, pois são fatos condizentes aos momentos históricos, que se refletem na materialidade histórico-discursiva.

No que se refere ao silenciamento dos grupos citados por Carneiro (2018), especificamente em relação aos japoneses, no governo Vargas, houve a proibição do ensino da língua japonesa e da publicação de textos nessa língua. Posteriormente, com a irrupção da Segunda Guerra Mundial, “alguns direitos dos japoneses e descendentes que aqui viviam foram cerceados” (SAKURAI, 2018, p. 253), dado que Brasil e Japão tornaram-se inimigos na guerra.

Sobre a Segunda Guerra, ressalta-se a seita denominada *Shindo Reinmei*, cujos integrantes, imigrantes japoneses, não acreditavam ou não aceitavam a derrota do país de origem. “O temido Exército Imperial do Japão, que em inacreditáveis 2600 anos de guerras jamais sofrera uma única derrota, tinha sido aniquilado pelos Aliados” (MORAIS, 2011, p. 10), fato que desencadeou a desconfiança dos imigrantes mais nacionalistas. Tais imigrantes da *Shindo Reinmei* agiam com violência contra aqueles, japoneses ou não, que aceitavam ou percebiam a realidade como ela era: o Eixo (Japão, Alemanha e Itália) havia perdido a guerra. Isso pode ter reforçado novamente o discurso do

perigo amarelo, visto que, inconformados, os integrantes da seita levaram à morte 23 imigrantes japoneses.

Uma vez que um dos direitos cerceados foi a proibição do uso da língua japonesa no território nacional, abriu-se margem a notícias falaciosas, como a da vitória japonesa na guerra, defendida pela seita. Além disso, esse cerceamento configura a censura, de acordo com os pressupostos de Orlandi (2007), dado que os japoneses viviam em colônias próprias, mantendo os costumes de origem e a comunicação na língua materna. Portanto, proibir publicações de jornais escritos na língua japonesa significava a interdição do dizer de quem ali se manifestava, além de dificultar o acesso às notícias locais. Desse modo, essa parte da população tornava-se alheia aos acontecimentos sociais e políticos da época, segregando os imigrantes involuntariamente. Nesse contexto, tal interdição afetou a constituição da identidade nipo-brasileira, ou melhor, do que é ser descendente de japoneses no Brasil, dado que o silenciamento limitou as atividades e a liberdade de ser dessas pessoas num período da história do país.

O silenciamento afetou o ser nipo-brasileiro, configurando-se um molde identitário pré-definido no qual o sujeito nipo-brasileiro está destinado a se encaixar: disciplinado, tímido, esforçado, um modelo a ser seguido. Passou-se do “perigo amarelo” a “modelo” conforme o Japão se transformava, sobretudo com o “milagre econômico japonês” do pós-guerra, com o desenvolvimento da industrialização e da tecnologia. Alguns escapam ao molde conforme são afetados por diversas formações discursivas, mas outros o ocupam, seja por não se reconhecerem como brasileiros, em decorrência da repressão advinda da criação nipônica, seja pela inconsciência desse processo identitário.

Embora menos intensa devido à miscigenação, ainda é possível perceber essa barreira identitária no século XXI. Não há uma lei que proíba o uso da língua japonesa no território brasileiro, mas hoje o silenciamento ocorre de outras formas: por meio do preconceito racial (muitas vezes velado) e dos comentários de cunho depreciativo. Ademais, há o fato de o passado de repressão sofrido pelos japoneses e seus primeiros descendentes não ser conhecido popularmente entre os brasileiros deste século, uma vez que pouco se fala sobre as migrações asiáticas para o Brasil nas escolas.

Esses fatos contribuíram, também, para a homogeneização dos povos leste-asiáticos. Com o surgimento da Covid-19, no início de 2020 no Brasil, nipo-brasileiros foram alvos de ataques racistas e xenófobos. Nos Estados Unidos, leste-asiáticos também sofreram tais ataques por conta da disseminação da doença, que teve início na China, levando ao movimento “Stop the Asian hate” (“Pare o ódio asiático”, em tradução livre).

No Brasil, descendentes de japoneses relataram, em uma matéria da Folha de S. Paulo (NAKAMURA; TERAQ, 2021, on-line), preconceitos sofridos em espaços públicos. No metrô de São Paulo, a estudante Caroline Sasaki ouviu comentários a respeito da Covid-19, “arrancando risadas de outras pessoas do vagão e incentivando uma mulher a gritar: ‘volta para o seu país, porque você não é bem-vinda aqui’”.

No Rio de Janeiro, também dentro do metrô, a descendente de japoneses Marie Okabayashi foi chamada de “chinesa porca” por uma idosa. A estudante registrou um boletim de ocorrência e filmou a situação, exposta no *site* G1 (RODRIGUES, 2020, on-line). Segundo Okabayashi, “Ela disse 'sua nojenta, fica passando doença para todo mundo'. Ela ficou de pé me xingando e ficava mostrando o dedo do meio”, e, embora presenciada por muitos passageiros, ninguém no vagão se manifestou sobre a cena vivida pela nipo-brasileira.

No que concerne aos dois casos relatados, observa-se que a emergência de uma doença primeiramente constatada num país leste-asiático fez com que preconceitos raciais e xenofóbicos acerca dos asiáticos viessem à tona. Muitos se escondem por trás de uma falsa justificativa – a doença e sua disseminação em nível mundial – para atacar esses povos, evidenciando preconceitos adormecidos.

Por outro lado, embora as matérias da Folha de S. Paulo e do G1 sejam apenas recortes de uma realidade vigente, notou-se que, nas duas notícias, as declarações apresentadas são de mulheres amarelas. As hipóteses levantadas acerca disso são o fato de que: a) mulheres são alvos teoricamente mais fáceis de atingir, por sua suposta fragilidade e falta de defesa física; b) mulheres são mais vulneráveis a sofrer preconceitos, pelo imaginário da submissão feminina; c) os relatos apresentam apenas mulheres amarelas (e não homens amarelos) porque elas têm se preocupado mais com as questões

identitárias e, como consequência, discutido mais sobre isso e denunciado esse tipo de situação.

Trata-se de uma questão de difícil elucidação das causas, uma vez que a pandemia decorrente da Covid-19 ainda é recente, além da baixa repercussão midiática em relação a esses preconceitos. Além disso, as hipóteses levantadas podem estar associadas, visto que mulher e nipo-brasileira (ou amarela, em geral) não são excludentes, pois a nipo-brasileira é, antes disso, mulher. Ademais, não se deve ignorar o fato de que ser amarela numa sociedade ocidental é ser um sujeito que não vive sempre à margem, o que, em tese, proporcionaria maior visibilidade a ele, dado que os extremos tendem a se destacar. Entretanto, tal sujeito vive no entremeio, entre o branco e o negro, o real e o ideal, o bom e o ruim, o aceito e o reprimido, o brasileiro e o estrangeiro.

Assim, o amarelo raramente ocupa uma posição discursiva de impacto, dado que o silenciamento do entremeio é, muitas vezes, confundido com o vazio. Munanga (2012, p. 7) afirma que, no Brasil, “não existe um discurso articulado em torno da identidade ‘branca’ ou ‘amarela’”, logo, isso contribui para que o nipo-brasileiro não tenha a força discursiva necessária. Apesar de a identidade “branca” também não possuir um discurso articulado, a amarela é, em contrapartida, uma minoria, o que revela por si só o silenciamento das etnias orientais, ou, nas palavras de Dezem (2005), dos matizes do amarelo.

Dessarte, ser o *outro* em sua própria terra, ou ser considerado como “estrangeiro” no local onde nasceu e se criou, delinea a subjetividade nipo-brasileira não apenas quanto aos estereótipos, mas também em relação ao reconhecimento do nipo-brasileiro enquanto sujeito brasileiro, sobretudo quando se trata de questões culturais.

#### **4.5 A MULHER NIPO-BRASILEIRA**

No final da década de 1970, segundo Mizumura (2011), surgiram comerciais televisivos brasileiros que apresentavam a figura do japonês (ou nipo-brasileiro) estereotipado. A análise que a autora faz desses comerciais e de uma publicação da revista “Arigatô”, de 1978, evidencia que a questão étnico-cultural e os estereótipos na mídia em relação aos nipo-brasileiros não são novos, e sim que se renovam com o tempo.

Assim, nota-se que, à época dos comerciais, houve divisão de opiniões quanto a eles, mas que, de qualquer modo, os nisseis, primeira geração de nipo-brasileiros, permaneciam no entremeio, isto é, entre a “absolvição” dos brasileiros que reforçavam o estereótipo, e debochavam deste, e os protestos da comunidade nipônica. No século XXI, pouco parece ter se alterado em relação aos estereótipos e ao lugar em que os nipo-brasileiros se encontram, fato que, por sua vez, se reflete na constituição do *ethos* da mulher nipo-brasileira.

Desde a chegada dos primeiros japoneses ao Brasil, tanto a imagem quanto a própria cultura *nikkei* tem se transformado. Entretanto, “A adoção de uma identidade plenamente brasileira é complexa, pois significou, para a primeira geração de descendentes *nikkeis*, a rejeição aos valores japoneses” (MIZUMURA, 2011, p. 71, grifo da autora). A necessidade de se integrar à cultura brasileira justificava o afastamento aos valores tradicionais, porém, em relação à figura feminina, isso era ainda mais complexo, pois a forte rigidez que se exigia dela quanto ao comportamento e às obrigações era evidente:

o fato de pertencer a uma comunidade fechada com predominância rural isolava de certa forma as jovens da sociedade brasileira, fazendo com que seu ideal de vida fosse como o de suas mães: casar e formar uma família feliz, alcançar estabilidade, e não uma ascensão profissional para conquistar independência. Isso evidencia uma divisão clara dos papéis dentro da família (MORI; INAGAKI, 2008, p. 45).

No século XX, embora o ideal de vida feminino – casar e formar uma família – se estendesse às mulheres brasileiras de forma geral, à mulher nipo-brasileira somavam-se os atravessamentos da cultura japonesa. De acordo com Mizumura (2011, p. 77), “Romper as imposições familiares não era tarefa fácil numa época em que a comunidade nipo-brasileira mantinha grande sentimento de unidade”, o que significava transgredir normas socioculturais de uma comunidade cuja mentalidade era bastante nacionalista. Portanto, romper com as tradições era um desafio para as mulheres nipo-brasileiras, que se viam fadadas a repetir os processos de subjetivação de suas mães ou outras imigrantes japonesas da época.

Para a primeira geração de *nikkeis*, ou nipo-brasileiros, era comum que os casamentos fossem arranjados (conhecidos na comunidade nipônica como *miai*), normalmente por conveniência familiar (KAWAMURA, 2008). Além disso, o casamento interétnico não era bem-visto entre os imigrantes, sendo “peremptoriamente rejeitado pelos pais e familiares” (NINOMIYA, 2008, p. 154). Essa resistência também ocorria entre os imigrantes originários de diferentes províncias japonesas, e, segundo Ninomiya (2008), agravava-se nos casos em que o matrimônio era formado por uma pessoa do arquipélago principal e por outra do arquipélago de Okinawa, ao sul do Japão, resistência motivada por questões históricas japonesas.

Esses atravessamentos eram determinantes para a mulher nipo-brasileira, sobretudo para as da primeira geração, que precisaram romper com as barreiras culturais de sua comunidade, abrindo caminhos para que as próximas gerações pudessem firmar outros posicionamentos e, por assim dizer, assujeitar-se de outras formas. No entanto, até o início da década de 1970, até quando “Estes preconceitos em termos matrimoniais duraram” (NINOMIYA, 2008, p. 154), ou ao menos até quando eram mais explícitos, “escolher” um parceiro não descendente de japoneses significava ir contra os preceitos da comunidade.

Assim, o fato de uma mulher da colônia japonesa se unir a um *gaijin*, termo equivalente a “estrangeiro” na língua japonesa (e muitas vezes utilizado de forma pejorativa), era raro, uma vez que ela não possuía, na prática, a liberdade de escolha. Por outro lado, nota-se que, na primeira metade do século XX, “Os raros casamentos interétnicos, na sua maioria, ocorriam entre homens japoneses e mulheres brasileiras” (BASSANEZI; TRUZZI, 2008, p. 84). Desse modo, evidencia-se a posição libertária do homem nipo-brasileiro em contraponto à da mulher nipo-brasileira, sob a mesma condição de produção: a comunidade nipônica na qual ambos se inseriam.

Ainda que raros, os casamentos interétnicos eram possíveis para o homem, ao passo que às mulheres nipo-brasileiras cabia, muitas vezes, o *miai* com homens também descendentes de japoneses. Essa tradição inviabilizava as escolhas femininas, logo, nem mesmo o corpo da mulher nikkei escapava à repressão, uma vez que o próprio casamento era negociado por sua família. A partir disso, torna-se evidente o tratamento dado à mulher na

comunidade nipônica no Brasil, colocando-a em uma posição inferior à do homem nipo-brasileiro, cuja liberdade era maior.

Para a mulher nipo-brasileira, havia os percalços de estar inserida em uma comunidade fechada, sendo esta predominantemente rural, isto é, longe do meio urbano, onde a vida moderna acontecia. Dessa forma, a pouca manifestação de poder que lhe cabia pode ter contribuído para a “imagem da ‘mulher tímida, reservada e submissa’ que se difundiu na sociedade a respeito da *nikkey*” (KAWAMURA, 2008, p. 175). Essa imagem de submissão se fundiu ao *ethos* e ao estereótipo da mulher nipo-brasileira, que ainda hoje se reflete nos discursos acerca dela na mídia *online*.

A função da imagem de si e do outro construída no discurso se manifesta plenamente nessa perspectiva interacional. Dizer que os participantes interagem é supor que a imagem de si construída no e pelo discurso participa da influência que exercem um sobre o outro (AMOSSY, 2005, p. 12).

A partir da citação de Amossy (2005), compreende-se que a imagem da mulher nipo-brasileira projetada nos discursos provém da interação entre os interlocutores reais, os quais também se valem de representações estereotípicas em seus discursos, uma vez que tais interlocutores são atravessados pelo escopo social e os estereótipos são firmados neste último. Conforme Maingueneau (2008a, p. 18), “o *ethos* implica uma maneira de se mover no espaço social”, por ser fruto da materialidade histórica. Assim, o destinatário a reconhece “apoiando-se num conjunto difuso de representações sociais avaliadas positiva ou negativamente, em estereótipos que a enunciação contribui para confrontar ou transformar” (MAINGUENEAU, 2008a, p. 18).

Nesse sentido, a representação social acerca da figura feminina nipo-brasileira pode ser resultado de uma via de mão dupla. Por um lado, há a coerção sofrida pelo poder ao qual era submetida, que a tornou submissa às situações cotidianas da vida. Por outro, o *ethos* e, principalmente, o estereótipo reforçam tal representação de submissão, entre outros aspectos que abrangem o fenótipo nipônico.

Na prática, o estereótipo tem sido objeto de debate entre brasileiros descendentes de países asiáticos, como o trabalho do grupo de

atores “Oriente-se”<sup>7</sup>, cujo engajamento volta-se à representatividade oriental na arte cênica brasileira. Essa necessidade ocorre pela forma como os orientais são retratados na mídia, sobretudo nas produções culturais cênicas, as quais dão pouca visibilidade à etnia nipônica, ou a retratam de modo estereotipado, com comportamentos até mesmo irrealistas.

De acordo com a atriz Cristina Sano, em entrevista à Revista Marie Claire (TAKASHIMA, 2018), a falta de oportunidade para os atores nipo-brasileiros levou ao coletivo “Oriente-se”:

Há dois anos, com outros descendentes de japoneses, me engajei no coletivo Oriente-se. Nos juntamos após a escolha do elenco da novela **Sol Nascente**, da Globo. Na trama, havia uma família de japoneses interpretada por atores excelentes, mas sem nenhum traço asiático. Um casting totalmente equivocado. Protestamos contra a discriminação dos atores de ascendência asiática e percebemos o quanto nossa união era importante. Fiz o roteiro de um vídeo para denunciar a situação. Ele apresenta os atores falando em diversas línguas: “Eu sou brasileiro”. E bate na tecla de que somos atores e não caricaturas. As imagens viralizaram, e só nos três primeiros dias foram 400 mil visualizações no YouTube. No coletivo, somos oito atores e roteiristas, e já produzimos 27 filmes de gêneros diversos, como drama, comédia, suspense e documentário (TAKASHIMA, 2018, on-line, grifo da autora).

Compreende-se, então, que a escolha de atores sem traços orientais para os papéis mais relevantes e especificamente asiáticos denuncia a limitação do exercício da profissão por atores descendentes de orientais, como os japoneses. Na trama “Sol nascente”, produzida e exibida pela Rede Globo em 2016, cujo núcleo gira em torno de uma família imigrante japonesa, atores orientais que de fato atuaram em papéis nipônicos da novela tiveram ínfimo destaque (KUSUMOTO, 2016).

A atriz Cristina Sano foi a primeira nipo-brasileira a dar vida a uma personagem oriental, em 1986, na novela Roda de Fogo, também da Rede Globo. Segundo Sano (TAKASHIMA, 2018), o fato de ser descendente de japoneses não a impediu de exercer a profissão de atriz, porém reconhece ser exceção nesse meio. Por outro lado, a atriz Daniele Suzuki ganhou destaque na mídia com a personagem oriental Miyuki no folhetim “Malhação”, produzida e

---

<sup>7</sup> É possível saber mais sobre o grupo no *site*: <https://orientese.com.br/>. Acesso em: 12 out. 2021.

exibida pela Rede Globo em 2004. Entretanto, apesar de ter recebido notoriedade, a personagem apresentava características estereotipadas, como o sotaque carregado.

Outro aspecto levantado por Sano acerca do nipo-brasileiro e que ultrapassa o âmbito profissional é o excesso de autocobrança e autocrítica, particularidades que a artista atribui à característica japonesa herdada pelos pais. Nesse sentido, de acordo com Pike (2007), o constante autoaperfeiçoamento (*kaizen*) e a persistência e perseverança (*gambare*), aliados à cooperação coletiva, são características da filosofia japonesa que acompanha os estudantes desde os anos fundamentais. Desse modo, o depoimento de Sano evidencia o traço cultural da etnia japonesa que afetou as gerações nascidas no Brasil.

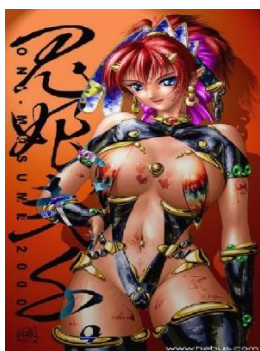
Uma ressalva deve ser feita em relação às japonesas, a qual se estende às nipo-brasileiras: conforme o apontamento de Pike (2007), os papéis das mulheres na sociedade japonesa são vistos, em primeiro plano, como mães e esposas. Portanto, o traço cultural supracitado não se desenvolve apenas no campo de atuação profissional da mulher, mas também no que se refere a aspectos pessoais, posto que desempenhar os papéis de mãe e de esposa compõe a identidade de quem os ocupa. Tal identidade funde-se à individualidade que, imersa em uma formação discursiva, configura o sujeito, refletindo-se, por consequência, nos discursos produzidos por/sobre ele.

Outra questão a ser pontuada acerca da identidade da mulher nipo-brasileira é a fetichização, isto é, a objetificação do corpo no âmbito estritamente sexual. Lesser (2008), ao estudar a etnicidade nos espaços do cinema paulistano, identifica que

A fetichização global das mulheres asiáticas e a inquietação com o fato de as mulheres brasileiras não desempenharem mais os papéis sexuais e domésticos convencionais levaram homens paulistanos a fantasiar que as centenas de milhares de mulheres nikkeis da cidade se comportariam como gueixas. A partir da década de 1960, começaram a aparecer com certa frequência, nas revistas, matérias nas quais homens “brasileiros” expressavam seu desejo por mulheres nikkeis (LESSER, 2008, p. 67).

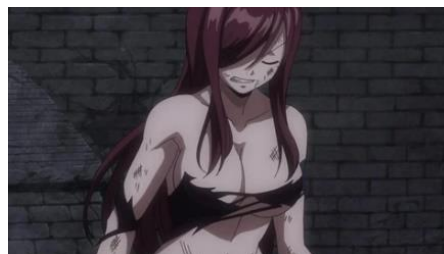
Se, por um lado, há o ideal da mulher tímida, recatada e submissa, por outro, há a fetichização do corpo da mulher nipo-brasileira, reforçada pelo imaginário da gueixa japonesa e, mais atualmente, dos animes, isto é, desenhos animados nipônicos<sup>8</sup>. À primeira vista, a relação do fetiche com os animes não é óbvia, mas, ao folhear um mangá, notam-se os traços sexualizados do corpo feminino, o que, por sua vez, transpassa o virtual, o simbólico, para ganhar força no mundo real.

**Figura 1** – Fetichização do corpo feminino em mangás



Fonte: Pereira (2009, p. 7).

**Figura 2** – Fetichização do corpo feminino em mangás



Fonte: Cardoso (2020, on-line).

Há, portanto, uma cisão que atravessa a identidade da mulher nipo-brasileira, como pontua Mizumura (2011, p. 75, grifo da autora): de um lado, o “imaginário *hollywoodiano* da mulher oriental-submissa, exótica e sensual”, e, de outro, “recato, valorização do casamento e dedicação à família”, sendo estes últimos valores enfatizados pela comunidade nipo-brasileira. Vale lembrar que essa cisão ressoa não apenas no sujeito mulher nipo-brasileira, mas também nos discursos sobre ela.

Atualmente, o debate acerca dos estereótipos, do conceito de etnia amarela e da fetichização dos descendentes de orientais no Brasil, de modo geral, tem sido recorrente, sobretudo na mídia digital, em *sites*, *blogs*, *podcasts* e redes sociais, como o Instagram e o YouTube. Nota-se que, com isso, jovens têm levantado e discutido mais essas questões, uma vez que esses

<sup>8</sup> Há um segmento de mangás que retrata a fetichização/sexualização do corpo feminino japonês, o *hentai*, o qual designa os desenhos de teor pornográfico. De acordo com Pereira (2009), configura-se uma forma de tratar a sexualidade “sem se preocupar com a polêmica divisão entre cultura popular ou erudita, erótica ou pornográfica” (PEREIRA, 2009, p. 2).

ambientes são mais frequentados e explorados por eles. Assim, a mídia considerada tradicional, como os jornais e programas televisivos, não abre muito espaço para essas discussões, apresentando reportagens que tocam indiretamente no assunto, como é o caso do *site* BBC Brasil – embora digital, a rede está vinculada ao rádio e à televisão, primordialmente.

Ademais, na mídia digital, a representação da mulher nipo-brasileira esboça timidamente uma tentativa de libertação dos estereótipos, como na matéria intitulada “Telma Shiraishi quebra tabus e prova que gastronomia japonesa é lugar de mulher”, de autoria de Gabriela Rassy (2018), para o *site* “Hypeness”. Apesar de a entrevista com a *chef* Shiraishi, descendente de japoneses, representar um avanço para a cultura japonesa de modo geral, dado que *chefs* de cozinha oriental são, na maioria das vezes, homens, pode-se pensar no lugar comum dos discursos que limitam a mulher às atividades domésticas. Deve-se considerar também que o artigo foi publicado no Dia Internacional da Mulher, fato que pode pressupor a não regularidade dessa abordagem no *site*.

Por outro lado, a revista *on-line* Forbes apresenta a matéria “As amigas nipo-brasileiras por trás da marca de cervejas que tem rótulos com wasabi e pétalas de jasmim” (CALAIS, 2021), destacando a invenção (e inovação) de três amigas nipo-brasileiras em um campo popularmente atribuído ao público masculino, o das bebidas alcoólicas. Dessa maneira, ressalta-se que, ao mesmo tempo em que a revista em questão possui o enfoque em negócios e economia, o que sinaliza um avanço para os discursos acerca da mulher nipo-brasileira e sua representatividade na mídia digital, o artigo foi publicado na seção “Forbes Mulher”, delimitando e categorizando tais discursos.

Entretanto, os temas mais arrojados e de caráter contestadores acerca dos estereótipos e da história da mulher nipo-brasileira ainda se restringem, majoritariamente, na área acadêmica, sendo mais presentes em artigos, dissertações e teses, como o de Mizumura (2011). Nessa perspectiva, nota-se que *sites* que dão espaço para debater ou explorar a representação da mulher nipo-brasileira são mais orientados ao público jovem (“Hypeness” e o próprio “Buzzfeed”, o qual fornece matérias para as análises desta tese), ou a quem se interessa por inovação e economia (“Forbes”).

Já os canais tradicionais que migraram para a *internet*, como a BBC Brasil e Folha de S. Paulo, apresentam algumas matérias sobre a mulher nipo-brasileira ou de forma genérica, como no caso das agressões sofridas por asiáticos na pandemia da Covid-19 (NAKAMURA; TERAQ, 2021), ou de modo mais pessoal, por meio de colunistas – na maioria das vezes nipo-brasileiros. O artigo “‘Não toleramos mais’: por que velhas piadas estão inflamando debate sobre racismo entre descendentes de asiáticos no Brasil” (MORI, 2017) ilustra o último caso, pois, apesar das vozes dos orientais, a matéria é assinada pela colunista Letícia Mori, a qual é, também, nipo-brasileira. De qualquer forma, observa-se o distanciamento do suporte nos discursos sobre a mulher nipo-brasileira que ali se promovem.

Assim, escrito por Cecilia Inamura de Moraes, também descendente de japoneses, o artigo presente no “Medium”, uma plataforma direcionada à escrita e compartilhamento de artigos, cujo título é “Mulheres de Desconforto: o consumo da imagem da mulher amarela”, de 2019, aborda sobre o corpo e o fetiche em relação às orientais, trazendo depoimentos de nipo-brasileiras e de mulheres descendentes de outras etnias asiáticas. De acordo com a autora, em diversas ocasiões os estereótipos apontam para dois caminhos quando pensados em relações nas quais um dos pares não é nipo-brasileiro: a rejeição, por um lado; e a curiosidade e a atração específica, por outro. Trata-se de extremos que certamente compreendem outras relações, porém é válido destacar que, em um dos extremos, a rejeição pode ocorrer devido não somente a preconceitos, mas também à visão que se tem do nipo-brasileiro enquanto o *outro-estrangeiro*.

Por outro lado, há a fetichização, muitas vezes travestida de curiosidade pelo “diferente”. Esse fato possui uma estreita relação com a indústria do entretenimento, principalmente a pornográfica, que retrata mulheres orientais como exóticas, e até mesmo infantilizadas, reforçando o estereótipo de submissão. Com a expansão da cultura *pop* japonesa no Ocidente, a fetichização também ganhou notoriedade e adeptos. Nesse ponto, especificamente, trata-se da mulher brasileira descendente de asiáticos, uma vez que ao homem “oriental” cabem os estereótipos de “assexuados” e “cômicos” – Lesser (2008) assim o identifica no imaginário dos filmes paulistanos –, bem como “pouco atraentes

e/ou viris” (MORAES, 2019, on-line). Assim, a fetichização do corpo restringe-se à mulher nipo-brasileira ou asiática-brasileira.

Pensar na mulher nipo-brasileira levanta também o questionamento: trata-se da ideia de uma japonesa nascida no Brasil (“outro-estrangeiro”) ou, ao contrário, de uma brasileira cuja ascendência é japonesa? Em muitos momentos, o primeiro caso aparenta corresponder mais à realidade, pois a falta de representatividade na mídia digital (propagandas, publicidades, programas de entretenimento etc.), que aumenta a sensação de não pertencimento à nação, os estereótipos (quietude e submissão, corpo fetichizado, timidez, temperamento apático, disciplina e esforço, entre outros), as ofensas, piadas e rótulos de cunho xenofóbico (“pastel de flango”, “volta para a sua terra”, “gueixa”, “japonesinha” etc.) são recorrentes no cotidiano de nipo-brasileiras.

Dessa forma, ao se fazer um recorte quanto à mulher nipo-brasileira, foco desta pesquisa, nota-se que a ela recaem os mesmos estereótipos das outras etnias asiáticas, posto que comumente japoneses, coreanos, chineses, entre outros gentílicos do leste asiático, são identificados como “iguais”. Assim, apagam-se as diferenças culturais e identitárias de cada povo, mas os estereótipos permanecem os mesmos para todos.

Consequentemente, sistematizar a identidade da mulher nipo-brasileira, ou ao menos lançar uma tentativa de fazê-lo, é paradoxal, uma vez que os estereótipos homogeneizam não apenas as mulheres nipo-brasileiras, mas as descendentes de asiáticos de forma geral. Por outro lado, conforme Silva (2014, p. 84), “a tendência da identidade é para a fixação. Entretanto, tal como ocorre com a linguagem, a identidade está sempre escapando. A fixação é uma tendência e, ao mesmo tempo, uma impossibilidade”.

Portanto, a identidade está sempre em movimento, dado que é atravessada por diversos fatores sócio-históricos e discursos decorrentes de formações discursivas diferentes, não estanques. Assim, pensar na mulher nipo-brasileira é trazer à tona imaginários, estereótipos e *ethos* discursivos, mas também assimilá-la enquanto sujeito atravessado de diferentes modos, o que implica papéis sociais variados, múltiplas facetas e discursos instáveis.

## CAPÍTULO 5 – ANÁLISES DAS MATÉRIAS DO BUZZFEED BRASIL

Na análise, alguns dos conceitos relacionados aos aspectos polifônico e heterogêneo do discurso sobre a mulher nipo-brasileira serão mobilizados, visando identificar as maneiras de silenciar o sujeito mulher nipo-brasileira. Para tanto, foram selecionadas duas matérias publicadas no *site* Buzzfeed Brasil. As matérias selecionadas, “15 asiáticos brasileiros contam o momento em que descobriram que não eram brancos” e “13 frases que você não deve dizer a uma mulher asiática”, foram escritas pela jornalista Juliana Kataoka. Com vistas à elaboração de uma análise mais profícua, ambas as matérias do Buzzfeed Brasil serão trabalhadas com a finalidade de comparar de que forma o silenciamento ocorre no depoimento das nipo-brasileiras e nos enunciados considerados equivocados pela segunda matéria.

### 5.1 BUZZFEED BRASIL

O Buzzfeed é um *site* americano fundado por Jonah Peretti em 2006, como um laboratório experimental sobre conteúdos que viralizam na *internet*<sup>9</sup>, e, atualmente, articula entretenimento e informação. No Brasil, a página ganhou uma versão em língua portuguesa em 2013, cujas matérias eram traduzidas do original em inglês (CARDOSO, 2013). Posteriormente, conforme a versão brasileira crescia, esta foi se adaptando e criando matérias próprias, levando-se em conta a realidade do país. Hoje, a página brasileira possui colunistas que escrevem sobre variados assuntos, incluindo temas sobre diversidades, além de *quizzes*, enquetes, receitas e notícias que abrangem da política ao universo de celebridades. O conteúdo do Buzzfeed Brasil é voltado basicamente para os jovens, veiculando pautas sociais com linguagem acessível, ao mesmo tempo em que produz matérias despojadas, com a presença de “memes”<sup>10</sup> e humor.

---

<sup>9</sup> A biografia do empreendedor está disponível em: <https://futureofstorytelling.org/speaker/jonah-peretti>. Acesso em: 04 fev. 2022.

<sup>10</sup> Trata-se de imagens, vídeos e/ou textos escritos que são ampla e repetitivamente disseminados na *internet*, normalmente com teor humorístico.

## 5.2 “15 ASIÁTICOS BRASILEIROS CONTAM O MOMENTO EM QUE DESCOBRIRAM QUE NÃO ERAM BRANCOS”

A matéria selecionada para servir de fio condutor da primeira análise é “15 asiáticos brasileiros contam o momento em que descobriram que não eram brancos”, publicado pelo BuzzFeed Brasil em 2018. A segunda matéria, “13 frases que você não deve dizer a uma mulher asiática”, dialoga com a primeira, fornecendo respaldo para os depoimentos que serão apresentados. Assim, a autora, Juliana Kataoka, brasileira e descendente de japoneses, faz uma breve apresentação na primeira matéria, a qual é composta por depoimentos selecionados das redes sociais Instagram e Facebook:

Quando se é asiático ou descendente de asiáticos no Brasil talvez não seja tão óbvio se reconhecer como não-branco. Muitos de nós “passamos” por brancos e gozamos da maioria dos privilégios.

A experiência com racismo é incomparável a do racismo negro, mas ela existe e também mexe com a identidade, autoimagem e autoestima de asiáticos e descendentes.

Dentro deste contexto, perguntei a asiáticos brasileiros e descendentes quando eles descobriram que não eram brancos e essas foram as respostas e experiências que eles relataram.

A partir do excerto, nota-se que a autora introduz a matéria denunciando o silenciamento da população de ascendência asiática no Brasil. Reconhecer-se como “não-branco” não é óbvio para esse grupo porque, apesar do racismo e xenofobia presentes, os privilégios da população reconhecida como branca se aplicam aos orientais, diferentemente do que ocorre com os negros, que têm até mesmo alguns direitos dificultados, como o de ir e vir.

Desse modo, o silenciamento da mulher nipo-brasileira, particularmente, ocorre por meio da não identificação de sua própria origem no âmbito social. Assim, sob a condição de privilégios e racismo velado, os discursos acerca dela (ou a falta destes) implicam a incorporação da nipo-brasileira no grupo da população branca, em uma espécie de aglutinação flexível, por meio da qual ora a considera como parte indissolúvel do grupo, ora a torna membro diferente dele, conforme a conveniência discursiva.

Esse fato é recuperável mediante a heterogeneidade mostrada e marcada no fio enunciativo, isto é, as aspas em “passamos”, que denotam não

apenas a linguagem coloquial, que justificaria o uso desse recurso, mas também o distanciamento entre ser e não ser branco e o mascaramento da própria identidade nipônica. Disso decorre o “descobrir-se” amarela, “não-branca”, o que afeta, por conseguinte, a identidade e a autoestima da mulher de ascendência asiática, como relatado pela autora da matéria. Portanto, trata-se de um silenciamento que não atinge somente o dizer, mas a constituição do sujeito, dado que ambos estão atrelados (ORLANDI, 2007).

Deve-se lembrar que, na matéria em questão, os depoimentos retirados das redes sociais são postos do seguinte modo: enumeração e um trecho do depoimento em negrito, que serão suprimidos neste estudo, a fim de evitar repetições desnecessárias, dado que não causa prejuízos ao entendimento; imagem ilustrativa – em algumas situações, a ilustração não está mais disponível por ter sido hospedada em outro *site*, cuja página não apresenta mais atividade, fato que inviabiliza a análise das ilustrações; e, por fim, o depoimento com a identificação ao final.

Além disso, por se tratar de depoimentos breves, leva-se em conta que estes podem ter sido editados, com vistas à adaptação ao espaço. Outro adendo é o fato de a matéria apresentar depoimentos de descendentes de asiáticos em geral, não se restringindo à mulher nipo-brasileira. Desse modo, a fim de ilustrar a abordagem de Kataoka e ressaltar possíveis diferenças entre os discursos presentes entre falas de nipo-brasileiras e descendentes de outras etnias, bem como a de um homem cuja ascendência é asiática, foram selecionados alguns depoimentos que escapam à mulher nipo-brasileira.

### **5.2.1 Depoimento 1**

O primeiro depoimento é assinado por Adriana Nakasone, e, de acordo com o sobrenome, trata-se de uma nipo-brasileira. Ressalta-se que, caso não haja especificação à ascendência oriental no depoimento, o nome e/ou o sobrenome são os únicos indicativos da etnia, a qual não se resume à japonesa na matéria em análise.

“Eu sou mestiça. Toda vez que eu falava que era amarela, minha família, inclusive a japonesa, ria de mim. Eu me identifiquei como amarela quando uma amiga negra tava falando da militância dela e ela perguntou como eu me sentia quando as pessoas eram racistas comigo. Eu fiquei quieta e ela falou: ‘amiga, você sabe que você não é branca, né?! Você é amarela’. A partir daquele dia eu procurei mais sobre e comecei a me identificar como amarela sempre!” - Adriana Nakasone

Em primeiro lugar, o termo “mestiça” recupera a noção popular da miscigenação entre um descendente de japonês e um não descendente. Nesse sentido, há o atravessamento de ao menos duas etnias quando se pensa em uma mulher “mestiça”, além da própria cultura brasileira. No depoimento, evidencia-se que a parte da família de ascendência japonesa do sujeito locutor não se reconhece como amarela, isto é, não se vê enquanto “não-branca”, uma vez que o riso provocado pela afirmação da identidade amarela desse sujeito configura a negação.

O não se reconhecer como amarelo, ou enquanto um sujeito pertencente a um grupo minoritário, expressa uma realidade ainda presente nas famílias nipo-brasileiras e, conseqüentemente, na construção identitária da mulher nipo-brasileira. A não consciência ou a negação desse fato pode surgir, também, por meio da ironia que resulta no riso. Embora não seja explícito no depoimento de Nakasone, essa forma de heterogeneidade mostrada e não marcada é uma possibilidade, considerando-se a ridicularização do dizer do sujeito.

Por outro lado, o acolhimento e/ou assimilação da identidade nipo-brasileira enquanto o *outro* advêm da “amiga negra”, sujeito atravessado pelas questões raciais e étnicas de forma acentuada, pois o negro, na sociedade brasileira, experiencia o racismo desde o nascimento (KON; SILVA; ABUD, 2017). Trata-se também de um sujeito que ocupa uma posição de silenciamento, cuja memória discursiva é afetada pela censura, a qual se impõe por meio da interdição do dizer, da limitação social, da proibição de determinadas atividades, entre outras formas de impedir o exercício da cidadania e de podar os discursos.

Assim, esse silenciamento da população negra justifica a “militância” da amiga em questão, cujo empenho volta-se, de forma geral, à igualdade social. A amiga negra representa o sujeito politizado, com maior esclarecimento quanto às questões sociais e raciais e consciente de sua

negritude, a qual consiste “na retomada de si, isto é, na sua afirmação cultural, moral, física e intelectual” (MUNANGA, 1990, p. 111). Logo, a negritude refere-se ao despertar da consciência para as questões racistas e para a alienação à qual o negro é muitas vezes submetido, e que o conduz à assimilação da cultura do branco. Em paralelo, essa alienação também recai sobre os nipo-brasileiros, ou à raça “amarela”, embora com pesos diferentes, pois, conforme elucidado por Kataoka na introdução da matéria, negros e orientais não estão no mesmo patamar de discriminação racial, dado que os últimos desfrutam de muitos privilégios restritos aos negros.

O depoimento apresenta, portanto, dois sujeitos cujos atravessamentos e formações discursivas são distintos, afetados por memórias discursivas diferentes, dado que um (a amiga) desempenha o papel de “militante”, de questionadora, ao passo que o outro (a nipo-brasileira) se cala perante o racismo. O silenciamento evidenciado pelo sujeito ao proferir “Eu fiquei quieta” faz com que vários efeitos de sentidos emergam, pois, como posto por Orlandi (2007), não há dizer sem silêncio, o que leva a pensar que não há silêncio sem sentido, uma vez que o apagamento de dizeres é essencial para que o(s) discurso(s) se efetue(m). Ressalta-se ainda que, para a autora, não há autocensura, e, por conseguinte, calar-se não significa censurar-se, pois a censura implica o outro no jogo discursivo.

Desse modo, apreende-se que um dos sentidos possíveis para o calar-se desse sujeito é a (auto)percepção de não identificação com o preconceito racial e o racismo, seja por conta dos benefícios e privilégios que mascaram a assimilação étnica, seja pelo velamento do preconceito acerca dos nipo-brasileiros, o que dificulta a sua compreensão. Além disso, calar-se pode indicar o silêncio do constrangimento proveniente do desconhecimento sobre o assunto, que diz respeito ao próprio sujeito; pode, também, atestar o distanciamento do sujeito quanto a esse aspecto, como uma forma de evitar o confronto com a sua própria identidade; entre tantos outros efeitos de sentido que derivam do silêncio, uma vez que este é múltiplo (ORLANDI, 2007).

Por meio desse silenciamento, é possível identificar ainda que o sujeito não se vê como o *outro* devido à falta de elucidação quanto à sua própria etnia. No excerto, nota-se o distanciamento do outro e, por conseguinte, das diferenças raciais por meio do discurso direto, representado pelos dois pontos e

aspas, evidenciando que o dizer marcado no discurso é atribuído somente ao outro, no primeiro instante. Trata-se da autonímia simples, na qual a heterogeneidade opera por meio da ruptura sintática, conforme elucidado por Authier-Revuz (1990). Logo, não há o reconhecimento do sujeito como o *outro*, o “amarelo”, “aquele que passa por momentos discriminatórios”; isso limita-se à amiga negra.

No caso de Nakasone, ela procurou se informar sobre o assunto e passou a se identificar como “amarela”, no entanto, não revela se houve a sensação de estranhamento ou o (auto)questionamento sobre o dizer da amiga, se isso fazia ou não sentido a ela enquanto sujeito nipo-brasileiro, principalmente quanto à pergunta retórica “você sabe que você não é branca, né?!” aliada ao atestado seguinte. Desse modo, a percepção da identidade foi modificada por meio do olhar do outro. O excerto de Adriana Nakasone revela não apenas o silenciamento em si, mas o seu reconhecimento – identificar-se como “amarela” desfaz o entendimento de si mesma como “branca”, como aquilo que não a pertence, bem como abre caminhos para que a voz da mulher nipo-brasileira possa se firmar e circular enquanto tal na sociedade.

### 5.2.2 Depoimento 2

O segundo depoimento apresenta um sujeito do sexo masculino (o gênero de identificação não é passível de reconhecimento, nesse caso), texto que elucida o sentimento de não pertencimento do sujeito nipo-brasileiro, independentemente do sexo. Ademais, os discursos presentes nessa materialidade somam-se aos discursos sobre mulher nipo-brasileira, em termos de estereótipos e do *outro-estrangeiro*. Assinado como C. Gustavo, o depoimento relembra acontecimentos da infância:

“Aos 10 anos, quando eu estava cursando a quinta série do ensino fundamental, um grupo de garotos brancos mais velhos do ensino médio ficaram me chamando de ‘o garoto do filme ‘O Grito’ e rindo de mim. Neste mesmo ano, um cara da padaria fez piadinha do tamanho de pênis comigo.”  
- C. Gustavo

“O Grito” é um filme originalmente japonês, tendo sido adaptado por Hollywood em 2004 e cujo enredo apresenta personagens ocidentais e orientais. No original que baseou a produção hollywoodiana, Toshio é um menino japonês cuja mãe fora assassinada pelo marido e que passa a assombrar quem adentra a casa onde ambos morreram<sup>11</sup>. Nesse sentido, ao fazer referências ao filme, o sujeito nipo-brasileiro tem a imagem depreciada, pois, apesar de se tratar de um filme de terror, é, antes, uma ficção. Além disso, nota-se a ironia e o riso, explícitos no depoimento, assimilando-se ao deboche.

Soma-se a isso o estereótipo da sexualidade, que afeta não somente a mulher nipo-brasileira, mas o homem nipo-brasileiro também, pois estes são popularmente associados ao falo menor, por conta da ascendência oriental, ou seja, os asiáticos geralmente são hipossexualizados (LEWIS, 2020). Isso torna implícita a ideia de que o homem nipo-brasileiro possui pênis pequeno, gerando piadas e comentários pejorativos que, por vezes, alimentam a baixa autoestima dessa parcela da população.

Embora o estereótipo não corresponda necessariamente à realidade, ou ao menos não seja exclusivo do povo japonês, é comum ao nipo-brasileiro ouvir tais comentários a respeito do órgão sexual. Para Kimmel (2017, p. 86, tradução livre), os homens asiáticos são percebidos como frágeis, “quase femininos, tanto no corpo quanto na mente”. Ao contrário deles, segundo o autor, os negros são considerados hipersexuais, o que os confere uma “sexualidade irresponsável” e violenta, portanto ambos, negros e asiáticos, não configuram o padrão ideal de sexualidade, sendo este reservado aos homens heterossexuais brancos.

Assim, o estereótipo impacta na identidade do sujeito, servindo tanto como forma de integração social quanto de diferenciação, a qual pode levar à exclusão. No tocante a esse assunto, Amossy e Herschberg-Pierrot (2010) comentam sobre a bivalência constitutiva, isto é, o negativo e o positivo dos estereótipos. Para as autoras, “as representações coletivas cristalizadas jogam um papel fundamental na coesão do grupo e na consolidação de sua unidade” (AMOSSY; HERSCHBERG-PIERROT, 2010, p. 47, tradução livre). No âmbito

---

<sup>11</sup> A sinopse do filme consta no *site* Adoro Cinema: <https://www.adorocinema.com/filmes/filme-50835/>. Acesso em: 26 jan. 2022.

da figura nipo-brasileira, recupera-se o imaginário positivo a respeito do povo japonês, por um lado, e, por outro, a visão do *outro-estrangeiro*.

### 5.2.3 Depoimento 3

Esse aspecto do estereótipo e do *outro-estrangeiro* é notório no depoimento de Bárbara Kono, cujo sobrenome é de origem japonesa:

“Pra mim sempre foi complexo porque sou filha de mãe branca e pai asiático, então demorei pra me reconhecer como asiática apesar do meu fenótipo ser bem óbvio. Acho que me identifiquei como asiática quando percebi que muitas outras mulheres asiáticas passavam pelas mesmas situações que eu. Me senti finalmente acolhida. Houve uma situação em que um colega de trabalho curioso pra saber sobre as minhas origens perguntou se eu era mestiça e eu respondi que sim. ‘Então seu pai é japonês e sua mãe é normal?’ Hahahaha isso faz de mim meio anormal?” - Bárbara Kono

Apesar de o fenótipo nipônico ser “óbvio”, a miscigenação que atravessa o sujeito do discurso pode ter atravancado o reconhecimento como nipo-brasileira. Embora não tenha sido comentado ou explorado no espaço do depoimento, talvez como efeito de edição do texto – o que configuraria um silenciamento, já que dizeres são necessariamente apagados para que outros possam existir (ORLANDI, 2007) –, o sujeito enuncia que tais situações de diferenciação são recorrentes, uma vez que “muitas outras mulheres asiáticas passavam pelas mesmas situações”.

A ideia de pertencimento (“Me senti finalmente acolhida”) demonstra a posição do *outro-estrangeiro*, tal como experienciado pelos dekasseguis no Japão. Tem-se a sensação de não possuir uma pátria, de não pertencer a lugar algum, pois no Japão o nipo-brasileiro é considerado apenas brasileiro, e no Brasil há o estereótipo do japonês, do estrangeiro, do diferente. Ressalta-se que o estereótipo do outro-estrangeiro enquanto um *ethos* do grupo étnico é construído discursivamente, segundo Maingueneau (2008). Portanto, sentir-se acolhido revela a identificação com um grupo social cuja voz ganhou corpo em algum momento para o sujeito, abrindo caminho para que os sentidos, de certo modo censurados, possam circular.

O reconforto do acolhimento, no entanto, não parece ser permanente para a nipo-brasileira, dado que a situação exposta a seguir, no depoimento, evidencia, por meio do discurso direto representado pelas aspas, que o estereótipo do grupo nipo-brasileiro como o *outro-estrangeiro* encobre a noção de pertencimento. A fala do outro, não descendente de japoneses, indica que a regra, ou o que é considerado normal, é ser branco (“Então seu pai é japonês e sua mãe é normal?”), e esse dizer é contestado pelo sujeito.

A contestação do posicionamento do outro ocorre mediante a pergunta retórica (“isso faz de mim meio anormal?”) e o emprego do DD, que visa criar um efeito de autenticidade, ao mesmo tempo que o sujeito se distancia do discurso citado. Logo, esse recurso demonstra que “o enunciador citante não adere ao que é dito e não quer misturar esse dito com aquilo que ele efetivamente assume” (MAINGUENEAU, 2013, p. 183). Além disso, atenta-se ao fato de que a própria nacionalidade (“japonês”) é empregada de forma genérica para se referir ao descendente de japoneses, isto é, a identidade do nipo-brasileiro é reduzida ao fenótipo e genótipo, desconsiderando-se a cultura e o local de nascimento e criação desse sujeito, diferentemente do que ocorre com a maioria dos brasileiros descendentes de outras etnias, cujas características físicas são mais comuns à população branca.

No trecho exposto, há uma clara distinção entre *eles* e *nós*, o nipo-brasileiro e o brasileiro. Por meio do discurso indireto, “o locutor se comporta como tradutor: fazendo uso de suas próprias palavras, ele remete a um outro como fonte do ‘sentido’ dos propósitos que ele relata” (AUTHIER-REVUZ, 2004, p. 12). Aliado às aspas, no caso do DD, o locutor demarca a fala do outro, com o intuito de demonstrar distanciamento e distinguir as posições assumidas no discurso. Desse modo, mediante as formas marcadas da heterogeneidade enunciativa, percebe-se o jogo dos sentidos em cena, sobretudo com o comentário do locutor em relação ao DD (“Hahahaha isso faz de mim meio anormal?”).

Nesse trecho, destaca-se também o deboche na glosa: a onomatopeia empregada, bastante comum no meio digital, principalmente nas redes sociais e ambientes voltados ao público jovem, como o *site* do BuzzFeed Brasil, exerce a função do cômico no discurso (muitas vezes, produzindo o efeito do riso), sendo também utilizado para desdenho. Segundo Bergson (2001), uma

dose de insensibilidade é necessária ao riso, pois, para que o objeto de deboche (no caso, o outro do discurso do depoimento) seja atingido, é preciso haver certa ausência de sentimento, isto é, distanciamento.

Além disso, a pergunta retórica também desempenha a função da ironia: ter origens nipônicas, em conclusão, implica a anormalidade, a anomalia, o excêntrico e o diferente. Tal pergunta pode dar margem a dúvidas sobre a consolidação dessa identidade, e representa a realidade de muitas nipo-brasileiras, especialmente das mestiças, que são perpassadas por outra etnia em sua genética. Trata-se de uma questão aparentemente contraditória: ao mesmo tempo em que os nipo-brasileiros mestiços, em geral, tendem a demorar mais para se reconhecerem como amarelos, tendo em vista os depoimentos em análise, correm o risco de não se identificarem nem como brancos, nem como amarelos, uma vez que a dualidade de suas origens leva a caminhos diferentes na percepção social (o normal e o anormal, como exemplo). Assim, o que é ser normal em um país miscigenado? Presumivelmente, não se leva em conta apenas a cor da pele, mas as outras características físicas e culturais dos sujeitos.

A glosa “isso faz de mim meio anormal?” também realça o silenciamento do sujeito. O sentimento de se sentir acolhido é novamente invalidado, e sua posição na sociedade silenciada – isto é, não apenas a voz é silenciada, mas o pertencimento é anulado, a posição assumida é reprimida. O estereótipo, apesar de cumprir sua função social, conforme Amossy e Herschberg-Pierrot (2010), apresenta nesse depoimento o potencial negativo, que atinge a mulher nipo-brasileira por meio de sua raiz, limitando a sua existência ao fenótipo.

#### **5.2.4 Depoimento 4**

O depoimento seguinte, assinado por Olivia Kari, retoma a noção da dúvida sobre a própria identidade, além da repressão:

“Cresci numa escola com poucos asiáticos, então [sic] isso sempre foi uma questão de diferenciação. Eu demorei um pouco para perceber isso, mas nunca me identifiquei totalmente com os meus colegas, por mais que eles me tratassem normalmente.

Lembro de uma vez que amigas bem próximas brincavam fazendo piada sobre minha origem e, como eu não entendia muito bem, brincava junto, tentando não trazer pro pessoal. Até que em um momento eu comecei a chorar e não consegui parar mais.” - Olivia Kari

O trecho “Eu demorei um pouco para perceber isso, mas nunca me identifiquei totalmente com os meus colegas” denuncia o que comumente ocorre na comunidade nipo-brasileira: a falta de identificação enquanto um grupo social etnicamente diferente do branco. A relação do fenótipo com a etnia japonesa é evidente, mas a constituição de um grupo identitário e os atravessamentos nela implicados, como o próprio preconceito e a xenofobia, não parecem ser óbvios para muitos nipo-brasileiros.

Desse modo, ao passo que houve demora para se reconhecer como não branca, a identificação com os demais, brancos, pardos, negros etc., não acontecia da mesma forma. Uma possível causa é a normalização ou atenuação dos estereótipos e/ou preconceitos atrelados aos e pelos próprios nipo-brasileiros, pois, embora a diferenciação não fosse percebida (“por mais que eles me tratassem normalmente”), eram feitas piadas que levaram ao choro.

De acordo com Possenti (1998, p. 49),

O que caracteriza o humor é muito provavelmente o fato de que ele permite dizer alguma coisa mais ou menos proibida, mas não necessariamente crítica, no sentido corrente, isto é, revolucionária, contrária a costumes arraigados e prejudiciais. O humor pode ser extremamente reacionário, quando é uma forma de manifestação do discurso veiculador de preconceitos, caso em que acaba sendo contrário a costumes que são de alguma forma bons, ou, pelo menos razoáveis, civilizados como os tendentes ao igualitarismo, sem dúvida melhores que os seus contrários.

As piadas são intrínseca e inevitavelmente relacionadas ao humor e, muitas vezes, operam com estereótipos. Assim, a piada pode simultaneamente “dissimular, expressando efeitos de verdade” e “levar a reflexões sobre práticas socialmente enraizadas na cultura de um povo, sobre modos de ser, sobre representações identitárias” (CARMELINO, 2014, p. 99),

mas, apesar de seu caráter crítico, é, também, veículo que reforça preconceitos, dado que lida com o politicamente incorreto. Por um lado, é próprio do gênero atuar com o limiar entre o certo e o errado, o correto e o incorreto, o socialmente aceito e o rejeitado; por outro, há o modo de se contar a piada e, principalmente, a condição de produção do enunciado e do ato de reproduzi-la. No excerto, o sujeito é descendente de asiáticos, fato que desencadeia outros possíveis efeitos de sentido quando comparados aos efeitos que podem surgir quando a piada é direcionada a um não asiático.

Por meio da brincadeira, do humor, “amigas bem próximas” retomam a origem do sujeito, indicando intimidade suficiente para que as piadas se tornassem cômodas. Nesse sentido, a constituição do sujeito nipo-brasileiro, mediante os pré-construídos e as memórias discursivas que o perpassam, entra em choque com as piadas acerca de suas raízes, podendo tornar-se, inclusive, ofensivas, dependendo do teor humorístico e do momento histórico. Entretanto, o reconhecimento da ofensa não é sempre claro, uma vez que a própria identidade desse sujeito também não o é, no sentido do autorreconhecimento da etnia asiática no Brasil. Assim, reconhecer-se como sujeito nipo-brasileiro, para além das características físicas e/ou estereotípicas, auxiliaria no reconhecimento de tratamentos inadequados do outro, como a ofensa.

Assim, a não compreensão de comentários e brincadeiras (“eu não entendia muito bem”) torna-se o próprio silenciamento, ou seja, o “pôr em silêncio”, nos termos de Orlandi (2007). De acordo com a autora, “O não-um (os muitos sentidos), o efeito do um (o sentido literal) e o (in)definir-se na relação de muitas formações discursivas têm no silêncio o seu ponto de sustentação” (ORLANDI, 2007, p. 15), logo, é na relação entre o real e o imaginário que o silêncio pode ser percebido. No depoimento de Olivia Kari, o silenciamento ocorre por meio da reprodução daquilo que constrange o próprio sujeito (“brincava junto”), ocultando todo o sentimento de ofensa, raiva, incompreensão etc. que pudesse emergir diante das piadas. Trata-se, na realidade, do reforço de estereótipos e, ao mesmo tempo, da negação do silêncio, embora, à primeira vista, isso pareça contraditório.

Ao “brincar junto”, o sujeito rejeita o silêncio, aquilo que o incomoda, para dar espaço à fala, ao outro. Portanto, fala-se para que o outro esteja em primeiro plano, justamente pela incompreensão (ou, antes, pela

opacidade) de sua própria identidade étnica. Desse modo, há a tentativa de controlar os sentimentos e a reação perante as brincadeiras, além de demonstrar a ilusão de possuir o controle dos discursos, isto é, de ser o dono do dizer (“tentando não trazer pro pessoal”). O choro, por sua vez, representa o transbordamento do silêncio e a estafa de se reprimir e silenciar. Embora o depoimento não esclareça o teor da piada, nota-se o apagamento de dizeres quando o sujeito nipo-brasileiro se junta ao outro no discurso, quando “entra na brincadeira”, o que posteriormente conduz ao choro, pois esse comportamento afeta diretamente a identidade do sujeito. Segundo Orlandi (2007, p. 76),

a identidade resulta de processos de identificação segundo os quais o sujeito deve-se inscrever em uma (e não em outra) formação discursiva para que suas palavras tenham sentido. Ao mudar de formação discursiva, as palavras mudam de sentido.

Dessa maneira, ao apagar os dizeres próprios à sua FD, isto é, ao silenciar-se para que o dizer do outro permaneça em primeiro plano no discurso, o sujeito segue contra a própria identidade, nesse caso. Deve-se lembrar, porém, que não se trata de uma situação pensada, articulada ou intencionada, mas da própria natureza do silenciamento que o jogo discursivo impõe (ORLANDI, 2007).

### **5.2.5 Depoimento 5**

Outro depoimento a ser destacado na matéria de Kataoka é o de Ingrid Sá Lee, descendente de orientais, porém não nipônica. Embora seja descendente de outra etnia, a representação popular da mulher oriental tende a ser homogênea, sob o pretexto de que “são todas iguais”, devido às similaridades, aos olhos ocidentais, dos traços físicos orientais (PIRES, 2018).

“Acho que eu meio que sempre soube que não era branca, embora mestiça de mãe branca e pai coreano. Mas isso veio de forma sutil, sob forma de processos implícitos relacionados à minha construção de auto-imagem/estima... Só de olhar para minha mãe, que é loira de olhos claros, eu me comparava com as crianças loiras que eram tidas como o epítome da beleza.

Por muito tempo tentei me encaixar neste padrão, principalmente na adolescência, seja pintando o cabelo, fazendo uso de maquiagem pesada que alterasse meus traços a ponto de nem me reconhecer em fotos ou até mesmo usando lentes de contato coloridas todos os dias, suprindo uma frustração por não ter puxado mais o lado branco da família.

E sempre ouvi as piadas e perguntas sobre ser asiática, sabia bem que as pessoas me viam dessa forma, muito embora tenha conflitos até hoje por não ser descendente direta.” - Ingrid Sá Lee

O excerto apresenta um ponto de vista que denuncia o movimento interno do descobrimento da identidade e da rejeição do próprio corpo e da etnia da qual descende. Ser mestiça de mãe branca e de pai coreano não torna o sujeito branco por tabela conforme o senso popular, devido ao fenótipo asiático, fato também relatado no depoimento de Bárbara Kono. Nota-se, então, que não se fala abertamente sobre a identidade dos descendentes de orientais, e sim “de forma sutil”, o que afeta a constituição desses sujeitos e implica silenciamentos discursivos.

Conforme o que Wolf (2019) denomina de “mito da beleza”, o padrão caucasiano de beleza afeta sobretudo mulheres ao redor do mundo. No entanto, é evidente que, mesmo para mulheres brancas, tal padrão é irreal, dado que é propositalmente inatingível. No depoimento de Lee, percebe-se que a comparação, efeito do padrão imposto, é uma realidade ainda mais cruel para as crianças, as quais não possuem maturidade e artifícios para lidar com tamanho peso. Destaca-se, porém, que a comparação ocorre, na situação específica da nipo-brasileira e de descendentes de asiáticos em geral, não apenas por conta da cor da pele, mas também pelos traços marcados (olhos “puxados”, rosto arredondado, pálpebras retas).

Na adolescência, esses traços, muitas vezes já estabilizados, podem se tornar motivos de piadas, curiosidade, fetiche, exclusão, admiração etc. Trata-se de um período cujo corpo se transforma, no qual novos hormônios são produzidos, acarretando diferentes mudanças tanto no corpo quanto no comportamento da adolescente. Em relação às descendentes de asiáticos, o quesito comportamental pode ser incrementado com a percepção de diferenças

étnicas e culturais, seja no âmbito familiar – principalmente nos casos de mestiças, em que se evidenciam ao menos duas etnias –, seja socialmente.

Nesse período da vida, a aparência é também um ponto de descoberta. Entretanto, para os descendentes de orientais, essa não é uma questão que se delinea na adolescência, mas desde quando a criança começa a ter consciência de sua própria existência, pois o fenótipo é estigmatizado, e não raro reduz a essência do sujeito ao grupo étnico do qual ele advém. Em um paralelo com o discursivo, assemelha-se à redução do sujeito a um único atravessamento, isto é, a uma formação discursiva estanque, o que, notoriamente, não é passível de se materializar, visto que o sujeito se consolida em relação ao(s) outro(s) em várias esferas históricas, sociais e discursivas, portanto a identidade se constitui a partir da diferença (WOODWARD, 2012).

Nesse sentido, o sujeito-produtor do discurso do depoimento revela uma prática de “encaixar-se no padrão” que não é incomum entre as brasileiras, mas, para esse sujeito, não se trata de se moldar perante o que é considerado belo, pura e simplesmente – olhos claros, cabelos lisos e loiros, corpo esbelto –, e sim de se adequar a uma realidade diferente, que não lhe é própria. É, antes, uma tentativa de se tornar o *outro*, de “alterar os traços”, isto é, de perder a identidade para se apropriar de outra, *a priori* não estereotipada e que seja ao menos considerada brasileira. Dessa maneira, há a frustração de “não ter puxado mais o lado branco da família”, com o conseqüente esforço para deixar de ser o que se é. Assim, a “maquiagem pesada” não esconde imperfeições; ela é utilizada como ferramenta de apagamento das raízes, da cultura ancestral que perpassa o sujeito, das marcas de identificação étnica e, por conseqüente, histórica, dado que as culturas orientais também se fixaram no curso do movimento histórico do Brasil.

Portanto, o “mito da beleza” explorado por Wolf (2019) não impacta somente no campo estético enquanto um padrão inatingível a ser seguido, no sentido usual de beleza. Essa narrativa silencia os sujeitos que carregam consigo uma trajetória que se desvia de um outro padrão, a dos brancos, com suas diversas formas estéticas. Novamente, deve-se reforçar que o silenciamento não ocorre apenas na esfera da oralidade, mas nas diversas formas de comunicação, sendo o próprio fenótipo uma delas. Isso porque a estética e/ou etnia se configura como uma forma de expressão identitária, por

meio da cor da pele e de traços fenotípicos, levando grupos étnicos a serem silenciados. Devido à pandemia da Covid-19, foram vários os comentários de que os povos orientais são sujos, além dos ataques físicos. Logo, muitos asiáticos foram hostilizados e impelidos a se calarem, o que coloca em evidência o peso do fenótipo.

Por esse caminho, as reticências empregadas no excerto também desempenham um papel semelhante. Segundo Dahlet (2006), esses sinais gráficos são interativos, pois, por meio das reticências, cabe ao leitor do texto escrito auxiliar no processo em que se estabelecem os sentidos, recuperando os ditos. Aqui, pode-se pensá-las enquanto uma forma de metadiscurso, uma reflexão sobre si mesma, um retorno sobre si. Já para Orlandi (2012), as reticências

são signos de silêncio, presença de uma ausência anunciada. Um acréscimo radical que abre para tudo, para qualquer coisa. Não é o vazio: elas marcam o lugar de um acréscimo possível, mesmo necessário, livrado à memória, aberto ao efeito leitor. Presenças que aludem a uma ausência apenas delineada. Evocação, ausência, buraco, falta mostrada pela relação com uma completude impossível, mas imaginariamente referível (ORLANDI, 2012, p. 121).

Ressalta-se que abrir “para tudo, para qualquer coisa” não indica que se aceitam *quaisquer* sentidos, mas múltiplos sentidos *possíveis*, dado que não se trata do vazio. Além disso, o discurso possui uma “liberdade condicionada” (BARONAS, 2011), pois este é cercado por regras preestabelecidas e determinadas condições de produção. Logo, as reticências anunciam uma falta, uma ausência, ao mesmo tempo em que carregam sentidos. Trata-se do silêncio que diz e que propõe uma reflexão acerca do dito.

Nesse âmbito, a heterogeneidade constitutiva perpassa o silêncio representado pelas reticências, uma vez que elas recuperam já-ditos, além da própria memória discursiva, restabelecendo as relações dialógicas com outros discursos. Por outro lado, “com as formas mostradas da heterogeneidade observam-se modos diversos de negociar com o interdiscurso, em função do outro a quem se endereça” (FURLANETTO, 2009, p. 5). Embora Authier-Revuz (1998; 2004) não aprofunde os estudos acerca das reticências, considera-se que

elas retratam uma forma mostrada de heterogeneidade, visto que operam com o outro na superfície textual.

No excerto de Lee, as reticências são postas junto a “minha construção de auto-imagem/estima”. Assim, um dos efeitos de sentido recuperáveis por esse sinal gráfico é o próprio silenciamento, o “pôr em silêncio” da autoestima do sujeito, isto é, da posição da mulher descendente de orientais no Brasil. Significa a falta de uma autoimagem positiva, ausência reforçada por discursos que colocam esse sujeito à margem, como os discursos sobre beleza feminina, os quais salientam características físicas que não são naturais às asiáticas, às descendentes de asiáticos e/ou nipo-brasileiras, levando-as a submeter a cirurgias plásticas nos olhos (LESSER, 2001).

Assim, tem-se a construção de uma autoimagem distorcida e preenchida, muitas vezes, de modo arbitrário, decorrente da falta de identificação com o meio em que se encontra o sujeito. Deve-se lembrar que a autoimagem e a autoestima não dizem respeito apenas ao aspecto físico, sendo estas apenas uma parte da identidade da mulher nipo-brasileira, mas, de acordo com os depoimentos encontrados no *site* Buzzfeed, torna-se evidente que o fenótipo é a porta de entrada para a configuração dos estereótipos que em muito afetam a construção da autoestima dessa mulher.

### 5.2.6 Depoimento 6

O depoimento seguinte é assinado pelo *kanji* 伊波明美, que no alfabeto latino representa os nomes Akemi Inami. A princípio, pode-se questionar o fato de a assinatura do depoimento estar escrito em *kanji*, caracteres incompreensíveis pela maioria da população brasileira. Uma vez que o texto foi publicado no meio digital brasileiro, pensa-se na possibilidade de o sujeito do depoimento mascarar-se, ou até mesmo silenciar-se. Por outro lado, essa escrita pode funcionar como uma autoafirmação do sujeito cuja ascendência é asiática, uma forma de expulsar o outro da própria identidade por meio da palavra estrangeira que remete à sua origem.

“Meus pais têm uma barraca de pastel, minha família paterna inteira trabalha com isso. Quando eu era criança só ia para acompanhar, mas na adolescência já comecei a trabalhar, ganhar meu dinheiro e tal. Trabalhar com o público sendo amarela e mulher sempre foi bastante complicado, eu ouvia de tudo: ‘pastel de flango’, ‘e aí Sabrina Sato’, ‘e aí xing ling’, ‘não me traz pastel de cachorro não hein china’ etc.

Eu sentia muita raiva, mas não entendia que aquilo era uma violência racista e xenófoba. Numa conversa que tive com um amigo descendente de japoneses, ele me chamou a atenção para essas coisas, me explicou que eu não era branca e sim amarela. Fui atrás de outras coisas para ler, me apaixonei pelo ‘Corações Sujos’ e acabei encontrando grupos de discussão asiática no Facebook. A partir disso comecei a entender melhor minha identidade: brasileira, japonesa e okinawana.

O ataque xenófobo mais pesado que eu sofri aconteceu depois que eu comecei a me entender como não-branca. Uma mulher estava muito bêbada na barraca de pastel, ficou caçoando de mim falando ‘flango’ e eu acabei revidando, dizendo que sabia falar ‘frango’ perfeitamente. Depois disso ela começou a me xingar e dizer que eu deveria ‘voltar para o meu país’” - 伊波明美

No Brasil, muitos japoneses e outros povos asiáticos que aqui se fixaram se ocuparam no comércio ao migrarem para os centros urbanos, como em padarias, pastelarias e feiras livres. De acordo com Ataíde (2015), o pastel, comida muito apreciada atualmente, foi popularizado pelos japoneses que chegaram ao país durante a Segunda Guerra Mundial. A origem do alimento no Brasil, segundo o jornalista, possui duas hipóteses: pode ser uma adaptação do *gyoza* japonês, uma massa recheada, normalmente cozida, ou do *harumaki*, ou rolinho primavera, uma massa chinesa, mas também muito popular no Japão.

De qualquer modo, os japoneses “montaram pastelarias, estabelecimentos tipicamente chineses, para ‘disfarçar’ sua origem e fugir do preconceito que sofriam pelo fato de o Japão ter lutado pelo Eixo durante a guerra” (ATAÍDE, 2015, on-line). Isso contribuiu para o imaginário do nipônico e seus descendentes, dado que os chineses já haviam se estabelecido no país antes dos japoneses, inclusive na venda de pastéis (DOMINGOS, 2017).

Esse imaginário se constitui, muitas vezes, em associações com a cultura chinesa, uma vez que as distinções entre o povo chinês e o japonês e as respectivas culturas não parecem ser muito claras, ou, ao menos, não são difundidas no Brasil. Desse modo, é comum atribuir a expressão pejorativa “pastel de flango” à comunidade nipônica, entretanto, o fonema // não pertence

ao quadro fonológico da língua japonesa (FUCHS, 1996), ou seja, “flango” não é uma adaptação natural para os nativos japoneses.

O conhecimento acerca da língua e da cultura japonesas, nesse sentido, inviabilizaria discursos, piadas e outras caricaturas advindas da estereotipação pejorativa, como a pronúncia de palavras portuguesas, sendo “flango” um dos exemplos mais comuns, bem como a associação com expressões (“xing ling” – novamente, o fonema /l/ está presente, porém este é inexistente na língua japonesa; “china” – metonímia depreciativa que engloba as pessoas de origem leste-asiática). Além disso, a base da culinária japonesa não inclui carnes como a de cachorro, sendo este encontrado na alimentação chinesa.

Dessa maneira, o sujeito do depoimento escancara estereótipos e/ou preconceitos que não são embasados na própria comunidade nipônica. Por outro lado, ressalta-se que, no país, japoneses, chineses e coreanos, principalmente, são popularmente considerados como um único povo, em termos de fenótipos, cultura e hábitos. Daí, surge a homogeneização dos estereótipos para os povos asiáticos, embora aos japoneses sejam atribuídas algumas particularidades, como a facilidade com as ciências exatas e a disciplina (ISHIKAWA; SANTOS, 2018).

O depoimento de Inami também evidencia o peso de se trabalhar com o público sendo mulher, além de nipo-brasileira. Algumas memórias discursivas são ativadas por meio de formações imaginárias sobre a mulher, a saber: o papel de submissão muitas vezes conferido à figura feminina, bem como a objetificação do corpo feminino, conforme explorado por Wolf (2019). Operar com o atendimento ao público é uma tarefa que exige comunicação, na qual os limites são estabelecidos na situação interativa, mas cujos sujeitos nem sempre possuem a mesma equivalência de vozes.

No senso comum, o consumidor, apesar de pagar por isso, é “servido”, portanto há, implicitamente, uma submissão acordada entre os sujeitos. No entanto, tal submissão tende a se acentuar quando a posição de servidor (no caso, o atendente) é ocupado por uma mulher, seja pela força masculina que se traduz como autoridade, seja pela opressão historicamente sofrida pelas mulheres, com o seu atraso na inserção no mundo do trabalho (WOLF, 2019; SIMÕES; HASHIMOTO, 2012). Por outro lado, há a objetificação

do corpo feminino e, no caso da nipo-brasileira, há também a fetichização (LESSER, 2008). Assim, o enunciado “e aí, Sabrina Sato”, ao ser dirigido e imputado ao sujeito produtor do depoimento/discurso, denuncia não apenas a estereotipação (a ideia de que “japoneses são todos iguais”), mas a sexualização do sujeito.

Esse efeito de sentido é possível porque a apresentadora Sabrina Sato, descendente de japoneses, é um símbolo sexual dos anos 2000, e cuja participação no *reality show* “Big Brother Brasil” a tornou famosa no país. Posteriormente, ela também integrou o elenco do programa “Pânico na TV!”, onde fazia aparições com trajes mínimos e falas ingênuas e superficiais, cujo objetivo era a comicidade, também reforçado por meio do sotaque caipira da apresentadora, com a criação do bordão “É verdade!” (TRAMONTINI, 2008). Para a AD, a escolha por um termo X e não por Y, embora seja inconsciente para o sujeito falante, não é fruto do acaso, isto é, não é livre de ideologias ou efeitos de posicionamentos. Desse modo, ao associar o sujeito do depoimento com a apresentadora nipo-brasileira, o outro das aspas não o faz arbitrariamente, dado que existem outras celebridades nipo-brasileiras para comparações, como a atriz Daniele Suzuki, também famosa nos anos 2000.

Suzuki, apesar de ter sua aparência física também elogiada na mídia, não aparenta o mesmo apelo sexual de Sato na esfera midiática, possivelmente devido aos históricos profissionais – a associação de Sato com o programa humorístico e apelativo e de Suzuki com as novelas adolescentes. Estas, aliás, podem ter interferido na produção do imaginário da atriz (FREITAS, 2020)<sup>12</sup>. Percebe-se, assim, que a escolha de uma em detrimento de outra produz efeitos de sentido diferentes, e isso não escapa à fala apresentada no depoimento. Na função de atendente, o sujeito assume uma posição subalterna em relação ao consumidor, o qual, aliando-a à ascendência da mulher, traz à tona a nipo-brasileira sexualizada, e não raramente fetichizada, bem como a *persona* assumida por Sato no programa em que esta participava.

---

<sup>12</sup> Freitas (2020) analisou, mediante a aplicação de um questionário com universitárias, a possível rejeição de personalidades nipo-brasileiras e negras para estamparem capas de revistas voltadas ao público feminino, o que não se comprovou na prática. No entanto, o autor comenta que a não indicação de Suzuki para a capa de determinada revista se deve à associação da atriz com o seu perfil midiático ainda atrelado à adolescência.

Mais uma vez, nota-se o silenciamento da identidade do sujeito perante o todo que a comunidade nipônica representa, além de reduzi-lo à imagem do *outro*, isto é, de outra nipo-brasileira. É recorrente também o discurso de elogio e admiração – ao chamar o sujeito com o nome de outra pessoa, há a escusa de fazê-lo enquanto enaltecimento, velando atravessamentos e efeitos de sentido contrários, como os de deboche e sexualização. Em um primeiro momento, o esclarecimento quanto à cor da pele, resultante de um diálogo com um amigo nipo-brasileiro, endossa o posicionamento do sujeito como descendente de japoneses, levando à refutação de comentários, ironias e deboches de cunho étnico. Entretanto, o sujeito é novamente silenciado com o ataque xenófobo, perceptível na ilhota textual entre aspas, “voltar para o meu país”.

Conforme Authier-Revuz (2004), a ilhota textual é uma forma de heterogeneidade mostrada e diz respeito ao fragmento de um discurso outro na materialidade do discurso do sujeito, “tendo ‘resistido’ na sua literalidade à operação de reformulação-tradução contida na mensagem” (AUTHIER-REVUZ, 2004, p. 194). Trata-se do discurso indireto com a presença literal de um fragmento do discurso (do) outro, o que, no excerto de Inami, atesta a xenofobia experienciada. Essa forma de heterogeneidade mostrada auxilia na compreensão da gravidade do discurso xenófobo e no tratamento dado ao assunto pelo sujeito enunciador. Ao empregar a ilhota textual em seu discurso, o sujeito se afasta do dito, como um gesto de não reconhecimento da fala do outro – e por isso a necessidade de demarcá-la com as aspas. Ademais, a ilhota textual permite ao sujeito pensar que a veracidade do dito é assegurada, pois a reprodução das palavras do outro produz um efeito de sentido cujo impacto é maior do que a reformulação do dizer.

Logo, constata-se que o jogo de formas marcadas, como as aspas e a ilhota textual, e as formas não marcadas, como a ironia, desempenha um papel importante na construção dos depoimentos, bem como na identificação dos silenciamentos da mulher nipo-brasileira. Outra observação é em relação à função das redes sociais, como o Facebook, onde há grupos de discussão sobre as etnias asiáticas, em uma espécie de fórum *online*. Ali, os membros do grupo passam a interagir, emitindo opiniões acerca dos mais variados assuntos relevantes para os asiáticos e/ou descendentes.

No que se refere à identidade da mulher nipo-brasileira do excerto, cuja assimilação é possivelmente derivada dos debates no Facebook, observa-se que os próprios japoneses distinguem a população japonesa em oposição ao povo de Okinawa, por serem histórica e culturalmente divergentes do arquipélago principal do Japão, o que torna esse povo motivo de discriminações dentro do próprio país de origem (SAKURAI, 2018). Isso, por sua vez, pode contribuir para o silenciamento de sujeitos provenientes de uma região em detrimento de outra.

### 5.2.7 Depoimento 7

O depoimento de Ayumi Domingues retoma um acontecimento histórico pouco conhecido pela população brasileira, os campos de concentração destinados a imigrantes originários de países do Eixo (Itália, Alemanha e Japão), durante a Segunda Guerra Mundial.

“Foi numa aula de história no 3º ano do Ensino Médio, em que o professor comentou de relance sobre os campos de concentração criados para japoneses no Pará durante a Segunda Guerra Mundial. Na mesma semana, houve um debate na escola sobre racismo e, como a única amarela da sala, eu expus minha opinião e minha experiência como asiática. Quase chorei, ninguém ligou e aí percebi como eles me viam com tanta indiferença que nem se importavam com o fato de eu sentir alguma coisa pelas zoações que eles faziam, quase como se eu fosse um objeto inanimado.” - Ayumi

Em um regime dito democrático, a censura entremeia-se nos discursos de maneira mais camuflada, dificultando sua detecção, ao contrário do que ocorre durante os períodos antidemocráticos, como nas ditaduras, quando alguns dizeres são proibidos e silenciados de forma evidente e coercitiva. Nesses períodos, ocorre o que Orlandi (2007) denomina de “silêncio local”, isto é, a interdição do dizer, cujo exemplo mais significativo é a censura.

No excerto, o sujeito produtor é posto em contato com uma situação que ilustra a política do silêncio: o comentário, ainda que “de relance”, sobre o campo de concentração no Pará, mais especificamente em Tomé-Açu, na década de 1940 (QUINTANEIRO, 2006). Esse campo abrigou majoritariamente imigrantes japoneses, e “Lá eles viviam sob regras rígidas, com racionamento de energia e toque de recolher, além de censura de

correspondências e proibição de se agrupar” (REED; FONTANA, 2020, on-line). Trata-se de um momento histórico que silenciou a comunidade nipônica, tanto no quesito da fala quanto na possibilidade de movimentar-se, ao passo que foi também silenciado em meio aos acontecimentos posteriores.

Sabe-se que o aprisionamento no campo de concentração ocorreu devido à Segunda Guerra Mundial, com a finalidade de evitar que imigrantes se infiltrassem como agentes expiatórios, embora os japoneses não tenham representado no e ao país uma ameaça real (QUINTANEIRO, 2006). A esse respeito, ressalta-se que

Mesmo a pressão dos Estados Unidos [sobre o Brasil] não chegou a ser comparável à exercida em relação aos alemães. Os italianos foram, em geral, bastante poupados em nome de sua integração aos nacionais. Ainda assim também houve ações populares violentas contra os japoneses em agosto de 1942, na onda de ataques a empresas do Eixo (QUINTANEIRO, 2006, p. 168).

A não integração aos costumes brasileiros, à época, foi um dos determinantes para que a comunidade japonesa sofresse perseguição durante esse período da história brasileira. Ser tratado como um inimigo da nação, sem perspectivas de voltar ao país de origem, certamente gerou sentimentos de incerteza, medo e/ou revolta, portanto defrontar-se com um fato pouco comentado e que remete às origens do sujeito é reativar memórias discursivas, fazendo com que formações ideológicas emerjam nessa condição de produção.

Em uma sala de aula, na posição de ouvinte, o sujeito, apesar de não se manifestar oralmente, é atravessado por sentidos outros, com a recuperação e a identificação do discurso sobre o imigrante japonês. Por outro lado, há a questão do racismo – em determinados momentos, é considerado o outro, o “estrangeiro”, levando-o à censura; em outros, sua voz é apagada, posta como “insignificante”, sem nada a acrescentar. Sendo o silêncio “garantia do movimento de sentidos” (ORLANDI, 2007, p. 23), uma vez que, nessa perspectiva, o silêncio é dispersão, em casos de interdição do dizer, como no campo de concentração citado no depoimento, os sentidos não desaparecem. Os sentidos proibidos, censurados, se movem para outros objetos simbólicos, ecoam, se ressignificam e produzem efeitos de sentido variados.

No depoimento de Domingues, o sujeito assume a posição de uma adolescente nipo-brasileira, a qual se depara com uma questão que se torna de cunho pessoal. Naturalmente, tendo como condição de produção o debate escolar sobre o racismo, espera-se a troca verbal, a interação entre os sujeitos, discursos que se atravessam por meio das vozes, mas o que se tem é a indiferença, o silêncio. No entanto, não se trata do vazio, da ausência de sentidos: ele significa por meio de pistas e/ou traços (ORLANDI, 2007), ou seja, por meio da materialidade histórica que permite a observação do silêncio.

No que se refere ao debate, citado no excerto, a indiferença dos outros sujeitos ali presentes pode representar a não validação do posicionamento do sujeito enquanto digno de ocupar o “lugar de fala” daquele que sofre o preconceito e o racismo. Observa-se, então, a desassociação entre a mulher nipo-brasileira e a pauta do debate. Consequentemente, desassociam-se as “zoações” do racismo asiático, isto é, desconsidera-se que, sob determinadas condições de produção, comportamentos e comentários travestidos de piadas, brincadeiras etc. são racistas e/ou preconceituosos. Por conseguinte, tem-se como efeito de sentido a visão da nipo-brasileira não como o *outro*, mas como o igual, reservando-se a posição de quem sofre o racismo a outros grupos étnicos. Assim, nota-se que a movência de sentidos em relação a um mesmo objeto simbólico (a nipo-brasileira) é constante e dependente das condições de produção, pois, numa dada conjuntura sócio-histórica e sob determinadas FDs, ao objeto são imputados outros sentidos.

### 5.2.8 Depoimento 8

O depoimento a seguir é assinado por Nassim Golshan, descendente de japoneses e iranianos:

“Quando fiz intercâmbio foi a primeira vez as pessoas perguntavam de onde eu era, e ao dizer que era do Brasil, elas diziam que eu tinha cara de japonesa, chinesa, árabe etc. E eu explicava que isso acontecia porque sou descendente de japonês e iraniano e elas respondiam algo como: ‘ah, então você não tem sangue brasileiro, eu sabia!’.  
Isso não permitia que eu fosse reconhecida como brasileira, mesmo sendo, ao contrário de colegas de intercâmbio brasileiros que, mesmo sendo de descendência italiana, portuguesa etc. - ou seja, branca, não eram questionados quando diziam que eram brasileiros.” - Nassim Golshan

No excerto, percebe-se o estereótipo étnico do Brasil do ponto de vista de estrangeiros, em contraponto ao caráter coletivo do povo brasileiro. De acordo com Azevedo (1963), esse caráter simboliza a síntese de elementos concordantes que marcam a “fisionomia original” desse povo, sendo resultante de fatores étnicos, geográficos, sociais e econômicos. A isso, soma-se o que DaMatta (1986) denomina de “triângulo de raças” formadoras do povo brasileiro, a saber: a branca, a negra e a indígena. Segundo o autor, esse conceito impede a visão histórica e social da formação da sociedade brasileira, pois “somos um país feito por portugueses brancos e aristocráticos, uma sociedade hierarquizada e que foi formada dentro de um quadro rígido de valores discriminatórios” (DAMATTA, 1986, p. 39). Isso conduz ao mito da democracia racial, e trata-se de um mito porque a hierarquização entre o “branco superior” e o “negro pobre e inferior” (DAMATTA, 1986, p. 38) compreende gradações – aqui, acrescenta-se a raça amarela –, bem como a mestiçagem.

Nota-se, portanto, que o povo brasileiro é visto enquanto uma nação cuja composição étnica se restringe a essas três raças, e, por conseguinte, tal percepção se estende em nível mundial. Desse modo, não é incomum que o cenário internacional perceba a nipo-brasileira como uma estrangeira de origem asiática residente no Brasil, ou então como uma pessoa que apenas nasceu no país, corroborando a tese de que a brasileira descendente de japoneses é vista como o *outro-estrangeiro*, apesar de sua família estar no Brasil há algumas gerações (MIZUMURA, 2011).

No depoimento de Golshan, evidencia-se que o tratamento em relação à nacionalidade brasileira é diferente quando as ascendências também o são. A ilhota textual “ah, então você não tem sangue brasileiro, eu sabia!” reflete o discurso que encerra a mulher nipo-brasileira como o outro, como a não brasileira, dado que, nas mesmas condições de produção, descendentes de outras etnias, como as europeias, não têm a nacionalidade brasileira questionada ou posta em xeque, confirmando o pensamento de DaMatta (1986) quanto ao triângulo racial.

Nesse sentido, pode-se pensar no silenciamento da nipo-brasileira enquanto cidadã brasileira, que ocorre por meio do não reconhecimento dela como fundamentalmente parte do povo brasileiro. Dessa maneira, faz-se um paralelo com o exemplo de Orlandi (2007) quando a autora

explana sobre a exclusão indígena da língua e da identidade nacional brasileira: “Com efeito, o índio não fala na história (nos textos que são tomados como documentos) do Brasil. Ele não fala mas é falado pelos missionários, pelos cientistas, pelos políticos” (ORLANDI, 2007, p. 57).

Seguindo a mesma linha de raciocínio da autora, guardadas as diferenças históricas e sociais entre os índios e os japoneses, a mulher nipo-brasileira, nesse sentido, é silenciada ao ter sua identidade traduzida pelo outro. Ter a identidade invalidada afeta o processo de significação do sujeito, isto é, impacta nos “modos de significar” em relação aos discursos, pois os sentidos se movimentam conforme as condições de produção e os atravessamentos. Portanto, colocar a mulher nipo-brasileira numa outra posição, na do outro (no excerto, na posição de japonesa e iraniana), desloca o processo discursivo para outra direção, dado que “no discurso, o sujeito e o sentido se constituem ao mesmo tempo” (ORLANDI, 2007, p. 76).

Desse modo, ao não ser considerada brasileira, a nipo-brasileira encontra-se em uma formação discursiva divergente, logo, enquanto sujeito do discurso, a ela cabe dizer e significar do ponto de vista do outro-estrangeiro. Assim, identifica-se uma espécie de censura velada, uma forma de silêncio local no qual “o sujeito não pode ocupar diferentes posições: ele só pode ocupar o ‘lugar’ que lhe é destinado, para produzir os sentidos que não lhe são proibidos. A censura afeta, de imediato, a identidade do sujeito” (ORLANDI, 2007, p. 79). Assim, em relação ao conjunto de formações discursivas que constituem o interdiscurso (PÊCHEUX, 2014a), o qual remete ao dizível, ao enunciável, observa-se que, por meio da censura, “não se pode dizer o que se pode dizer” (ORLANDI, 2007, p. 77), isto é, o silêncio local intervém na relação do sujeito com o dizível e com o poder-dizer.

Com isso, não se pretende afirmar que a mulher nipo-brasileira enfrenta o autoritarismo no sentido comum, que emerge em uma situação de ditadura, por exemplo. Trata-se antes de um cerceamento sutil, que dificulta a circulação desse sujeito por entre discursos que legitimam a identidade nacional brasileira, como no intercâmbio para um país ocidental, em que não se acolhe a nipo-brasileira como cidadã do Brasil. Cabe, novamente, questionar o que (quem) é considerado de fato brasileiro, dada a miscigenação desse povo.

### 5.2.9 Depoimento 9

O depoimento a seguir, assinado por Larissa Tamasiro, apresenta aspectos da heterogeneidade mostrada e marcada:

“Acho que percebi que não era branca quando uma colega da minha escola ficou falando sobre como devia ser maravilhoso ter os cabelos lisos, a educação do meu povo e a inteligência – como se isso fosse exclusivo da minha etnia.  
Mas falava que se o garoto que eu gostava não me correspondia, devia ser a minha falta de curvas – ‘pois japonesas, né?’, os ‘desenhos estranhos’ – ela se referia a animes. Eu era japonesa demais para qualquer um da nossa sala.  
Na época tudo isso isso [sic] me deixou bem intrigada e insegura, abalou minhas concepções e minha autoestima horrores.” - Larissa Tamasiro

Sobre o excerto, identifica-se, em relação à heterogeneidade mostrada, a forma marcada das aspas. Nesse caso, “pois japonesas, né?” e “desenhos estranhos” representam a posição-sujeito da colega da escola no discurso da mulher nipo-brasileira em questão. Por meio dessa voz, os estereótipos acerca dessa figura feminina ressoam na configuração da identidade do locutor, isto é, a “falta de curvas”, nesse caso atribuída à genética oriental, e os animes, típicos desenhos japoneses (os “desenhos estranhos”), conduzem à insegurança e afetam a autoestima, conforme mencionado no depoimento.

Deve-se ressaltar que o enunciado aspeado “pois japonesas, né?” encontra-se no limiar do dizer do sujeito que representa a nipo-brasileira, porém, não indica um silêncio, e sim um implícito: ao proferir o enunciado, o locutor levanta possibilidades de interpretações, ou seja, de não ditos, os quais se relacionam diretamente com o dito. Essa distinção é necessária, pois “o sentido do silêncio não deriva do sentido das palavras” (ORLANDI, 2007, p. 66), visto que o silêncio não é complemento da palavra, não remete ao dito, mas significa por si mesmo, com seus modos próprios.

Já o implícito “é já um subproduto desse trabalho do silêncio, um efeito particular dessa relação mais de fundo e constitutiva. O implícito é o resto visível dessa relação. É um seu resíduo, um epifenômeno” (ORLANDI, 2007, p. 45). Assim, o enunciado em questão implica não ditos, como as ideias de que japonesas e descendentes não possuem corpos curvilíneos, de que são

diferentes das mulheres consideradas brasileiras – portanto, implica-se a noção de nacionalidade, o triângulo racial de DaMatta (1986) – e de que existe um padrão nipônico a ser seguido, ainda que a nipo-brasileira tenha outras ascendências além da japonesa.

Evidenciam-se, por outro lado, os aspectos considerados positivos, atrelados à ascendência nipônica da mulher, como “ter os cabelos lisos”, a “educação” e a “inteligência”. Trata-se de uma construção positiva do estereótipo, de acordo com o que popularmente se considera o *ethos* da comunidade japonesa, por meio dos pré-construídos, isto é, rastros “de discursos e sentenças anteriores cuja origem foi apagada” (AMOSSY; HERSCHBERG-PIERROT, 2010, p. 113, tradução livre). Nesse sentido, características físicas enaltecidas na sociedade, como os cabelos lisos, são convenções sociais que, conforme Wolf (2019), são amplamente reforçados para corroborar o que a autora chama de “mito da beleza”. Em contrapartida, educação e inteligência são atributos julgados como positivos e tidos como elogio. Consoante entrevistas com psicólogos nipo-brasileiros, Ishikawa e Santos (2018, p. 9) atestaram que os envolvidos “conseguiram recuperar alguma situação em que os estereótipos da inteligência, da competência, da seriedade e da dedicação acima da média foram evidenciados por meio de comentários ou atitudes de outras pessoas”.

Nota-se que tais estereótipos circulam por meio dos discursos e afetam o sujeito nipo-brasileiro. Entretanto, o que num primeiro momento é percebido como positivo pode ser, num segundo plano, uma forma de silenciamento nem tão positiva, ou seja, configura-se uma forma de silêncio constitutivo, de acordo com o proposto por Orlandi (2007). Desse modo, os aspectos considerados positivos apagam outros dizeres sobre a mulher nipo-brasileira, escondendo-a sob esses atributos e limitando-a a uma ilusória homogeneização étnica.

Tendo em vista que “Ao se dizer algo, apaga-se necessariamente a possibilidade de que se diga outra coisa naquele lugar” (ORLANDI, 2007, p. 138), mediante o silenciamento constitutivo, quando se diz que o sujeito nipo-brasileiro é “inteligente”, a princípio, excluem-se dizeres opostos, isto é, a esse sujeito é negada a possibilidade de “não ser inteligente”. Ao imputar o estereótipo de “educada” a uma mulher nipo-brasileira, inviabiliza-

se a perspectiva de que ela possa não ser educada, ainda que por alguns instantes. Logo, a cristalização do imaginário e a tentativa de fazê-lo em relação aos discursos engessam, em alguma medida, esse sujeito nipo-brasileiro, dificultando sua transição por entre espaços e discursos divergentes daquilo que dele se espera, daí surge o silenciamento desse sujeito.

Em contrapartida, no depoimento de Tamasiro, a alternância de vozes, por meio das aspas, do DD e do DI, no segundo parágrafo, restaura a presença do outro no discurso do sujeito, implicando, também, ideologias diferentes, em um jogo que demarca a não concordância com o dizer alheio. O enunciado “Eu era japonesa demais para qualquer um da nossa sala” destaca essa não concordância, sobretudo devido à ironia que o termo “demais” carrega. A ironia, aqui, concerne no excesso de si, no ser “muito japonesa”, na diferença com o outro e na exaltação, pelo outro, da ascendência nipônica do sujeito, em contraponto aos pretensos privilégios citados no primeiro parágrafo do excerto. Lesser (2001), ao discutir sobre os casamentos interétnicos dos nipo-brasileiros, afirma que há uma pressão social intensa, na perspectiva dos *nikkeis*, para que estes “parem de ser japoneses”, apesar do estereótipo de “minorias modelo”, o que reforça a ironia do sujeito do excerto.

Pode-se, portanto, pensar nos efeitos de sentido do que significa ser “japonesa demais”: ser a personificação do estereótipo da mulher nipo-brasileira; apreciar os *animes*, desenhos e/ou animações japoneses de traços finos, como sinônimo de excentricidade, daquilo que soa como um alerta para desvario. A isso, soma-se o fato de que o conjunto de características elencadas – os *animes* e a “falta de curvas” –, que tornam o sujeito “japonesa demais”, é o responsável pela não correspondência afetiva/amorosa de outrem enunciado na situação comunicativa. Não se considera que o “garoto” não corresponda o sentimento por motivos outros, necessariamente apagados no discurso relatado.

Logo, pode-se apreender que a mulher nipo-brasileira não deve preencher todos os requisitos que compõem o imaginário da oriental, ainda que seu fenótipo ateste o contrário, pois isso configuraria estranheza, não aceitação pela sociedade dita brasileira. Cabe a ela não ser “demais”, ou seja, não extrapolar os limites que lhe são desenhados, isto é, não evidenciar demais os traços culturais de seus ancestrais, mas sem se esquecer deles, afinal esse sujeito não é visto como inteiramente ocidental. Entretanto, isso permanece no

silêncio, não é dito, pois, caso houvesse a materialização desse dizer, os sentidos ganhariam um novo rumo, e os efeitos já não seriam os mesmos.

### 5.2.10 Depoimento 10

Em consonância com o texto introdutório da matéria em análise, o depoimento de Tatiane Mayumi Ito, também descendente de japoneses, aborda a existência do racismo praticado com a comunidade nipônica no Brasil:

“Eu tenho consciência de que minha aparência é diferente desde muito nova, quando faziam piada com os meus olhos. Eu tinha lá pelos seis anos. Mas eu fui ter mais consciência de que eu era não-branca e o que isso significava há uns dois anos.

Antes disso, eu sabia que eu não era exatamente branca, mas eu achava que não-branco era sinônimo de negro e indígena. Não conseguia me encaixar aí. Achava que não sofria racismo, que era só ‘piada’ das pessoas, que me incomodava mas eu tinha que aprender a rir junto pra não ficar como a pessoa desagradável.

Depois entendi que podemos não sofrer na mesma gravidade que outras minorias sofrem, mas que definitivamente sofremos. Ou seja, descobri que apesar de ser uma minoria que sofre com um racismo menos pesado, ainda somos minorias. E estamos do lado oposto do privilégio branco.” - Tatiane Mayumi Ito

O silenciamento é recuperável por meio de pistas registradas na materialidade linguística, uma vez que o “silêncio não é pois imediatamente visível e interpretável” (ORLANDI, 2007, p. 58). Dessa forma, recorre-se à historicidade inscrita na materialidade, a fim de observar como o silenciamento ocorre em relação à mulher nipo-brasileira. No excerto, verifica-se que termo “não-branco” é passível de dubiedade para muitos, não sendo clara a distinção dos amarelos quando comparados aos negros e aos brancos, ou seja, há ainda a ideia de que as etnias orientais não se diferem dos brancos em níveis sociais.

Com isso, silencia-se que a nipo-brasileira é também alvo de racismo, conduzindo-a a aceitar comportamentos desconfortáveis, como as piadas e comentários de cunho racista e/ou segregacionista. As piadas em relação aos olhos orientais tornam implícitas as associações com o *outro*, com o diferente, mas, em contrapartida, não escancaram a condição de minoria dos nipo-brasileiros. Por outro lado, ressalta-se, no discurso do sujeito, a citação dos índios, considerados como “pele vermelha” (PETRUCCELLI; SABOIA, 2013),

enquanto “não-brancos” e minorias, dando lugar à representação do povo indígena, visto que a não citação é um mecanismo de apagamento e interdição de possíveis sentidos.

Como evidenciado nos excertos anteriores, o depoimento de Ito também retrata o lugar de indecisão com o qual a mulher nipo-brasileira se identifica, pois ela apresenta uma vaga noção de que não se adequa como branca, mas, ao mesmo tempo, não se reconhece como minoria até ser confrontada com essa realidade, por meio de discursos de terceiros. Essa situação se constitui de modo diferente para a população negra, uma vez que, segundo Kon, Silva e Abud (2017), o racismo preside a existência do negro desde o seu nascimento, ainda ninguém o veja.

Portanto, o silenciamento implica a necessidade de se justificar que o racismo aos nipo-brasileiros acontece, embora não com a mesma intensidade da qual os negros são vítimas. O que não se diz é que a mulher nipo-brasileira apresenta suas próprias especificidades, tanto enquanto grupo étnico ao qual pertence, especialmente quando se pensa no racismo, quanto em relação à sua subjetividade. Assim, alguns sentidos permanecem (no) silêncio para que, numa determinada CP, outros sentidos possam se movimentar nos discursos.

Como exemplo, há implícitos no depoimento, relacionados aos ditos que, por sua vez, formam pistas para identificar o silenciamento. Assim, evidencia-se que os brancos possuem privilégios, que os nipo-brasileiros (e, conseqüentemente, a mulher nipo-brasileira) constituem uma minoria e que há níveis de gravidade possíveis para o racismo. Por conta disso, implica-se que os nipo-brasileiros não se devem considerar no mesmo patamar dos negros, ou mesmo dos indígenas, quanto a essa questão, dado que estes grupos se encontram no ápice dessa escala.

Para tanto, outros sentidos foram silenciados e, assim, alguns efeitos de sentido não são produzidos sob determinadas CPs. Para exemplificação, não se diz que os nipo-brasileiros não constituem um grupo homogêneo, pois a ascendência nipônica, a depender do local de emigração japonesa, como Okinawa, apresenta nuances culturais, sociais, históricas, econômicas e até mesmo quanto à cor da pele, o que implica discriminação também dentro do Japão, entre os que se consideram “japoneses puros”

(SAKURAI, 2018). À vista disso, caso esse fato não fosse silenciado no discurso do sujeito, os efeitos de sentido não seriam os mesmos, uma vez que a discriminação entre os japoneses e seus descendentes endossaria discursos opostos.

No tocante aos estereótipos da nipo-brasileira, ressalta-se que a relação deste com a identidade é perpassado pelo silêncio, o qual possibilita a elaboração de sentidos, conforme atesta Orlandi (2007). Para a autora, “o estereótipo cria condições para que o sujeito não apareça, diluindo-se na universalidade indistinta” (ORLANDI, 2007, p. 126), e isso torna-se uma possibilidade, para o sujeito, de proteger a própria identidade no senso comum. É nesse espaço que ele pode trabalhar sua diferença, resistir e operar com outros sentidos, abrindo caminhos para que os sentidos silenciados possam emergir nos discursos.

### **5.3 “13 FRASES QUE VOCÊ NÃO DEVE DIZER A UMA MULHER ASIÁTICA”**

A segunda matéria, que servirá de complemento para os depoimentos, apresenta frases curtas tanto no item em negrito (o qual será referido como título) quanto no comentário abaixo das ilustrações, quando presentes. Não há identificação de autoria dessas frases, no entanto, a autora sinaliza ao final do texto que todos os enunciados foram retirados de um grupo secreto da rede social Facebook e “escutadas na vida real por mulheres asiáticas” (KATAOKA, 2017, on-line). Assim, foram selecionados alguns itens, a fim de corroborar os depoimentos da matéria anterior.

#### **5.3.1 Item 1**

A primeira frase apresentada e que, segundo a autora da matéria, não deveria ser dita a uma mulher asiática é “Eu não gosto de asiáticas, mas você até que é bonita”, seguida pela seguinte ilustração:

**Figura 3** – Ilustração do item 1

**Fonte:** Kataoka (2017).

O enunciado refere-se ao gosto do sujeito enunciador, de cunho pessoal, porém alguns possíveis efeitos de sentido são recuperados, como a ideia de que mulheres asiáticas, e por conseguinte nipo-brasileiras, não possuem como característica nata a beleza física, isto é, as etnias orientais não se encaixariam no padrão de beleza pretensamente desejado pela sociedade, padrão que, segundo Wolf (2019), volta-se aos corpos brancos.

Entretanto, a autora afirma que o padrão social ditado é inatingível a qualquer mulher, de qualquer etnia, pois, uma vez que se pensa haver alcançado tal modelo, é exigido dela outros aspectos ainda pendentes. Esse dizer é reforçado por meio da ilustração, que retrata uma mulher jovem, não asiática, em um processo de cirurgia estética, simbolizado pelas marcações no rosto e pelas mãos enluvadas que denunciam os profissionais da área médica, responsáveis pelo procedimento.

Já o enunciado “Não sinto atração por asiáticas ‘comuns’”, inserido abaixo da ilustração, aponta a presença do outro por meio das aspas em “comuns”, indicando uso e menção concomitantemente, ou seja, apresenta a modalização autonímica (AUTHIER-REVUZ, 1998). Acarreta-se, portanto, a interpretação por parte do destinatário (MAINGUENEAU, 1997), o que implica as FDs dos sujeitos do discurso e as condições de produção da cena enunciativa (nesse caso, leva-se em conta o fato de que o dizer em questão está exposto em uma matéria cujo objeto discursivo é a mulher oriental).

Desse modo, nota-se que a palavra aspeada denota a implicação de uma homogeneidade étnica, no sentido de que as orientais

possuem um arquétipo e características cristalizadas, estereotipadas. Quando analisado em conjunto – título do item, imagem e comentário –, sugere-se que o sujeito destinatário “até que é” bonito porque foge ao padrão da mulher nipo-brasileira e/ou oriental, visto que esse sujeito não é “comum”.

Em relação ao silenciamento, a escolha da imagem é, por sua vez, um indício do silêncio: em uma matéria cuja maior representação volta-se ao público oriental feminino, não houve o retrato de sua fisionomia, e sim o de uma figura que remete à mulher ocidental. Não se trata de um implícito, que “é o não-dito que se define em relação ao dizer”, mas do silêncio, que “é aquilo que é apagado, colocado de lado, excluído” (ORLANDI, 2007, p. 102). Assim, silencia-se a própria representatividade da mulher oriental, isto é, a sua subjetividade.

### 5.3.2 Itens 2 e 3

O item 2 apresenta como título o enunciado “Por que vocês não têm muito peito?” e o comentário “Você não pensa em colocar silicone?”. Aliadas à ilustração de uma oriental, a qual expressa, em um balão, um “não” à segunda pergunta, as indagações retratam o discurso da imposição da beleza, ao mesmo tempo em que denunciam o estereótipo. Algumas características físicas são de fato compartilhadas pelo povo japonês e/ou oriental, como a predominância de cabelos escuros e olhos menores, porém outros atributos não são restritamente advindos da genética, mas influenciados por diversos fatores, como a alimentação.

Em 1999, segundo a reportagem da Folha de S. Paulo<sup>13</sup>, em comparação ao ano de 1988, a estatura média das mulheres japonesas havia aumentado, bem como o tamanho dos seios, resultado da mudança de hábito alimentar da população japonesa. Entretanto, o estereótipo da mulher nipo-brasileira permanece como a de uma pessoa magra, talvez em associação com a delicadeza (MIZUMURA, 2011) e a ingenuidade, que se relaciona ao imaginário infantil. Por conseguinte, isso possibilitou o enunciado do item 3, “As asiáticas costumam ser umas tábuas!”.

---

<sup>13</sup> Não há indicação de autoria. Nas referências, consultar “Crescimento natural” (1999).

**Figura 4** – Ilustração do item 2

Fonte: Kataoka (2017).

**Figura 5** – Ilustração do item 3

Fonte: Kataoka (2017).

As figuras 2 e 3 exprimem posicionamentos e efeitos de sentido opostos: ao passo que a 2 expõe a nudez do corpo feminino oriental, manifestando resistência perante o discurso que oprime esse corpo, a figura 3 destaca o apagamento da subjetividade, da identidade da mulher oriental, deixando visível apenas o contorno do corpo, através das vestimentas, com a eliminação do rosto, mas com a manutenção do cabelo característico do oriental. As roupas podem simbolizar a projeção do sentimento de nulidade do sujeito, que se esconde por trás dos estereótipos, em um silenciamento da voz oriental. Portanto, concorda-se com Orlandi (2017, p. 103):

o corpo se apresenta em sua não transparência. O corpo é opaco. No silêncio, o corpo. Como compreendê-lo? Pensando-o em seus modos de significar: o corpo em relação a. [...] É a materialidade do sujeito, do seu corpo, que é distinta. São sentidos diferentes. Não só do corpo [...], mas do sujeito que aí se constitui. Diferentes formações discursivas.

Do mesmo modo que o corpo é opaco e múltiplo (ORLANDI, 2007), o silêncio também o é. Nesse sentido, a posição sujeito mulher nipo-brasileira significa, por meio de sua materialidade, de modo diferente de outros sujeitos. No entanto, é também silenciada de formas diferentes, sobretudo em razão dos estereótipos a ela vinculados.

### 5.3.3 Item 4

O enunciado “As asiáticas são 8 ou 80” aparece como título, e, somado ao comentário abaixo da foto, “Extremamente gatas ou muito feias. Completamente doidas ou muito certinhas” representa os extremos dos estereótipos da mulher nipo-brasileira e outras etnias orientais. Por um lado, há o estereótipo de submissão e falta de vontade própria (MIZUMURA, 2011), e cujo corpo ganha contornos indefinidos, “como uma tábua”, fino, sem curvas, isto é, sem o apelo sexual. Por outro lado, há o estereótipo da gueixa, que remete ao exotismo, bem como à fetichização, denotando a exploração da sexualidade e a transgressão.

**Figura 6 – Ilustração do item 4**



Fonte: Kataoka (2017).

No que concerne à identidade nipo-brasileira, representada na ilustração, os estereótipos censuram o sujeito mulher nipo-brasileira, que busca um lugar próprio. Para Yamamoto (1999), o rosto dos descendentes de japoneses é a própria marca da diferença, no entanto, os ocidentais não conseguem decifrar e ir além dessa máscara, o que faz com que se tornem sempre o outro. Assim, a máscara à qual a autora se refere serve tanto para denunciar a diferença e a alteridade quanto para abrigar a resistência. Opera-se, então, no domínio do discurso dominante, que torna quase invisível a mulher oriental mediante a negação de sua identidade, enquanto esse sujeito assume a posição do que neste trabalho tem se chamado de outro-estrangeiro.

### 5.3.4 Itens 5 e 6

O enunciado “E sempre tão fofas e meigas!” compõe o título do item 5, que tem como comentário “Asiáticas parecem tão novinhas e inocentes”. A ilustração do item também apresenta um dizer: “Not your (Asian) Lolita fantasy” – em tradução livre, “Não sou sua fantasia de Lolita (asiática)”. Já o enunciado “Meu sonho é pegar uma mulher com olhinhos puxados”, do item 6, é acrescido pelo comentário “Tão bonitas e exóticas!”. Na ilustração, há o dizer “Yellow peril supports black power”, ou, em tradução livre para o português, “O perigo amarelo apoia o poder negro”. Notam-se, novamente, os dois extremos dos estereótipos das orientais, e por extensão, das nipo-brasileiras.

**Figura 7** – Ilustração do item 5



Fonte: Kataoka (2017).

**Figura 8** – Ilustração do item 6



Fonte: Kataoka (2017).

O conjunto dos elementos apresentados nos itens 5 e 6 retoma a resistência contra um discurso que reprime a subjetividade da mulher oriental, portanto também a da nipo-brasileira, e que, por conseguinte, a silencia. Nesse sentido, a palavra “empoderamento” tem ganhado força nos diversos espaços sociais, como a própria mídia digital, e se reproduzido cada vez mais nos discursos, principalmente sobre a mulher, como os feministas.

Assim, por meio do empoderamento, surgem os discursos das minorias e o da mundialização, sendo que esta, segundo Orlandi (GRIGOLETTO; MARIANI, 2020, on-line), “equaciona as divisões não pela luta e pelo reconhecimento das divisões e da ideologia, mas pela vontade e pela disponibilização dos meios capitalistas”. Para a autora, o empoderamento “privilegia as relações de força às relações de sentido. Reivindica poder. E significa a partir do próprio sistema capitalista”, sendo um gesto de resistência próprio da mundialização. Decorrente disso, não se considera, neste trabalho, a abordagem de filiação a um movimento específico, mas a identificação de possíveis discursos e efeitos de sentido, tendo em vista o silêncio e os processos de silenciamento da mulher nipo-brasileira.

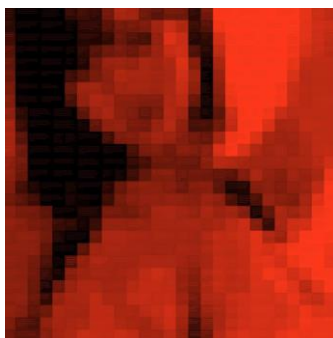
Nos itens 5 e 6, há o contraste dos enunciados em relação às ilustrações. A figura 5 traz traços do corpo feminino em uma perspectiva não inocente e que denunciam a maturidade corporal, por meio dos pelos evidentes, corroborando, também, com o discurso feminista, que prega a liberdade feminina. Tal discurso busca reformular a noção de identidade de sexo, com vistas à libertação dos padrões e modelos sociais, para que as diferenças entre os sexos não se manifestem como relações de poder (ALVES; PITANGUY, 1991), embora, na perspectiva da AD, isso não seja totalmente possível, já que as relações de poder acontecem entre os sujeitos independentemente de sua vontade.

A ilustração do item 6, em oposição aos enunciados da matéria, configura a resistência, pois o sujeito mulher oriental encontra-se com um cartaz em meio a uma manifestação pública, ressaltando a união entre duas minorias (a amarela e a negra) e impondo-se contra o fetiche com mulheres asiáticas (“Dane-se o seu fetiche asiático”, escrito em verde, nas duas últimas linhas do cartaz). Desse modo, os discursos das minorias, como as dos orientais, em especial das nipo-brasileiras, são formas de resistência derivadas da censura,

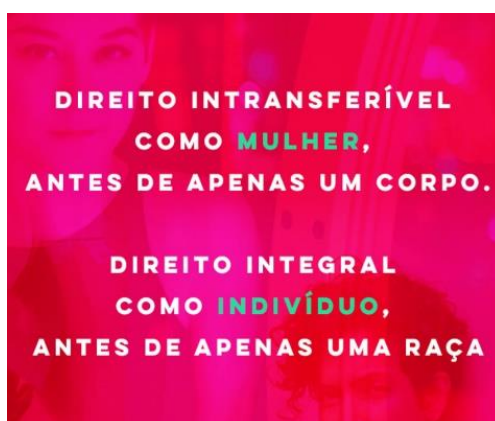
pois “Onde está a censura está a resistência”, de acordo com Orlandi (GRIGOLETTO; MARIANI, 2020, on-line). Portanto a resistência é uma resposta à censura. Nesse caso, por meio da figura 5, há a desconstrução dos estereótipos de “meiga”, “fofa”, “inocente”, bem como do discurso de fetichização das nipo-brasileiras, em concordância com a figura 6, a fim de demonstrar reação a eles.

### 5.3.5 Itens 7 e 8

O item 7 explicita a fetichização em relação à mulher oriental, por meio do enunciado “Você parece com uma atriz pornô asiática que eu gosto”. O comentário, “Eu fico procurando meninas iguais a você na seção ‘asian’ dos sites pornô”, reforça o fetiche acerca dessa figura feminina, ao passo que o enunciado do item 8, “Adoro que vocês são mais submissas e quietinhas”, retoma o estereótipo. De acordo com uma matéria publicada na coluna “TAB Uol – Repórteres na rua em busca da realidade”, de autoria de Juliana Sayuri (2020) – infere-se que a jornalista é descendente de japoneses, devido ao segundo nome ser de origem japonesa, pois os *nikkeis* e descendentes costumeiramente batizam seus filhos com um nome ocidental e um oriental –, “japonesa” foi o termo mais buscado pelos homens no “PornHub” em 2019, o maior *site* de vídeos de cunho sexual. Segundo a autora, os principais consumidores da plataforma são americanos, britânicos e japoneses, o que pode justificar parte dos acessos à procura de mulheres japonesas. No entanto, outras palavras relacionadas ao Oriente, como “hentai” (*anime* erótico), “coreana” e “asiática” compõem a lista dos cinco termos mais procurados no *site*, o que significa que 80% dessas palavras-chave correspondem à mulher oriental.

**Figura 9** – Ilustração do item 7

Fonte: Kataoka (2017).

**Figura 10** – Ilustração do item 8

Fonte: Kataoka (2017).

O imaginário da mulher submissa, meiga e inocente que se atribui à oriental/nipo-brasileira vem ao encontro da alta procura nesses *sites* de conteúdo sexual, como uma espécie de objetificação do corpo feminino oriental, em uma relação de poder que visa dominar o outro, isto é, através do discurso, o sujeito opera na simbolização das relações de poder. Para Alves e Pitanguy (1991), o movimento feminista visa denunciar tanto a manipulação quanto a violência contra o corpo feminino, bem como a violência simbólica e a objetificação dos corpos. Portanto, no que concerne à mulher nipo-brasileira e às orientais, trata-se de um duplo ataque, ou uma dupla violência: em primeiro lugar, à posição sujeito mulher, e, em segundo, à etnia da qual ela descende, conforme apontado na figura 8.

Nessa perspectiva, a mulher oriental, de modo geral, e a nipo-brasileira, em específico, simbolizam o sujeito silenciado nessa relação. Logo,

concorda-se com Woodward (2014, p. 19) que “Todas as práticas de significação que produzem significados envolvem relações de poder, incluindo o poder para definir quem é incluído e quem é excluído”, ou quem tem a voz amplificada ou silenciada. Desse modo, o silenciamento ocorre não apenas mediante a relação atribuída à mulher asiática entre os estereótipos citados e a fetichização, mas também devido ao apagamento de sua subjetividade.

Isso se torna evidente por meio das aspas em “*asian*” no comentário do item 7, as quais, nesse caso, são instrumento de distinção entre as palavras e, conseqüentemente, entre discursos, pois as aspas “se fazem ‘na borda’ de um discurso, ou seja, marcam o *encontro com um discurso-outro*” (AUTHIER-REVUZ, 2004, p. 229, grifo da autora). Embora paradoxal, essa distinção leva ao apagamento da subjetividade da mulher oriental, pois ao mesmo tempo em que diferencia locutor e interlocutor, o eu (não asiático) e o outro (asiático), categoriza as mulheres de diversas etnias orientais em um único lugar, sob uma mesma condição que nem sempre condiz com a realidade.

Ademais, ser “quietinha” (item 8) remete ao silêncio. Orlandi (2007) argumenta que a sociedade vigente é adepta da produção de signos visíveis, audíveis, e reserva um espaço subalterno ao silêncio, atribuindo a ele a ideia de falta, de vazio, ou seja, ele é visto como algo sem sentido e negativo. Nessa direção, “o homem exerce seu controle e sua disciplina fazendo o silêncio falar ou, ao contrário, supondo poder calar o sujeito” (ORLANDI, 2007, p. 34), logo, há a ilusão de controlar o que se diz (os esquecimentos necessários de Pêcheux), assim como o falso juízo do silêncio, isto é, a ideia de que este não significa.

Portanto, os sujeitos tendem a dizer por pensar que o silêncio é o nada, além de tentar silenciar (pôr em silêncio, fazer calar) o outro, como é o caso da nipo-brasileira, considerada, muitas vezes, a “quietinha”, a sem voz, sem posicionamento, o que, a depender das condições de produção e dos sujeitos envolvidos na situação de fala, pode soar como positivo. Nota-se, assim, que os dizeres produzem efeitos de sentido variados, conforme as CPs; em decorrência disso, o que se diz em um determinado momento histórico, sob determinadas condições, pode significar X e não Y, e, em outro momento, sob outras condições, o inverso pode ocorrer. Nesse sentido, o que parece ser sempre

negativo (o silêncio como falta), em outras circunstâncias, como nas relações com as nipo-brasileiras, pode ser visto como positivo.

### 5.3.6 Item 9

O título “Eu namorei tanta japa que me considero um japonês de verdade já” e o comentário “Eu gosto tanto de cultura asiática que me considero nascido no Japão ou na China já” recuperam a noção de identidade. Para Woodward (2014), a identidade se constitui a partir da diferença, logo o outro é necessário para a formação do sujeito. Nesse quesito, deve-se considerar o meio em que este se insere, pois isso também o constitui. Desse modo, a cultura é essencial para compreender as CPs dos discursos e o próprio atravessamento do sujeito.

Em relação à cultura, Santos (1983) indica duas possíveis concepções: enquanto a totalidade de aspectos de uma realidade social, perspectiva mais adotada para tratar de povos e realidades diferentes, e enquanto o conjunto de ideias, crenças e conhecimento de um povo, isto é, embora essa direção implique a realidade social, enfatiza-se uma determinada esfera da vida social. Entretanto, o autor ressalta que ambos os caminhos acarretam a dinamicidade, uma vez que a cultura não é estanque, e, por conseguinte, pode-se afirmar que nem o sujeito e nem o discurso o são. Nos enunciados do item 9, o termo em questão denota as duas concepções simultaneamente, pois mobiliza as culturas japonesa, especificamente, e asiática, em geral, e as crenças desses povos, bem como a própria identidade deles.

Nesse sentido, ao se equiparar ao cidadão japonês, chinês ou asiático, o outro do discurso silencia a nacionalidade da mulher nipo-brasileira ou oriental, dado que esta é *brasileira* de ascendência japonesa ou asiática. Dessa maneira, “namorar tanta japa”, sendo “japa” um termo de identificação das nipo-brasileiras, não torna o outro do discurso um legítimo japonês, uma vez que a própria nipo-brasileira também não o é, tendo em vista que somente a sua ascendência não garante a cidadania e a própria identidade japonesa. Ademais, deve-se ressaltar que a cultura japonesa desenvolvida em território brasileiro não é a mesma, ou seja, não produz os mesmos efeitos de sentido (portanto não

significa) do mesmo modo que a cultura japonesa vivida no Japão, pois a totalidade de aspectos aos quais Santos (1983) se refere é diferente em ambas as realidades, como a dimensão política, econômica, religiosa etc.

Nota-se que a nipo-brasileira não é o outro-estrangeiro, mas o “igual”, no sentido de que ambos, enunciador e sujeito mulher nipo-brasileira, não se diferem em relação à nacionalidade brasileira. Em contrapartida, silencia-se o peso da herança étnica do sujeito, no que concerne à xenofobia e a outros aspectos negativos que se desenrolam devido à ascendência, sobretudo quanto ao fenótipo, o que justifica a ilustração do item 9:

**Figura 11** – Ilustração do item 9



**Fonte:** Kataoka (2017).

“Not your model minority” (“Não sou sua minoria modelo”, em tradução livre) recupera o estereótipo de minoria modelo atribuída aos nipo-brasileiros. Segundo Lesser (2001), o imaginário dos japoneses imigrantes foi construído como “minoria modelo” e “perigo amarelo” simultaneamente, fato que se perpetuou entre *nikkeis* e outras gerações de nipo-brasileiros. O perigo amarelo ganha uma nova roupagem por meio da xenofobia, tanto velada quanto explícita, como nos recentes casos de violência contra asiáticos e descendentes em decorrência da Covid-19, conforme noticiado pela imprensa (NAKAMURA; TERAO, 2021). No entanto, o imaginário de minoria modelo persiste por meio de construções estereotipadas, pré-construídos e já-ditos sobre os nipo-brasileiros, como evidenciado na pesquisa desenvolvida por Ishikawa e Santos (2018).

O que não se diz, portanto, é que esse conceito de minoria modelo afeta o olhar do outro do discurso, do enunciador, e não somente a

comunidade nipo-brasileira. Dizer que se relacionou por tanto tempo com pessoas negras ou brancas a ponto de se tornar um semelhante não é razoável nessa condição de produção, porque a população branca não é considerada o *outro* na perspectiva étnica. Já o negro representa a minoria marginalizada, questão que ultrapassa a cor da pele, pois, de acordo com Munanga (2012), os negros foram vítimas de tentativas de desumanização e tiveram suas culturas negadas. Assim, por trás do enunciado “Não sou sua minoria modelo”, há silêncios, não ditos e implícitos de várias ordens sociais, como o silenciamento do negro face ao amarelo, em uma hierarquização de estereótipos, racismo, preconcebidos, entre outros, logo, em outras palavras, “Nem toda diferença tem o mesmo valor” (BAUMAN, 2013, p. 88).

### 5.3.7 Item 10

O enunciado “Nossa, para uma asiática você é bem estressadinha!”, título do item 10, corrobora o termo “minorias modelo”.

**Figura 12** – Ilustração do item 10



**Fonte:** Kataoka (2017).

No enunciado, “estressadinha” é um predicativo do sujeito que pressupõe uma vida permeada pelo estresse e pelas reações irritadiças, bem como a depreciação do sujeito detectável pelo sufixo *-inha*. Segundo Carvalho (2012), a origem desse sufixo está possivelmente relacionada à sátira, gênero da depreciação e do riso, levando-se em conta as características históricas das palavras no diminutivo. Portanto, “estressadinha” denota um tom pejorativo, e,

como consequência, satiriza a mulher nipo-brasileira e/ou oriental, assim, concorda-se com Paiva (1961, p. 13) que a sátira é “uma forma de ironia que consiste em encarnar determinado tipo e torná-lo ridículo”.

Ademais, essa forma de heterogeneidade mostrada e não marcada dilui o outro no um e tenta “‘fazer falar’, no vertiginoso apagamento do enunciador atravessado pelo ‘isso fala’ do interdiscurso” (AUTHIER-REVUZ, 1990, p. 34). Nessa perspectiva, o enunciado do título ratifica o estereótipo de “minorias modelo” e da mulher nipo-brasileira/oriental submissa, reforçando que ser “asiática” e “estressada” não são atributos condizentes para um mesmo sujeito. O tom pejorativo do diminutivo “estressadinha” indica a ironia que traz à tona o posicionamento do outro em relação à identidade e aos estereótipos do sujeito em questão, fazendo calar as possibilidades de este propagar sentidos que derivam de suas FDs, ou seja, os dizeres do sujeito mulher nipo-brasileira são interditados por meio da imposição do imaginário que se criou acerca dela.

A figura 10 ilustra a resistência da mulher nipo-brasileira no que diz respeito aos discursos sobre a sua imagem e subjetividade que circulam no âmbito social. Expressa-se a insatisfação por meio do desenho, como ato de reação ao silenciamento oriundo da cristalização de dizeres sobre esse sujeito (a ideia de que a nipo-brasileira e de outras etnias orientais são submissas, “boazinhas”, exóticas, quietas etc.). Isto posto, deve-se esclarecer que a ilustração refuta o enunciado “para uma asiática você é bem stressadinha!”. Apesar de o gesto desenhado poder ser interpretado como um gesto de estresse, isso, ao contrário, faz surtir um efeito de sentido que liberta o sujeito dessa visão limitada (“asiática” *versus* “estresse”), considerando-se a CP, assim como se contrapõe aos discursos de submissão feminina e aos que negam à mulher a liberdade de expressão.

Para Orlandi (2007), o silêncio tem um aspecto cultural, mas isso não opera isoladamente, pois determinações políticas e históricas se inscrevem no movimento que o corrobora. A autora afirma que as sociedades contemporâneas valorizam a ideologia da comunicação, atribuindo ao silêncio um lugar subalterno, e, assim, “Para nosso contexto histórico-social, um homem em silêncio é um homem sem sentido” (ORLANDI, 2007, p. 34). Desse modo, expressar-se é romper com o silêncio, erroneamente compreendido pela sociedade como o vazio. No caso da mulher nipo-brasileira, esse fator recebe

uma carga ideológica ainda mais acentuada, especialmente pelo estereótipo de submissão, timidez e quietude, que imprimem o silêncio. À vista disso, a resistência caracterizada pelo gesto retratado no desenho é, também, uma forma de se expressar por meio da linguagem do outro do discurso (isto é, mediante os signos “visíveis”/“audíveis”) e fazer valer a voz desse sujeito que, de maneira velada, em algumas situações, tem sua identidade questionada.

## CONCLUSÃO

O computador se tornou uma extensão do ser humano, visto que basicamente todas as áreas da sociedade implicam, em algum grau, o uso da tecnologia, como a educação, a economia, a arte etc. Logo, as mídias digitais configuram um novo modo de expressão da sociedade como um todo, pois é por meio delas que o mundo se conecta e dialoga. Para Castells (2002, p. 422), “a mídia é a expressão de nossa cultura, e a nossa cultura funciona principalmente por intermédio dos materiais propiciados pela mídia”. Nesse quesito, trata-se de uma forma de expressão que atua no espaço midiático digital e se reflete nele, ao mesmo tempo em que toma posse do que dele advém, e, por conta disso, opera-se com o real e o virtual, com o simbólico.

Nas análises, foi possível observar o modo como os discursos sobre a mulher nipo-brasileira circulam na mídia digital e são orientados, dado que são reflexos da expressão cultural da sociedade brasileira. O primeiro ponto a ser destacado é o fato de a autora das matérias analisadas, Juliana Kataoka, ser, também, nipo-brasileira, o que acarreta um efeito de sentido diferente na condição de produção das matérias analisadas, visto que, na AD, não se opera com neutralidades. Assim, o sujeito autor das matérias, responsável por selecionar os depoimentos de nipo-brasileiros e descendentes de outras etnias orientais, ao ser atravessado pelas ideologias desse grupo étnico, também (re)produz discursos que tanto dele emergem quanto a ele dizem respeito.

Nesse sentido, não há neutralidade em relação à autoria da matéria; ainda que esta fosse assinada por um sujeito não descendente de japoneses ou orientais, a neutralidade não seria possível, uma vez que outros atravessamentos seriam ali implicados. No entanto, por se tratar de um sujeito autor nipo-brasileiro, os sentidos se deslocam de outras formas, por meio da identificação do sujeito com os depoimentos, conforme visto na análise da matéria intitulada “15 asiáticos brasileiros contam o momento em que descobriram que não eram brancos”, em que há parágrafos introdutórios sobre a “descoberta” da etnia.

Deve-se lembrar que, no presente estudo, não se considerou o “lugar de fala” como posse, mas sim como um posicionamento assumido em relação ao assunto. Assim, o fato de a autora das matérias analisadas ser nipo-

brasileira não confere a esse sujeito o estatuto de proprietário da posição de fala, em uma tentativa de limitar o dizer a quem se encaixa no perfil da mulher nipo-brasileira. Ao contrário, as contribuições para a sociedade em relação a tudo o que cerca essa figura feminina exigem o debate de várias perspectivas.

Desse modo, os discursos sobre a mulher nipo-brasileira não devem se restringir à comunidade nipônica no Brasil, pois tal restrição não mobiliza os sentidos necessários para possíveis mudanças do cenário vigente. Logo, verificou-se a necessidade de ampliar o debate sob óticas que vão além da comunidade nipo-brasileira, a fim de enriquecer o conhecimento sobre a mulher em questão, bem como tornar eficaz a transformação da visão a ela imputada.

Já o artigo intitulado “13 frases que você não deve dizer a uma mulher asiática” não abordou questões que vão além do fenótipo das nipo-brasileiras e dos estereótipos e já-ditos relacionados a tudo isso. Logo, apesar de o *site* produtor do conteúdo abrir espaço para esse público, notou-se que os discursos sobre as nipo-brasileiras se mantiveram, mesmo que o objetivo tenha sido questioná-los. Ademais, novos discursos não foram de fato explorados, mas relegados a interpretações dos interlocutores, ou seja, não houve a tomada de posição clara e evidente do suporte.

No entanto, para a AD, o não posicionamento implica por si só a posição assumida (isto é, o não se posicionar já é um posicionamento). Possíveis efeitos de sentidos advêm da suposta neutralidade, como o temor aos efeitos mercadológicos que o *site* poderia enfrentar, ainda que o impacto disso não fosse tão relevante. Deve-se lembrar que o *Buzzfeed* é uma rede, logo possivelmente não dispõe de autonomia total para abarcar debates sobre determinados assuntos.

A propósito, o debate direto com os interlocutores, por meio de réplicas (comentários usualmente presentes nos portais, ao final de cada matéria, por exemplo), sobre os discursos apresentados na matéria não foi propiciado pelo *site*, dado que, além do espaço limitado do artigo, os depoimentos foram acompanhados por ilustrações. Essa relação também significa, mas de modo diferente do debate com réplicas, que permitiria a exposição do dizer do outro.

Evidenciou-se, também, nas matérias supracitadas, que o peso dos estereótipos é ainda muito forte para e na formação das mulheres nipo-brasileiras. Apesar de algumas imagens positivas estarem associadas a elas, como a inteligência e o fenótipo que se sobressai em relação às outras quando miscigenadas, os estereótipos de submissão, quietude e exotismo que a elas são atribuídos ainda persistem. Assim, tais estereótipos, bem como o fenótipo característico dos orientais, são traços silenciadores a essas mulheres, ou seja, os depoimentos revelam que o silenciamento, muito discutido por Orlandi (2007; 2012; 2017), ocorre em parte por meio dos estereótipos da mulher nipo-brasileira.

Esses estereótipos podem ser aparentemente benéficos e/ou elogiativos ao povo nipo-brasileiro, mas escondem uma carga de preconceito, no que tange ao desconhecimento da heterogeneidade dos povos orientais ou mesmo entre os sujeitos brasileiros descendentes de japoneses. Conforme o depoimento 9, “educação e inteligência”, a título de exemplo, não se restringem a essa etnia, tampouco revelam um comportamento padrão de um determinado grupo étnico, pois os sujeitos são interpelados segundo diferentes FDs (PÊCHEUX, 2014b).

Desse modo, foi possível identificar o silenciamento da mulher nipo-brasileira nas análises devido à forma mostrada da heterogeneidade enunciativa, elucidada por Authier-Revuz (1990; 1998; 2004), sobretudo por meio das aspas e do itálico (heterogeneidade mostrada e marcada) e da ironia (heterogeneidade mostrada e não marcada). De acordo com a categorização da autora, observou-se que:

- a) diferentes formações discursivas, advindas de diferentes vozes discursivas, são mescladas nos discursos que compõem os depoimentos;
- b) a presença do *outro* dentro do *mesmo* (PÊCHEUX, 2014c) revela posicionamentos diversos dos sujeitos, sendo estes descentrados, ou seja, atravessados pelo inconsciente e carregados de memórias discursivas;
- c) as formas marcadas da heterogeneidade enunciativa denunciam o modo de silenciamento da mulher nipo-brasileira, sobretudo quando operam na esfera dos estereótipos.

Embora as duas matérias do *Buzzfeed* tenham cedido espaço para discursos sobre os orientais e, sobretudo, sobre as mulheres nipo-

brasileiras, a falta de representatividade discursiva acerca dessas mulheres ainda é notória. Os depoimentos denotam o caráter de solidão (e de silêncio) que esses sujeitos encaram, partindo-se tanto da perspectiva da nipo-brasileira como o *outro* (a exótica, a submissa etc., características que ressaltam a diferença), quanto do ponto de vista do *mesmo* – aqui, pensa-se, também, na questão do racismo oriental, muitas vezes ignorada socialmente. Nesse quesito, constatou-se uma “hierarquização” do racismo, com os negros no topo da pirâmide. Inegavelmente, esse grupo racial sofre de forma muito mais intensa quando comparado aos nipo-brasileiros ou qualquer outro grupo étnico-racial, mas o que se questionou é a invalidação do racismo oriental/amarelo que ocorre por meio do silenciamento.

Além dos aspectos mencionados, observou-se que a identidade da mulher nipo-brasileira se modula conforme as condições de produção dos discursos, apresentando, também, uma dualidade em relação às origens étnicas. Em concordância com o termo “nipo-brasileiro”, a dualidade que se faz presente na identidade desse sujeito diz respeito, por um lado, à condição do que se denominou de *outro-estrangeiro*, isto é, do sujeito alheio à posição de brasileiro, originário desta terra. Por outro lado, há a nacionalidade brasileira imbricada no termo que se remete à mulher nipo-brasileira, o que lhe confere um estatuto de nativa, tornando-a comum aos olhos populares do Brasil e opaca quanto aos preconceitos e silenciamentos que porventura esse sujeito possa sofrer.

No entremeio, encontra-se a identidade da mulher nipo-brasileira, cuja constituição é perpassada pelos dois extremos. Segundo os depoimentos analisados na primeira matéria, a ambivalência da identidade corrobora o fato de muitos sujeitos descendentes de orientais no Brasil não se identificarem, de fato, como brasileiros, mas também não se consideram japoneses, coreanos, chineses etc., ou seja, estrangeiros, o que os leva ao confronto do *eu* com o *outro* dentro da mesma identidade. Apesar de Woodward (2014) afirmar que a constituição do sujeito depende da relação com o outro, no caso da nipo-brasileira, as duas instâncias – eu e outro – parecem coexistir no mesmo sujeito, simultaneamente, e, a depender da CP, uma dessas facetas emerge ou ganha força.

No espaço entre o *eu* brasileiro e o *outro* estrangeiro, há o silêncio, o aparente vazio no qual a mulher nipo-brasileira e os discursos a ela

relacionados são postos. Entretanto, conforme lembrado por Orlandi (2007), o silêncio não é o nada; ele significa. Da mesma forma, a mulher em questão também significa, produz sentidos, é múltipla em seus dizeres e não ditos, possui uma natureza heterogênea em relação às FDs que a atravessam e enquanto sujeito. Assim, a tentativa de silenciá-la, seja por meio do apagamento de ditos, como os que denunciam preconceitos e xenofobia, seja por meio dos estereótipos que a circundam em um espaço reservado a ela, não se concretiza no vazio, pois este não é sinônimo de silêncio, o qual, por sua vez, não representa um buraco negro onde todos os silenciamentos são despejados: no silêncio, os sentidos mudam de direção, como aponta Orlandi (2007). Então, espera-se que, num futuro não tão distante, a mulher nipo-brasileira possa ter sua voz nem silenciada, nem exaltada, mas equiparada no meio social e midiático digital.

## REFERÊNCIAS

ACHARD, Pierre. Memória e produção discursiva do sentido. *In*: ACHARD, Pierre *et al.* **Papel da Memória**. Tradução: José Horta Nunes. Campinas, SP: Pontes, 1999.

ALTHUSSER, Louis. **Posições II**. Tradução: Manoel Barros da Motta, Maria Laura Viveiros e Rita Lima. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1980. (Biblioteca de Ciências sociais; v. 17).

ALVES, Branca Moreira; PITANGUY, Jacqueline. **O que é Feminismo**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1991. Coleção Primeiros Passos.

ALVES, Martha. Homens estão mais vaidosos com cuidados além de barba, cabelo e bigode. **Folha de S. Paulo**, 14 maio 2021. Disponível em: <https://f5.folha.uol.com.br/viva-bem/2021/05/homens-estao-mais-vaidosos-com-cuidados-alem-de-barba-cabelo-e-bigode.shtml>. Acesso em: 09 jun. 2021.

AMOSSY, Ruth. Stereotypes and representation in fiction. Translated by Therese Heidingsfeld. **Poetics Today**, Duke University Press, Durham, v. 5, n. 4, p. 689-700, 1984. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/1772256>. Acesso em: 04 jun. 2021.

AMOSSY, Ruth; HERSCHBERG-PIERROT; Anne. **Estereotipos y clichés**. Tradução: Lelia Gándara. 4 reimp. Buenos Aires: Eudeba, 2010.

AMOSSY, Ruth. O ethos na intersecção das disciplinas: retórica, pragmática, sociologia dos campos. *In*: AMOSSY, Ruth (Org.). **Imagens de si no discurso: a construção do ethos**. 2 ed. 3 reimp. São Paulo: Contexto, 2019.

ATAÍDE, Guilherme. Qual é a origem do pastel? **Revista Superinteressante**, Mundo Estranho, 16 jul. 2015, atual. 04 jul. 2018. Disponível em: <https://super.abril.com.br/mundo-estranho/qual-e-a-origem-do-pastel/>. Acesso em: 20 jan. 2022.

AUTHIER-REVUZ, Jacqueline. Heterogeneidade(s) enunciativa(s). Tradução: Celene M. Cruz; João Wanderley Geraldi. **Cadernos de Estudos Lingüísticos**, Campinas, (19), p. 25-42, jul./dez. 1990. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cel/article/view/8636824>. Acesso em: 04 jun. 2021.

AUTHIER-REVUZ, Jacqueline. **Palavras incertas: as não-coincidências do dizer**. Campinas: Editora da Unicamp, 1998.

AUTHIER-REVUZ, Jacqueline. **Entre a transparência e a opacidade: um estudo enunciativo do sentido**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

AZEVEDO, Fernando de. **A Cultura Brasileira**: introdução ao estudo da cultura no Brasil. 4 ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1963. (4 Biblioteca Básica Brasileira).

BAKHTIN, Mikhail. **Problemas da poética de Dostoiévski**. Tradução Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 1981.

BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e filosofia da linguagem**. Tradução: Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira. 11. ed. São Paulo: Hucitec, 2004.

BARONAS, Roberto Leiser. Formação discursiva e discurso em Foucault e em Pêcheux: notas de leitura para discussão. *In*: SEMINÁRIO DE ESTUDOS EM ANÁLISE DO DISCURSO – O acontecimento do discurso: filiações e rupturas, 5., 2011, Porto Alegre, **Anais...** Porto Alegre: Instituto de Letras da UFRGS, 2011. Disponível em: [http://www.ufrgs.br/analisedodiscurso/anaisdosead/5SEAD/SIMPOSIOS/Robert oLeiserBaronas.pdf](http://www.ufrgs.br/analisedodiscurso/anaisdosead/5SEAD/SIMPOSIOS/Robert%20LeiserBaronas.pdf). Acesso em: 19 fev. 2015.

BARRETO, Andreia. A mulher no ensino superior: distribuição e representatividade. **Cadernos do GEA**, Rio de Janeiro, n. 6, jul./dez. 2014.

BARROS, Diana Pessoa de. Dialogismo, polifonia e enunciação. *In*: BARROS, Diana Pessoa de; FIORIN, José Luiz (Org.). **Dialogismo, polifonia, intertextualidade**: em torno de Mikhail Bakhtin. São Paulo: Edusp, 1999, p. 1-9. (Ensaio de Cultura, 7).

BAUMAN, Zygmunt. **Globalização**: as consequências humanas. Tradução: Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

BAUMAN, Zygmunt. **A cultura no mundo líquido moderno**. Tradução: Carlos Alberto Medeiros. 1 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

BELTRÃO, Kaizô Iwakami; SUGAHARA, Sonoe; KONTA, Ryohei. Vivendo no Brasil: características da população de origem japonesa. *In*: IBGE. **Resistência e integração**: 100 anos de imigração japonesa no Brasil. Centro de Documentação e Disseminação de Informações. Rio de Janeiro: IBGE, 2008.

BERGSON, Henri. **O riso**: Ensaio sobre a significação da comicidade. Tradução: Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Tradução: Myriam Ávila; Eliana Lourenço de Lima Reis; Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BRAIT, Beth. **Ironia em perspectiva polifônica**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996. (Coleção Viagens da Voz).

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília: Presidência da República, [2016]. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm). Acesso em: 22 maio 2021.

BRASIL. Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (INEP). **Censo da Educação Superior 2017**: Divulgação dos principais resultados. Brasília: Inep/MEC, 2018. Disponível em: [http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com\\_docman&view=download&alias=97041-apresentac-a-o-censo-superior-u-ltimo&Itemid=30192](http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=97041-apresentac-a-o-censo-superior-u-ltimo&Itemid=30192). Acesso em: 26 maio 2021.

BRASIL. Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (INEP). **Resumo Técnico do Censo da Educação Superior 2019**. Brasília: Inep/MEC, 2021. Disponível em: [https://download.inep.gov.br/publicacoes/institucionais/estatisticas\\_e\\_indicadores/resumo\\_tecnico\\_censo\\_da\\_educacao\\_superior\\_2019.pdf](https://download.inep.gov.br/publicacoes/institucionais/estatisticas_e_indicadores/resumo_tecnico_censo_da_educacao_superior_2019.pdf). Acesso em: 26 maio 2021.

BUCKROYD, Julia. **Anorexia e bulimia**: esclarecendo suas dúvidas. Tradução: ZLF Assessoria Editorial. São Paulo: Ágora, 2000.

BUTLER, Judith. **A vida psíquica do poder**: teorias da sujeição. Tradução: Rogério Bettoni. 1 ed. 2 reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

CALAIS, Beatriz. As amigas nipo-brasileiras por trás da marca de cervejas que tem rótulos com wasabi e pétalas de jasmim. **Forbes Mulher**, 06 ago. 2021. Disponível em: <https://forbes.com.br/forbes-mulher/2021/08/as-amigas-nipo-brasileiras-por-tras-da-marca-de-cervejas-que-tem-rotulos-com-wasabi-e-petalas-de-jasmim/>. Acesso em: 16 maio 2022.

CARDOSO, Beatriz. Fan service em anime: o que homens e mulheres desejam? **Telas por elas**, 20 set. 2020. Disponível em: <https://www.telasporelas.com/post/fan-service-em-anime-o-que-homens-e-mulheres-desejam>. Acesso em: 23 abr. 2022.

CARDOSO, Ismael. BuzzFeed chega ao Brasil traduzido por alunos de curso de inglês online. **Terra**, 13 out. 2013. Disponível em: <http://tecnologia.terra.com.br/internet/buzzfeed-chega-ao-brasil-traduzido-por-alunos-de-curso-de-ingles-online,12b52277283b1410VgnVCM4000009bcceb0aRCRD.html>. Acesso em: 04 fev. 2022.

CARMELINO, Ana Cristina. Estereótipos do brasileiro em piadas. **Intersecções**, Jundiaí, v. 7, n. 3, p. 98-112, nov. 2014. Disponível em: <https://revistas.anchieta.br/index.php/RevistaInterseccoes/issue/view/153/112>. Acesso em: 24 jan. 2022.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. Imigrantes indesejáveis. A ideologia do etiquetamento durante a Era Vargas. **Revista USP**, São Paulo, n. 119, out./nov./dez. 2018. Disponível em: [https://jornal.usp.br/revistausp/revistausp\\_119/](https://jornal.usp.br/revistausp/revistausp_119/). Acesso em: 04 nov. 2021.

CARVALHO, Wanderly de. –Inho e as relações semântico-funcionais: a estilística na sala de aula. *In*: CONGRESSO NACIONAL DE LINGÜÍSTICA E FILOLOGIA, 16., 2012, Rio de Janeiro. **Anais [...]**. Rio de Janeiro: CiFEFil, 2012. p. 691-705. Disponível em: [http://www.filologia.org.br/xvi\\_cnlf/tomo\\_1/063.pdf](http://www.filologia.org.br/xvi_cnlf/tomo_1/063.pdf). Acesso em: 02 fev. 2022.

CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede**. v. 1. Tradução: Roneide Venancio Majer. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

CHARAUDEAU, Patrick; MAINGUENEAU, Dominique. **Dicionário de Análise do Discurso**. Tradução: Fabiana Komesu (Coord.). 3. ed. São Paulo: Contexto, 2012.

CHAUÍ, Marilena. **O que é ideologia**. São Paulo: Brasiliense, 2006. (Coleção Primeiros Passos; 13).

CONDE, Dirceu Cleber. **A alternância da referência do sujeito-enunciador como expressão da identidade e seus efeitos de sentido**. 2008. 354f. Tese (Doutorado em Estudos da Linguagem) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2008.

CRESCIMENTO NATURAL. Mulheres têm medidas maiores hoje. **Folha de S. Paulo**, São Paulo/Tóquio, 10 jan. 1999. Mundo. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mundo/ft10019909.htm>. Acesso em: 29 jan. 2022.

DAHLET, Véronique. **As (man)obras da pontuação**: usos e significações. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2006.

DAMATTA, Roberto. **O que faz o brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

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

DIAS, Cristiane. **Análise do discurso digital**: sujeito, espaço, memória e arquivo. Campinas: Pontes Editores, 2018.

DOMINGOS, Carlos. Sabe o japonês do pastel? É um chinês. **Exame**, 01 jun. 2017. Disponível em: <https://exame.com/blog/oportunidades-disfarcadas/sabe-o-japones-do-pastel-e-um-chines/>. Acesso em: 20 jan. 2022.

DUBOIS, Jean *et al.* **Dictionnaire de linguistique**. Paris: Larousse, 2002. Disponível em: [https://www.academia.edu/38929574/DICTIONNAIRE\\_DE\\_linguistique](https://www.academia.edu/38929574/DICTIONNAIRE_DE_linguistique). Acesso em: 21 out. 2020.

DUCROT, Oswald. **O dizer e o dito**. Tradução: Eduardo Guimarães. Campinas: Pontes, 1987.

EMBAIXADA DO JAPÃO no Brasil. **Fortalecendo a Parceria Estratégica e Global: a Política do Japão para o Brasil**. Brasília: Embaixada do Japão no Brasil, jun. 2017. Disponível em: <https://www.br.emb-japan.go.jp/files/000267268.pdf>. Acesso em: 21 jun. 2021.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Mini Aurélio: o dicionário da língua portuguesa**. 8. ed. Curitiba: Positivo, 2010.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade**. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque. 10. ed. v. I, II e III. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Tradução: Luiz Felipe Baeta Neves. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução: Laura Fraga de Almeida Sampaio. 18. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Tradução: Raquel Ramallete. 42 ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

FREITAS, Marcel de Almeida. A sub-representatividade de mulheres negras e orientais em capas de revistas brasileiras voltadas ao público feminino. **Dispositiva**, Belo Horizonte, v. 9, n. 15, p. 174-193, jul. 2020. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/dispositiva>. Acesso em: 28 jan. 2022.

FUCHS, Cristina Yukie Miyaki. **Interferências fonológicas nos falantes bilíngues do português e do japonês: fatores socio e psicolinguísticos**. 1996. 207f. Dissertação (Mestrado em Linguística da Língua Portuguesa) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 1996. Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/24425>. Acesso em: 14 jan. 2022.

FURLANETTO, Maria Marta. Pontuação e discurso: para além da gramática. *In*: SEMINÁRIO DE ESTUDOS EM ANÁLISE DO DISCURSO (SEAD), 4., 2009, Porto Alegre. **Anais do IV SEAD**. Porto Alegre: UFRGS, 2009. Disponível em: <https://www.discursousead.com.br/iv-sead-2009>. Acesso em: 20 jan. 2022.

GATTI, Márcio Antônio. Estereótipo e pré-construído: é possível uma articulação? **Signótica**, Universidade Federal de Goiás, v. 26, n. 2, p. 397-414, 2014. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/sig/article/view/29824>. Acesso em: 04 jun. 2021.

GRIGOLETTO, Evandra; MARIANI, Bethania. Entrevista com Eni Orlandi. **Revista da ABRALIN**, v. 19, n. 3, p. 247-268, 17 dez. 2020. Disponível em: <https://revista.abralin.org/index.php/abralin/article/view/1778#footnote-1e89eb1380964a25dca0c11f2e739951>. Acesso em: 02 fev. 2022.

GUIMARÃES, Frederico Sidney. A Análise do Discurso e os significantes ideologia e inconsciente. **Revista Estudos Linguísticos**, São Paulo, v. 45, n.

3, p. 802-814, 2016. Disponível em: <https://revistas.gel.org.br/estudos-linguisticos/article/view/643/1067>. Acesso em: 10 maio 2019.

HALL, Stuart. **Cultura e representação**. Tradução: Daniel Miranda; William Oliveira. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Apicuri, 2016.

HRYNIEWICZ, Lygia Gonçalves Costa; VIANA, Maria Amorim. Mulheres em posição de liderança: obstáculos e expectativas de gênero em cargos gerenciais. **Cadernos EBRAPE.BR**, Rio de Janeiro, v. 16, n. 3, p. 331-344, jul./set. 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cebape/a/Wwqj4gNdm8k8jcGRjCFxvqm/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 05 maio 2022.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Estatísticas de gênero: indicadores sociais das mulheres no Brasil**. n. 38, 2 ed. Rio de Janeiro: IBGE, 2021. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=2101784>. Acesso em: 21 maio 2021.

ISHIKAWA, Eunice Akemi. A identidade étnica dos jovens brasileiros no Japão. **Estudos Japoneses**, São Paulo, n. 36, p. 29-42, 2016.

ISHIKAWA, Thaís Yurie; SANTOS, Alessandro de Oliveira dos. Psicólogos orientais, estereótipos e relações étnico-raciais no Brasil. **Pesquisas e Práticas Psicossociais**, São João del-Rei, Minas Gerais, v. 13, n. 2, p. 1-14, maio/ago. 2018. Disponível em: [http://www.seer.ufsj.edu.br/index.php/revista\\_ppp/issue/view/151](http://www.seer.ufsj.edu.br/index.php/revista_ppp/issue/view/151). Acesso em: 20 jan. 2022.

KATAOKA, Juliana. 13 frases que você não deve dizer a uma mulher asiática. **Buzzfeed Brasil**, 2017. Disponível em: <https://buzzfeed.com.br/post/13-frases-que-voce-nao-deve-dizer-a-uma-mulher-asiatica>. Acesso em: 20 jan. 2022.

KATAOKA, Juliana. 15 asiáticos brasileiros contam o momento em que descobriram que não eram brancos. **Buzzfeed Brasil**, 2018. Disponível em: <https://buzzfeed.com.br/post/15-asiaticos-brasileiros-contam-o-momento-em-que-descobriram-que-nao-eram-brancos>. Acesso em: 05 jan. 2022.

KAWAMURA, Lili. Família, mulher e cultura: impactos da migração para o Japão. *In*: IBGE. **Resistência e integração: 100 anos de imigração japonesa no Brasil**. Centro de Documentação e Disseminação de Informações. Rio de Janeiro: IBGE, 2008.

KON, Noemi Moritz; SILVA, Maria Lúcia da; ABUD, Cristiane Curi (Org.). **O racismo e o negro no Brasil: questões para a Psicanálise**. São Paulo: Perspectiva, 2017.

KUSUMOTO, Meire. ‘Sol Nascente’ deixa orientais ‘perdidos na multidão’, diz atriz. **Veja**, 29 ago. 2016. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/cultura/sol-nascente-deixa-orientais-perdidos-na-multidao-diz-atriz/>. Acesso em: 23 out. 2021.

LACAN, Jacques. **Escritos**. Tradução: Inês Oseki-Depré. São Paulo: Editora Perspectiva, 1988.

LESSER, Jeffrey. **A negociação da identidade nacional**: imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil. São Paulo: Unesp, 2001.

LESSER, Jeffrey. **Uma diáspora descontente**: os nipo-brasileiros e os significados da militância étnica, 1960-1980. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

LÉVY, Pierre. **Cibercultura**. Tradução: Carlos Irineu da Costa. 3 ed. São Paulo: Editora 34, 2010.

LEWIS, Elizabeth Sara. Notas etnográficas iniciais sobre um site de encontros para pessoas com pênis pequeno. *In*: CONGRESSO NACIONAL EM ESTUDOS INTERDISCIPLINARES DA LINGUAGEM (I CONEIL), 1., 2020, Campina Grande. **Anais do I CONEIL...** Campina Grande: Realize Editora, 2020. Disponível em: <https://www.editorarealize.com.br/index.php/artigo/visualizar/72026>. Acesso em: 26 jan. 2022.

MAINGUENEAU, Dominique. **Novas tendências em Análise do Discurso**. Tradução: Freda Indursky. 3. ed. Campinas: Pontes/Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1997.

MAINGUENEAU, Dominique. Nota prévia. *In*: POSSENTI, Sírio. **Os limites do discurso**. Curitiba: Criar Edições, 2002.

MAINGUENEAU, Dominique. A propósito do ethos. *In*: MOTTA, Ana Raquel; SALGADO, Luciana (Org.). **Ethos discursivo**. São Paulo: Contexto, 2008a.

MAINGUENEAU, Dominique. **Gênese dos discursos**. Tradução: Sírio Possenti. São Paulo: Parábola Editorial, 2008b. (Lingua[gem]; 27).

MAINGUENEAU, Dominique. **Análise de textos de comunicação**. Tradução: Maria Cecília P. de Souza-e-Silva, Décio Rocha. 6 ed. ampl. São Paulo: Cortez, 2013.

MAINGUENEAU, Dominique. Ethos, cenografia, incorporação. *In*: AMOSSY, Ruth (Org.). **Imagens de si no discurso**: a construção do ethos. 2 ed. 3 reimp. São Paulo: Contexto, 2019.

MARIANI, Bethania; MAGALHÃES, Belmira. Lacan. *In*: MARIANI, Bethania; MAGALHÃES, Belmira (Org.). **Estudos do discurso**: perspectivas teóricas. São Paulo: Parábola Editorial, 2013, p. 101-121. (Lingua[gem], 52).

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto comunista**. Ed. Ridendo Castigat Mores. 1999. E-book. Disponível em: <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/manifestocomunista.pdf>. Acesso em 10 maio 2019.

MATOS, Maria Izilda; BORELLI, Andrea. Espaço feminino no mercado produtivo. *In*: PINSKY, Carla Bassanezi; PEDRO, Joana Maria (Org.). **Nova história das mulheres no Brasil**. 1 ed. 1 reimp. São Paulo: Contexto, 2013.

MENDONÇA, Débora Barbam. **Botticelli**: pintura e teoria. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2012.

MICHAELIS. **Michaelis**: Dicionário brasileiro da língua portuguesa. Online. Editora Melhoramentos, 2015.

MIZUMURA, Cristina Miyuki Sato. **Mulheres no jornalismo nipo-brasileiro**: discursos, identidade e trajetórias de vida de jornalistas. 2011. 242 f. Tese (Doutorado em Ciências da Comunicação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/27/27154/tde-23052013-121835/publico/CristinaMizumura.pdf>. Acesso em: 14 jun. 2021.

MORAES, Cecília Inamura de. Mulheres de desconforto: o consumo da imagem da mulher amarela. **Medium**, 22 out. 2019. Disponível em: <https://medium.com/@cecilia.moraes/mulheres-de-desconforto-o-consumo-da-imagem-da-mulher-amarela-aa84457e3063>. Acesso em: 25 out. 2021.

MORAIS, Fernando. **Corações sujos**. 3 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

MORI, Koichi; INAGAKI, Barbara. A mulher nikkei no Brasil: sua imagem por meio dos concursos de beleza. *In*: OKUBARO, Jorge J. *et al.* **De sol a sol**: o Japão que nasce no Brasil: os nisseis, sua tradição e integração. v. I. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2008.

MORI, Leticia. 'Não toleramos mais': por que velhas piadas estão inflamando debate sobre racismo entre descendentes de asiáticos no Brasil. **BBC Brasil**, 04 ago. 2017. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-40816773>. Acesso em: 16 maio 2022.

MUNANGA, Kabengele. Negritude afro-brasileira: perspectivas e dificuldades. **Revista De Antropologia**, Universidade de São Paulo, v. 33, 1990, p. 109-117. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/111217/109498>. Acesso em: 25 jan. 2022.

MUNANGA, Kabengele. Negritude e identidade negra ou afrodescendente: um racismo ao avesso? **Revista da ABPN**, v. 4, n. 8, jul./out. 2012, p. 06-14. Disponível em: <https://abpnrevista.org.br/index.php/site/article/view/246>. Acesso em: 25 jan. 2022.

NAKAMURA, Jéssica; TERAÓ, Susana. Brasileiros de ascendência asiática relatam ataques racistas durante a pandemia. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 30 maio 2021. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2020/05/brasileiros-de-ascendencia->

asiatica-relatam-ataques-racistas-durante-a-pandemia.shtml. Acesso em: 04 nov. 2021.

NINOMIYA, Masato. O tradicional e o moderno na educação dos filhos de imigrantes japoneses. *In*: IBGE. **Resistência e integração**: 100 anos de imigração japonesa no Brasil. Centro de Documentação e Disseminação de Informações. Rio de Janeiro: IBGE, 2008.

OLIVEIRA, Adriana Capuano de; TARELOW, Gustavo Querodia. O “perigo amarelo”: imigração japonesa, eugenia e os discursos de A. C. Pacheco e Silva na Assembleia Constituinte (1933-1934). *In*: MOTA, André; MARINHO, Gabriela S. M. C. (Org.). **Saúde e história de migrantes e imigrantes**: direitos, instituições e circularidades. v. 5. São Paulo: USP, Faculdade de Medicina: UFABC, Universidade Federal do ABC: CD.G Casa de Soluções e Editora, 2014. Disponível em: [https://www.fm.usp.br/museu/conteudo/museu\\_132\\_colecao\\_med\\_saud\\_hist\\_vol\\_5.pdf](https://www.fm.usp.br/museu/conteudo/museu_132_colecao_med_saud_hist_vol_5.pdf). Acesso em: 04 nov. 2021.

ORLANDI, Eni P. **Terra à vista**: discurso do confronto: velho e novo mundo. São Paulo: Cortez; Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1990. (Biblioteca da educação. Série 5. Estudos de linguagem; v. 5).

ORLANDI, Eni Puccinelli. **As formas do silêncio**: no movimento dos sentidos. 6 ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

ORLANDI, Eni. **Discurso e Texto**: Formulação e circulação dos sentidos. Campinas: Pontes, 2012.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Discurso em Análise**: sujeito, sentido, ideologia. 3. ed. Campinas: Pontes, 2017.

PAIVA, Maria Helena de Novais. **Contribuição para uma estilística da ironia**. Lisboa: Centro de Estudos Filológicos, 1961.

PAULA, Fábio Luís de. Renata Fan relembra desconfianças após vencer Miss Brasil e diz que não vê demérito no título. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 15 nov. 2019. Disponível em: <https://f5.folha.uol.com.br/colunistas/de-faixa-a-coroa/2019/11/renata-fan-relembra-desconfiancas-apos-vencer-miss-brasil-e-diz-que-nao-ve-demérito-no-titulo.shtml>. Acesso em: 04 jun. 2021.

PÊCHEUX, Michel. **O discurso**: estrutura ou acontecimento. Tradução: Eni P. Orlandi. Campinas: Pontes, 1990.

PÊCHEUX, Michel. **Semântica e discurso**: uma crítica à afirmação do óbvio. Tradução: Eni P. Orlandi. 5. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2014a.

PÊCHEUX, Michel. Análise Automática do Discurso (AAD-69). *In*: GADET; Françoise; HAK, Tony. (Org.). **Por uma análise automática do discurso**. Tradução: Eni P. Orlandi. 5. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2014b, p. 59-158.

PÊCHEUX, Michel. A análise de discurso: três épocas (1983). *In*: GADET; Françoise; HAK, Tony. (Org.). **Por uma análise automática do discurso**. Tradução: Jonas de A. Romualdo. 5. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2014c, p. 307-315.

PEREIRA, Clóvis. O desenho e o desejo. **Revista Leitura Flutuante**, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 1-9, 2009. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/leituraflutuante/article/view/7610/5555>. Acesso em: 23 abr. 2022.

PEREIRA, Nilza de Oliveira Martins; OLIVEIRA, Luiz Antônio Pinto de. Trajetória dos imigrantes japoneses no Brasil: Censo demográfico 1920/2000. *In*: IBGE. **Resistência e integração: 100 anos de imigração japonesa no Brasil**. Centro de Documentação e Disseminação de Informações. Rio de Janeiro: IBGE, 2008.

PERNISA JÚNIOR, Carlos. Mídia digital. **Lumina**, Juiz de Fora, v. 4, n. 2, jul./dez. 2001, Facom/UFJF, p. 175-186. Disponível em: <https://www.ufjf.br/facom/files/2013/03/R8-Junito-HP.pdf>. Acesso em: 4 fev. 2022.

PETRUCCELLI, José Luis; SABOIA, Ana Lucia (Org.). **Características étnico-raciais da população: classificações e identidades**. Estudos e Análises, Informação Demográfica e Socioeconômica, n. 2. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), 2013. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv63405.pdf>. Acesso em: 22 jan. 2022.

PIKE, Roberta. **Japanese Education: Selected bibliography of psychosocial aspects**. Freemont, California: BooksPLUS/Jain Publishing Company, 2007.

PIRES, Ricardo Sorgon. Imigração, oralidade e construção identitária: os okinawanos em São Paulo. *In*: ENCONTRO NACIONAL DE HISTÓRIA ORAL, 14., 2018, Campinas. **Anais eletrônicos...** Campinas: ABHO/Unicamp, 2018, p. 1-12. Disponível em: [http://www.encontro2018.historiaoral.org.br/site/anaiscomplementares#php2go\\_top](http://www.encontro2018.historiaoral.org.br/site/anaiscomplementares#php2go_top). Acesso em: 28 jan. 2022.

POSSENTI, Sírio. **Os humores da língua: análises linguísticas de piadas**. Campinas: Mercado Letras, 1998.

PRIBERAM. **Dicionário Priberam da Língua Portuguesa**. [on-line]. 2021. Disponível em: <https://dicionario.priberam.org/>. Acesso em: 21 jun. 2021.

QUINTANEIRO, Tania. Plantando nos campos do inimigo: japoneses no Brasil na Segunda Guerra Mundial. **Estudos Ibero-Americanos**, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, v. XXXII, n. 2, p. 155-169, dez. 2006. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=134618635009>. Acesso em: 14 jan. 2022.

RASSY, Gabriela. Telma Shiraishi quebra tabus e prova que gastronomia japonesa é lugar de mulher. **Hypeness**, 08 mar. 2018. Disponível em: <https://www.hypeness.com.br/2018/03/telma-shiraishi-quebra-tabus-e-prova-que-gastronomia-japonesa-e-lugar-de-mulher/>. Acesso: 16 maio 2022.

REED, Sarita; FONTANA, Vinícius. Campo de concentração na Amazônia aprisionou centenas de famílias japonesas durante 2ª Guerra. **BBC Brasil**, 29 ago. 2020. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-53927273>. Acesso em: 24 jan. 2022.

ROMAN, Artur Roberto. O conceito de polifonia em Bakhtin – o trajeto polifônico de uma metáfora. **Revista Letras**, Editora da UFPR, Curitiba, n. 41-42, p. 207-220, 1992-1993. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/letras/article/view/19126>. Acesso em: 11 jun. 2021.

SAITO, Hiroshi (Org.). **A presença japonesa no Brasil**. São Paulo: T.A. Queiroz/Edusp, 1980.

SAKURAI, Célia. Primeiros polos da imigração japonesa no Brasil. **Revista USP**, São Paulo, v. 27, p. 32-45, set./nov. 1995. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/anpocs/sakurai.rtf>. Acesso em: 21 jun. 2021.

SAKURAI, Célia. **Os japoneses**. 2 ed., 4 reimp. São Paulo: Contexto, 2018.

SANTIAGO, Silviano. **Uma literatura nos trópicos**: ensaios sobre dependência cultural. 2 ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

SANTOS, José Luiz dos. **O que é cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1983. (Coleção Primeiros Passos, 110).

SANTOS, Luís Henrique Sacchi dos. O corpo que pulsa na escola e fora dela. *In*: RIBEIRO, Paula Regina Costa *et al.* (Org.). **Corpo, gênero e sexualidade**: discutindo práticas educativas. Rio Grande: Editora da FURG, 2007.

SCHÄFFER, Margareth. A negação: um problema mal colocado? *In*: SCHÄFFER, M.; FLORES, V. do N.; BARBISAN, L. B. (Org.). **Aventuras do sentido**: psicanálise e linguística. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, v. 20, n. 2, jul./dez. 1995, p. 71-99. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/71721/40667>. Acesso em: 25 abr. 2022.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. *In*: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

SILVEIRA, Daniel. Participação de mulheres no mercado de trabalho tem 5º ano de alta, mas remuneração segue menor que dos homens, diz IBGE. **G1**, Rio de Janeiro, 4 mar. 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/economia/noticia/2021/03/04/participacao-de-mulheres-no-mercado-de-trabalho-tem-5o-ano-de-alta-mas-remuneracao-segue-menor-que-dos-homens-diz-ibge.ghtml>. Acesso em: 30 maio 2021.

SIMÕES, Fatima Itsue Watanabe; HASHIMOTO, Francisco. Mulher, mercado de trabalho e as configurações familiares do século XX. **Revista Vozes dos Vales**, Publicações Acadêmicas, Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri (UFVJM), Minas Gerais, n. 2, ano 1, out. 2012. Disponível em: [http://site.ufvjm.edu.br/revistamultidisciplinar/files/2011/09/Mulher-mercado-de-trabalho-e-as-configura%C3%A7%C3%B5es-familiares-do-s%C3%A9culo-XX\\_fatima.pdf](http://site.ufvjm.edu.br/revistamultidisciplinar/files/2011/09/Mulher-mercado-de-trabalho-e-as-configura%C3%A7%C3%B5es-familiares-do-s%C3%A9culo-XX_fatima.pdf). Acesso em: 21 maio 2021.

SOCIEDADE BRASILEIRA de Cirurgia Plástica. **Censo 2018**: análise comparativa das pesquisas 2014, 2016 e 2018. São Paulo, s/d. Disponível em: [http://www2.cirurgiaplastica.org.br/wp-content/uploads/2019/08/Apresentac%C3%A7%C3%A3o-Censo-2018\\_V3.pdf](http://www2.cirurgiaplastica.org.br/wp-content/uploads/2019/08/Apresentac%C3%A7%C3%A3o-Censo-2018_V3.pdf). Acesso em: 07 jun. 2021.

TAKASHIMA, Aline. Primeira nikkei a destacar-se na Globo, Cristina Sano conta como superou crise. **Marie Claire**, 09 jul. 2018. Disponível em: <https://revistamarieclaire.globo.com/EuLeitora/noticia/2018/07/primeira-nikkei-destacar-se-na-globo-cristina-sano-Conta-como-superou-crise.html>. Acesso em: 23 out. 2021.

TEDESCHI, Losandro Antonio. **História das mulheres e as representações do feminino**. Campinas: Curt Nimuendajú, 2008.

TRAMONTINI, Mariana Bastian. **Pânico na TV**: a (a)firmação do circo midiático. 2008. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), São Leopoldo, 2008. Disponível em: <http://www.repositorio.jesuita.org.br/bitstream/handle/UNISINOS/2630/panico%20na%20tv.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 28 jan. 2022.

UENO, Luana Martina Magalhães. O duplo perigo amarelo: o discurso antinipônico no Brasil (1908-1934). **Estudos Japoneses**, Universidade de São Paulo, São Paulo, n. 41, p. 101-115, 2019. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ej/article/view/170435/160997>. Acesso em: 15 fev. 2022.

UNGERER, Regina. Sociedade globalizada e mídia digital. *In*: ABREU, Cristiano Nabuco de; EISENSTEIN, Evelyn; ESTEFENON, Susana Graciela Bruno (Org.). **Esse mundo digital**: impactos na saúde, na educação e nos comportamentos sociais. Porto Alegre: Artmed, 2013.

WOLF, Naomi. **O mito da beleza**: como as imagens de beleza são usadas contra as mulheres. Tradução: Waldéa Barcellos. 6 ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. *In*: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

YAMAGUTI, Bruna. Usada por famosos e influencers, a harmonização facial faz sucesso nas redes. **Correio Braziliense**, Brasília, 21 mar. 2021. Disponível em: <https://www.correiobraziliense.com.br/revista-do-correio/2021/03/4912904-usada-por-famosos-e-influencers-a-harmonizacao-social-faz-sucesso-nas-redes.html>. Acesso em: 07 jun. 2021.

YAMAMOTO, Traise. **Masking selves, making subjects**: Japanese American women, identity, and the body. Berkeley: University of California Press, 1999.