



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
“JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
Faculdade de Ciências e Letras
Campus de Araraquara - SP

JULIANE DE ARAUJO GONZAGA

NOVO FEMINISMO: ACONTECIMENTO E INSURREIÇÃO DE
SABERES NAS MÍDIAS DIGITAIS



ARARAQUARA – SP
2018

JULIANE DE ARAUJO GONZAGA

**NOVO FEMINISMO: ACONTECIMENTO E INSURREIÇÃO DE
SABERES NAS MÍDIAS DIGITAIS**

Tese entregue ao Programa de Pós-Graduação em Linguística e Língua Portuguesa da Faculdade de Ciências e Letras – UNESP/Araraquara como requisito para obtenção do título de Doutora em Linguística e Língua Portuguesa.

Linha de pesquisa: Estrutura, Organização e Funcionamento Discursivos e Textuais.

Orientadora: Profa. Dra. Maria do Rosário de Fátima Valencise Gregolin.

Bolsa: CAPES.

ARARAQUARA – SP

2018

Gonzaga, Juliane de Araujo

Novo feminismo: acontecimento e insurreição de
saberes nas mídias digitais / Juliane de Araujo

Gonzaga – 2018

393 f.

Tese (Doutorado em Linguística e Língua Portuguesa) –
Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Faculdade
de Ciências e Letras (Campus de Araraquara)

Orientadora: Maria do Rosário de Fátima Valencise Gregolin

1. Novo feminismo. 2. Mídias digitais. 3. Acontecimento discursivo.
4. Insurreição de saberes.

I. Título.

JULIANE DE ARAUJO GONZAGA

**NOVO FEMINISMO: ACONTECIMENTO E INSURREIÇÃO DE SABERES NAS MÍDIAS
DIGITAIS**

Tese entregue ao Programa de Pós-Graduação em Linguística e Língua Portuguesa da Faculdade de Ciências e Letras – UNESP/Araraquara como requisito para obtenção do título de Doutora em Linguística e Língua Portuguesa.

Linha de pesquisa: Estrutura, Organização e Funcionamento Discursivos e Textuais.

Orientadora: Profa. Dra. Maria do Rosário de Fátima Valencise Gregolin.

Bolsa: CAPES.

Data da defesa: 24/05/2018

MEMBROS COMPONENTES DA BANCA EXAMINADORA:

Membro Titular/Orientadora: Profa. Dra. Maria do Rosário de F. V. Gregolin
Universidade Estadual Paulista – UNESP / FCLAr

Membro Titular: Profa. Dra. Vanice Sargentini
Universidade Federal de São Carlos – UFSCar

Membro Titular: Profa. Dra. Denise Witzel
Universidade Estadual do Centro Oeste – UNICENTRO

Membro Titular: Profa. Dra. Luzmara Curcino
Universidade Federal de São Carlos - UFSCar

Membro Titular: Profa. Dra. Maria Regina Momesso
Universidade Estadual Paulista – UNESP/FCLAr

Local: Universidade Estadual Paulista
Faculdade de Ciências e Letras
UNESP – Campus de Araraquara

Esta tese foi escrita sob a inspiração de Rosário e Vanice.

*“Eram duas ventarolas,
duas ventarolas
que sopravam sobre o mar...*

*Uma era Yansã, Epahey!
A outra era Yemanjá,
Odociaba!”.*

*Dedico esta tese à memória de
Madrinha Olga Benedito Calisto.*

E à minha mãe Lurdes, a Lola.

AGRADECIMENTOS

A Zambie e a Oxalá.

A todos os meus guias! Agradeço por sempre me protegerem, por me ensinarem a ter fé e ser forte mesmo em momentos de dificuldade.

Aos ancestrais que me orientam sempre e que tenho a honra de chamar de amigos: Tonho, Tupi, Jacob, Zilú, Zinquim e tantos outros.

Aos meus pais, Lurdes e Dejair, agradeço por me amarem e acreditarem em mim. Agradeço por terem me criado como o fizeram: em ambiente de simplicidade, fé e alegria. Obrigada por me apoiarem em todas as minhas decisões e por sempre me mirarem com brilho nos olhos quando volto para casa.

Aos meus irmãos, Douglas e Diego, agradeço por serem meus grandes companheiros nesta jornada. Obrigada por todo carinho e cuidado e por sempre me ajudarem sem medir esforços. Em vocês, eu tenho o pai e o filho: o lar para o qual posso voltar.

À minha avó Percília Joaquina, agradeço por todo amor e carinho que me dedica. Agradeço por ser exemplo de mulher forte e sábia que, apesar das adversidades e machismos de sua época, resistiu e manteve-se firme. Levo suas marcas não só no rosto e nos cabelos, mas também e, principalmente, no coração.

À minha família abençoada e alegre! A todos os Araujos e Gonzagas que me constituem. Obrigada em especial a meus avós Dalvina, Manoel e João (*in memoriam*). Aos primos Felipe, Virgínea, Ariane, Izabella e Pedrinho. Às tias Adriana, Bel, Aninha, Cida, Vani, Baixinha, Levina e aos tios Adriano Bonzinho, Jesulino e Valdivino Gonzaga.

À Rosário, agradeço pela inspiração e por ter me motivado a trilhar os caminhos até Araraquara. O sonho de aprender com você me fez chegar até aqui. Você está presente nas linhas desta tese e nas reflexões que desenvolvo. Sempre estará comigo quando eu entrar em sala de aula para ensinar.

À Vanice, agradeço por toda força e apoio emocional. Obrigada por ter me ensinado tanto de maneira tão surpreendente. Você também está presente nesta tese. Suas falas ecoam em mim até hoje e me ajudam a entender não só o acadêmico, mas também a vida. Não sei dizer, só sentir.

À Denise Witzel, diva acadêmica que me levou até o Québec e que leu este trabalho com tanta acuidade na ocasião da qualificação.

À Luzmara, agradeço pelo encorajamento e conselhos para a escrita da metodologia desta tese. Sua inteligência me inspira, suas palavras me enchem de força e irradiam alegria em ensinar.

Aos Carlos, agradeço por acreditar em meu potencial e me oferecer oportunidades de realizar trabalhos acadêmicos como parcerias de tradução.

Ao Cleudemar Fernandes, ao Pedro Navarro, ao Nilton Milanez e à Ivânia Neves, agradeço por me ensinarem através de seus trabalhos e pelas observações sobre esta pesquisa.

Ao Renan Belmonte, ao Gesiel Prado, ao João Kogawa e à Amanda Braga: pessoas que tive a sorte de conhecer e que compartilharam comigo seus conhecimentos.

À Denise Leppos, grande amiga que fiz na UFSCar! Agradeço por todas as vezes que me estendeu a mão e acreditou em mim. Obrigada por sua lealdade e por ter estado comigo desde o início do mestrado até o final do doutorado. Você é minha irmã.

À Gláucia Miriam Vaz, grande amiga que fiz na FCLAr! Obrigada por seu carinho e pela troca de conhecimentos sobre Foucault, que tanto me ajudou na escrita. Suas palavras sempre me animam e orientam e, por isso, agradeço.

Aos colegas de Geadá, Thiago, Yuri, Rafael, Maurício e Claudemir. Agradeço por terem me inspirado cada um à sua maneira e com sua trajetória.

Aos colegas de Labor, em especial, Jocenilson, Fabrícia, Israel, Geovana, Anne, Wilson, Lívia, Diane e Michele.

Às professoras que tive no IBILCE e que foram cruciais para minha formação. Agradeço com muito carinho à Fabiana Komesu, Cláudia Xatara, Sanderléia Longhin-Thomazi, Anna Flora Brunelli, Rosa Maria da Silva e Angélica Karim.

Às professoras que tive na FCLAr e que me incentivaram a aprender mais: Nildicéia Rocha, Luciane de Paula e Marina Célia Mendonça.

À professora Marty Laforest, que me orientou no estágio de pesquisa no Québec. Obrigada por ser minha amiga até hoje e por ter me ensinado a analisar discursos de maneira tão rica. Seus ensinamentos hoje fazem parte de meus ensinamentos aos alunos.

Ao Geander, agradeço por ter sido meu amigo durante esses anos de luta. Obrigada por ter me ajudado tantas vezes, por ter me ouvido e acompanhado quando precisei e, até mesmo, quando não precisei. Sempre serei grata.

Às queridas e melhores amigas que eu poderia encontrar em Araraquara: Jéssica Chagas e Tainá Veloso. Fizeram a minha alegria, brindaram comigo conquistas, deram-me conselhos, cantaram comigo muitos sambas em celebração à vida. Palavras não são suficientes para agradecer.

Às amigas de Araraquara: Bruna Dandara, Aninha, Bruna Chaud, Giovanna Isis, Giovana Pereira, Camila Benjamin, Lícia, Natália, Tatiane, Carol Gonçalves e Jessyca.

Às pessoas de luz que cruzaram meu caminho e fizeram a diferença: Maria do Carmo, Alice Girolineto, Kátia Braga, Nathalie Ferreira, Ana Luíza Blanco, Vinícius Bezzon, Gabriela Moraes, Sabrina Silva, Jéssica Seabra, Bruno Henrique, Lucas Corazza, Thaís Tkatchuk, Leiliane Ferraz, Adriana Célia, Nazaré Clemente, Zé Roberto, Dona de Lurdes, Ronaldo, Edivaldo, Cidinha, Crislei, Alessandra, Tânia, Sabrina Balsalobre, Pricila Picinato, Luíza Bedê, Kadu, Vó Maria e Tia Léo (*in memoriam*).

Aos queridos amigos que fiz em São José do Rio Preto: Bruno Fernando, Tiago Cruvinel, Daniel Lucas, Bruno de Paula, Camila, Thaís, Bárbara, Ana Luísa, Marina Reis, Mário, Caio, Rafa, Fábio, Laura, Najla, Tamiris, Isabella Sampaio, Natália (Zona Leste), Letícia, Patrícia, Isadora (Caxu), Bianca, Carol (Fisk), Arthur e Victor (Matão).

À Wandinha agradeço pela empatia e amizade, por cada palavra de coragem e apoio. Obrigada por tantas risadas, brigas à toa, familiaridade inexplicável.

À Marie-Pier, agradeço por ter me ajudado no estrangeiro, por vir ao Brasil me visitar e me dedicar tanto carinho e amor. Merci de tout mon coeur.

À Waléria, agradeço pela amizade desenvolvida no doutorado, pela confiança em meu trabalho e pelo incentivo a me fazer ir sempre além.

Aos dirigentes que me deram e dão ensinamentos preciosos: Madrinha Olga (*in memoriam*), José Carlos, Madrinha Tati e Madrinha Ana Cláudia. Obrigada pelos preceitos de amor, caridade e simplicidade.

Aos funcionários da UNESP de Araraquara, em especial, à Ana Luísa e à Natália Castilho da seção de Pós-Graduação pela prontidão em ajudar e ao Zé da biblioteca pelo sorriso e estímulo diário.

À CAPES pelo financiamento desta pesquisa.

Agradeço pelas Forças da Natureza que habitam em mim.

Nós, homens do conhecimento, não nos conhecemos; de nós mesmos somos desconhecidos – e não sem motivo. Nunca nos procuramos: como poderia acontecer que um dia nos encontrássemos? Com razão alguém disse: “onde estiver teu tesouro, estará teu coração”. *Nosso* tesouro está onde estão as colmeias do nosso conhecimento. Estamos sempre a caminho delas, sendo por natureza criaturas aladas e coletoras do mel do espírito, dentro do coração apenas um propósito – levar algo “para casa”. Quanto ao mais da vida, as chamadas “vivências”, qual de nós pode levá-las a sério? Ou ter tempo para elas? Nas experiências presentes, receio, estamos sempre “ausentes”: nelas não temos nosso coração – para elas não temos ouvidos. Antes, como alguém divinamente disperso e imerso em si, a quem os sinos acabam de estrondear no ouvido as doze batidas do meio-dia, e súbito acorda e se pergunta “o que foi que sou?”, também nós por vezes abrimos *depois* os ouvidos e perguntamos, surpresos e perplexos inteiramente, “o que foi que vivemos?”, e também “quem somos realmente?”, e em seguida contamos, depois, como disse, as doze vibrantes batidas da nossa vivência, da nossa vida, do nosso *ser* – ah! E contamos errado... Pois continuamos necessariamente estranhos a nós mesmos, não nos compreendemos, *temos* que nos mal-entender, a nós se aplicará para sempre a frase: “Cada qual é o mais distante de si mesmo” – para nós mesmos somos “homens do desconhecimento”.

(Friedrich Nietzsche, *Genealogia da moral*, 2002, p. 7-8).

RESUMO

Na história do presente, o retorno do feminismo apresenta indícios de uma suposta novidade, sendo inclusive enunciado como “novo feminismo”. Na relação dos sujeitos com a atualidade, vemos entrecruzar-se acontecimentos heterogêneos, que criam condições de possibilidade para a produção de verdades para esta época, tais como: a sociedade está tendo um “despertar feminista”; o feminismo tem novos sujeitos e o feminismo de hoje é *novo*. Nesse sentido, esta tese se volta para os discursos sobre feminismo produzidos nas e pelas mídias digitais para problematizar como se produzem os sentidos de novidade e “desmontar” verdades que circulam como naturais e evidentes. Assim, problematizamos o acontecimento da volta do feminismo: por que o feminismo hoje é enunciado como novo? Em que consiste sua novidade? Para compreender a emergência deste objeto e a proveniência das “novas” subjetividades feministas, atentamos para as seguintes questões: i) Quais transformações históricas possibilitam mudanças no modo de colocar o feminismo em discurso hoje? ii) Quais relações de força no presente configuram lutas entre os sujeitos pela condição de verdade do feminismo? iii) Como os sujeitos se relacionam com a atualidade e os saberes que proliferam nas mídias digitais para a constituição de si e para estratégias de resistência? Situados em uma Análise do Discurso que pensa com Michel Foucault, assumimos uma abordagem arqueogenalógica, que interroga sobre as condições históricas de formação e mutação das práticas discursivas e os jogos de saber-poder que definem aquilo que dizemos, fazemos e somos hoje. No cerne da ontologia histórica, investigamos os usos dos saberes feministas na atualidade para compreender como possibilitam inversões e deslocamentos de relações de poder. Nesse gesto, a tese identifica um movimento de insurreição de saberes dominados. De saberes sujeitados a alguém ou a uma identidade, os saberes feministas hoje são utilizados de modo a instaurar sujeições e definir regras de dizibilidade e condutas na sexualidade, na moral, nas mídias, na política, na economia. O *corpus* de pesquisa se constitui de enunciados verbais e visuais de mídias alternativas tais como: *Escreva Lola Escreva*; *Blogueiras Feministas*; *Feminismo na Rede*; *Feminismo Sem Demagogia*; *Diários de uma feminista*; *Lugar de mulher*; *Ventre feminista*, entre outras. Dada a dispersão desses discursos nas mídias digitais, analisamos também enunciados de mídias corporativas como: *Revista Isto é*; *Revista Época*; *Revista TPM*; *Revista M de Mulher*; *Revista Elle*. Por fim, a tese que sustentamos é a de que o surgimento de um “novo feminismo” produz efeitos de sentido singulares e, portanto, se dá na instância do acontecimento discursivo. Entretanto, a afirmação da “novidade” não significa que o feminismo hoje seja “original” nem “neuro”. E sim, que ela é indício da força da permanência de discursos anteriores sobre o feminismo e do feminismo e, sobretudo, de mutações nas regras do que se pode e se deve dizer sobre feminismo hoje.

Palavras-chave: novo feminismo; mídias digitais; acontecimento discursivo; insurreição de saberes.

RÉSUMÉ

Dans le monde actuel, le retour du féminisme présente des indices d'une supposée nouveauté, puisqu'il est décrit comme étant un « nouveau féminisme ». Dans le rapport entre les sujets et l'actualité, on voit s'entrecroiser des événements hétérogènes, qui créent des conditions de possibilité pour la production des vérités à cette époque, comme par exemple : la société a un « réveil féministe »; le féminisme a de nouveaux sujets et le féminisme d'aujourd'hui est *nouveau*. En ce sens, cette thèse analyse des discours portant sur le féminisme, qui sont produits par les médias digitaux et qui s'inscrivent dans ces derniers, afin de problématiser comment de nouveaux sens émergent et afin d'exposer des vérités qui circulent, considérées comme étant naturelles et évidentes. De cette façon, on problématise le retour du féminisme à partir des questionnements suivants : pourquoi le féminisme d'aujourd'hui est-il énoncé comme étant « nouveau »? En quoi consiste sa nouveauté? Pour comprendre l'émergence de cet objet et la provenance de « nouvelles » subjectivités féministes, on s'interroge : i) Quelles sont les transformations historiques qui permettent, aujourd'hui, des changements dans la manière de mettre le féminisme en discours? ii) Quels présents rapports de forces configurent des luttes entre les sujets pour la condition de vérité du féminisme? iii) Comment les sujets, en dialoguant avec les savoirs qui prolifèrent dans les médias digitaux, se définissent et développent des stratégies de résistance? Situés dans une Analyse du Discours issue de la pensée de Michel Foucault, on utilise une approche archéogénéalogique qui s'interroge sur les conditions historiques de formation et de mutation des pratiques discursives et sur les jeux de savoir-pouvoir qui définissent ce que nous disons, faisons et sommes aujourd'hui. Dans le champ de l'ontologie historique, on recherche les usages des savoirs féministes dans l'actualité pour comprendre comment ils permettent des inversions des rapports de pouvoir. En ce sens, la thèse identifie un mouvement d'insurrection de savoirs dominés. De savoirs soumis à quelqu'un ou à une identité, les savoirs féministes du monde actuel sont utilisés de façon à créer sujetions et à définir les règles de disibilité et de conduites dans les domaines de la sexualité, de la morale, des médias, de la politique et de l'économie. Le *corpus* de cette recherche se compose d'énoncés verbaux et visuels de médias alternatifs trouvés, entre autres, dans les médias suivants : *Escreva Lola Escreva*; *Blogueiras Feministas*; *Feminismo na Rede*; *Feminismo Sem Demagogia*; *Diários de uma feminista*; *Lugar de mulher*; *Ventre feminista*. En fonction de la dispersion des discours sur le féminisme dans les médias digitaux, on analyse aussi des énoncés des médias corporatifs, tels que *Revista Isto é*; *Revista Época*; *Revista TPM*; *Revista M de Mulher*; *Revista Elle*. Enfin, on soutient la thèse selon laquelle l'apparition d'un « nouveau féminisme » produit des effets de sens singuliers; il s'agit donc d'un événement discursif. Pourtant, l'affirmation de la « nouveauté » ne signifie pas que le féminisme d'aujourd'hui est « originel » ou « neutre ». Cela signifie plutôt que la nouveauté est un indice de la force de la rémanence du féminisme, de discours antérieurs sur le féminisme et, surtout, de mutations dans les règles de ce qu'on peut et doit dire sur le féminisme d'aujourd'hui.

Mots-clés : nouveau féminisme; médias digitaux; événement discursif; insurrection de savoirs.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1	116
Figura 2	116
Figura 3	116
Figura 4	116
Figura 5	119
Figura 6	122
Figura 7	122
Figura 8	122
Figura 9	125
Figura 10	125
Figura 11	125
Figura 12	131
Figura 13	131
Figura 14	147
Figura 15	150
Figura 16	153
Figura 17	153
Figura 18	154
Figura 19	154
Figura 20	165
Figura 21	165
Figura 22	170
Figura 23	183
Figura 24	192
Figura 25	192
Figura 26	199
Figura 27	199
Figura 28	199
Figura 29	199
Figura 30	204
Figura 31	207

Figura 32	207
Figura 33	211
Figura 34	214
Figura 35	214
Figura 36	215
Figura 37	215
Figura 38	218
Figura 39	219
Figura 40	219
Figura 41	221
Figura 42	221
Figura 43	226
Figura 44	267
Figura 45	267
Figura 46	269
Figura 47	269
Figura 48	270
Figura 49	270
Figura 50	276
Figura 51	276
Figura 52	276
Figura 53	283
Figura 54	283
Figura 55	286
Figura 56	288
Figura 57	288
Figura 58	292
Figura 59	299
Figura 60	299
Figura 61	299
Figura 62	299
Figura 63	301
Figura 64	301
Figura 65	301

Figura 66	301
Figura 67	305
Figura 68	305
Figura 69	307
Figura 70	307
Figura 71	309
Figura 72	313
Figura 73	318
Figura 74	318
Figura 75	318
Figura 76	318
Figura 77	323
Figura 78	325
Figura 79	325
Figura 80	332
Figura 81	341
Figura 82	342
Figura 83	347
Figura 84	360
Figura 85	360

LISTA DE TABELA

Tabela 1	188
Tabela 2	274
Tabela 3	335

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	17
Problemas de pesquisa e objetivos	20
CAPÍTULO 1	
METODOLOGIA	27
1.1 A seleção do <i>corpus</i> na história do presente.....	28
CAPÍTULO 2	
ACONTECIMENTO DISCURSIVO E HISTÓRIA DO PRESENTE.....	37
2.1 O acontecimento discursivo na arqueologia de Michel Foucault.....	38
2.2 A noção de acontecimento na Análise do Discurso francesa	48
2.3 O acontecimento e as séries: diálogos entre Foucault e a Nova História	64
2.4 O acontecimento, a genealogia e a história do presente	80
2.5 A crítica da atualidade na ontologia histórica do presente	90
CAPÍTULO 3	
O RETORNO DO FEMINISMO NO PRESENTE	103
3.1 Os feminismos no Brasil.....	104
3.2 O feminismo nas mídias digitais.....	114
CAPÍTULO 4	
NOVO FEMINISMO	127
4.1 O novo feminismo é jovem.....	129
4.2 O feminismo está na moda	140
4.3 O novo feminismo é neoliberal.....	155
4.4 O ciberativismo.....	163

CAPÍTULO 5

A PRIMAVERA DAS MULHERES	190
5.1 A emergência da primavera das mulheres	193
5.2 A recitação de mitos nas capas de revista.....	202
5.3 Agora é que são elas!	225

CAPÍTULO 6

A CULTURA DO ESTUPRO	254
6.1 O que é cultura do estupro?	261
6.2 A Marcha das Vadias	291
6.3 “Eu não mereço ser estuprada”	321
6.4 O vagão rosa	339

CONSIDERAÇÕES FINAIS	361
----------------------------	-----

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	384
----------------------------------	-----

INTRODUÇÃO

O surgimento do feminismo está relacionado a acontecimentos na história marcados por embates entre sujeitos. Inscrito em regimes de aceitabilidade de diferentes épocas, o sujeito do feminismo surgiu como desestabilizador de verdades e criou brechas para que se questionassem as relações de poder entre homens e mulheres. Por isso, o feminismo enquanto luta pela condição da mulher não é um acontecimento recente. Seu retorno na chamada “era digital” pode, contudo, fazer com que ele surja como uma singularidade em relação aos feminismos anteriores.

Na história do presente, surgem indícios que nos levam a problematizar o acontecimento da volta do feminismo. Alguns desses “rastros” são os enunciados produzidos por mídias corporativas que, ao aproximar-se do discurso de comunidades feministas das redes sociais, abrem espaço para falar de feminismo nos seguintes termos: “O novo feminismo” (*Istoé*, 2012); “A nova luta das mulheres” (*Época*, 2014); “Vozes do novo feminismo” (*Istoé*, 2013); “A primavera das mulheres” (*Época*, 2015); “Primavera feminista no Brasil” (*Elpaís*, 2015); “O feminismo é pop” (Revista *TPM*, 2012); “O feminismo está na moda” (*Época*, 2015), entre outros.

Ao falar do feminismo desta forma, os enunciados colocam em cena acontecimentos, práticas e sujeitos que produzem verdades para esta época, tais como: i) a sociedade está tendo um “despertar feminista”; ii) o feminismo tem novos sujeitos e iii) o feminismo de hoje é *novo*.

A novidade do feminismo é enunciada pelas mídias digitais como uma evidência que se impõe com força no presente. Diante desse fato, questionamos quais seriam as relações entre acontecimentos históricos que permitem que se torne a falar de feminismo na atualidade e, ainda, que se fale desse objeto como “novidade”. A proposta de analisar discursos a partir de uma problematização da história do presente é a direção assumida por esta tese. Nessas condições, o principal objetivo desta pesquisa é responder à questão: por que o feminismo hoje é enunciado como novo? Em que consiste sua novidade?

Esta pesquisa de doutorado se desenvolve no interior do GEADA (Grupo de Estudo de Análise do Discurso de Araraquara), no quadro do programa de Pós-Graduação em Linguística e Língua Portuguesa da UNESP/FCLAr. Orientado pela

Profª. Dra. Maria do Rosário Gregolin, o grupo se inscreve no campo de estudos foucaultianos e tem os seguintes temas de investigação: os discursos das mídias e a produção de identidades; os dispositivos de saber-poder; a subjetividade e a verdade; o corpo e as heterotopias.

Assim, esta tese se filia a uma Análise do Discurso que pensa com Michel Foucault (2012 [1969]; 1995) sobre a emergência de acontecimentos na história do presente e o modo como criam condições de possibilidades para que práticas discursivas produzam objetos (como o “novo feminismo”) e subjetividades (diferentes maneiras de dizer-se e ser “feminista”). Desse modo, nas análises discursivas, fazemos funcionar pressupostos foucaultianos da arqueologia (descrição das condições históricas e dos saberes desta época) e da genealogia (análise das relações de poder).

No cerne da ontologia histórica do presente, a “arqueogenealogia” é postura de análise que nos permite problematizar a forma como os sujeitos se relacionam com a atualidade histórica. Com essa visada, Foucault (2013a, p. 364) propõe uma ontologia que funciona conforme “metodologia arqueológica” e com “finalidade genealógica”. A ontologia histórica empreende, então, um diagnóstico do presente, dando a ver quais são as possibilidades atuais de o sujeito feminista mobilizar saberes para: i) elaborar-se a si nas mídias digitais e ii) modificar sua posição em lutas pela verdade do feminismo nesta época.

Visto que os discursos sobre feminismo surgem e retornam em momentos precisos da história, numa tensão entre repetição e singularidade, tomamos como conceito pivô para esta tese o *acontecimento discursivo*. Esse conceito é pertinente para responder a pergunta-problema, na medida em que nos permite compreender a produção de sentidos de “novidade” a partir da relação intrínseca que a enunciação mantém com a memória e a história.

O acontecimento é definido por Foucault como “o fato de que alguém disse alguma coisa em um dado momento”, de modo que é preciso dele depreender “a função que se pode atribuir uma vez que essa coisa foi dita naquele momento” (FOUCAULT, 2015, p. 249). Daí interrogarmos sobre as possibilidades históricas que permitem que sujeitos, a partir das mídias digitais, digam que o feminismo hoje é um “novo feminismo”. A interrogação se dá, sobretudo, acerca da função estratégica que essa interpretação da história exerce sobre as regras de enunciabilidade da época, bem como sobre os posicionamentos do sujeito para que possam falar desse objeto.

De fato, não se pode falar de qualquer coisa em qualquer momento histórico, “não é fácil dizer alguma coisa nova; não basta abrir os olhos [...] para que novos objetos logo se iluminem e, na superfície do solo, lancem sua primeira claridade” (FOUCAULT, 2012, p. 54). Um objeto de discurso surge somente porque, ao ser enunciado por um sujeito situado historicamente, é colocado em relação com saberes do presente e saberes já existentes.

Além disso, a descrição do arquivo pode contribuir para depreendermos como as transformações nas regras de enunciabilidade desta época se ligam às funções estratégicas da volta do feminismo nas mídias digitais. Nossas análises empreendem, então, uma acontecimentalização do “novo feminismo”. Segundo Foucault (2015, p. 332), acontecimentalizar é um gesto analítico que rompe com as evidências na história, mostrando que “aquilo que é não é tão necessário assim” ou, ainda, “como aquilo que é poderia ser diferente”.

Trata-se de “desmontar” uma construção de sentidos sobre o “novo feminismo”, observando como o cruzamento entre condições históricas, acontecimentos heterogêneos (políticos, econômicos, culturais, etc.), usos dos saberes e posicionamentos dos sujeitos, numa pontualidade da história, fazem com que essa interpretação se imponha não só como uma *verdade*, mas também como uma *necessidade* no presente.

Problematizar o modo como o feminismo é interpretado hoje (novidade) e, sobretudo, seus contornos de verdade e necessidade se inscreve em postura de análise histórica vinda da genealogia, que toma o acontecimento como efeito de relações de força entre sujeitos e como um acidente na história.

Desse modo, esta pesquisa analisa a emergência de diversos acontecimentos no presente ligados ao feminismo e, ainda, a proveniência de subjetividades feministas em recusa à ideia de origem. Com essa postura de análise, não tomamos os sentidos do “novo feminismo” como um relato verdadeiro, original e neutro desta época. E sim, como efeito de práticas discursivas que produzem sentidos heterogêneos que se digladiam pela condição de verdade do feminismo.

Problemas de pesquisa e objetivos

Nesta tese, propomos fazer funcionar uma ontologia histórica na análise dos discursos sobre o “novo feminismo” para compreender como a relação do sujeito com os jogos de saber-poder na atualidade determinam a forma como nós “dizemos o que nós somos hoje e o que significa, hoje, dizer o que nós dizemos” (FOUCAULT, 2001, p. 634 [tradução nossa]).

Da relação entre o sujeito e a atualidade, urge outro problema de pesquisa, referente à produção de subjetividades¹, pois, se o feminismo hoje é novo e se o presente apresenta particularidades nos arranjos de saber-poder, é possível que também o sujeito do feminismo tenha se modificado. Por isso, esta tese também busca responder: Quem é o sujeito feminista hoje? Quem ele está deixando de ser? Quem ele está se tornando na atualidade?

Para compreender os efeitos do acontecimento da volta do feminismo no presente, é preciso ter em conta sua existência histórica. Há uma memória que habita os discursos sobre feminismo, que pode nos indicar as formas de subjetividade provenientes de momentos anteriores e, por conseguinte, demonstrar como aquilo que surge hoje tem condições de surgir como novidade.

No presente, nas mídias digitais, os discursos sobre feminismo entram em dispersão e têm condições de surgir em diversos tipos de mídia. Nas redes sociais, como o Facebook, por exemplo, o feminismo encontra espaço tanto para formação de comunidades para debates e compartilhamento de ideias quanto para a articulação e mobilização de manifestações para as ruas – caso da Marcha das Vadias e da “Primavera das mulheres”. Já nas mídias corporativas², espaços para falar de feminismo são criados, o que modifica essa ordem discursiva que, anteriormente, fazia um ritual da palavra para falar sobre o tema, porque considerado tabu.

¹ Neste trabalho, compreendemos que a subjetividade tem a ver com a forma do sujeito de discurso. Para analisá-la não basta somente descrever a forma do sujeito, mas também, o posicionamento discursivo que ele assume em relação a outros sujeitos e objetos. Além disso, compreendemos que há produção de subjetividade (subjetivação) quando o sujeito de discurso mantém relação consigo mesmo, tendo possibilidade de trabalhar sua própria forma conforme as regras de enunciabilidade da época. A subjetividade é, portanto, “a maneira pela qual o sujeito faz a experiência de si mesmo em um jogo de verdade, no qual ele se relaciona consigo mesmo” (FOUCAULT, 1984 apud REVEL, 2005, p. 85).

² Aqui mobilizamos as classificações elaboradas por Henry Jenkins (2009). O autor atesta a existência de dois tipos de mídias digitais: as alternativas (produzidas exclusivamente pelos usuários da rede) e as corporativas (produzidas por corporações da comunicação, mas que também admitem participação dos consumidores dos conteúdos).

Essa mudança na forma de enunciar o feminismo – de objeto de discurso rarefeito para objeto de ampla visibilidade – surge como singularidade e indício de transformações no arquivo que rege a formação desses discursos nesta época. Nesse sentido, o aparecimento de uma classificação – novo feminismo – no presente nos inquietou, pois, surge como uma verdade de que “de fato” o feminismo mudou e hoje é diferente. E é para os embates em torno do que significam o feminismo e a maneira de ser feminista hoje que voltamos nossa atenção.

Assim, esta tese questiona uma suposta “novidade”, o que nos leva a problematizar as evidências de sentido, as lutas entre sujeitos e as vontades de verdade que fazem com que hoje interpretemos e digamos o feminismo como “novo”.

Em que consiste afirmar essa novidade? O que há de novo nas subjetividades feministas? Essas perguntas nos conduzem à noção de acontecimento discursivo, pois, o feminismo não tem origem no presente, e sim retorna descontinuamente na história, instaurando singularidades em relação ao que já foi dito antes e em outros lugares.

Nessas condições, esta tese tem os seguintes objetivos específicos:

- i) Verificar se o surgimento do “novo feminismo” consiste em acontecimento discursivo e depreender quais são as singularidades que instaura na história do presente;
- ii) Problematizar a produção de verdades em torno dessa novidade;
- iii) Identificar quais condições, motivações e transformações históricas possibilitam a dispersão dos discursos sobre feminismo no presente;
- iv) Compreender o processo de constituição de “novas” subjetividades feministas nos e pelos discursos das mídias digitais.

O *corpus* de pesquisa se constitui de enunciados verbo-visuais das mídias digitais, espaço de produção e visibilidade desses discursos na atualidade. Selecionamos enunciados produzidos por mídias alternativas (redes sociais e blogs) que falam de feminismo tais como: *Escreva Lola Escreva*; *Blogueiras Feministas*; *Feminismo Sem Demagogia*; *Diários de uma feminista*; *Lugar de mulher*; *Ventre feminista*; *O machismo nosso de cada dia*, entre outras. Visto que, na atualidade, os discursos sobre feminismo emergem em uma dispersão de lugares, analisaremos também aqueles que irrompem em mídias corporativas como: *Folha de São Paulo*; *Estado de São Paulo*;

Revista Veja; Revista Isto é; Revista Época; Revista TPM; Revista M de Mulher; Revista Elle, entre outras.

Embora esta tese tenha como principal objeto de análise os discursos sobre feminismo produzidos nas e pelas mídias digitais, em determinados momentos desta pesquisa, voltamo-nos também para outros discursos: aqueles produzidos em mídias impressas e aqueles que circulam em pesquisas estatísticas do IPEA e em Projeto de Lei para vagão de metrô exclusivo para as mulheres.

A postura de observar discursos produzidos em lugares distintos se justifica pela possibilidade de demonstrar a dispersão dos discursos sobre feminismo na atualidade e sua associação a outros domínios (a governamentalidade, o biopoder, o jurídico, entre outros). Essa dispersão pode, sobretudo, dar a ver uma função estratégica desses discursos em relações de poder. E, ainda, servir de indício de transformações naquilo que é considerado necessário e verdadeiro para esta época em termos de feminismo.

O recorte do *corpus* se deu a partir da serialização do acontecimento, isto é, de uma “divisão” dos enunciados dispersos nas mídias digitais em séries homogêneas. E quando falamos de séries homogêneas de enunciados, queremos dizer enunciados que se referem a um mesmo tema ou questão do feminismo. Desse modo, analisamos discursivamente séries de enunciados, organizados em eixos temáticos regulares no *corpus*: i) a novidade do feminismo; ii) a primavera das mulheres; iii) a cultura do estupro.

Esta tese se divide em seis capítulos. No primeiro, apresentamos a metodologia assumida nesta pesquisa. Inspirados por historiadores e pesquisadores do discurso, elaboramos uma proposta metodológica para a seleção do *corpus* na história do presente. Assim, pontuamos critérios e procedimentos, bem como concepções de arquivo e história para delimitar a maneira como selecionamos e analisamos enunciados.

No segundo capítulo, intitulado “Acontecimento discursivo e história do presente”, apresentamos a fundamentação teórica que orienta os procedimentos de análise nos capítulos posteriores. Trata-se de um trajeto sobre concepções de acontecimento. Inicia-se com a abordagem de Michel Foucault na *Arqueologia do saber* (2012 [1969]), passando pela noção de acontecimento na Análise do Discurso francesa via postulados de Michel Pêcheux (1994) e de historiadores do discurso como Jacques Guilhaumou e Denise Maldidier (1994a).

O capítulo objetiva também demonstrar diálogos entre Foucault e a Nova História, mais precisamente, no conceito de série vindo da História Serial, e como essa aproximação é produtiva para a história do presente. Outra abordagem do acontecimento refere-se à genealogia (FOUCAULT, 1997; NIETZSCHE, 2002), cuja postura de análise se volta para a emergência e a proveniência para identificar as relações de força em torno da interpretação “verdadeira” do acontecimento. Para fechar o segundo capítulo, apresentamos seção sobre a crítica e a ontologia histórica do presente (FOUCAULT, 1990; KANT, 2012). Nela, oferecemos aos analistas do discurso proposta de tomar a atitude crítica da *Aufklärung* como postura de análise dos saberes e poderes envolvidos na constituição do sujeito no presente.

No terceiro capítulo, intitulado “O retorno do feminismo no presente”, apresentamos o objeto de investigação. Realizamos um histórico dos feminismos no Brasil para demarcar as condições de emergência, os sujeitos neles inscritos e sua relação com o saber e as principais mudanças propiciadas pelo movimento. Ademais, trazemos uma discussão sobre a relação entre o feminismo, as novas tecnologias e as mídias digitais. Problematizamos como as identidades, as minorias, a globalização e a convergência midiática contribuem para a dispersão e a visibilidade do feminismo hoje.

No quarto capítulo, intitulado “Novo feminismo”, analisamos uma série de enunciados verbais e visuais que falam do que se trata a novidade do feminismo e como é a maneira de dizer-se e ser feminista hoje. Constatamos que os discursos sobre o feminismo entram em dispersão e passam a se ligar a diferentes domínios discursivos, como por exemplo, a moda, a economia, o entretenimento, as tecnologias. As análises verificam a coexistência de regularidades no presente que definem a produção do objeto e de subjetividades de forma heterogênea: o novo feminismo é *jovem*; o feminismo está na *moda*; o novo feminismo é *neoliberal*; o novo feminismo é *ciberativista*.

No quinto capítulo, analisamos acontecimento que surge na instância do factual: a primavera das mulheres. Numa proliferação instantânea, no final de 2015, os discursos sobre uma primavera feminista no Brasil surgem em capas de revista de mídias impressas de grande circulação. Tendo em vista essas capas, as análises demonstram como as imagens e as legendas repetem mitos, e como as mídias fabricam o acontecimento “primavera das mulheres” como “natural” e “verdadeiro”. Desse modo, nossas análises se fundamentam na semiologia de Roland Barthes (1980) e em seu

conceito de mito, porque permitem mostrar o funcionamento dos discursos midiáticos na maneira de contar o acontecimento e produzir significações outras.

Também neste capítulo, trazemos análises de discursos que circulam simultaneamente à primavera das mulheres: os da campanha “Agora é que são elas”. Problematizamos a troca de lugares de fala entre jornalistas homens e mulheres em colunas de jornais para demonstrar a existência de uma vontade de verdade que determina a filiação ao feminismo como necessidade.

Ainda nesta pontualidade, constatamos que a campanha digital coloca em circulação saberes sobre o que é gênero e como marcá-lo linguisticamente. Pois, ao surgir, os enunciados da “Agora é que são elas” constituem os sujeitos que se filiam ao feminismo através de linguagem que atualmente é comum na internet: o uso de [-x] em lugar de [-a/-o]. Daí recorrermos à noção de gênero de Judith Butler (2003) para auxiliar-nos a compreender esse acontecimento: a subversão dos binarismos [feminino/masculino] que se materializa na e pela língua, em conjuntura histórica marcada pela fluidez das novas tecnologias.

No sexto capítulo, empreendemos uma genealogia do conceito de “cultura do estupro”. Para tanto, voltamo-nos para os indícios de seu surgimento e para as relações de força entre os sujeitos que possibilitaram a enunciação do conceito. Também retomamos representações que habitam uma memória das condutas sexuais, atentado para significações como “a mulher é culpada pelo estupro” e “a mulher estava pedindo para ser estuprada”. Nesse gesto, demonstramos que a associação entre acontecimentos históricos, notadamente, na religião, na Psicanálise, na economia e na moral familiar contribui para que a mulher seja objetivada como responsável pelo estupro, e não o homem.

Além disso, este capítulo investiga a enunciação do conceito na atualidade no âmbito da *genealogia da ética*. Através dos discursos da Marcha das Vadias, vemos a circulação de uma moral que se orienta para a ética do cuidado de si. Os enunciados verbais e visuais produzidos pelos sujeitos da Marcha materializam um trabalho de elaboração de si, de modo a constituírem-se enquanto sujeito de sua própria sexualidade.

Nas análises, compreendemos que aquilo que se diz sobre o corpo produz sentidos de *resistência* a códigos morais. Dada a dispersão desses enunciados, constatamos que essas estratégias (excesso de visibilidade do corpo, nudez, seminudez,

escrita sobre a pele) são distribuídas nas redes sociais como *norma* de como o sujeito feminista pode e deve elaborar suas condutas, comportamento e gestos na sexualidade.

Na mesma série de enunciados, entrevemos um ponto de curva. Os discursos sobre cultura do estupro associam-se não só à moral e à ética, mas também à distribuição do corpo no espaço. A associação do conceito a leis e pesquisas estatísticas (práticas discursivas) e a vagões de metrô (práticas não-discursivas) nos conduz à instância da *genealogia do poder*.

Por isso, mobilizamos o conceito de dispositivo (FOUCAULT, 2000) para analisar os enunciados da campanha feminista “Eu não mereço ser estuprada” – em resposta aos dados da pesquisa estatística do IPEA sobre tolerância à violência contra a mulher – e o projeto de lei de criação de um vagão de metrô exclusivo para as mulheres com a finalidade de evitar estupros e assédios. Nesse domínio, as análises mostram que, no presente, acontece uma mutação na maneira de enunciar o estupro. De objeto de códigos morais, a violência sexual passa a funcionar como campo estratégico de biopolíticas e técnicas de governamentalidade.

No decorrer dos capítulos analíticos, constatamos que os discursos sobre feminismo circulam de modo a formar agrupamentos de enunciados na dispersão. Há regularidades que sistematizam esses enunciados e que refletem as concepções foucaultianas de história, subjetividade, verdade e poder.

No quarto capítulo (“Novo feminismo”), vemos emergir discursos ligados ao ser, que falam sobre o que significa dizer-se e ser feminista hoje. No quinto capítulo (“A primavera das mulheres”), as análises indicam um estado das práticas discursivas do feminismo nas tramas da história. E no sexto capítulo (“A cultura do estupro”), os discursos ligados à cultura do estupro instauram efeitos de resistência a códigos morais e normas de conduta. Com isso, os capítulos analíticos, em conjunto, formam as seguintes instâncias: o *ser*, o *estado* e a *resistência*.

Por fim, a partir das análises discursivas, esta tese responde à pergunta-problema: Por que o feminismo hoje é novo? Em que consiste essa novidade? A tese que sustentamos é de que a formação do objeto “novo feminismo” produz efeitos de sentido singulares em relação a sentidos históricos já existentes, e constitui um acontecimento discursivo. Entretanto, a afirmação da “novidade” não significa que o feminismo hoje seja “original”, “neutro”, e sim que ele é indício da força da remanência de certos discursos sobre o feminismo e do feminismo.

Quanto à segunda pergunta-problema – quem é o sujeito feminista hoje? – defendemos a tese de que se trata de um sujeito heterogêneo e fluido, porque constituído por regras e condições de possibilidades distintas. A coexistência de regimes que definem “como é ser feminista” hoje dá a ver uma dispersão de espaços para se dizer e se constituir feminista. Na atualidade, ser feminista significa ser tanto heterossexual, cis, branca, rica, diva pop, universitária, quanto lésbica, bissexual, negra, pobre, empregada, agricultora.

Nesse sentido, sustentamos como tese de pesquisa que a singularidade da volta do feminismo está na mudança nos usos de saberes em jogos de poder. Isto é, compreendemos que a atualidade é marcada por um movimento de insurreição de saberes dominados (FOUCAULT, 2000).

A insurreição dos saberes dominados liga-se à tarefa da genealogia foucaultiana de libertar os saberes locais e utilizá-los como táticas para deslocar relações de poder. A insurreição dos saberes não se dá contra os conteúdos, os métodos nem os conceitos de uma ciência. Trata-se de uma “insurreição dos saberes antes de tudo **contra os efeitos de poder centralizadores** que estão ligados à instituição e ao funcionamento de um discurso científico organizado no interior de uma sociedade como a nossa” (FOUCAULT, 2000, p. 286 [grifos nossos]).

Por saberes dominados, Foucault compreende “toda uma série de saberes que estavam desqualificados como saberes não conceituais, como saberes hierarquicamente inferiores, saberes abaixo do nível do conhecimento ou da cientificidade requeridos” (2005, p. 12). O movimento de insurreição se dá a partir de uma “reviravolta dos saberes”, ou seja, uma mudança na maneira de utilizá-los. Logo, saberes antes “mascarados” ou deslegitimados, após a crítica de seus usos, passam a circular organizando relações de poder (FOUCAULT, 2005, p. 10).

No caso do feminismo hoje, os saberes feministas passam a funcionar diferentemente: tornam-se saberes autorizados e têm a possibilidade de produzir sujeições. Portanto, se antes os saberes do feminismo tornavam o sujeito feminista sujeito a alguém ou a uma identidade, hoje, esses saberes passam a sujeitar outros sujeitos e tornam-se regra.

CAPÍTULO 1

METODOLOGIA

“É preciso desmistificar a instância do global do real como totalidade a ser restituída. Não há ‘o’ real do que se iria ao encontro sob a condição de falar de tudo ou de certas coisas mais ‘reais’ que as outras [...]”.

(Michel Foucault, *A poeira e a nuvem*, 2015, p. 322).

1.1 A seleção do *corpus* na história do presente

A seleção do *corpus* na história do presente apresenta dificuldades para o analista do discurso, tendo em conta fatores como a delimitação e o recorte do material a ser analisado. Por isso, inspirados por historiadores e pesquisadores do discurso, propomos uma abordagem metodológica que pode orientar a constituição de um *corpus* com enunciados produzidos contiguamente à pesquisa.

Consideramos que a metodologia de seleção de *corpus* é de suma importância. Pois, a maneira de delimitar as séries de enunciados que serão analisadas pode contribuir diretamente para a identificação de distintos estratos de acontecimentos ligados ao feminismo na atualidade.

Assim, esta seção apresenta pressupostos teórico-metodológicos adotados nesta pesquisa e as escolhas e os critérios para o recorte do *corpus*. Trata-se de uma proposta metodológica para a análise do acontecimento discursivo baseada na arqueologia e genealogia de Michel Foucault, e que mobiliza procedimentos vindos da História do Tempo Presente e da História Serial.

Inicialmente, uma das questões que se impõe ao tratar da história do presente se refere ao marco cronológico, afinal o tempo presente não é passível de delimitação exata e nem de encaixamento entre passado e futuro – não é possível saber quando começa nem quando termina. Por isso, a História do Tempo Presente por vezes não é bem assimilada por historiadores cuja concepção de história é a tradicional, ou aqueles que estudam somente acontecimentos do passado.

Uma crítica à história do presente é pautada na ideia de que o historiador deveria necessariamente se distanciar do tempo do acontecimento para poder narrá-lo ou investigá-lo: “só o recuo no tempo poderia garantir uma distância crítica. Acreditava-se que o trabalho do historiador só poderia começar verdadeiramente quando não mais existissem testemunhos vivos dos mundos estudados” (DELGADO & FERREIRA, 2013, p. 22). Essa concepção tradicional postulava que o distanciamento no tempo seria o que garantiria a objetividade do historiador em relação ao objeto, uma vez que o tempo investigado não seria o tempo de suas próprias vivências.

Essa crítica reflete a tradicional separação entre os tipos de abordagem da História e da Sociologia, sendo aquela destinada às narrativas sucessivas e a última ligada aos acontecimentos simultâneos. Entretanto, a partir das mudanças propostas pela

Nova História no contexto dos *Annales* – especialmente com os trabalhos de Jacques Le Goff e Pierre Nora – bem como pelos estudos de François Bédarida – que funda o *Institut de l’Histoire du Temps Présent* (IHTP) em 1978 na França –, o factual retorna e passa a receber a atenção dos historiadores. A partir de problemáticas do contemporâneo, alguns historiadores começaram a pensar em procedimentos para analisar o tempo presente, o que permitiu observar na disciplina História, além da sucessão, também a simultaneidade de acontecimentos.

O presente é o tempo em que há a “presença ativa de sujeitos protagonistas ou testemunhos do passado que possam oferecer seus relatos e narrativas como fontes históricas a serem analisadas por historiadores” (DELGADO & FERREIRA, 2013, p. 24). A existência de uma memória social viva é determinante para definir os recortes temporais da história do presente. Assim, o presente seria uma espécie de “passado atual” ou, ainda, um tempo que está em processo de atualização permanente. Decorre disso que o presente apresenta sempre: “um sentido de tempo provisório, com simbiose entre memória e história; sujeitos históricos ainda vivos e ativos; produção de fontes históricas inseridas nos processos de transformação em curso; temporalidade em curso próximo ou contíguo ao da pesquisa” (DELGADO & FERREIRA, 2013, p. 25).

Para realizar uma análise da história do presente, é preciso considerá-lo como recorte de tempo em que os acontecimentos e as práticas discursivas se inscrevem em uma “simultaneidade social”. Dessa forma, na dinâmica do tempo presente os acontecimentos são múltiplos e cada um deles instaura singularidades nas vivências humanas, que, conseqüentemente, são plurais (DELGADO & FERREIRA, 2013). Em cada movimento da história do presente, entrecruzam-se temporalidades múltiplas, porque ligadas a acontecimentos distintos e simultâneos.

Tendo em vista essa concepção de presente (temporalidade múltipla e simultânea), Chartier (1993) assevera que não há necessidade de distanciamento para realização da análise histórica. Isso porque, situado no momento presente, o pesquisador compartilha com o objeto a pluralidade de acontecimentos e vivências sociais, o que pode ajudá-lo a interpretar seus sentidos históricos. Nas palavras do autor, “l’historien du temps présent est contemporain de son objet et, de ce fait, partage avec ceux dont il

fait l'histoire les mêmes catégories essentielles, les mêmes références fondamentales”³ (CHARTIER, 1993, p. 250).

Desse modo, a falta de distância em vez de um inconveniente pode servir de auxílio para “la compréhension qu’il peut avoir de lui-même et celle des acteurs historiques, humbles ou fameux, dont il reconstruit les manières de sentir et penser”⁴ (CHARTIER, 1993, P. 250). Além disso, a proximidade com o tempo estudado pode superar as dificuldades de compreensão provocadas pela distância temporal existente entre o historiador (ou o analista do discurso) e os sujeitos que fazem a história.

Com efeito, a história do tempo presente é importante para a análise de discursos produzidos por sujeitos inscritos em uma determinada sociedade, pois pode demonstrar as razões e condições de esses sentidos irromperem da forma como irrompem na atualidade dos acontecimentos.

Nesse sentido, outro argumento que reforça as condições de análise histórica do presente é apresentado por Foucault em *Linguística e Ciências Sociais* (2013a). De fato, o que liga os dois campos de estudos é a abordagem estrutural, que propõe um olhar sincrônico para descrever e compreender o estado atual dos objetos de pesquisa. E, como vimos no capítulo anterior, o ponto de vista sincrônico não é a-histórico, porque “não escolhe o presente contra o passado” e nem “o imóvel contra o evolutivo” (FOUCAULT, 2013a, p. 165). Em suma, não só o sucessivo é histórico; o simultâneo também o é, porque apresenta temporalidades que coexistem e que permitem ao analista identificar *as condições e os processos de mudança* em vias de acontecer.

A partir dessas considerações, podemos conceber que a análise do acontecimento “novo feminismo” deve atentar para o *estado atual* das práticas discursivas que o constituem. Deve observar as simultaneidades e multiplicidades que se entrecruzam, fazendo com que sentidos históricos já existentes sobre o feminismo se atualizem e produzam singularidades. Nessas condições, tomar a sincronia como recorte temporal para analisar o que seria a “novidade” do feminismo hoje requer algumas questões que podem nos auxiliar a analisar o funcionamento dessas práticas discursivas no presente. Inspiradas na proposta de Foucault (2013a), as questões são:

³ O historiador do tempo presente é contemporâneo de seu objeto e, por isso, compartilha com aqueles de que faz a história, as mesmas categorias essenciais, as mesmas referências fundamentais [Tradução nossa].

⁴ “A compreensão que ele pode ter de si mesmo e aquela dos atores históricos, desconhecidos ou célebres, de quem reconstrói as maneiras de sentir e pensar” [Tradução nossa].

- Quais são as transformações em curso nas práticas discursivas sobre o feminismo?
- Dada a novidade do feminismo hoje, quais são as condições e os tipos de relações entre as práticas discursivas que possibilitam o sentido de “novo”?
- Quais as outras mudanças que ocorrem simultaneamente no presente que contribuem para que o feminismo retorne como um “novo feminismo”?

Analisar a história do presente justifica-se, então, pela possibilidade de o analista participar do tempo analisado, bem como pelo papel do recorte sincrônico na verificação dos processos de mudança. Porém, outro problema se impõe: visto que o presente tem “balizas móveis” que se deslocam de acordo com as contingências e o desaparecimento de testemunhas (BÉDARIDA, 1993), qual cronologia tomar na história do presente? Qual seria o marco para iniciar a análise?

Nesse contexto, há distintas propostas em que o recorte do presente pode se pautar: no “período que remonta a uma última grande ruptura” e, ainda, na “época em que vivemos e de que temos lembranças ou da época cujas testemunhas são vivas e podem supervisionar o historiador e colocá-lo em xeque” (DELGADO & FERREIRA, 2013, p. 22-23).

Se o presente é feito de “moradas provisórias”, conseqüentemente, é preciso manter o *corpus* de pesquisa aberto às contingências e mutações históricas. A condição “móvel” do tempo presente coincide com o funcionamento da categoria metodológica de arquivo, que, segundo Sargentini (2006), pode servir ao analista do discurso como forma de coletar o *corpus* e acompanhar as práticas discursivas de uma época.

Ademais, o uso dessa categoria implica, necessariamente, considerar que a análise dos acontecimentos discursivos e a descrição do arquivo

[...] não são de maneira alguma limitadas a tal domínio; e que, por outro lado, o recorte do próprio domínio não pode ser considerado como definitivo nem como válido de forma absoluta; trata-se de uma primeira aproximação que deve permitir o aparecimento de relações que correm o risco de suprimir os limites desse primeiro esboço (FOUCAULT, 2012, p. 37).

Nessas condições, tomaremos como corte inicial o período da “última ruptura”, uma vez que ela fornece “indícios” de transformações nas práticas discursivas sobre o

que é o feminismo hoje. Partimos, então, de um acontecimento histórico que representa uma mudança nas formas de dizer, pensar e fazer o feminismo no período mais recente: a chegada do movimento *Marcha das Vadias* no Brasil em 2011. A escolha por esse corte justifica-se, sobretudo, pela mudança que a Marcha propiciou quanto à visibilidade e à popularização do feminismo nas mídias digitais.

Estabelecido o corte inicial, selecionamos enunciados que mantêm algum tipo de relação com esse acontecimento histórico. Dessa forma, o critério de seleção consiste na regularidade de relações existentes entre os enunciados, ou seja, na *repetição sistemática de dados tipos de relações* entre discursos sobre o feminismo. Através de gesto interpretativo, verificamos regularidades que podem ser tanto de temas e reivindicações políticas quanto de antagonismos entre sujeitos e formas de subjetividade.

Assim, o corte cronológico desta pesquisa se situa em período que compreende o ano de 2011 até 2017, momento presente de escrita desta tese. O *corpus* se configura, portanto, em uma curta duração, pois o tempo de análise é contíguo ao da emergência de discursos sobre o feminismo.

Nesta tese, não desenvolvemos análises que dão conta da totalidade do que se diz sobre feminismo hoje. Isso se deve a um aspecto da concepção de história que norteia esta pesquisa: a história não tem o dever de explicar todas as práticas do homem, e sim de assumir como foco principal “tratar de um problema surgido em um dado momento” (FOUCAULT, 2015, p. 319). A análise voltada para um recorte sincrônico deve se pautar nas transformações das quais as sociedades são efetivamente capazes (FOUCAULT, 2013a), o que nos leva a optar pela análise de problemas ligados a acontecimentos, e deixar de lado a descrição exaustiva de ações e processos evolutivos.

A partir disso, uma questão se impõe: se o corte inicial do *corpus* é provisório, para recortar outros enunciados que estabelecem algum tipo de relação com o marco escolhido, devemos selecionar enunciados de acordo com o período ou segundo algum problema específico? É importante ter em conta que o período presente é marcado por multiplicidades e, ainda, que as práticas dos sujeitos na história são plurais. Desse modo, a opção de análise do período implicaria dificuldades ligadas à quantidade e à pluralidade de práticas discursivas em questão. Além disso, essa perspectiva demandaria analisar os discursos em sua totalidade na história do presente.

Por isso, para fins de delimitação do recorte, preferimos assumir a perspectiva da história-problema, que, ao tomar um problema específico, seleciona somente enunciados que possam resolvê-lo. Justificamos essa escolha metodológica baseando-nos no que diz Foucault em *A poeira e a nuvem* (2015, p. 317) a respeito da “divisão do bolo”, isto é, do recorte de documentos para a análise histórica. Em vez de estudar um período e proceder a “tratamento exaustivo de todo o material e equitativa repartição cronológica do exame” (FOUCAULT, 2015, p. 317), optamos por tratar de um problema que atravessa as práticas discursivas sobre o feminismo no momento presente.

Adotamos, então, os seguintes procedimentos para selecionar e interpretar o *corpus* de pesquisa (2015, p. 319):

- Escolha do material em função dos dados do problema.

Partimos do seguinte problema: por que o feminismo de hoje é novo? Isto é, o que permite afirmar a novidade do feminismo no presente? Sendo assim, selecionamos somente enunciados que materializam práticas discursivas ligadas a novidades e transformações do objeto. São enunciados que nos dão indícios de “*como o feminismo é*” e “*como não é*”, e “rastros” das possíveis motivações históricas de sua novidade/transformação. Além disso, a seleção se volta para enunciados cuja função enunciativa produz subjetividades singulares em relação a subjetividades feministas anteriores para compreender como se produz o sentido de “novo”.

- Focalização da análise sobre os elementos suscetíveis de resolvê-lo.

No momento da análise, atentamos para enunciados que materializam *indícios de mudanças* nas práticas discursivas. Desse modo, é preciso focar nas relações que os enunciados estabelecem em um campo associado feminista a fim de identificar os movimentos da memória discursiva na atualização de sentidos. Ao analisar o modo como determinados discursos retornam hoje e, sobretudo, as condições históricas dessas atualizações, poderemos verificar rupturas e transformações e, por conseguinte, compreender o porquê da singularidade instaurada pela volta do feminismo hoje.

- Estabelecimento das relações que permitem essa solução.

Assim como apontado anteriormente, os enunciados foram selecionados conforme a *regularidade dos tipos de relações* que estabelecem no campo associado feminista. Essas relações podem ocorrer de acordo com temas (ciberativismo, assédio

sexual, cultura do estupro) e domínios como o político, o econômico e o jurídico (movimentos sociais, moda, projetos de lei, institutos de pesquisa). As relações podem ser estabelecidas, ainda, em função da regularidade de processos de subjetivação e objetivação. Como exemplo, podemos citar a escolha por analisar enunciados que objetivam a mulher como “vítima” do assédio sexual refutando discursos anteriores que a constituem como “culpada”, o que é regular nos discursos atuais sobre o feminismo.

Os procedimentos de recorte fornecidos pela história-problema coadunam com a possibilidade de organização do *corpus* através do arquivo, visto que suas abordagens implicam a impossibilidade de tudo dizer a respeito da história de formação de um objeto. Conforme Sargentini, “a AD, ao apoiar-se no conceito de arquivo como metodologia de coleta de seu objeto de análise, deve considerar essas duas visadas como limites, seja da impossibilidade do saber absoluto, seja da impropriedade da soberania do eu” (2006, p. 43).

O arquivo contribui para a coleta do *corpus* na medida em que dá a ver um sistema de enunciabilidade, isto é, as regras sobre aquilo que pode ou não ser enunciado⁵ numa época. E é a partir da interpretação dessas regras que o analista pode circunscrever o conjunto de enunciados para a análise. Com isso, o arquivo permite a leitura de configurações de sentidos históricos, que podem se manter ou se transformar ou entrar em dispersão. Nesse aspecto, o arquivo dá a ver “o jogo de regras que, em uma cultura, determinam o aparecimento e o desaparecimento de enunciados, sua permanência e seu apagamento, sua existência paradoxal de *acontecimentos* e de coisas” (FOUCAULT, 2012, p. 98-99).

Na *Arqueologia*, Foucault propõe a análise do regime de enunciabilidade a partir de enunciados organizados em séries homogêneas para verificar as relações internas e externas entre elas e, a partir disso, identificar o que haveria aí de regular, descontínuo ou singular. Com efeito, o autor se orienta pelos procedimentos da história serial, cujo trabalho “consiste em manipular e tratar uma série de documentos homogêneos concernido a um objeto particular e a uma época determinada” (FOUCAULT, 2013a, p. 305).

A História Serial oferece não só o procedimento de formação de séries – que no cerne da Nova História foi utilizada inicialmente para análises quantitativas –, mas

⁵ Nessa abordagem, o enunciado é tomado como documento histórico, que não esconde um sentido latente. Pelo contrário, trata-se de uma materialidade discursiva que, a depender das condições de possibilidade, produz e transforma sentidos históricos.

também a possibilidade de análise qualitativa, que verifica se há repetições, variações ou mudanças nas práticas discursivas. Por isso, com o método serial é possível “fazer emergir acontecimentos que, de outra forma, não teriam aparecido” (FOUCAULT, 2013a, p. 305), uma vez que, diferentemente da abordagem da história tradicional – que considerava os acontecimentos como aquilo que era facilmente conhecido – a história serial permite fazer aparecer diferentes estratos de acontecimentos, dos quais uns são visíveis e conhecidos enquanto outros nem tanto.

Neste trabalho, assumimos a concepção de série enquanto conjunto de enunciados que apresenta homogeneidade de tema e domínio, o que lhe garante organização e unidade. De acordo com François Furet (1975), a história serial analisa o acontecimento por meio de séries homogêneas e comparáveis, o que demonstra a possibilidade de tomá-lo como algo que surge nas relações entre as séries de documentos: “o facto histórico já não é a irrupção de um acontecimento importante que abre uma fenda no silêncio do tempo”, e sim, “um fenómeno escolhido e construído, e cuja regularidade permite que seja referenciado e estudado através de uma série cronológica de dados idênticos, comparáveis a intervalos pré-estabelecidos” (FURET, 1975, p. 86).

Segundo Barros, a análise das séries pode ser realizada numa curta duração desde que haja um conjunto denso de documentos que permita “identificar regularidades, variações, mudanças tendenciais e discrepâncias reveladoras” (2012, p. 255). Por outro lado, a história serial também trabalha com “a serialização de eventos ou dados, e não só com a serialização de fontes, propondo-se, neste caso, a avaliar eventos históricos de certo tipo em séries ou unidades repetitivas por determinados períodos de tempo” (BARROS, 2012, p. 255).

Tendo em vista esses procedimentos, optamos por “serializar” o acontecimento “novo feminismo”. Isto é, optamos por tomá-lo na consistência de enunciados organizados em séries homogêneas para então analisar os tipos de relações que mantém interna e externamente, a chamada “abordagem de conjunto” (BARROS, 2011). Esse procedimento, vindo da história serial, consiste em observar os documentos e compará-los a fim de identificar recorrências ou transformações de padrão no decorrer da série. Assim, podemos deprender as permanências, as repetições, as oscilações, as variações e as mudanças no interior das séries formadas por documentos, produzidos em uma temporalidade factual (BARROS, 2011).

Em cada capítulo desta tese, analisamos uma série de enunciados que apresentam *regularidades de temas* e que se entrecruzam descontinuamente, estabelecendo relações tanto de repetição quanto de variações e mudanças. Desse modo, cada capítulo analisa uma série de enunciados organizados segundo eixos específicos: i) Novo feminismo; ii) A Primavera das Mulheres; iii) A cultura do estupro.

O *corpus* de pesquisa é heterogêneo, constituído por materialidades verbais e visuais coletadas nas mídias digitais e nos sites de mídias impressas. Visto que os discursos sobre feminismo emergem dispersamente em mídias distintas, voltamo-nos para os enunciados produzidos tanto em mídias alternativas quanto em mídias corporativas.

Mídias alternativas (redes sociais e blogs): *Feminismo Sem Demagogia; Blogueiras Feministas; Diários de uma feminista; Não me Kahlo; Ventre feminista; Lugar de Mulher; Feminismo na Rede; Moça, você é machista;* entre outras.

Mídias corporativas: *Folha de São Paulo; Revista Época; Revista Isto é; Revista Veja, Revista TPM, Revista Elle, M de Mulher, etc.*

É importante ressaltar que o *corpus* pode ser alterado durante a pesquisa, pois aberto às contingências e mutações históricas. Na condição de analistas inseridos em período contíguo ao da pesquisa, é possível que surja a necessidade de reorganizar as séries de enunciados incluindo aqueles que venham a irromper e estabelecer relações de regularidade de temas ou domínios de discurso.

Quanto à demarcação cronológica, optamos por não ordenar os capítulos de acordo com a sequência temporal de produção dos enunciados. Essa escolha se pauta no pressuposto de que o presente é formado de múltiplas temporalidades, atravessado pela coexistência de temas e embates diversos. Sendo assim, a serialização do acontecimento e a proposta de recorte não-linear podem demonstrar que os enunciados, mesmo na curta duração, apresentam descontinuidades: ora se entrecruzam, ora se dispersam e se transformam.

CAPÍTULO 2

ACONTECIMENTO DISCURSIVO E HISTÓRIA DO PRESENTE

“O que me interessa, no problema do discurso, é o fato de que alguém disse alguma coisa em um dado momento. Não é o sentido que eu busco evidenciar, mas a função que se pode atribuir uma vez que essa coisa foi dita naquele momento. Isto é o que eu chamo de acontecimento”.

(Michel Foucault, *Diálogos sobre o poder*, 2015, p. 249).

2.1 O acontecimento na arqueologia de Michel Foucault

O acontecimento é um conceito atravessado de história porque oferece a possibilidade de narrar e interpretar o que os homens dizem, fazem e pensam em um dado momento. Há de certo modo, entre alguns historiadores, a compreensão de que trabalhar o acontecimento liga-se à possibilidade de contar com exatidão o que aconteceu no passado ou o que ainda acontece no presente.

Em oposição a uma racionalização da realidade, Michel Foucault propõe uma “acontecimentalização”, procedimento de análise que evidencia como e por que um acontecimento é interpretado da forma como é. Em vez de se referir a um acontecimento enquanto uma “constante histórica” ou, ainda, como “uma evidência se impondo da mesma maneira para todos, trata-se de fazer surgir uma ‘singularidade’” (FOUCAULT, 2015, p. 332).

Na *Arqueologia do saber*, Foucault não pretende trabalhar em busca das origens dos acontecimentos tal como pressupõe o significado do termo grego *arché* (origem). Pelo contrário, com o termo “arqueologia” – na acepção francesa de *archéologie* que remete ao *archive* (arquivo) – Foucault pretende realizar um tipo de pesquisa que “se dedica a extrair os acontecimentos discursivos como se eles estivessem registrados em um arquivo” (FOUCAULT, 2015, p. 251).

A arqueologia busca encontrar, portanto, o próprio fato do discurso, pois visa “descobrir por que e como se estabelecem relações entre acontecimentos discursivos” (FOUCAULT, 2015, p. 252). Em suma, a arqueologia é uma fase do trabalho de Foucault em que o método utilizado em pesquisas anteriores⁶ é alinhavado para propor procedimentos de análise das mutações dos objetos discursivos na história (GREGOLIN, 2002).

A irrupção dos acontecimentos discursivos faz aparecer as principais questões que o método arqueológico coloca: a) Qual é o jogo de regras históricas que definem as transformações de um objeto de discurso? b) Quais são as relações de coexistência entre os enunciados? c) Qual é a ruptura neles produzida, a descontinuidade que suspende sua permanência? (FOUCAULT, 2013a, p. 103).

⁶ As pesquisas anteriores em que Foucault mobiliza a metodologia arqueológica para analisar a formação e transformação de objetos de discurso são: *Nascimento da clínica: uma arqueologia do olhar médico* (1963) e *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas* (1966).

Ao trazer essas questões para o campo da Análise do Discurso, pretendemos problematizar a noção de acontecimento na direção da enunciação em relação intrínseca com a história e a memória. Na *Arqueologia*, o acontecimento se refere ao fato de um sujeito, situado na história, enunciar alguma coisa.

Nesse contexto, tomar a palavra não se limita à ordenação de signos e códigos. Dizer algo numa dada conjuntura ultrapassa o campo das proposições, pois prática que se inscreve no domínio histórico. A enunciação liga-se à história, que busca apresentar o que os sujeitos disseram (ou dizem) em momentos diferentes, constituindo um conjunto de já-ditos que habitam uma memória discursiva.

A noção de memória discursiva foi desenvolvida por Jean-Jacques Courtine em sua tese *Análise do discurso político: o discurso político endereçado aos cristãos* (2009 [1981]). Segundo Courtine, a memória discursiva se distingue da memorização psicológica do tipo cognitiva e se refere ao caráter histórico dos discursos: “a noção de memória discursiva diz respeito à *existência histórica do enunciado* no interior de práticas discursivas” (2009, p. 105-106). A noção de memória discursiva proposta por Courtine é tributária dos trabalhos de Foucault, uma vez que parte de aspectos do método arqueológico que se volta para a repetição, a regularidade e a dispersão dos enunciados nos movimentos descontínuos da história.

Dessa forma, para analisar o acontecimento, assumimos uma postura que o toma como a possibilidade de um sujeito dizer alguma coisa em algum momento histórico, instaurando singularidades em relação ao que foi dito antes (FOUCAULT, 2012). Situados em uma Análise do Discurso que pensa com Foucault, compreendemos que a análise do acontecimento discursivo se alia à análise enunciativa, pois também análise histórica que se volta ao que foi possível dizer, fazer, pensar em uma dada época.

A análise enunciativa é, pois, uma análise histórica, mas que se mantém fora de qualquer interpretação: às coisas ditas, não pergunta o que escondem, o que nelas estava dito e o não dito que involuntariamente recobrem, a abundância dos pensamentos, imagens ou fantasmas que as habitam; mas, ao contrário, de que modo existem, o que significa para elas o fato de se terem manifestado, de terem deixado rastros e, talvez, de permanecerem para uma reutilização eventual; o que é para elas o fato de terem aparecido – e nenhuma outra em seu lugar (FOUCAULT, 2012, p. 133).

A emergência de um acontecimento discursivo está associada à existência do enunciado. Para compreender a irrupção de um acontecimento é preciso voltar-se para o

“solo” de emergência dos enunciados que falam sobre algum objeto a fim de identificar “rastros” que descrevam as motivações históricas que possibilitaram que surgisse neste e não em outro lugar. Nessa perspectiva, o acontecimento discursivo surge como um conjunto finito de enunciados e está diretamente ligado à possibilidade de dizer alguma coisa em algum momento.

Na *Arqueologia*, a concepção de história adotada por Foucault (2012) assume os contornos de uma “história geral”⁷, isto é, uma história que busca no nível do efetivamente dito as menores mudanças, os detalhes mais sutis, as regularidades, os acidentes, as dispersões. Essa concepção de história busca ainda refletir sobre a existência do enunciado no domínio de uma positividade e assume uma postura que pode ser manifestada pelas seguintes questões-problema: O que se pode dizer numa dada época? Que singular existência é essa que vem à tona no que se diz? Por que esse enunciado e não outro em seu lugar? (FOUCAULT, 2012).

Na concepção de historiadores do discurso, o acontecimento discursivo se dá no encontro entre enunciados distintos, que se entrecruzam num momento específico e produzem efeitos de sentido singulares (GUILHAUMOU & MALDIDIER, 1994). De forma semelhante, Foucault (2012) considera o acontecimento como singularidade, porque o modo de existência de um enunciado decorre de condições históricas específicas. Sendo assim, a emergência de um enunciado é sempre marcada por circunstâncias bem determinadas, o que permite considerar que *a enunciação é um acontecimento que não se repete*.

A análise arqueológica parte então do pressuposto de que a emergência do enunciado é sempre singular, porém, singularidade que não prescinde do gesto de intenção de um autor, mas sim das condições históricas de emergência. Ademais, a singularidade é produzida por um movimento de *atualização de já-ditos*, que abrem vias possíveis tanto para a repetição e a transformação quanto para a dispersão e o apagamento. A singularidade do enunciado se alia, portanto, aos retornos e às transformações de sentidos, afinal, “o novo não está no que é dito, mas no acontecimento de sua volta” (FOUCAULT, 2013b, p. 25).

Foucault não concebe o enunciado como uma proposição, mas sim como “uma função que cruza um domínio de estruturas e de unidades possíveis e que faz com que

⁷ Na *Arqueologia do saber*, Foucault (2012) se serve dessa nomenclatura para definir sua concepção de história. Em trabalhos posteriores, como *Microfísica do poder* (2000), por exemplo, o autor também utiliza a expressão “história efetiva”, tributária da genealogia de Nietzsche.

apareçam, com conteúdos concretos, no tempo e no espaço” (2012, p. 105). Analisar o enunciado requer compreender a função enunciativa, isto é, o funcionamento do enunciado.

Para o exercício da função enunciativa, Foucault (2012) estabelece que é preciso atender, necessariamente, a quatro fatores: i) uma posição-sujeito; ii) um campo referencial; iii) um domínio associado e iv) uma materialidade. O diferencial dessa concepção de enunciado está justamente em concebê-lo como uma função exercida não só por uma materialidade linguística, mas também por materialidades visuais, criptográficas, numéricas, entre outras. O enunciado em Foucault não é exclusivamente linguístico, pois também se produz por meio de outras formas materiais, o que nos leva a considerá-lo como sendo de natureza *semiológica* (GREGOLIN, 2002).

Por seu caráter repetível, o enunciado está ligado, de um lado, à língua, à palavra, à escrita e, de outro, abre para si uma existência remanescente em um campo de memória (GREGOLIN, 2002). Nesse sentido, destacamos o papel do domínio associado que é definido por Foucault como um *espaço em que se inscrevem séries de formulações* que se inter-relacionam e determinam aquilo que pode irromper na enunciação. Desse modo, a emergência de um enunciado passa pelas *redes de memória*, relaciona-se com aquilo que já foi dito antes por outros sujeitos e em outros lugares e momentos da história.

Por outro lado, o domínio associado tem a ver com a existência histórica do enunciado e define as margens de coexistência com enunciados outros, integrando-o em jogos enunciativos: “não há enunciado em geral, enunciado livre, neutro e independente; mas sempre um enunciado fazendo parte de uma série ou de um conjunto, desempenhando um papel no meio dos outros, nele se apoiando e deles se distinguindo” (FOUCAULT, 2012, p. 120). Como um “nó” em uma rede, o enunciado sempre se liga a outros produzindo efeitos de sentidos (repetições, apagamentos, singularidades) através de suas relações.

Os jogos enunciativos trazem à tona uma das questões problematizadas por Foucault para compreender o acontecimento. Trata-se do modo de conceber os movimentos da história, a maneira como se dão os retornos, as regularidades e as dispersões. Para tanto, o autor se baseia no conceito de descontinuidade.

Por descontinuidade não se deve compreender “um desses grandes acidentes que produzem uma falha na geologia da história” (FOUCAULT, 2012, p. 34). A

descontinuidade tampouco se liga à quebra de linearidade nos fatos históricos. Na *Arqueologia*, falar de descontinuidade significa considerar os percursos da história em seu aspecto mutável e múltiplo. A descontinuidade é, ao mesmo tempo, objeto e instrumento de análise histórica que leva em conta multiplicidades, simultaneidades, transformações, casualidades.

Assim, Foucault (2012) defende que a continuidade deve ser renunciada em favor da descontinuidade. Isso porque a continuidade exige a possibilidade de se analisar a irrupção do enunciado em sua singularidade, pois produtora de uma factualização baseada em relações de causa e efeito.

O que faz com que um enunciado seja produzido em um determinado lugar e em dado momento não depende de uma série de causas; ele pode surgir lá onde, por acaso, uma mutação histórica ofereça condições de possibilidades. Não se pode determinar de antemão o que emergirá nesse e não em outro lugar, tampouco prever quais sentidos serão produzidos e nem quando. É preciso recusar a continuidade em favor da dispersão e descontinuidade que são próprias ao discurso.

É preciso estar pronto para acolher cada momento do discurso em sua irrupção de acontecimentos, nessa pontualidade em que aparece e nessa dispersão temporal que lhe permite ser repetido, sabido, esquecido, transformado, apagado até nos menores traços, escondido bem longe de todos os olhares, na poeira dos livros. Não é preciso remeter o discurso à longínqua presença da origem; é preciso tratá-lo no jogo de sua instância (FOUCAULT, 2012, p. 31).

Os acontecimentos discursivos se mostram ainda como horizonte em que se podem formar “unidades” de discursos, isto é, como campo de emergência de discursos que falam – ainda que em diferentes momentos e de diferentes maneiras – dos mesmos objetos. Daí analisar uma série de acontecimentos discursivos como formadores de unidades de discurso tais como a Psiquiatria, a Medicina, a Gramática, a Biologia, etc.

A unidade do discurso corresponde à coexistência de enunciados dispersos e heterogêneos que se ligam por um conjunto de regras. É o que atesta Foucault ao analisar, por exemplo, a unidade dos discursos sobre a loucura: “a unidade dos discursos sobre a loucura é o **jogo de regras** que definem as transformações desses diferentes discursos, sua não identidade através dos tempos, a ruptura neles produzida, a

descontinuidade interna que suspende sua permanência” (FOUCAULT, 2013a, p 103 [grifos nossos]).

O aparecimento de um objeto de discurso decorre de condições históricas para que dele se possa “dizer alguma coisa” ou, ainda, para que dele “várias pessoas possam dizer coisas diferentes”. São as condições históricas que permitem que um objeto de discurso se inscreva num domínio de parentesco com outros objetos e que com eles estabeleçam relações de semelhança, vizinhança, diferença, transformação.

Com efeito, não se pode falar de qualquer coisa em qualquer época. O objeto de discurso não preexiste a si mesmo, mascarado e retido por algum obstáculo; ele existe de acordo com “as condições positivas de um feixe complexo de relações” (FOUCAULT, 2012, p. 55). É pela *relação* que se determina o objeto, que existe somente porque é determinado.

As relações oferecem os objetos de que o sujeito pode falar, determinam como se pode nomeá-los, classificá-los, analisá-los. Assim, as relações de que fala Foucault não caracterizam a língua, antes definem o *regime de funcionamento* de uma prática, ou seja, dão as regras sobre aquilo que o sujeito pode ou não dizer acerca do objeto. É dessa maneira que Foucault concebe o discurso: não como um conjunto de elementos significantes que remetem a conteúdos ou representações, e sim enquanto “práticas que formam sistematicamente os objetos de que se fala” (FOUCAULT, 2012, p. 60).

Toda prática discursiva implica “um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiram, em uma dada época e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou linguística, as condições de exercício da função enunciativa” (FOUCAULT, 2012, p. 144). As práticas discursivas definem o regime de formação dos objetos. Essa é a tese sustentada na obra *As palavras e as coisas*, título que coloca em cena a questão da representação (a relação significante-significado, nome e objeto) enquanto produção de saber que passa por transformações no interior das *epistemes* em diferentes épocas.

Nessas condições, os discursos não são signos, mas os utilizam para designar as coisas. O que releva do discurso é a existência de algo a mais na história que faz com que as coisas sejam designadas como o são. Esse “mais” é o que não reduz o discurso à língua e, portanto, “é esse ‘mais’ que é preciso fazer aparecer e que é preciso descrever” (FOUCAULT, 2012, p. 60).

De acordo com Veyne (1992), esse “mais” pode ser apreendido por meio da historicização do objeto. Às coisas, concebidas como objetos naturais, é preciso impor uma historicização que dá a ver o processo de objetivação: “desde que historicizamos nosso falso objeto natural, ele, agora, só é objeto para uma prática que o objetiva; é a prática com o objeto que ela se atribui que vem em primeiro lugar” (VEYNE, 1992, p. 163). Logo, um objeto como a loucura, por exemplo, não forma as práticas discursivas da Medicina. Pelo contrário, são as práticas discursivas – aquilo que o sujeito diz a partir de dada posição e conjuntura histórica – que determinam os objetos.

Os enunciados, dotados de uma materialidade repetível, podem apresentar uma ordem em seu aparecimento, correlações em sua simultaneidade, posições em um espaço comum, e são esses modos de aparecimento que Foucault (2012) chama de regularidades. A possibilidade de identificar na dispersão dos enunciados regularidades de acontecimentos dá a ver a *positividade* dos discursos. É a positividade que caracteriza a unidade dos discursos através do tempo e para além das obras individuais (FOUCAULT, 2012).

Se uma série de acontecimentos apresenta uma unidade, é possível detectar nela um jogo de escolhas estratégicas que operam no sentido de determinar o que pode ou não emergir como objeto de saber, como novo conceito, como novo comportamento, etc. numa dada época. Há uma força que parte da exterioridade dos enunciados e que garante a uma série de acontecimentos uma unidade, uma relação de vizinhança marcada por lacunas, que com o tempo pode remanescer, transformar-se ou apagar-se. A positividade é essa “força” que habita a exterioridade dos enunciados, fazendo com que os acontecimentos se liguem de formas específicas.

Descrever um conjunto de enunciados, não como a totalidade fechada e plétórica de uma significação, mas como figura lacunar e retalhada; descrever um conjunto de enunciados, não em referência à interioridade de uma intenção, de um pensamento ou de um sujeito, mas segundo a dispersão de uma exterioridade; descrever um conjunto de enunciados para aí reencontrar não o momento ou a marca de origem, mas sim as formas específicas de um acúmulo, não é certamente revelar uma interpretação, descobrir um fundamento, liberar atos constituintes; não é, tampouco, decidir sobre uma racionalidade ou percorrer uma teleologia. É estabelecer o que eu chamaria, de bom grado, uma *positividade* (FOUCAULT, 2012, p. 152-153).

Compreender a positividade de um discurso significa substituir a busca das totalidades pela análise das raridades. A perspectiva da totalidade demanda considerar cada elemento de significado como a expressão total das práticas discursivas de uma época. Diferentemente, o método arqueológico propõe uma postura que depreenda “o princípio segundo o qual puderem aparecer os únicos conjuntos significantes que foram enunciados” (FOUCAULT, 2012, p. 146).

A substituição da totalidade pela raridade é tarefa que repousa no princípio de que: i) nem tudo é sempre dito; ii) na instância do acontecimento os enunciados surgem e, ao mesmo tempo, excluem outros; iii) o campo enunciativo é lacunar e retalhado, pois o enunciado não emerge segundo uma continuidade. Em suma, substituir o aspecto transcendental pela raridade implica pensar que os sentidos podem sempre ser diferentes, podem sempre mudar conforme as movências da história (FOUCAULT, 2012).

Dessa forma, à busca das origens, a arqueologia sobrepõe a análise dos acúmulos. As formas específicas de acúmulo não se identificam com um ponto inicial na linha do tempo onde os enunciados poderiam ser resgatados por uma lembrança subjetiva, tampouco à totalização amontoada de documentos.

É graças à positividade que os funcionamentos de raridade, exterioridade e acúmulo dos enunciados podem estabelecer uma unidade através do tempo ou, ainda, serem apagados ou esquecidos. Trata-se de uma postura de análise decorrente de uma concepção de história que refuta as relações teleológicas, o caráter transcendental do sujeito, a essencialidade e a transparência dos sentidos.

Diferentemente da concepção “positivista” tal como legitimada na ciência (via para obtenção do “conhecimento verdadeiro”), Foucault utiliza o termo positividade por seu sentido eufórico para exprimir um aspecto das práticas discursivas: elas *produzem*. Produzem posições para os sujeitos, produzem objetos e conceitos. É por isso que Foucault assevera: “se substituir a busca das totalidades pela análise da raridade, o tema do fundamento transcendental pela descrição das relações de exterioridade, a busca da origem pela análise dos acúmulos, é ser positivista⁸, pois bem, eu sou um positivista feliz” (FOUCAULT, 2012, p. 153).

⁸ De fato, a recusa à perspectiva transcendental para analisar o discurso é evidência da influência que o filósofo recebeu de Nietzsche. O rótulo de “positivista feliz”, ainda que irônico, remete à postura teórico-metodológica assumida por Foucault, “que praticava a rejeição nietzschiana das buscas em termos de causalidade ou de origem e apegava-se, ao contrário, às descontinuidades, ao descritivo das positivities

A positividade define um campo em que podem se dar identidades formais, continuidades temáticas, translações de conceitos e jogos polêmicos. Por isso, a positividade desempenha na formação dos discursos “o papel do que se poderia chamar um *a priori* histórico” (FOUCAULT, 2012, p. 155).

O *a priori* funciona como espaço em que se podem “isolar as condições de emergência dos enunciados, a lei de sua coexistência com outros, a forma específica de seu modo de ser, os princípios segundo os quais subsistem, se transformam e desaparecem” (FOUCAULT, 2012, p. 155). Aqui, o *a priori* não tem a ver com as verdades que se apresentam à experiência do sujeito, e sim com uma determinada história, aquela das coisas efetivamente ditas. É por isso que o *a priori*

deve dar conta dos enunciados em sua dispersão, em todas as falhas abertas por sua não-coerência, em sua superposição e substituição recíproca, em sua simultaneidade que não pode ser unificada e em sua sucessão que não é dedutível; em suma, tem de dar conta do fato de que o discurso não tem apenas um sentido ou uma verdade, mas uma história, e uma história específica que não o reconduz às leis de um devir estranho (FOUCAULT, 2012, p. 155).

O *a priori* histórico não garante um alinhamento sucessivo dos enunciados, em que cada um se perfilaria num encadeamento causal ou, ainda, onde se vislumbraria com nitidez todos os sentidos produzidos antes e em outros lugares da história.

Pelo contrário, o *a priori* faz aparecer, na densidade das práticas discursivas, “os sistemas que instauram os enunciados como acontecimentos (tendo suas condições e seu domínio de aparecimento) e coisas (compreendendo sua possibilidade e seu campo de utilização)” (FOUCAULT, 2012). Logo, o *a priori* possibilita ao analista do discurso compreender o sistema de regras fornecidas pelas condições históricas para a produção dos enunciados em uma determinada época. E a esse sistema de enunciabilidade Foucault dá o nome de *arquivo*.

O arquivo é o que possibilita que os enunciados apareçam “graças a todo um jogo de relações que caracterizam particularmente o nível discursivo” (FOUCAULT, 2012, p. 158). O funcionamento do arquivo faz aparecerem enunciados segundo regras

materiais, à singularidade do acontecimento” (DOSSE, 2012, p. 194). Dessa forma, já na *Arqueologia*, é possível identificar no trabalho de Foucault rastros da influência de Nietzsche. Com o conceito de positividade, o filósofo concebe a análise do acontecimento discursivo sob a égide de uma história efetiva – denominação nietzschiana para uma perspectiva genealógica da história – pois somente ela “faz ressurgir o acontecimento no que ele pode ter de único e agudo” (FOUCAULT, 2013a, p. 286).

de formação específicas. Às coisas ditas, o analista não precisa perguntar o que se encontra por trás delas, e sim ao sistema de enunciabilidade, àquilo que possibilitou que elas pudessem ter sido ditas. O arquivo, desse modo, representa “a lei do que pode ser dito, o sistema que rege o aparecimento dos enunciados como acontecimentos singulares” (FOUCAULT, 2012, p. 158).

Enquanto sistema de funcionamento, o arquivo não tem o papel de proteger e conservar o acontecimento do enunciado para as memórias futuras. Antes, ele determina o *sistema de enunciabilidade*, ou seja, o conjunto de regras que determinam aquilo que pode emergir neste e não em outro lugar, nesta época e não em outra. O arquivo corresponde ao funcionamento de regras que asseguram a existência do discurso, diferenciando-o dos demais e especificando sua duração na história (FOUCAULT, 2012).

O arquivo contribui para a formação e seleção do *corpus*, na medida em que, entre a língua e uma série de formulações, faz aparecer o sistema de regras que possibilitaram a formação de determinadas sequências discursivas. Por isso, o arquivo influi em um nível particular do *corpus*: como uma maneira de olhar que faz surgir “uma multiplicidade de enunciados como tantos acontecimentos regulares, como tantas coisas oferecidas ao tratamento e à manipulação” (FOUCAULT, 2012, p. 159).

Assim, a metodologia oferecida pelo arquivo contribui para que o analista identifique os movimentos, os jogos, as translações, as mudanças, as rupturas, uma vez que “ele faz aparecerem as regras de uma prática que permite aos enunciados subsistirem e, ao mesmo tempo, se modificarem regularmente. *É o sistema geral da formação e da transformação dos enunciados*” (FOUCAULT, 2012, p. 159).

O arquivo não abrange a totalidade de regras de enunciabilidade de uma época. Esse tratamento seria impossível, afinal o olhar que o arquivo direciona aos enunciados vislumbra sua produção na instância do acontecimento.

É evidente que não se pode descrever exhaustivamente o arquivo de uma sociedade, de uma cultura ou de uma civilização; nem mesmo, sem dúvida, o arquivo de toda uma época. Por outro lado, não nos é possível descrever nosso próprio arquivo, já que é no interior de suas regras que falamos, já que é ele que dá ao que podemos dizer - e a ele próprio, objeto de nosso discurso - seus modos de aparecimento, suas formas de existência e de coexistência, seu sistema de acúmulo, de historicidade e de desaparecimento. O arquivo não é descritível em sua totalidade; e é incontornável em sua atualidade (FOUCAULT, 2012, p. 159).

Para concluir esta discussão, destacamos que o arquivo, no cerne de uma positividade que liga os discursos indefinidamente no tempo e no espaço, pode contribuir para a realização de um diagnóstico das práticas discursivas no presente. A descrição do sistema de enunciabilidade, que rege um momento específico, permite apreender o modo de (co)existência de enunciados, as relações de simultaneidade, as posições que o sujeito pode assumir para enunciar alguma coisa e, ainda, as transformações que essas regras podem sofrer.

Nesse sentido, o arquivo fornece as pistas sobre o limiar de existência dos enunciados. Manifesta aquilo que nos separa do que não podemos mais dizer. Indica “rastros” dos pontos de rupturas e singularidade entre as práticas discursivas e auxiliam a responder à pergunta “*por que esse e não outro em seu lugar?*”. A individualização dos enunciados faz aparecer sua existência singular e é o que nos permite compreender como e por que algo foi efetivamente dito numa época.

2.2 A noção de acontecimento na Análise do Discurso francesa

Entre “aventuras” e “desconstruções”⁹, o campo da Análise do Discurso francesa se deparou com momentos de falhas e retificações. Procedimentos metodológicos produzidos numa época que refletia posicionamentos do materialismo histórico deram lugar a uma postura crítica que visava reorientar a leitura de documentos e de rever o modo como os sujeitos e os objetos de discurso se relacionam com acontecimentos da ordem da história.

A necessidade dessas reconfigurações é manifestada por Michel Pêcheux em *Análise do discurso: três épocas*, texto em que o autor questiona: “Se a análise de discurso se quer uma (nova) maneira de ‘ler’ as materialidades escritas e orais, que relação nova ela deve construir entre a leitura, a interlocução, a memória e o pensamento?” (1997 [1983], p. 317).

⁹ Expressões utilizadas por Denise Maldidier (2003) para classificar os três principais momentos da Análise do Discurso francesa. A historiadora se refere ao momento inicial como “tempo das grandes construções”. Já o segundo período, em que Michel Pêcheux inicia reflexão crítica sobre as limitações do campo do discurso, é designado por “tentativas” e, em certas passagens, por “aventuras teóricas”. Por fim, a autora identifica um terceiro momento fundamental para o gesto de retificação de Pêcheux, chamado “desconstrução dirigida”. O terceiro momento da Análise do Discurso é bastante significativo, pois se trata de fase em que Pêcheux se volta para os trabalhos de Michel Foucault, redefinindo sua concepção de sujeito e a metodologia de análise das materialidades discursivas.

A partir de uma das últimas questões levantadas por Pêcheux, no momento de suas retificações (1981-1983), propomos apresentar o trajeto de uma teoria e metodologia de análise discursiva que levou à revisão de conceitos e, inclusive, à mudança de postura quanto às formas de interpretar acontecimentos. Esta retomada – que se dá a partir da última fase de Pêcheux – é uma visada sobre os movimentos epistemológicos que levaram a Análise do Discurso a se relacionar com os historiadores e uma nova maneira de fazer história, bem como de ler a dispersão de um sujeito¹⁰ num horizonte marcado por descontinuidades.

Retomando a questão lançada por Pêcheux, chamamos inicialmente a atenção para a questão da leitura. Dela, um problema se impõe: como fazer a leitura de um acontecimento pelo viés da Análise do Discurso? A tentativa de responder esta questão está em trabalhos tanto de Pêcheux quanto de historiadores que dialogaram com a Análise do Discurso como Jacques Guilhaumou, Denise Maldidier e Régine Robin por exemplo.

A noção de acontecimento na Análise do Discurso implica questões como a leitura, a interpretação, a memória e o arquivo, uma vez que possibilitam a compreensão de sua irrupção na história. Assim, este trajeto se inicia pelas retificações de Pêcheux quanto aos procedimentos de leitura e interpretação das materialidades discursivas para, então, chegarmos ao posicionamento dos historiadores Jacques Guilhaumou e Denise Maldidier a respeito da análise do acontecimento discursivo a partir dos efeitos do arquivo.

Retornemos, então, ao texto *Análise do Discurso: três épocas* (1997 [1983]) a fim de recuperar características e limitações que influenciaram o gesto autocrítico de

¹⁰ O projeto inicial da Análise do Discurso elaborado por Michel Pêcheux é inspirado pelas leituras de Althusser, que sustenta uma concepção de sujeito fundada no assujeitamento ideológico. Diferentemente da leitura de Marx, que concebe a ideologia como uma “falsa consciência”, o viés althusseriano a concebe como as “relações imaginárias com as condições materiais de existência” que não cessam de reproduzir-se. A concepção althusseriana de ideologia defende, então, que o sujeito está sempre inscrito em relações de “produção e reprodução da vida material” (GREGOLIN, 2003, p. 10). A partir disso, Pêcheux estabelece ligações entre a língua e a ideologia, de forma que essa última impõe ao sujeito a posição a ser tomada na produção do discurso. A ideologia oferece um conjunto de atitudes e representações que reportam a posições de classes em conflito nas quais o sujeito está irremediavelmente inserido. Essa posição teórica, entretanto, passa por modificações. No período de “desconstrução”, Pêcheux identifica limitações nessa concepção de sujeito ao verificar que o assujeitamento ideológico não é perfeito, pois atravessado por contradições, equívocos, lapsos e atos falhos no inconsciente, que servem de “brechas” que permitem ao sujeito modificar sua posição. É o que assevera o autor na seguinte passagem do texto *Só há causa daquilo que falha*: “Apreender até seu limite máximo a interpelação ideológica como *ritual* supõe reconhecer que não há ritual sem falhas; enfraquecimento e brechas, ‘uma palavra por outra’ é a definição da metáfora, mas é também o ponto em que o ritual se estilhaça no lapso [...]” (PÊCHEUX, 2009a, p. 277).

Pêcheux. A primeira fase da Análise do Discurso, designada pelo autor como AD-1, é compreendida como o momento da “exploração metodológica da noção de maquinaria discursivo-estrutural” (PÊCHEUX, 1997, p. 311).

Trata-se do momento inicial, marcado pelas leituras que Pêcheux faz de Saussure (releitura do corte saussuriano entre *langue* e *parole*), pelo materialismo histórico (a teoria marxista lida por Althusser) e pela noção de inconsciente (tomada pela leitura que Lacan faz de Freud). Essa “tríplice aliança” (Saussure, Marx, Freud) marca a relação entre a Linguística e a História na fundação da Análise do Discurso, e seus efeitos nas concepções de língua (a base em que se desenvolvem os processos discursivos) e sujeito (concebido como assujeitado e suporte dos discursos e das formações ideológicas) (GREGOLIN, 2006a).

Na fase da *Análise automática do discurso* (1969), a interpretação é compreendida como a reinscrição do “resultado desta análise [de sequências de um *corpus* fechado e homogêneo] no espaço discursivo inicial, como ‘**resposta**’ às **questões que tematizam esse espaço**: o mais das vezes a interpretação toma a forma diferencial de uma comparação de estrutura entre processos discursivos heterogêneos justapostos” (PÊCHEUX, 1997, p. 313 [grifos nossos]). Além disso, nesta fase, a metodologia de análise dos discursos consiste em “um procedimento por etapa, com ordem fixa, restrita e teórica e metodologicamente a um começo e um fim pré-determinados [...]” (PÊCHEUX, 1997, p. 313).

O problema identificado por Pêcheux, nesta etapa, está relacionado à exclusão da alteridade, uma vez que o outro está reduzido ao mesmo. Isto é, os discursos de uma determinada máquina discursiva somente podem ser interpretados na condição do mesmo. Era pressuposta, assim, “uma homogeneidade enunciativa de cada sequência analisada na medida em que o registro da enunciação e das restrições de sequencialidade permanecia opaco” (PÊCHEUX, 1997, p. 316).

A crítica sobre a homogeneização dos processos discursivos na AD-1 também pode ser identificada noutro texto de Pêcheux, *O estranho espelho da Análise do Discurso*, destinado ao prefácio da tese de Jean-Jacques Courtine de 1981. Nesse texto, Pêcheux expõe como a concepção “homogeneizante da discursividade” resultou em tipologias e no pressuposto de que o discurso se produz a partir da “identidade de um mesmo que repete” (PÊCHEUX, 2009b [1981], p. 24). Dessa forma, ao analisar um aspecto do discurso comunista, por exemplo, a leitura era direcionada à identificação da

repetição de sentidos próprios do comunismo, sem considerar sentidos diferentes, vindos de outros posicionamentos políticos.

Pêcheux constata que essa homogeneização conduz a uma “reflexividade”, tal qual produzida por um “jogo de espelhos”¹¹, cujo efeito é “um sintoma discursivo em que se condensam as táticas de deslocamento da questão, a retórica da dupla linguagem e o encobrimento da contradição” (PÊCHEUX, 2009b, p. 24). Esse modo de leitura (identificação do mesmo) e essa forma de *corpus* (fechado e homogêneo) se mostra preocupante na medida em que seus recortes e agrupamentos podem ser “familiares” ao analista. Isso porque “há sempre o risco de obscurecimento da análise quando se parte de classificações prévias do *corpus* discursivo” (SARGENTINI, 2006, p. 40).

Esse posicionamento teórico-metodológico pode tornar invisíveis fragmentos e sentidos que destoem das tipologias previstas pelo analista. Daí a limitação dessa concepção homogeneizante de discursividade, que faz com que Pêcheux interroge as “maneiras de ler” a fim de evitar a prática de “uma leitura ortopédica, ou seja, a ilusão de que a Análise do Discurso possa oferecer uma prótese de leitura” (PÊCHEUX, 2009b apud SARGENTINI, 2006, p. 41).

Tendo em conta a construção do *corpus* discursivo, Pêcheux assinala a desestabilização das garantias sócio-históricas que, *a priori*, supunham assegurar a pertinência teórica e a organização empírica do *corpus* de forma a refletir condições homogêneas e estáveis de produção. Nesta etapa, a interdiscursividade – compreendida como a relação entre discursos já produzidos antes e em outros lugares – passa a ter mais pertinência que a noção de formação discursiva¹² para a análise dos encadeamentos intradiscursivos.

¹¹ Para Pêcheux (2009b, p. 23), o projeto inicial da Análise do Discurso sustentava uma “laboriosa série de dispositivos artificiais de leitura” que conduzia a uma reflexividade na qual a alteridade e a heterogeneidade permaneciam ignoradas. Assim, enquanto ciência que negligencia o outro e o diferente, a Análise do Discurso encontrou no discurso político, mais especificamente, no discurso comunista, um objeto de pesquisa privilegiado. Com isso, o discurso comunista funcionava como “espelho histórico excepcional”, uma vez que nesse jogo de reflexividade a ciência condensava-se com a política de forma homogênea e coesa (PÊCHEUX, 2009b, p. 23).

¹² Segundo Piovezani Filho e Milanez (2003), desde a inserção da memória discursiva no campo da Análise do Discurso – que se deu pela influência dos postulados da *Arqueologia* de Foucault nos trabalhos de Jean-Jacques Courtine – ocorreu uma espécie de enfraquecimento da noção pecheutiana de formação discursiva. Esse enfraquecimento é perceptível em trabalhos de Pêcheux como *Papel da memória* (1999) e *Lecture et mémoire* (1990), em que a interdiscursividade ganha mais relevância pois noção que coaduna com uma concepção de discurso enquanto emergência de um dizer que não é original, mas sim efeito de relações entre já-ditos. Assim, se o discurso não é um “aerólito miraculoso”, se não se dá independentemente das redes de memória e dos trajetos sociais de sentido, a noção de formação discursiva tal como sustentada na primeira fase da AD pecheutiana – aquilo que se pode e se deve dizer no interior de uma dada formação ideológica –, por exemplo, mostra-se distante da concepção de

O autor constata que a leitura de um acontecimento passa necessariamente pelo viés da enunciação, pois fator que possibilita “a *construção* dos objetos discursivos e dos acontecimentos, e também dos ‘pontos de vista’ e ‘lugares enunciativos no fio do intradiscursivo’” (PÊCHEUX, 1997, p. 316). É nesse ponto que Pêcheux (1997, p. 316) faz menção à heterogeneidade enunciativa atentando para a existência de “formas linguístico-discursivas do *discurso-outro*”. Com efeito, trata-se de um momento em que Pêcheux é influenciado pelos trabalhos de Jacqueline Authier-Revuz¹³, que o levam a refutar a homogeneidade em favor da heterogeneidade em proximidade da interdiscursividade. É a relação interdiscursiva que permite compreender a heterogeneidade¹⁴ como a presença do “discurso de um outro, colocado em cena pelo sujeito, ou discurso do sujeito se colocando em cena como um outro” (PÊCHEUX, 1997, p. 316).

O encontro entre discursos já produzidos antes e em outros lugares por sujeitos diferentes demonstra a importância da memória como determinante para os movimentos dos discursos na história. Ao avaliar o papel da memória, é possível identificar o retorno de dizeres tanto na condição de repetição quanto na de ruptura que produz efeitos de singularidade. Nessa direção, Pêcheux lança outro questionamento que expõe a necessidade de pensar a relação entre leitura, interpretação e memória:

acontecimento enquanto ponto de encontro entre uma memória e uma atualidade. As formações discursivas se mostram “fechadas” e estanques em relação às movências e transformações históricas que atravessamos o discurso.

¹³ Segundo Maldidier (2003), o encontro das teorias de Michel Pêcheux e Jacqueline Authier-Revuz resulta na aproximação de conceitos, uma vez que a “heterogeneidade constitutiva” de Authier-Revuz se aproxima da noção de interdiscurso de Pêcheux. Além disso, a “dupla heterogeneidade” (constitutiva e mostrada) possibilita ao autor retornar, em termos novos, ao jogo entre o interdiscurso e intradiscursivo. Logo, ao tomar a heterogeneidade por outra via, Pêcheux associa o discurso outro não só ao conceito de “interdiscurso”, mas também ao de “pré-construído”, sustentando que “a presença-ausente de ‘não-dito’ atravessa o ‘dito’ sem fronteira assinalável. A sequência é constituída e atravessada por um discurso vindo de um outro lugar” (MALDIDIER, 2003, p. 85).

¹⁴ E aqui podemos destacar a crítica que o próprio Pêcheux tece à homogeneidade sustentada pelo modo de constituição dos *corpora* em momento inicial da Análise do discurso. O gesto homogeneizante que prima o mesmo em detrimento do outro resulta no “encobrimento da contradição”. Porém, a contradição pode ser identificada por meio da heterogeneidade que constitui todo enunciado: esse funcionamento é determinante para que Courtine (2009) desenvolva o conceito de *enunciado dividido*. Ao avaliar o discurso comunista, Pêcheux assinala que “a contradição motriz não resulta do choque de ‘*corpora* contrastados’”, mas sim da heterogeneidade recalçada pelo sujeito “repleto” do discurso comunista “por meio de um uso ritualizado da interrogação, em que a questão só faz sentido porque a resposta já é conhecida: o idealismo ventríloquo, mestre na arte de falar no lugar do outro, isto é, por ele, a seu favor e em seu nome” (PÊCHEUX, 2009b, p. 24).

O que faz com que textos e sequências orais venham, em tal momento preciso, entrecruzar-se, reunir-se ou dissociar-se? Como reconstruir, através desses entrecruzamentos, conjunções e dissociações, o *espaço de memória* de um corpo sócio-histórico de traços discursivos, atravessado de divisões heterogêneas, de rupturas e de contradições? Como tal *corpo interdiscursivo de traços* se inscreve através de uma língua, isto é, não somente **por** ela mas também **nela**? (PÊCHEUX, 1997, p. 317 [grifos nossos]).

Com isso, o autor questiona como os traços interdiscursivos se inscrevem não só *pela* língua, mas também *nela*. A partir dessa questão, Pêcheux assinala que a língua não é apenas forma de materialização de sentidos históricos, mas também um “lugar” onde habitam esses sentidos. Os discursos têm existência histórica, estabelecem relações, formam uma memória e são manifestados *pela* língua, constituindo-a e inscrevendo-se *nela*. Logo, o discurso não é uma entidade separada da língua e da história, mas sim, ponto de encontro, lugar em que processos de ordens distintas se entrecruzam e produzem efeitos de sentidos.

A retificação de Pêcheux sobre a leitura e a interpretação faz com que o papel da memória e da interdiscursividade seja levado em conta na metodologia de análise dos discursos. Para demonstrar esse movimento teórico-metodológico, podemos tomar como exemplo o último trabalho de Pêcheux, *O discurso: estrutura ou acontecimento*¹⁵, publicado em 1983 na França.

Já no início desse texto-conferência, o autor apresenta a concepção de discurso que permeia sua fala: “para entrar na reflexão que empreendo aqui com vocês, sobre **o discurso como estrutura e como acontecimento**, imagino vários caminhos muito diferentes” (PÊCHEUX, 2006 [1983], p. 16 [grifos nossos]). Isto é, o discurso é ponto de encontro da língua (estrutura) e da história (acontecimento).

Para justificar sua postura teórica e apresentar um novo procedimento de análise, Pêcheux parte de um exemplo histórico. O autor toma um enunciado produzido na França no dia 10 de maio de 1981: o enunciado “*On a gangé*” [Ganhamos]

¹⁵ O último texto de Michel Pêcheux intitulado “O discurso: estrutura ou acontecimento?” foi proferido pelo autor na conferência “Marxismo e Interpretação da Cultura: limites, fronteiras, coerções”, organizado pela universidade de Illinois Urbana-Champaign de 06 a 12 de julho de 1983. Trata-se do último texto de Pêcheux. Segundo Maldidier (2003), nesse texto todos os temas debatidos se cruzam na questão da *leitura* e refletem o quadro de revisão e reconfiguração da Análise do Discurso. Em relação a sua fala no colóquio “Materialidades Discursivas” a última obra de Pêcheux expõe uma retificação da assimilação do “dispositivo da análise de discurso a uma ‘prótese’ de leitura” (MALDIDIER, 2003, p. 88). A questão da leitura foi questionada pelo autor em termos de “leitura-trituração”, tomando-se, naquele momento, o centro de reflexões da ADELA [Analyse du Discours et de l’archive].

(PÊCHEUX, 2006, p. 17). Para analisar essa materialidade, na instância do acontecimento, o autor sustenta que é preciso identificar “o ponto de encontro entre uma atualidade e uma memória” na espessura linguística e histórica do enunciado (PÊCHEUX, 2006, p. 17). Trata-se, portanto, da definição peuchetiana de acontecimento discursivo: *o acontecimento se dá no ponto de encontro entre uma atualidade e uma memória.*

Prosseguindo na análise do enunciado “*On a gagné*”, Pêcheux assinala a necessidade de evocar a tensão entre descrição e interpretação para analisar o acontecimento discursivo. Para demonstrar a proposta metodológica do autor, apresentamos aqui brevemente as principais considerações sobre essa análise.

Primeiramente, algumas informações sobre as condições históricas de emergência do enunciado: “*On a gagné*” foi entoado por militantes políticos na ocasião da vitória de François Mitterand nas eleições para presidência da França em 1981. Cantado com ritmo e melodia que retomavam, num campo de atualidade político, o grito coletivo dos torcedores de partida esportiva em caso de vitória, o enunciado “marca o momento em que a participação passiva do espectador-torcedor se converte em atividade coletiva gestual e vocal” (PÊCHEUX, 2006, p. 21).

De canto gritado nas ruas, o enunciado passou a ser trabalhado pela mídia por meio de vários enunciadores que o deslocaram num espaço de atualidade que convocava uma determinada memória. A retomada desse enunciado demonstra, no campo de atualidade político, sua transparência e sua opacidade, uma vez que o jogo metafórico aí produzido [ganhamos, tivemos a vitória] sobredetermina o acontecimento, instaurando efeitos de equivocidade.

No domínio esportivo, a evidência dos resultados é apresentada por um quadro lógico (a equipe X derrotou a equipe Y, logo obteve a vitória). Trata-se de um campo *logicamente estabilizado*. Entretanto, o contexto de atualidade político corresponde a um *universo não estabilizado* de sentidos, na medida em que não é possível compreender quem de fato é vitorioso: o agente seria “nós militantes de esquerda”? Ou nós, o povo da França? Ou nós, os favoráveis àquele programa de governo? Ou nós, as pessoas que acreditavam que a situação iria mudar? (PÊCHEUX, 2006, p. 24).

Como podemos deprender, há uma variedade de agentes que não são evidentes. Essa opacidade de sentidos se deve à materialidade léxico-sintática do enunciado “*On a*

gagné”, composta por um pronome indefinido em posição de sujeito “*On*”¹⁶. O sentido de indefinição emerge numa “rede de relações associativas implícitas”, ou seja, numa “série heterogênea de enunciados, funcionando sob diferentes registros discursivos, e com uma estabilidade lógica variável” (PÊCHEUX, 2006, p. 23). Daí a conclusão de Pêcheux: a interdiscursividade que produz um acontecimento faz com que proposições aparentemente “estáveis” e “unívocas” se entrecruzem e se tornem suscetíveis de equívocos, falhas, deslocamentos.

Nesse ponto, Pêcheux avança para uma questão crucial do ponto de vista metodológico: a relação entre descrição e a interpretação. Ao analisar a opacidade e a equivocidade do pronome indefinido “*On*”, o autor demonstra que o trabalho de descrição de materialidades discursivas não corresponde a um exercício de metalinguagem. Esse procedimento não é marcado por uma hermenêutica tampouco por uma fenomenologia que revelaria o sentido “escondido” ou o sentido “correto” tal como praticado numa leitura orientada para a homogeneidade ou para impressões subjetivas.

O enunciado está intrinsecamente exposto ao equívoco da língua, logo, sua descrição implica considerar a possibilidade de os sentidos serem deslocados, desdobrados, diferentes.

[...] todo enunciado é intrinsecamente suscetível de tornar-se outro, diferente de si mesmo, se deslocar discursivamente de seu sentido para derivar para um outro (a não ser que a proibição da interpretação própria ao logicamente estável se exerça sobre ele explicitamente). Todo enunciado, toda sequência de enunciados é, pois, linguisticamente descritível como uma série [...] de pontos de deriva possíveis, oferecendo lugar à interpretação. É nesse espaço que pretende trabalhar a análise do discurso (PÊCHEUX, 2006, p. 53).

A descrição implica reconhecer que o real da língua é atravessado pela heterogeneidade, pelo equívoco e pela memória. Por isso, Pêcheux assinala que o analista precisa identificar os espaços de interdiscursividade em que atualidade e memória se encontram e produzem sentidos novos. É por isso que, para analisar discursos, a descrição não pode se limitar a delinear as características de um enunciado em seu nível linguístico-sintático por exemplo. A descrição precisa ir além, pois uma

¹⁶ “*On*” em francês é um pronome indefinido que designa de maneira vaga várias pessoas. As traduções possíveis para o português são o pronome “nós” e a forma coloquial “a gente” (LAROUSSE, 2006).

postura discursiva demanda entrever nas materialidades os movimentos da ordem da história, o que faz com que a descrição seja um gesto que se confunde com a interpretação.

Logo a relação entre descrição-interpretação precisa ser intrínseca e simultânea, de modo que “não se trata de duas fases sucessivas, mas de uma alternância ou de um **batimento**” (PÊCHEUX, 2006, p. 54 [grifo nosso]). A interpretação apreende os movimentos da história *pela* língua e a descrição mostra como esses movimentos se materializam *no* linguístico. O batimento descrição-interpretação corrobora a concepção pecheutiana de discurso enquanto estrutura e, simultaneamente, acontecimento.

Determinado no interior de relações interdiscursivas, o discurso é efeito da relação com discursos outros que habitam a memória. Assim, não há discurso que não suponha relações com outros, ou seja, “o discurso acontece sempre no interior de uma série de outros discursos, com os quais estabelece correlações, deslocamentos, vizinhanças” (GREGOLIN, 2006b, p. 32).

Com esse posicionamento, Pêcheux volta-se para as redes de memória que produzem sentidos num momento histórico, refutando o pressuposto de que “todo discurso seria como um aerólito miraculoso, independente das redes de memória e dos trajetos sociais nos quais ele irrompe”, pois funciona como “possibilidade de uma desestruturação-reestruturação dessas redes e trajetos” (PÊCHEUX, 2006, p. 56).

Nos últimos trabalhos de Pêcheux, a memória ganha mais espaço e torna-se via pela qual o autor se aproxima de pressupostos de Michel Foucault. É possível verificar essa preocupação no texto *Papel da memória* (PÊCHEUX, 1999 [1983]), publicado em uma coletânea organizada por Pierre Achard e apresentado em colóquio sobre o tema “Linguagem e Sociedade” na École Normale Supérieure de Paris em 1983. Nesse texto, constatamos que Pêcheux se aproxima de alguns postulados de Foucault, em *Arqueologia do Saber*, para reorientar procedimentos analíticos. Ao assumir o acontecimento histórico como “um elemento descontínuo e exterior” que se instala num espaço de memória, Pêcheux (1999, p. 50) “acena” para uma concepção de história descontínua – tal como defende Foucault – marcada por possibilidades de mutações.

Outro aspecto que demonstra essa aproximação é o modo como Pêcheux concebe a memória: “memória deve ser entendida aqui 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 [grifos nossos]).

Assim, a memória é tratada por Pêcheux (1999) como a possibilidade de estruturação da materialidade discursiva, pois estabelece uma dialética entre repetição e regularização de sentidos. É em função dessa regularidade que a memória permite ao analista estabelecer as relações de sentidos, pois fornece “aquilo que, face a um texto que surge como acontecimento a ler, vem restabelecer os ‘implícitos’”, ou seja, “ela é a condição do legível em relação ao próprio legível” (PÊCHEUX, 1999, p. 51).

No mesmo texto, Pêcheux situa a regularização discursiva como aquilo que forma a “lei do legível” e que é suscetível de “ruir sob o peso do acontecimento discursivo novo, que vem perturbar a memória” (PÊCHEUX, 1999, p. 52). Nesses termos, o autor evoca o acontecimento como princípio de ruptura de uma regularidade anterior e emergência de uma regularidade “nova”.

[...] o acontecimento discursivo, provocando **interrupção**, pode desmanchar essa “regularização” e produzir retrospectivamente uma outra série sob a primeira, desmascarar o aparecimento de uma nova série que não estava constituída enquanto tal e que é assim o produto do acontecimento; o acontecimento, no caso, **desloca** e **desregula** os implícitos associados ao sistema de regularização anterior (PÊCHEUX, 1999, p. 52 [grifos nossos]).

As reconfigurações metodológicas de Pêcheux, bem como os indícios de aproximação com os postulados foucaultianos, estão também no projeto de pesquisa *Lecture et mémoire*. Apresentado à *Commission de psychologie n° 26 du Centre National de Recherche Scientifique (CNRS)*, o projeto foi desenvolvido por Pêcheux em 1983 sob a influência de pensadores da Nova História como Philippe Ariès, Pierre Nora, Carlo Ginzburg e Michel Foucault (PIOVEZANI FILHO & MILANEZ, 2003). Ademais, é importante pontuar que, nos trabalhos de Pêcheux, a noção de memória se configura enquanto “memória social”. Há diferença entre essa concepção e aquela desenvolvida por Courtine (2009) – que a concebe como a existência histórica de enunciados.

Assim como em textos anteriores (*Análise do discurso: três épocas e Papel da memória*), Pêcheux enfatiza a importância do “statut social de la mémoire comme condition de son fonctionnement discursif”¹⁷ (1990, p. 286). A memória é concebida,

¹⁷ “[Do] estatuto social da memória como condição de seu funcionamento discursivo” [Tradução nossa].

nesse texto, como um “ensemble complexe, préexistant et extérieur à l’organisme, constitué par des séries des *tissus d’indices lisibles*, constituant un corps socio-historique de traces”¹⁸ (PÊCHEUX, 1990, p. 286).

Nesse sentido, o principal objetivo do projeto é abordar a problemática em torno da leitura e da memória, atentando, mais especificamente, para o modo como a interdiscursividade¹⁹ intervém na estruturação de uma sequência discursiva (PÊCHEUX, 1990). Para tanto, o autor busca postulados sobre as relações dos discursos num espaço que conjuga as leis sócio-históricas que determinam as práticas de uma dada época. E é nesse ponto que podemos identificar no trabalho de Pêcheux um diálogo evidente com Foucault:

D’autre part, les nombreux travaux de M. Foucault en archéologie textuelle fournissent bien entendu l’essentiel du cadre de référence de la présente problématique, du point de vue de l’approche socio-historique. C’est d’ailleurs largement par rapport au texte de *L’archéologie de savoir* (NRF, 1969), **proposant une rédefinition du document en tant que monument, et de l’énoncé en tant que noeud dans un réseau**, que les perspectives de l’analyse de discours telles qu’elles sont ici engagées ont trouvé l’occasion de se redéfinir²⁰ (PÊCHEUX, 1990, p. 286-287 [grifos nossos]).

Assim como pudemos verificar em *Papel da memória* e em *Lecture et mémoire*, pressupostos que versam sobre a função enunciativa (o enunciado é um nó numa rede) corroboram a influência das propostas foucaultianas que orientam Pêcheux a uma outra maneira de interpretar os acontecimentos discursivos. Outro traço dessa aproximação

¹⁸ “Conjunto complexo, pré-existente e exterior ao organismo, constituído por séries das tramas de índices legíveis, que constituem um corpo sócio-histórico de traços” [Tradução nossa].

¹⁹ Em *Lecture et mémoire: projet de recherche* (1990 [1983]), Pêcheux não faz distinções claras entre a memória e o interdiscurso. Em alguns trechos desse texto, o autor as conceitua da mesma maneira: como a condição do legível em relação ao próprio legível ou, ainda, como o conjunto de índices sócio-históricos que possibilitam o funcionamento discursivo (PIOVEZANI; MILANEZ, 2003). É o que podemos verificar no seguinte trecho de *Lecture et mémoire*: “La condition essentielle de la production et de l’interprétation d’une séquence [...] réside en fait dans l’existence d’un **corps socio-historique** de traces discursives constituant l’espace de **mémoire** de la séquence. Le terme d’**interdiscours caractérise ce corps de traces** comme matérialité discursive, extérieure et antérieure à l’existence d’une séquence donnée, dans la mesure où cette matérialité intervient pour la constituer” (PÊCHEUX, 1990, p. 289 [grifos nossos]). Ambas as categorias de análise, memória e interdiscurso, são definidas pelo autor como corpo sócio-histórico de traços que antecede e determina a formação do discurso.

²⁰ Por outro lado, os inúmeros trabalhos de Michel Foucault, em arqueologia textual, fornecem o essencial do quadro de referência da presente problemática, do ponto de vista da abordagem sócio-histórica. É, aliás, grandemente devido ao texto *Arqueologia do saber*, que propõe uma redefinição do documento enquanto monumento e do enunciado enquanto nó numa rede, que as perspectivas da Análise do Discurso, tais como são aqui trabalhadas, tiveram a possibilidade de se redefinir [Tradução nossa].

pode ser verificado quando Pêcheux define o campo da Análise do Discurso como prática que se volta para a leitura do arquivo: “Il arrive que l’on qualifie d’ ‘analyse de discours’ toute pratique relevant soit du champ des lectures d’archive (dès lors que des corpus ont été constitués)”²¹ (1990, p. 290).

O arquivo permite ver entre aquilo que é regular e aquilo que entra em dispersão os acontecimentos que irrompem como singularidades na história (FOUCAULT, 2012). Daí sua pertinência em uma metodologia de análise que se volta para “espaços discursivos não estabilizados logicamente” – suscetíveis ao equívoco, à contradição – em que emergem os objetos da Análise do Discurso que, neste momento da teoria, já não se restringem mais ao discurso político. A Análise do Discurso passa a se interessar também pelos “múltiplos registros do cotidiano” (PÊCHEUX, 1990).

Nesse sentido, fazemos menção a outro texto produzido na fase da “desconstrução dirigida”: *Ler o arquivo hoje* (PÊCHEUX, 2010). Nele, Pêcheux define o arquivo como um “campo de documentos pertinentes e disponíveis sobre uma questão” (PÊCHEUX, 2010, p. 51). E aqui o arquivo pode ser pensado como categoria metodológica que vislumbra o *corpus* discursivo. Entretanto, apesar de apresentar inicialmente o arquivo dessa forma, no mesmo texto, o autor também se refere ao arquivo enquanto “sistema diferencial dos *gestos de leitura*” (PÊCHEUX, 2010, p. 51).

Ainda que inicialmente se refira ao arquivo enquanto “conjunto de documentos”, Pêcheux manifesta que sua função está na *maneira de acessar esses documentos*, ou seja, está na forma de apreendê-los considerando sua inscrição na história: “É esta relação entre *língua* como sistema sintático intrinsecamente passível de jogo, e a *discursividade* como inscrição de efeitos linguísticos materiais na história, que constitui o nó central de um trabalho de leitura de arquivo” (PÊCHEUX, 2010, p. 58).

A leitura do arquivo não corresponde a uma “leitura literal” de um conjunto de documentos; aliás, forma de leitura considerada insuficiente por Pêcheux (2010). Ler o arquivo consiste em assumir postura interpretativa, pois categoria que vislumbra as possibilidades de sentido que o analista pode depreender do documento inscrito numa memória sócio-histórica.

Nessa direção, é necessário evocar a importância dos historiadores na Análise do Discurso, que contribuíram para a metodologia de análise. No que concerne às noções

²¹ “Ocorre de qualificarmos como ‘análise de discurso’ toda prática que releva do campo de leituras do arquivo (a partir do momento em que os *corpus* foram constituídos)” [Tradução nossa].

de arquivo e acontecimento, os trabalhos de Jacques Guilhaumou e Denise Maldidier são relevantes uma vez que manifestam as mudanças metodológicas no interior da Análise do Discurso na sua relação com a História.

Para os historiadores, o acontecimento discursivo é “apreendido na consistência de enunciados que se entrecruzam em um momento dado” (GUILHAUMOU & MALDIDIER, 1994a, p. 41). O acontecimento não é uma notícia essencialmente verdadeira, mas sim, efeito de sentido interpretado a partir do entrecruzamento de enunciados heterogêneos num momento específico. Se o acontecimento discursivo só pode ser apreendido nas redes de enunciados, é preciso então organizar o *corpus* de maneira que seja possível identificar onde e quando irrompe o novo, o singular.

Para uma organização do *corpus* que permitisse ao analista apreender os sentidos do acontecimento em sua singularidade, Guilhaumou e Maldidier obtiveram resposta no conceito de arquivo (SARGENTINI, 2006). Esses historiadores se voltam, então, para a *Arqueologia* de Foucault, trabalho do qual mobilizam uma metodologia de formação do *corpus* fortemente influenciada por essa noção.

Assim, o arquivo é uma forma de conceber o *corpus* discursivo, sem, no entanto, situá-lo como uma “caixa fechada” de documentos. A organização do *corpus*, aqui, se dá a partir da interpretação das regras sobre aquilo que pode ou não emergir num dado momento. Trata-se de considerar um conjunto de enunciados efetivamente produzidos atentando para as regras de formação, as condições históricas de emergência e as possibilidades de transformação dos enunciados.

Isso porque “o arquivo não é um simples documento no qual se encontram referências; ele permite uma leitura que traz à tona dispositivos e configurações significantes” (GUILHAUMOU & MALDIDIER, 1994a, p. 164). Desse modo, a noção foucaultiana de arquivo se mostra produtiva para a análise do acontecimento, pois possibilita que o *corpus* seja organizado em função: i) das regras de enunciabilidade de uma época; ii) dos entrecruzamentos de enunciados; iii) dos movimentos da memória.

Nessa perspectiva, o *corpus* discursivo permanece sempre aberto, pois os enunciados que o compõem são suscetíveis às possíveis transformações na história. Organizar o *corpus*, segundo gesto de interpretação do arquivo, confere-lhe, portanto, caráter heterogêneo e instável: o *corpus* discursivo está em constante processo de construção (SARGENTINI, 2006, p. 43).

Trata-se de uma metodologia interpretativa que refuta a possibilidade de tudo dizer a respeito de um dado tema ou objeto de discurso, pois há sentidos outros que escapam ao sujeito no momento da análise.

Devido a isso, o arquivo não é um simples material de onde se extraem os fatos de maneira referencial; ele participa sobretudo de um *gesto de leitura* no qual se atualizam as configurações significantes, os dispositivos de significações de enunciados atestados. Aliás, o arquivo de uma época não é nunca descritível na sua totalidade, ele se dá a ler por fragmentos: sua descrição é sempre aberta, ainda que a frase historiográfica se esforce em fechá-lo (GUILHAUMOU, 2009, p. 125).

E aqui é possível estabelecer uma ligação: assim como Pêcheux, Guilhaumou e Maldidier também concebem o arquivo como uma metodologia interpretativa, pois categoria analítica que possibilita o gesto de leitura do acontecimento. Os posicionamentos teóricos, ainda que produzidos em campos disciplinares distintos (Pêcheux vem da Linguística e da Filosofia, já Guilhaumou e Maldidier estão situados na História), apresentam em comum uma necessidade de redefinição do *corpus* discursivo. Ademais, demonstram uma convergência teórica entre os autores na direção da *Arqueologia* de Foucault e das propostas da Nova História no que tange à memória, às temporalidades e às discontinuidades históricas.

Visto que o arquivo permite apreender as configurações de sentido de uma época determinada, é preciso considerar ainda a função do sujeito enquanto produtor e leitor desses sentidos. Na perspectiva histórica, “o sujeito se constrói em uma dispersão de enunciados da qual ele é o elemento unificador, sem, entretanto, introduzir a homogeneidade no interior da heterogeneidade” (GUILHAUMOU & MALDIDIER, 2008, p. 67). Essa concepção de sujeito demonstra novamente a forte influência de Foucault sobre os trabalhos dos historiadores do discurso. Ao refutar um sujeito da enunciação que domina e sabe tudo o que diz, os historiadores o consideram uma posição²² cuja função é organizar sentidos históricos dispersos (FOUCAULT, 2012).

²² Na *Arqueologia do saber*, o sujeito da enunciação não se confunde com o autor da formulação. O sujeito não é ponto de origem de um fenômeno de articulação escrita ou oral de uma frase. Tampouco se coaduna a uma intenção significativa que ordena as palavras como o corpo visível de sua intuição. O sujeito da enunciação, para Foucault, é “um lugar determinado e vazio que pode ser efetivamente ocupado por indivíduos diferentes” (2012, p. 115). Esse lugar não é definido de uma vez por todas, pois pode ser modificado de acordo com as regras de enunciabilidade que determinam “qual é a posição que pode e deve ocupar todo indivíduo para ser seu sujeito” (FOUCAULT, 2012, p. 116).

Nesse sentido, podemos dizer que os historiadores do discurso compreendem o acontecimento em estreita ligação com a enunciação. Com efeito, o acontecimento discursivo se dá em função do caráter inédito do processo enunciativo, porque “apreendido no momento de emergência de formas singulares de enunciação” (GUILHAUMOU, 2009, p. 129).

A relação entre acontecimento e enunciação é demonstrada ainda por Guilhaumou e Maldidier no texto *Efeitos do arquivo: a Análise do discurso ao lado da História* (1994a). Preocupados com os usos sociais da língua, os historiadores se voltam para a emergência de discursos em circunstâncias determinadas, mais especificamente, para discursos que tratam da questão da “subsistência” na França no século XVIII.

Nesse trabalho, em vez de falar de questão, os autores preferiram falar de “tema da subsistência”, uma vez que a noção de tema “supõe a distinção entre ‘o horizonte de expectativas’ – o conjunto de possibilidades atestadas em uma situação histórica dada – e o acontecimento discursivo que realiza uma dessas possibilidades” (GUILHAUMOU & MALDIDIER, 1994a, p. 165-166). A seleção do *corpus* de análise se voltou para sequências discursivas formadas pela coordenação “*pão e x*”²³, pois estrutura que se apresentou com regularidade no período investigado. Os historiadores realizaram, então, um “trajeto temático” em torno do “pão” para definir o conjunto de configurações textuais que associam a subsistência à linguagem da liberdade e às primeiras expressões dos Direitos do Homem.

Assim, o trajeto temático é uma postura de análise que, a partir do conhecimento de formas de escrita e de usos de linguagem, “interessa-se pelo novo no interior da repetição”. O trajeto temático possibilita, enfim, reconstruir “os caminhos daquilo que produz o acontecimento na linguagem” (GUILHAUMOU & MALDIDIER, 1994a, p. 166). O acontecimento discursivo tem lugar na enunciação quando, em meio à

²³ A pesquisa de Guilhaumou e Maldidier (1994a) voltou-se para um recorte de enunciados produzidos no período de 1789-1793 e identificou a ocorrência da coordenação do tipo “*pão e x*”. Para os historiadores essa coordenação se mostrou uma possibilidade importante de análise tanto do ponto de vista linguístico quanto do ponto de vista histórico. Isso porque a estrutura gramatical da coordenação é um dos índices pelos quais os historiadores puderam compreender as estratégias discursivas mobilizadas por um dos movimentos políticos pouco estudados no contexto da Revolução Francesa: o movimento *cordelier*. No *corpus*, os historiadores identificaram as coordenações “*pão e soldados*”, “*pão e liberdade*”, “*pão e ferro*” e concluíram que a repetição da estrutura coordenativa produziu, em momentos históricos particulares, sentidos singulares. A análise permitiu, então, que os historiadores compreendessem uma forma de apreender o acontecimento: observar, na repetição, a emergência de sentidos novos.

regularidade, surgem pontos de “deslocamento”. É preciso, então, percorrer a “linearidade do discurso em direção às falhas, aos espaços vacilantes, aos lugares de ruptura” (GUILHAUMOU, 2009, p. 129).

A abordagem do acontecimento em relação intrínseca com a enunciação permite-nos ainda interrogar a imanência dos sentidos. O pressuposto de que “a acontecimentalidade engendra o sentido” – sustentado no momento em que a Análise do Discurso trabalhava sobre um *corpus* fechado e homogêneo – recebeu críticas dos historiadores do discurso, que alertaram sobre a necessidade de interrogar o caráter imanente do acontecimento.

Segundo Guilhaumou (2009), essa afirmação dá a ver o acontecimento de forma acabada, como um evento cujo sentido é essencial e latente. A crítica do autor evidencia uma oposição ao tratamento do acontecimento enquanto produtor de sentidos “sempre já-lá”; crítica que se estende, por conseguinte, à concepção de história total²⁴ implicada na dimensão “criadora” do acontecimento.

Com efeito, o sentido de um acontecimento não é imanente, pois só pode ser apreendido nas etapas de descrição e interpretação do arquivo: “Le sens n’est pas donné a priori, il se construit à chaque étape de la description. Il n’est jamais achevé dans une structure; il procède de *la matérialité de la langue et de l’archive*, il est tout à la fois contraint et ouvert”²⁵ (GUILHAUMOU & MALDIDER, 1994b, p. 201).

A imanência do acontecimento pode ser refutada pelo princípio de funcionamento do arquivo, ou seja, pelo fato de os enunciados se formarem e transformarem (des)continuamente na história. Portanto, o acontecimento não cria o novo: ele é efeito de sentido singular apreendido no entrecruzamento de enunciados distintos que podem, nos movimentos da memória, modificar-se indefinidamente.

²⁴ A metodologia desenvolvida no contexto da “História Total” foi recusada pela Escola dos *Amales* e por Michel Foucault justamente pelo modo como ela observa o objeto da análise histórica. Nesse fazer historiográfico, o termo “total” representa uma postura analítica que visa fazer a “história de tudo” e/ou a “história do todo”. Na visada de Guilhaumou e Maldidier, a crítica à História Total segue a esteira de Michel Foucault na *Arqueologia do saber* (2012 [1969]), que a considera um fazer historiográfico preocupado em conhecer uma época em sua totalidade (no sentido sincrônico) e em sua continuidade (no sentido diacrônico). Na *Arqueologia*, Foucault busca delinear os procedimentos de uma História Total para opor-se a ela, uma vez que pressuporia do historiador analisar um sistema de relações homogêneas e estabelecer uma articulação coesa da história com as grandes unidades. A História Total (também chamada de global) é, nesses termos, uma história que totaliza os eventos, pois os concebe como um todo integrado contínua e linearmente através de uma longa duração.

²⁵ “O sentido não é dado a priori, ele se constrói a cada etapa da descrição. Não é jamais acabado em uma estrutura. Ele procede da materialidade da língua e do arquivo. É ao mesmo tempo restrito e aberto” [Tradução nossa].

2.3 O acontecimento e as séries: diálogos entre Foucault e a Nova História

A história voltou sua atenção para o que o homem disse em diferentes momentos de formas peculiares. O olhar dos historiadores para as grandes narrativas vislumbrou o brado de heróis em meio a grandes revoluções não só para detalhar os percursos da história – tal como eles a contam –, mas também para atribuir teor verossímil àquilo que lhes representa “realmente” um acontecimento. Nessa forma de fazer história, o acontecimento seria representativo de um marco, um fato que centralizaria e explicaria todas as práticas de um momento específico.

A escrita de uma história total carece, entretanto, de interrogações, pois “a História nunca é *história-pura*, mas *história-para*, o que significa afirmar que ela é uma narrativa cuja natureza é provisória e contingente, susceptível, portanto, de revisões e de re-interpretações” (GREGOLIN, 2006a, p. 167). Essa postura em relação à história implica considerar que o sentido criado na escrita da história decorre da intervenção do historiador, que extrai dos documentos aquilo que se lhe mostra com valor de testemunho verdadeiro. Por isso, é preciso ter em conta que a interrogação da história é constante não só sobre aquilo que aconteceu, mas também sobre o modo como o historiador conta o que aconteceu.

Ao versar sobre o fazer historiográfico, Marc Bloch questiona o fato de que “o historiador propõe apenas descrever as coisas ‘tais como aconteceram’”, o que evidencia dois problemas: o da imparcialidade histórica e o da história como tentativa de reprodução ou de análise (BLOCH, 2001, p. 125). Nesse sentido, o trabalho do historiador incorre no risco de duas posturas diferentes e que, com frequência, impõem-se na análise histórica: julgar e compreender.

A interpretação dos fatos “tal como se deram” nada tem de passividade. A história, na condição de disciplina, necessita de dois objetos: a realidade e o homem. Esses objetos se dispõem ao olhar do historiador de maneira variegada. Narrar um fato, tendo em vista um documento, mostra-se um empreendimento que passa por “filtros” de compreensão. A descrição do historiador passa por etapas de verificação e de eliminação, pois o fato nunca se dá por inteiro, de forma transparente e ubíqua, o que permite questionar: “entre o que foi e nós, os documentos já interpõem um primeiro filtro?” (BLOCH, 2001, p. 128).

Que filtro seria esse? Que véu sobrepõe na cobertura ínfima dos documentos aquilo que o historiador depreende na análise histórica? Esses questionamentos nos permitem constatar que o trabalho historiográfico, no cerne da disciplina, requer que o historiador perceba os fatos e os analise. A análise histórica, nessas condições, perpassa a forma como o historiador interpreta os fatos e, ainda, por aquilo que julga pertinente contar: “O historiador escolhe e tria. Em uma palavra, analisa” (BLOCH, 2001, p. 128).

A escrita da história se dá pela interpretação de acontecimentos mediante documentos. Nesse empreendimento, o acontecimento pode ser definido como um corte realizado pelo historiador sobre uma realidade histórica. Entretanto, há de se questionar a “realidade” com a qual lida o historiador. De acordo com Michel de Certeau, essa realidade não é marcada por um solo que sempre “será visível através de uma transparência da linguagem” (2002, p. 89). Há um conjunto de regras que determinam as operações do historiador em relação à produção dos objetos.

O objeto, assim como o acontecimento, não se entrega ao historiador de forma passiva, afinal ele é efeito de uma construção. Tanto o passado quanto o presente não dispõem, aos olhos do historiador, objetos prontos e acabados. Pelo contrário, são as práticas específicas do ofício do historiador, tais como o corte, o tratamento das fontes, a construção de hipóteses, os procedimentos de verificação que delimitam regimes sobre o que pode ser interpretado e dito acerca de um objeto num dado momento. Assim, a operação historiográfica é perpassada por um regime de saber que assume critérios e provas que garantem uma validade universal à narrativa de acontecimentos (DE CERTEAU, 2002).

Nesse sentido, destacamos a problematização da história realizada por Michel Foucault. Ao questionar um fazer historiográfico que “julga e compreende” a realidade global dos fatos, Foucault traz à tona as limitações de noções como “continuidade” e “totalidade”. Em recusa a essas noções, a postura do filósofo permite identificar como os acontecimentos são interpretados e narrados e, ainda, o que possibilitou que fossem cristalizados na nossa cultura.

Para tanto, o autor suspendeu as formas prévias de continuidade, ou seja, eximiu a linearidade e a causalidade dos fatos discursivos, o que liberou um campo imenso de possibilidades de enunciações. Foucault pôde apreender, dessa forma, um conjunto de enunciados efetivos em dispersão temporal, na instância própria do acontecimento (GREGOLIN, 2002).

Tendo em vista essas colocações, voltamo-nos para o fazer historiográfico a fim de demonstrar que a concepção de história assumida em um trabalho de Análise do Discurso é determinante não só para os procedimentos metodológicos de análise, mas também para a possibilidade de identificar, nas “sutilezas” das práticas discursivas de uma época, enunciados e objetos que constituem acontecimentos.

Situados em uma Análise do Discurso que pensa com Foucault, propomos aqui uma discussão sobre o fazer historiográfico para demonstrar as particularidades de uma análise histórica que evidencia as práticas discursivas em seu aspecto múltiplo e disperso: a história serial, que irrompe nos estudos da Nova História.

Assim, esta seção se pauta em discussão sobre a noção de acontecimento nos estudos da Nova História, atentando para categorias implicadas no interior desse movimento: a curta duração e as séries. O intuito dessa discussão é, de maneira geral, demonstrar que essas categorias de análise histórica podem contribuir para uma metodologia de análise dos acontecimentos na história do presente. Para tanto, esta seção se organiza em torno de duas perguntas-problema:

- i) Contra qual forma de fazer história se posiciona Foucault e quais as implicações dessa postura para sua concepção de história?
- ii) Como as noções de curta duração e séries, trabalhadas pela Nova História, contribuem para o modo como Foucault analisa o acontecimento?

A partir dessas questões, pretendemos elucidar aspectos teóricos e metodológicos no domínio da história que podem contribuir para a análise do acontecimento discursivo. E neste ponto, justificamos que a Análise do Discurso carece desse tipo discussão justamente pelos pilares que a constituem. Enquanto campo interdisciplinar, a Análise do Discurso sempre estabeleceu diálogos com a história, que contribuiu e contribui fortemente para a formulação de suas categorias.

Desde os anos 1970, a Análise do Discurso é contestada a partir do próprio interior da disciplina História, uma vez que oferece uma forma de realizar a leitura dos documentos (fontes históricas) (MAZIÈRE, 2008). Ela ainda “surge como herdeira de Foucault, em quem a história dominante não confia” (MAZIÈRE, 2008, p. 90) e faz

aparecer os limiares científicos a que é preciso aceder para atender às constantes demandas dos objetos de análise.

A relação de Foucault com os historiadores nunca foi de todo harmoniosa. A princípio, podemos dizer que essa relação propiciou turbulências devido à crítica radical de Foucault à história total. Segundo Margareth Rago (2002), dentre as questões que Foucault coloca aos historiadores, a mais inquietante é aquela que se refere ao estatuto do “real”. De fato, a história tradicional se impunha como maior objetivo de pesquisa saber o que “realmente” ocorreu no passado para ter a certeza de que se poderia pisar firme no solo da história enquanto ciência legítima (RAGO, 2002).

Havia certamente aqueles que se mostravam entusiasmados com suas discussões, assim como havia aqueles que recusavam veementemente suas proposições. Havia outros, ainda, que se dividiam entre críticas e elogios. É o caso, por exemplo, de Jacques Léonard²⁶, que reconhecia que Foucault era um historiador que os historiadores deveriam escutar, mas que, todavia, acreditava que ele se eximia de analisar “a poeira dos fatos” (FOUCAULT, 2015, p. 316).

A resposta de Foucault a essa crítica está em *A poeira e a nuvem* (2015, p. 316), texto em que o autor sentencia que não se pode dizer praticamente tudo a respeito de um período histórico. Essa concepção de história traz à tona uma oposição ao procedimento de análise da história total. Em vez de se propor estudar um período em toda sua dimensão, para Foucault (2015), é mais produtivo, em termos de acontecimento, voltar-se para um problema.

A “história-problema” não busca explicações para todos os detalhes do acontecimento, ou seja, não procura evidenciar até a “poeira” dos acontecimentos. Essa postura exigiria um tratamento exaustivo de dados e uma repartição cronológica equitativa para o exame. Para analisar o acontecimento, Foucault (2015) assevera que é mais profícuo partir de um problema que surge em um dado momento e focalizar a análise sobre os elementos suscetíveis de resolvê-lo.

²⁶ O historiador Jacques Léonard produziu uma crítica sobre a obra *Vigiar e Punir* de Michel Foucault, em que questiona o procedimento metodológico defendido pelo filósofo para realizar uma análise histórica. Essa crítica foi publicada no texto “*L'historien et le philosophe*” em 1975 e situa Foucault como um “cavaleiro bárbaro” que não atenta para os detalhes e nem para a exatidão dos fatos. Apesar disso, a crítica de Léonard foi recebida por Foucault como uma possibilidade de rever sua metodologia e, sobretudo, de esclarecer pontos específicos. A resposta de Foucault surge então no texto “*A poeira e a nuvem*”, que defende, em oposição à postura de Léonard, que o fazer historiográfico deve partir da análise de um problema na história e não do estudo de todo um período. Nesse texto, Foucault defende que a realidade deve ser tomada como a construção de verdades sobre o que é o real, e o objeto de análise como sendo ponto de onde deve partir o historiador para levantar um problema e formular sua tese.

A concepção de história assumida por Foucault desmistifica “a instância do global do real como totalidade a ser restituída” (2015, p. 322). Não há uma só realidade, mas *realidades possíveis e construídas* que podem ser analisadas pela disciplina história. Essa postura vai de encontro com uma história-problema que trata o acontecimento como parcela de uma realidade produzida socialmente.

Nesse sentido, Foucault assinala que antes a história tinha por tarefa tornar viva *a totalidade* do passado nacional. Entretanto, para o autor, importa não negar o “real” propriamente dito, mas problematizar as representações que temos cristalizadas sobre ele. Interessa à análise histórica pôr em xeque o real que cada grupo defende como sendo “o verdadeiro real”, ou seja, é preciso “desmistificar a instância do global do real como totalidade a ser restituída” (FOUCAULT, 2015, p. 322).

Desse modo, não há possibilidade de falar de praticamente tudo nem de coisas mais reais que as outras. Restringir a análise histórica a fazer aparecer o “mais real” em detrimento do “menos real” seria uma falha do historiador que lidaria senão com objetos ilusoriamente naturais. Para Foucault, a “única realidade a que a história deveria aspirar é a própria sociedade” (FOUCAULT, 2015, p. 322), pois é ela, por meio de hierarquias e relações de poder que instaura aquilo que deve ser o *real*.

Para Foucault (2015), a história deve se voltar para os processos de transformação pelos quais a sociedade passa. Em vez de impor como noções fundamentais o tempo e o passado, a história deve propor outras noções que possam explicar a maneira como se (re)constrói o real para uma sociedade: a mudança e o acontecimento. Do ponto de vista da análise histórica tradicional, as questões que se colocavam ao historiador eram: “que ligação estabelecer entre acontecimentos díspares? Como estabelecer entre eles uma sequência necessária? Que continuidade os atravessa? Pode-se definir uma totalidade ou é preciso limitar-se a reconstituir encadeamentos?” (FOUCAULT, 2012, p. 4).

Por outro lado, para Foucault, as perguntas que a análise histórica deveria colocar são: “Que estratos é preciso isolar uns dos outros? Que tipos de séries instaurar? Que critérios de periodização adotar para cada uma delas?” (2012, p. 4). Fica evidente, nessas questões, a recusa de Foucault em relação à metodologia assumida pela análise histórica tradicional, bem como a tendência a problematizar a temporalidade e a unidade dos documentos.

E é contra essa concepção de história total (ou global) que se posiciona Foucault. O autor se opõe a uma história que se organiza a partir do “modelo da narrativa como grande sequência de acontecimentos tomados em uma hierarquia de determinações: os indivíduos são apreendidos no interior dessa totalidade [...]” (FOUCAULT, 2013a, p. 65). A história total estabelece como correlato à narrativa histórica um sujeito fundador, com autonomia sobre o que diz, e garante que todo detalhe que escapa ao sujeito lhe poderá ser devolvido. Além disso, presume a certeza de que o tempo não dispersará nada, nem impedirá a reconstrução de um fato em sua unidade. Por isso, Foucault (2013a) manifesta que fazer da análise histórica um discurso contínuo implica uma concepção de sujeito originário de todo devir.

As proposições de Foucault desestabilizam as noções de real e conduzem a uma relativização do discurso verdadeiro em se tratando de história, não para desconstruir a verdade e mostrar o que haveria por trás dela – isso seria um ideal de acreditar ainda na existência de uma verdade única e real. O que faz Foucault é sinalizar à história um papel distinto que, em oposição à história total, demonstre *como aquilo que é tido como verdade se tornou verdade*.

Isto é, Foucault aponta que o historiador deve se questionar: quais práticas discursivas e não-discursivas determinaram que uma narrativa tenha sido recebida e repetida como *a verdade*? Logo, o historiador, no ponto de vista foucaultiano, deve assumir outra postura em relação ao “real”. Como efeito, temos que “o historiador não é mais o defensor de uma sociedade que avança com valores sólidos e universais, ele foi sacudido, assim como o mundo que o cerca, pela relatividade dos valores que alcançam o Ocidente” (DOSSE, 1992, p. 181).

Além disso, a disciplina história também passou por turbulências que desestabilizaram uma categoria fundamental para suas análises: a duração. A conexão dos espaços levou à relativização da duração, o que, num mundo cada vez menos coerente e fundamentado em singularidades, tem como efeito uma história fragmentária (DOSSE, 1992). Esses fatores fazem com que o historiador mude de perspectiva; ele não busca mais compreender a totalidade do real, pelo contrário, “procura reencontrar a totalidade da história através de seu objeto” (DOSSE, 1992, p. 182).

Nessa direção, podemos destacar o papel da Nova História no desenvolvimento intelectual de Foucault, pois suas reflexões sobre a análise histórica caminharam em

proximidade às da terceira geração dos *Annales*²⁷. Assim como os pesquisadores dessa geração, Foucault estava preocupado em ampliar os temas da história e repensar a questão da longa duração. De acordo com Burke, a “arqueologia” e a “genealogia” foucaultianas apresentam semelhança com a história das mentalidades: “Ambas as abordagens mostram uma grande preocupação com tendências de longa duração e uma relativa despreocupação com pensadores individualizados” (BURKE, 2010, p. 133).

Essa postura, entretanto, é recusada por Foucault, que admite seu fazer histórico como tributário de uma história-problema, que questiona: como aquilo que é poderia ser diferente? Para o filósofo, seu trabalho estaria muito mais próximo da história das ideias²⁸, que, apesar dessa afirmação, não chegou a ser o tema principal de seus

²⁷ A Escola dos *Annales* surgiu devido à criação de uma revista em 1929, chamada “*Annales d’histoire économique et sociale*” (LE GOFF, 1996, p. 540). A revista foi fundada para promover uma nova maneira de fazer história e segue, ainda hoje, estimulando inovações nesse campo. As ideias que direcionaram o plano da revista se pautam em três posições que rompem com a história tradicional e visam: “Em primeiro lugar, a substituição da tradicional narrativa de acontecimentos por uma história-problema. Em segundo lugar, a história de todas as atividades humanas e não apenas a história política. Em terceiro lugar, visando completar os dois primeiros objetivos, a colaboração com outras disciplinas” (BURKE, 2010, p. 12). A primeira geração teve como expoentes os nomes de Lucien Febvre e Marc Bloch; a segunda irrompe com o marco fundado entre espaço e história via Fernand Braudel, tendo sido marcada também pelos trabalhos de Emmanuel Le Roy Ladurie e Ernst Labrousse; e a terceira geração, que traz os herdeiros Jacques Le Goff, Pierre Nora, Georges Duby, entre outros. Inclusive, foram os membros da terceira fase dos *Annales* que constituíram o grupo designado *La nouvelle histoire*, a Nova História (BURKE, 2010).

²⁸ No quarto capítulo da *Arqueologia*, Foucault apresenta as particularidades da descrição arqueológica e a situa ao lado da história das ideias. Isso porque, já no início da obra, Foucault se refere à história das ideias como domínio em que as mutações provocam a dissociação das séries, do progresso da razão e da evolução do pensamento humano. Para o autor, a história das ideias é um campo que coloca em dúvida as possibilidades de totalização. Por isso, ao propor o método arqueológico, Foucault se questiona: “Agi como se descobrisse um domínio novo e como se, para descrevê-lo, tivesse necessidade de medidas e marcos inéditos. Mas, na verdade, não me alojei exatamente no espaço que se conhece bem, e há muito, sob o nome de ‘história das ideias?’” (FOUCAULT, 2012, p. 166). E mais adiante, ao conceber as semelhanças metodológicas de análise, Foucault assevera: “No fundo, talvez eu não passe de um historiador das ideias, mas envergonhado ou, se quiserem, presunçoso. Um historiador das ideias que quis renovar inteiramente sua disciplina; que desejou, sem dúvida, dar-lhe o rigor que tantas outras descrições, bastante próximas, adquiriram recentemente [...]” (FOUCAULT, 2012, p. 166). Por outro lado, em *Sobre as maneiras de escrever a história* (FOUCAULT, 2013a), o autor refuta algumas particularidades dessa forma de fazer história que, na sua visão, podem colocar em risco as complexidades da operação historiográfica. Assim, para Foucault, apesar de descrever as mudanças históricas, a história das ideias parte de dois “expedientes fáceis”, porque demasiado simplificadores: “Utilizam-se conceitos que me parecem um pouco mágicos, como a influência, a crise, a tomada de consciência, o interesse conferido a um problema etc.” e “quando se encontra uma dificuldade, passa-se do nível de análise, que é o dos próprios enunciados, para um outro, que lhe é exterior. Assim, diante de uma mudança, uma contradição, uma incoerência, recorre-se a uma explicação pelas condições sociais, pela mentalidade, pela visão do mundo etc. (FOUCAULT, 2013a, p. 67-68). Nesse mesmo texto, Foucault se situa em oposição à história das ideias ao reforçar que, no seu fazer histórico, evita esses procedimentos, uma vez que sua proposta é descrever grupos inteiros de enunciados, fazendo surgir relações de implicação, oposição ou exclusão. Em suma, a relação de Foucault com a História das Ideias é marcada ora por aproximações ora por distanciamentos, e sempre traz à tona as problemáticas suscitadas por fatores como a totalidade, a seriação, a consciência e a mentalidade.

trabalhos. A postura de Foucault em relação à história das ideias é, inclusive, bastante complexa, porque marcada por aproximações e distanciamentos.

Ainda que tenha sido mais próximo da terceira fase dos *Annales*, podemos dizer que Foucault se aproximou da Escola porque, durante sua trajetória, ela recusava uma história simplista que se detinha à narrativa dos fatos e, sobretudo, porque propôs novas categorias de análise que modificaram as concepções de tempo e duração.

A começar pela fundação dos *Annales*: a ruptura teórica que atesta “não há realidade histórica, acabada que se entregaria por si própria ao historiador” (LE GOFF, 1993, p. 31-32). O que nos leva ao pressuposto de que o historiador, diante da “imensa e confusa realidade”, deve fazer sua opção num gesto que não significa em absoluto uma arbitrariedade nem uma simples coleta, e sim a construção científica do documento cuja análise buscará reconstituir ou explicar o passado (BLOCH apud LE GOFF, 1993).

Essas questões demonstram a recusa à história global e à uniformidade dos documentos (fontes históricas) enquanto vozes legítimas do acontecimento histórico. O questionamento também aparece na terceira fase dos *Annales*, e traz à tona uma nova maneira de conceber a reconstituição do fato pelo historiador, impondo que se problematize o documento enquanto monumento (LE GOFF, 1993).

A concepção de documento é acompanhada de uma crítica à simples função de “fonte histórica”. Isso porque o documento não é inocente nem inócuo, não surge somente pela escolha do historiador. O documento surge determinado por sua época e por seu meio tanto para impor uma imagem desse passado quanto para dizer “a verdade” sobre ele (LE GOFF, 1993).

Para Le Goff, “é preciso desestruturar o documento para descobrir suas condições de produção” (LE GOFF, 1993, p. 54). Assim, a reconstituição do fato por meio de um documento demanda do historiador um olhar que atente para questões como: “quem detinha numa sociedade do passado, a produção dos testemunhos que, voluntária ou involuntariamente, tornaram-se os documentos da história?” (LE GOFF, 1993, p. 54). Com essa postura de revisão crítica, Le Goff assevera ainda a necessidade de diálogo com Michel Foucault que, na *Arqueologia do saber*, problematiza a relação documento/monumento.

Na perspectiva foucaultiana, o documento é tomado como fonte que deve ser interrogada, não somente sobre aquilo que quis dizer, mas, sobretudo, para compreender o modo como diziam “a verdade”, ou seja, como pretendiam ser sinceros ou autênticos.

A crítica do documento traz à tona uma visada distinta sobre a reconstituição do passado, que era tratada como uma “voz” que tudo poderia explicar (FOUCAULT, 2012).

Segundo Foucault, a tarefa do historiador não é mais interpretar o documento no sentido de determinar se diz ou não a verdade, tampouco é delimitar seu valor. Trata-se muito mais de trabalhá-lo e elaborá-lo. Essa postura organiza o documento, recorta-o, ordena-o e reparte-o em níveis, ou seja, acaba por distribuí-lo em séries. A elaboração do documento dá a ver uma mudança em seu *status*, pois ele não é mais uma voz neutra e transparente que relata a verdade sobre o que aconteceu.

O documento, pois, não é mais, para a história, essa matéria inerte através da qual ela tenta reconstituir o que os homens fizeram ou disseram, o que é passado e o que deixa apenas rastros: ela procura definir, no próprio tecido documental, unidades, conjuntos, séries, relações. [...] O documento não é o feliz instrumento de uma história que seria em si mesma, e de pleno direito, *memória*; a história é, para uma sociedade, uma certa maneira de dar *status* e elaboração à massa documental de que ela não se separa. Digamos, para resumir, que a história, em sua forma tradicional, se dispunha a “memorizar” os *monumentos* do passado, transformá-los em *documentos* e fazer falarem estes rastros que, por si mesmos, raramente são verbais, ou que dizem em silêncio coisa diversa do que dizem; em nossos dias, a história é o que transforma os *documentos* em *monumentos* e que desdobra, onde se decifravam rastros deixados pelos homens, onde se tentava reconhecer em profundidade o que tinham sido, uma massa de elementos que devem ser isolados, agrupados, tornados pertinentes, inter-relacionados, organizados em conjuntos (FOUCAULT, 2012, p. 8).

Na mesma direção, e dialogando com Foucault, Le Goff acentua que o documento não é a sobrevivência de uma “voz” que testemunha a verdade sobre o acontecimento, e sim “uma escolha efetuada pelas forças que operam no desenvolvimento temporal do mundo e da humanidade” (LE GOFF, 1996, p. 535).

Criticar o documento enquanto monumento é refutar sua condição de inocuidade e neutralidade para compreender que se trata muito mais de “um **produto** da sociedade que o **fabricou** segundo as relações de forças que aí detinham o poder” (LE GOFF, 1996, p. 545 [grifos nossos]). Conceber o documento como monumento resulta muito mais da compreensão das relações de força que habitam uma sociedade, que pretende impor ao futuro uma imagem de si próprias ou daquilo que fizeram ou, ainda, daquilo que ocorreu em seu meio.

Assim, não existe um documento-verdade, mas sim um documento-monumento, uma “montagem” de sentidos que precisa ser desmontada (LE GOFF, 1996). O documento surge então como monumento, porque “edificado” a partir da interpretação que o historiador faz dos fatos a partir da conjuntura histórica em que se inscreve. Essa discussão trouxe à tona a necessidade de rever pressupostos sobre a temporalidade e, sobretudo, sobre as condições que ela pode apresentar em um período histórico.

A crítica do documento levou as primeiras gerações a problematizar, além da memória, a temporalidade e suas consequências para a narrativa histórica. O acontecimento e a temporalidade foram trabalhados pelos *Annales* de formas distintas em suas sucessivas fases. A “vitória do tempo longo”, por exemplo, ocorreu durante as duas primeiras gerações e, ainda assim, de forma heterogênea (REIS, 2008).

O trabalho de Braudel, por exemplo, é conhecido por tomar a longa duração como temporalidade mais profícua em critérios de análise e, sobretudo, por inovar as categorias de tempo, espaço e duração. Conhecido pela pluralidade de tempos, Braudel distingue três tipos de tempo diferentes e se apoia (de certa forma) em todos para poder defender sua grande tese, que relaciona o espaço e a geografia ao tempo e às transformações ocorridas na Europa no século XVI: *O Mediterrâneo* (1984 [1949]).

O intuito da história braudeliiana é recuperar a globalidade dos fenômenos humanos. A ambição de Braudel era perceber em um mesmo movimento a totalidade do social, ou seja, aceder ao “conjunto dos conjuntos”. Trata-se de buscar uma globalidade nos movimentos da história, porém a forma de buscá-la é o que indica a grande mudança provocada pelo historiador.

A Braudel interessa muito mais trabalhar a relação que o espaço, na concepção geográfica, interfere na duração em detrimento de uma análise focada no acontecimento e na datação do fato. Braudel considera que o acontecimento²⁹ é “fútil” para a história, uma vez que exprime apenas a superfície das ações dos homens e não representa a densidade daquilo que resiste à passagem do tempo. A esse respeito, Braudel (1984

²⁹ Para o historiador, o tempo e a duração não são termos que representam uma segurança absoluta, porque, entre eles, emerge o acontecimento. Para Braudel o acontecimento é uma dificuldade à análise histórica por surgir numa dimensão curta do tempo, insuficiente para compreender as relações e os movimentos mais profundos que se dão na ordem da história. Na perspectiva de Braudel, “o acontecimento é explosivo, ruidoso” (1990, p. 10), pois dura apenas um momento, tão instantâneo quanto sua dissolução. Sua postura em relação a “uma história que se limite simplesmente ao relato de acontecimentos ou sucessos” é, portanto, marcada por desconfiança e recusa (BRA UDEL, 1990, p. 19).

[1949]) compara o acontecimento e a curta duração à espuma do mar: tão logo se forma logo se espalha e se desmancha sobre a superfície da água.

Embora se posicione contra a curta duração, Braudel não impõe a longa enquanto estrutura, mas sim como uma *medida* que passa por uma pluralidade de tempos. Nesse sentido, destaca a existência de três temporalidades diferentes: o tempo factual (aquele do acontecimento); o tempo conjuntural (cíclico) e o tempo da longa duração (BRAUDEL, 1990). O tempo é dotado, portanto, de diferentes funcionamentos³⁰ e apresenta descompassos em sua progressão.

Desse modo, no trabalho de Braudel, o acontecimento surge na temporalidade factual. Entretanto, o acontecimento não surge no interior de uma dinâmica de origens. O que ocorre é somente uma associação do acontecimento à *superficialidade* e à *aparência* dos fatos, que seriam breves e facilmente solúveis nos movimentos da história. Para Braudel (1990), o acontecimento surge apenas no momento de decomposição das séries de fenômenos que se repetem, nas permanências em que os equilíbrios subjazem o domínio factual.

Por outro lado, a terceira geração dos *Annales* concebe o acontecimento de forma distinta, porém se nutre da tripartição braudeliiana para inseri-lo numa temporalidade que não é em absoluto linear e nem homogeneamente encadeada. Se na fase braudeliiana, a primazia era a longa duração e os ciclos econômicos e sociais, podemos dizer que essa forma de análise histórica conduziu os sucessores a um método quantitativo. Os valores, as cifras, as quantidades eram dados importantes para a compreensão de um movimento da história.

Na terceira geração, o método quantitativo foi um modo de o historiador investigar aspectos dos objetos (como preços, valores, quantidades, números, etc.) a fim de compreender como esse traço menor poderia se inserir numa série de outros traços de maneira a estabelecer relações de repetição, variação ou mudança no interior de um

³⁰ Apesar de ter proposto a pluralização do tempo, Braudel foi partidário de uma perspectiva que tencionava recuperar uma dialética das temporalidades. Em sua obra, a dialética do tempo se mostra como uma tentativa de colocar em relação as diferentes temporalidades (factual, conjuntural, longa duração) e fazê-las convergirem na formação de um tempo único. Os acontecimentos, as conjunturas e a longa duração permaneceriam solidários, em relação de reciprocidade (DOSSE, 1992).

processo histórico. A história quantitativa veio à tona definitivamente através de Pierre Chaunu³¹, cujo percurso metodológico possibilitou o surgimento da história serial.

Assim, a terceira geração dos *Annales* teve como intuito verificar, numa série de documentos, como eles formam uma cadeia de acontecimentos. Essa postura é significativa de uma ruptura fundamental com os antecessores e do surgimento de uma *nova maneira* de observar os objetos e os efeitos da pluralidade de tempos nos movimentos da história. A totalidade e a longa duração a que acediam os antecessores passaram a ser recusadas em favor de uma história em “migalhas”³² (DOSSE, 1992), ou seja, uma história fragmentada em séries de documentos.

Daí o surgimento do método serial, que oferece uma maneira de decompor o tempo histórico em séries, no interior das quais os objetos podem estabelecer relações. A história serial surge como a possibilidade de “seriação de fatos pertencentes a conjuntos homogêneos, dos quais podemos medir as flutuações na escala de sua própria temporalidade. Nesse estágio, ‘o tempo deixa de ser homogêneo e de ter significação global’” (DOSSE, 1992, p. 182).

A história serial está ligada à noção de série. Nesse tipo de análise histórica, o historiador não leva em consideração apenas um documento como única fonte, mas toma-o como uma “parte constituinte” de uma cadeia de documentos do mesmo tipo. A série é constituída por documentos homogêneos – que tenham sido produzidos pela mesma fonte ou ainda que se refiram a um mesmo objeto –, que são apreendidos no interior de uma regularidade em função de sua distribuição no tempo e no espaço (BARROS, 2011).

A história serial não toma objetos gerais já constituídos antecipadamente, como o feudalismo ou o desenvolvimento industrial por exemplo. Seu método consiste em definir o objeto de análise a partir de um conjunto de documentos dos quais dispõe.

³¹ De acordo com Barros (2011), a obra prima da história serial é a tese de Pierre Chaunu em parceria com sua esposa Huguette Chaunu, publicada em 1959 e intitulada *Sevilha e o Atlântico (1504-1650)*. Com esse trabalho, Chaunu foi o historiador que intermediou a passagem da segunda para a terceira geração dos *Annales*, e sua marca foi perceber a combinação entre História Econômica e História Serial como um advento, como uma nova era historiográfica. Entretanto, apesar de próximas, é preciso ter em conta que a história quantitativa e a história serial não são sinônimas. O que fez Chaunu foi aproximá-las, tomando operações que descreviam os valores, as medidas e as quantidades na história quantitativa como modelo para a metodologia serial.

³² Expressão utilizada por François Dosse (1992) para se referir às mudanças instauradas pela Nova História no interior dos *Annales* no que tange às temporalidades e às formas de narrar os fatos históricos.

Dito de outra forma, o objeto da história não é mais dado por uma espécie de categorização prévia em períodos, épocas, nações, continentes, formas de cultura... não se estudam mais a Espanha e a América durante o Renascimento; estudam-se, e este é o único objeto, todos os documentos que concernem à vida do porto de Sevilha de tal data a tal outra. A consequência, e esse é o segundo traço da história serial, é que essa história não tem, desde então, absolutamente por função decifrar, através desses documentos, alguma coisa como o desenvolvimento econômico da Espanha: o objeto da pesquisa histórica é estabelecer, a partir desses documentos, um certo número de relações (FOUCAULT, 2013a, p. 304-305).

Para Foucault, a história serial pode ser explicada pelos procedimentos de análise dos arquivos comerciais do porto de Sevilha durante o século XVI, objeto de estudo de Pierre Chaunu. A entrada, a saída e a quantidade de navios, as cargas, o preço de venda das mercadorias, a nacionalidade, o lugar de origem e de destinação dos produtos são fatores analisados pela história serial que os considera numa série de documentos.

Se o documento não é mais categorizado previamente e nem pode mais permitir decifrar algum processo histórico, a forma de analisá-lo deve se pautar em procedimento que vislumbre as relações que os documentos estabelecem entre si no interior das séries. E é essa abordagem da história serial que servirá a Foucault, cuja análise arqueológica determina não que se busque algo por trás dos enunciados (que podem ser tomados como documentos), mas sim que se analisem, no efetivamente dito, as *relações de coexistência* com outros enunciados.

As abordagens serial e arqueológica coincidem justamente nesses pontos: ambas atentam para as condições de emergência do enunciado (ou documento) e para as relações que ele estabelece no interior de uma série de outros enunciados (ou documentos). Assim, a história serial oferece uma metodologia baseada na manipulação e no tratamento de “uma série de documentos homogêneos concernindo a um objeto particular e a uma época determinada, e são as relações internas ou externas desse *corpus* de documentos que constituem o resultado do trabalho do historiador” (FOUCAULT, 2013a, p. 305).

A principal contribuição da história serial está na possibilidade que ela oferece de fazer emergir, nas séries de documentos, acontecimentos que não teriam aparecido caso os documentos fossem tomados como unidades prévias e já acabadas. Se antes o factual era relegado à longa duração, a terceira geração dos *Annales* o retoma a partir do

método serial e manifesta a importância de se estudar a curta duração, porque temporalidade que também pode influir nas transformações históricas.

Na história tradicional, os acontecimentos eram fatos conhecidos e visíveis, que implicavam ao historiador uma busca de “causas” e de “sentidos essencialmente escondidos” (FOUCAULT, 2013a, p. 305). Em contrapartida, a história serial faz aparecer os diferentes estratos dos acontecimentos – não aquilo que é escondido nem essencial, e sim aquilo que permitiu sua emergência, ou seja, o lugar e o momento em que ele surge, as relações entre documentos e as variações e transformações que ele provoca (FOUCAULT, 2013a, p. 305).

No percurso dos *Annales*, a Nova História foi responsável pelo retorno do factual como dimensão temporal a ser investigada. Um dos principais nomes, nesse sentido, é o de Pierre Nora que faz o diagnóstico: “nenhuma época se viu, como a nossa, viver seu presente como já possuído de um sentido ‘histórico’” (NORA, 1979, p. 180). Segundo o historiador, o presente fornece uma especificidade temporal que é dotada, assim como a longa duração, de uma lógica e de determinadas leis. A atualidade figura na curta duração como a lógica do momento presente e é marcada por uma “circulação generalizada da percepção histórica”, culminando em um fenômeno novo: o acontecimento (NORA, 1979, p. 180).

Desse modo, tanto a Nova História quanto as reflexões de Foucault propõem reconhecer o papel do acontecimento em vez de dissolvê-lo na longa duração e na análise causal e contínua. A curta duração corresponde a um “emaranhado” de pontos múltiplos e simultâneos pelos quais as séries podem se cruzar, se afastar, se sobrepor ou, ainda, apresentar saltos, fissuras, rupturas.

Com isso, a história não aparece como uma grande continuidade, e sim como “um emaranhado de descontinuidades” sobrepostas (FOUCAULT, 2013a, p. 308). Nessas condições, Foucault sentencia que a história não é mais uma linha evolutiva e contínua, e sim uma multiplicidade de acontecimentos:

A história não é, portanto, uma duração: é uma multiplicidade de tempos que se emaranham e se envolvem uns nos outros. É preciso, portanto, substituir, a velha noção de tempo pela noção de duração múltipla; quando os adversários do estruturalismo lhe dizem: “mas vocês negligenciam o tempo”, esses adversários não parecem se dar conta de que faz muito tempo, se ousar dizê-lo, que a história se desembaraçou do tempo, ou seja, que os historiadores não reconhecem mais essa grande duração única que englobava, em um só movimento,

todos os fenômenos humanos na raiz do tempo da história não há alguma coisa como uma evolução biológica que englobaria todos os fenômenos e todos os acontecimentos; há, na verdade, durações múltiplas, e cada uma delas é portadora de um certo tipo de acontecimento. É preciso multiplicar os tipos de acontecimento como se multiplica os tipos de duração. Eis a mutação que está em vias de se produzir atualmente nas disciplinas de história (FOUCAULT, 2013a, p. 308).

Neste ponto, podemos responder à segunda questão lançada no início desta seção. As noções de curta duração e séries trabalhadas pela Nova História contribuem para o modo como Foucault analisa o acontecimento, uma vez que colocam em jogo o aspecto *relacional* das séries de documentos. Além disso, são importantes para o trabalho de Foucault porque possibilitam uma análise do presente através das durações múltiplas que constituem a temporalidade factual. E é justamente essa multiplicidade de durações que permite verificar se as relações entre as séries de documentos serão de coexistência, sobreposição, dispersão ou rarefação.

Devido a essa postura metodológica, podemos dizer que Foucault (2013a) assume uma abordagem estrutural, que consiste em tratar o documento do ponto de vista de suas relações internas e externas. Essa abordagem pode fazer aparecer transformações e descrever os estratos de acontecimentos que ocorrem simultaneamente no presente. Com isso, constatamos que, ao mobilizar o método serial, a análise histórica em Foucault se aproxima do estruturalismo, uma vez que trabalhar com as séries implica observar as relações que documentos estabelecem num recorte sincrônico do tempo.

No trabalho com as séries, a descontinuidade tem papel metodológico que contribui para a análise histórica. Inicialmente, porque é uma “operação deliberada do historiador”, que distingue os níveis de análise para então “descobrir os limites de um processo, o ponto de inflexão de uma curva, a inversão de um movimento regulador, os limites de uma oscilação, o limiar de um funcionamento, o instante de funcionamento irregular de uma causalidade circular” (FOUCAULT, 2012, p. 10).

Dessa forma, a descontinuidade não é uma separação lacunar entre dois elementos, que romperia e separaria temporalidades. Na perspectiva de Foucault, as descontinuidades são espaços semelhantes a “ramificações” em que as séries de documentos podem desviar-se e deslocar-se. As descontinuidades não são o contrário

das continuidades, das linearidades, e sim, vias dispersas na história que permitem mutações (REVEL, 2005).

Quanto ao caráter relacional dos documentos no interior das séries, Foucault problematiza se o método estrutural pode contribuir para a análise histórica. Nesses termos, destaca o papel da Linguística, tal como proposta por Saussure, que é o de estudar o estado *presente* e as relações de *simultaneidade* da língua. Em contrapartida, à Filologia cabe estudar os fenômenos de evolução lineares da língua. A comparação com a Filologia poderia situar a Linguística em um lugar anti-histórico, afinal desinteressado pelos fenômenos evolutivos (FOUCAULT, 2013a). Entretanto, o ponto de vista sincrônico, assumido pela Linguística estrutural não é a-histórico. E é a partir desse pressuposto que Foucault (2013a) defende a análise de uma temporalidade sincrônica como uma análise que também é histórica.

Com efeito, o ponto de vista sincrônico não nega a história, pois “escolher a sincronia não é escolher o presente contra o passado e o imóvel contra o evolutivo” (FOUCAULT, 2013a, p. 172). Além disso, a análise sincrônica não é uma análise do “imóvel” e do “estático”, e sim das “condições de mudança”. As questões que a análise linguística sincrônica coloca são: “quais são as transformações que toda língua deveria sofrer para que um só dos elementos seja modificado? Quais são as correlações necessárias e suficientes do conjunto da língua para que apenas uma modificação seja obtida?” (FOUCAULT, 2013a, p. 173).

Transpondo essas questões para o campo da história, Foucault considera que o ponto de vista sincrônico não é um corte estático que nega a evolução. Pelo contrário, é um corte que permite analisar as condições nas quais uma evolução pode se dar. Assim, o ponto de vista sincrônico não defende a imobilidade histórica; ele corresponde antes a uma *maneira de analisar as mudanças*, partindo de um recorte do tempo que observa as condições do presente e as relações de simultaneidade entre séries de acontecimentos. Essa perspectiva de análise histórica permite, portanto, conceber o acontecimento enquanto transformações no interior de uma série de documentos.

2.4 O acontecimento, a genealogia e a história do presente

A concepção de acontecimento no cerne da genealogia está relacionada à problematização da interpretação daquilo que se diz dele, recusando aspectos como a identidade e a origem. Nesse aspecto, a genealogia refuta a concepção de representação de Platão, que parte da distinção dos planos do sensível e do inteligível e das relações de identidade entre palavra e coisa.

Na perspectiva platônica, para o filósofo acessar o sentido verdadeiro de um objeto é preciso ascender ao mundo das ideias, fora da caverna e distante das sombras. É preciso ir em direção à luz do mundo inteligível, o que permite ao homem ter acesso ao verdadeiro conhecimento. A filosofia se funda justamente nesse movimento que o filósofo deve empreender para chegar à verdade: buscar a ideia em si é uma maneira de deslocar-se de uma posição de ignorância para a de conhecimento puro.

Há uma postura metafísica na técnica de interpretação platônica, uma vez que propõe a busca dos significados das coisas não na aparência e nem no sensível, mas sim na essência e no inteligível. As ideias *iluminam* os significados das coisas. A essência das coisas, habitando no mundo das ideias, é perene e imutável, daí sua condição de verdade. Nessa perspectiva, se o homem sai do estado de escuridão e alcança a luz das ideias, atinge o conhecimento verdadeiro.

Entretanto, o modelo platônico é abalado por uma crítica à dicotomia entre a profundidade e a superfície dos sentidos. Trata-se da filosofia de Nietzsche, que tem na crítica o principal meio de problematizar temas caros à filosofia tais como a representação, a origem e a verdade. Nesses termos, Nietzsche e Platão são polos opostos e propõem duas imagens antagônicas da filosofia.

A crítica nietzschiana à dicotomia platônica faz aparecer a impossibilidade de existir um ponto de origem dos sentidos, pois eles não nasceriam no domínio da essência e nem do inteligível, na zona profunda de um nome, por exemplo. Para Nietzsche, a profundidade (essência) não deve ser subjugada à altura (inteligível). Por isso, o filósofo propõe a superação da dicotomia entre profundidade e superfície. É preciso atentar para a superfície como *o lugar em que os sentidos são produzidos*, em recusa a uma noção de essência.

A forma como a profundidade submerge a superfície, na produção dos sentidos, pode ser demonstrada pelo fato de que a linguagem produz dois tipos de suspeita: i) a

suspeita de que não diz exatamente o que diz e ii) de que ela transmite outro significado, que seria o significado “que está por baixo” (FOUCAULT, 1997, p. 14). Daí conceber que a linguagem não é transparente e, ainda, constatar que aquilo que dizemos e compreendemos de um acontecimento pode produzir sentidos diferentes. Essa concepção pode ser justificada pelo fato de que “o sentido que se apreende e que se manifesta de forma imediata, não terá porventura realmente um significado menor que protege e encerra” (FOUCAULT, 1997, p. 14).

Na civilização ocidental, a suspeita de que a linguagem quer dizer algo diferente do que diz levou pensadores a produzir e questionar métodos de interpretação. De acordo com Foucault (1997), os responsáveis pelo retorno da interpretação no século XX foram Nietzsche, Marx e Freud. Esses autores fundamentaram um novo tipo de hermenêutica que sucede as três feridas abertas na cultura ocidental: a descoberta de que a Terra é redonda (Copérnico); a descoberta de que o homem descende do macaco (Darwin) e a descoberta do inconsciente (Freud).

No caso de Nietzsche, a interpretação se dá numa verticalidade – e não numa horizontalidade de nome-coisa ou de causa-consequência – em que aquilo que está por baixo pode emergir na superfície, porém de maneira não tão evidente. Todo o caos que habita a profundidade “encobre” os caminhos que o sentido percorre para alcançar a superfície e, por conseguinte, ser o sentido que os sujeitos interpretam em uma determinada conjuntura histórica.

A profundidade e a superfície dos sentidos são atravessadas por relações de forças que fazem com eles surjam em um determinado momento. O gesto de interpretar o acontecimento passa por essas relações, pois caminho possível para depreender como a desordem, o encoberto submergem a superfície dos sentidos e contribuem para que ele apareça e seja aceito como verdadeiro. A interpretação, concebida dessa forma, corresponde à tarefa daquilo que Nietzsche (2002) chama de *genealogia*.

Inspirado pela concepção de interpretação em Nietzsche, Foucault propõe sua genealogia, atribuindo-lhe contornos de ferramenta de análise histórica. Nesse sentido, a genealogia pode se configurar como uma metodologia de interpretação do acontecimento na história do presente. Nosso intuito, nesta seção, é justamente demonstrar como.

A princípio, é preciso ter em conta que a genealogia em Nietzsche parte de problematizações em torno de questões como o sentido e o valor. Muitas vezes

associado à crítica, o filósofo se serviu desta postura para colocar em xeque os valores que o homem, na cultura ocidental, atribui às coisas e aos acontecimentos. Em *Genealogia da Moral* (2002), Nietzsche faz a crítica da “origem de nossos preconceitos morais”. Sua hipótese é a de que eles “não tenham brotado de maneira isolada, fortuita e esporádica, mas a partir de uma raiz comum, de algo que comanda na profundidade, uma *vontade fundamental* de conhecimento que fala com determinação sempre maior, exigindo sempre maior precisão” (NIETZSCHE, 2002, p. 8 [grifos no original]).

Daí a proposta de investigar a maneira como a cultura ocidental atribui sentidos aos valores morais, às coisas e aos fatos. Ao refutar que a interpretação de valores morais seja natural e fortuita, Nietzsche destaca a necessidade de uma análise histórica, uma vez que as práticas sociais e as relações de força entre os sujeitos podem explicar a “vontade de potência” que faz com que um sentido se imponha a outros. Dessa forma, chegamos ao principal problema que nos coloca a genealogia: se a interpretação genealógica se pauta na forma como uma *sociedade interpreta* um sentido, a interpretação então se volta para outra interpretação.

Interpretação da interpretação, essa hermenêutica “encontra-se diante da obrigação de interpretar-se a si mesma até ao infinito; de voltar a encontrar-se consigo mesma” (FOUCAULT, 1997, p. 26). Desenrolada numa tarefa sem fim, a interpretação é inacabada. Sempre voltada para “quem interpreta” e para “o que se interpreta”, a interpretação não é uma tarefa fixa e, portanto, não é capaz de atingir uma conclusão final sobre algum objeto. O que se tem são apenas *interpretações provisórias*.

A interpretação chega, então, ao impasse da hermenêutica moderna: “se a interpretação não se pode nunca acabar, isto quer simplesmente significar que não há nada a interpretar. Não há nada absolutamente **primário** a interpretar, porque no fundo já tudo é interpretação” (FOUCAULT, 1997, p. 22 [grifo nosso]).

O fato de ser inacabada faz com que a interpretação seja uma forma de negação da origem. A hermenêutica moderna atesta a dificuldade e a impossibilidade de acessar a essência e a fixação dos sentidos, pois “quanto mais avança na interpretação [...] mais vai ainda desaparecer como interpretação e pode chegar a significar inclusive a desaparecimento do próprio intérprete” (FOUCAULT, 1997, p. 21).

Assim, Nietzsche toma como objeto de investigação as interpretações que já são “prisioneiras umas das outras”. O pressuposto de que a interpretação é sempre efeito de outra interpretação leva Nietzsche a afirmar que *não há um significado original*. As

palavras e os símbolos, por exemplo, são apenas interpretações que o homem faz na história. Em volta das interpretações há sempre uma “rede de interpretações violentas”, uma vez que não surgem como algo “natural” ou “essencial”; e sim decorrentes de lutas, embates e “golpes de martelo” (metáfora nietzschiana) (FOUCAULT, 1997, p. 24). Longe de uma “inteligibilidade” e sem interesse de permanecer nas “essências”, a genealogia oferece à análise histórica de Foucault a seguinte forma de apreender os sentidos: buscar na superfície, no efetivamente dito, não uma origem, mas sim *pontos possíveis de surgimento do acontecimento*.

A genealogia é um método de interpretação que busca nas lutas e relações de poder problematizar por que e como dados sentidos surgem na história. Tendo em vista o acontecimento, a genealogia visa compreender como aquilo que parece ser a “essência do acontecimento” ou um “acontecimento natural” é resultado de uma construção histórica e de uma organização dos discursos.

Dessa forma, a genealogia se pergunta como aquilo que surge hoje se demarca em relação ao que já existia. Logo, o por quê e o como da “origem” do acontecimento não está no sentido ideal da “origem em si”, mas sim, da origem no sentido de surgimento, emergência, aparecimento. Por isso, a crítica à origem faz com que Nietzsche proponha duas perspectivas distintas para a análise da “origem” dos acontecimentos: a proveniência (*Herkunft*) e a emergência (*Entstehung*).

Foucault assinala que esses termos “indicam melhor do que *Ursprung* [origem] o objeto próprio da genealogia. São frequentemente traduzidos por ‘origem’, mas é preciso tentar restabelecer sua utilização própria” (2013a, p. 278). Nesse sentido, a proveniência e a emergência – que em alemão também significam “origem” – articulam-se e refutam a concepção de origem sustentada pela história tradicional e pela metafísica.

A visada que esses termos oferecem sobre a origem se distancia de uma metodologia supra-histórica, que busca por trás dos acontecimentos sentidos essenciais, latentes, e que os interpreta a partir das categorias da semelhança. Por outro lado, a genealogia oferece uma metodologia de análise histórica que se opõe ao “desdobramento meta-histórico das significações ideais e das indefinidas teleologias. Ela se opõe à pesquisa da ‘origem’” (FOUCAULT, 2013a, p. 274).

Por que Nietzsche genealogista recusa, pelo menos em certas ocasiões, a pesquisa da origem (*Ursprung*)? Porque, primeiramente, a pesquisa, nesse sentido, se esforça para recolher nela a essência exata da coisa, sua mais pura possibilidade, sua identidade cuidadosamente recolhida em si mesma, sua forma imóvel e anterior a tudo o que é externo, acidental, sucessivo. Procurar uma tal origem é tentar reencontrar “o que era imediatamente”, o “aquilo mesmo” de uma imagem exatamente adequada a si; é tomar por acidental todas as peripécias que puderam ter acontecido, todas as astúcias, todos os disfarces; é querer tirar todas as máscaras para desvelar enfim uma identidade primeira. Ora, se o genealogista tem o cuidado de escutar a história em vez de acreditar na metafísica, o que é que ele aprende? Que atrás das coisas há “algo inteiramente diferente”: não seu segredo essencial e sem data, mas o segredo que elas são sem essência, ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas (FOUCAULT, 2013a, p. 275).

Nesse sentido, a proveniência e a emergência são perspectivas que a genealogia propõe para substituir a noção de origem da tradição metafísica. Essas noções permitem interpretar o acontecimento não como uma originalidade, e sim como uma *diferença* na história. O acontecimento não tem, aqui, relação com a origem metafísica, porque não surge como essência, “verdade verdadeira” dos fatos, e sim como efeito diferencial de uma interpretação em relação a interpretações anteriores.

A análise do acontecimento do ponto de vista da proveniência (*Herkunft*) coloca em jogo sentidos ligados ao “tronco de uma raça”, isto é, ao antigo “pertencimento a um grupo” por sangue ou tradição (FOUCAULT, 2013a). Ao propor a “proveniência” em substituição à origem (*Ursprung*), pretende-se justamente abalar a pretensa unidade na subjetividade compartilhada pelos sujeitos de um grupo. Trata-se de uma crítica à unificação de sujeitos que assumem “máscaras” e identidades a fim de garantir a verdade sobre o surgimento de sua raça ou comunidade.

A proveniência tem então o papel da crítica à origem da subjetividade, ao modo como o Eu se vê dotado de uma identidade coerente e homogênea. Para tanto, a proveniência vai justamente “ali onde a alma pretende se unificar, ali onde o Eu se inventa uma identidade ou uma coerência” para buscar “um começo” (FOUCAULT, 2013a, p. 278). É a partir desse “começo” que sustenta a coerência da identidade, da máscara do sujeito, que “a análise da proveniência permite dissociar o Eu e fazer pulular nos lugares e recantos sua síntese vazia, mil acontecimentos agora perdidos” (FOUCAULT, 2013a, p. 278). Por meio da proveniência, o analista pode descobrir na

raiz daquilo que nós conhecemos e daquilo que nós somos não mais a verdade essencial da nossa subjetividade, e sim a exterioridade do acidente.

A proveniência segue um percurso em direção às marcas de diferença para “desencobrir” o que permanece estranho, inevidente e que, contudo, participa disparatadamente do nosso Eu. É por isso que a pesquisa da proveniência não funda uma origem sobre nossa subjetividade, pelo contrário, “ela agita o que se percebia imóvel, ela fragmenta o que se pensava unido; ela mostra a heterogeneidade do que se imaginava em conformidade consigo mesmo” (FOUCAULT, 2013a, p. 279).

E nesse sentido, podemos apontar outro uso genealógico da história: a dissociação da identidade. Concebida como uma “máscara social” a identidade é formada e modificada constantemente. A visada genealógica procura descobrir não uma “identidade esquecida, sempre pronta a renascer, mas um sistema complexo de elementos múltiplos, distintos, e que nenhum poder de síntese domina” (FOUCAULT, 2013a, p. 292). E aqui, de certa forma, a genealogia realiza uma crítica à cultura³³, porque terreno que não se “assemelharia à evolução de uma espécie, ao destino de um povo” (FOUCAULT, 2013a, p. 279).

Além disso, é preciso ter em conta que a proveniência dá a ver a subjetividade também como produção histórica que estabelece relações com o corpo. Isso porque a pretensa unidade do Eu, a máscara social que o sujeito assume para si e os sentidos identitários de um grupo ou tradição são produtos do trabalho do sujeito sobre sua própria forma. O corpo é o lugar por excelência da proveniência (*Herkunft*), uma vez que “sobre o corpo se encontra o estigma dos acontecimentos passados do mesmo modo que dele nascem os desejos, os desfalecimentos e os erros” (FOUCAULT, 2013a, p. 280).

Por outro lado, a emergência (*Entstehung*) corresponde ao lugar de surgimento, de irrupção do acontecimento. Enquanto perspectiva que se volta para a discursividade local, a emergência atua como o princípio e a lei singular de um aparecimento (FOUCAULT, 2013b), determinando aquilo que o acontecimento exclui ou divide,

³³ Na perspectiva antropológica, os traços identitários são postos em “sistemas inteiramente determinados”. Já na genealogia, eles são dissociados de qualquer essencialidade ou naturalidade a fim de demonstrar que os sentidos da identidade são construídos. Com efeito, a história genealógica dirigida tem como objetivo questionar o caráter pré-determinado e necessário das identidades. Para tanto, ela se opõe à tarefa de “reencontrar as raízes de nossa identidade”. Em vez disso, ela busca dissipá-las. O uso genealógico da história recusa, assim, a demarcação do “território único de onde nós viemos, essa primeira pátria à qual os metafísicos prometem que nós retornaremos; ela pretende fazer aparecer todas as descontinuidades que nos atravessam” (FOUCAULT, 2013a, p. 293).

aquilo que é possível surgir neste lugar e não em outro³⁴. Na genealogia, a emergência do acontecimento não presume continuidade, finalidade e nem ápice. Não se trata de pensar o surgimento de alguma coisa no fluxo de uma linha cronológica, em que cada prática seria tomada como causa e consequência e cujo resultado final culminaria no acontecimento.

Certamente, a história há muito tempo não procura mais compreender os acontecimentos por um jogo de causas e efeitos na unidade informe de um grande devir, vagamente homogêneo ou rigidamente hierarquizado; mas não é para reencontrar estruturas anteriores, estranhas, hostis ao acontecimento. É para estabelecer as séries diversas, entrecruzadas, divergentes muitas vezes, mas não autônomas, que permitem circunscrever o “lugar” do acontecimento, as margens de sua contingência, as condições de sua aparição (FOUCAULT, 2013b, p. 53).

A emergência deve ser considerada apenas um momento, uma etapa, enfim, o atual episódio do modo como a sociedade constrói e interpreta verdades em torno do surgimento de uma subjetividade ou de um objeto. A análise da emergência recusa a busca daquilo que está por trás do surgimento como se fosse trazer à luz seu primeiro momento. Pelo contrário, a análise da emergência “restabelece os diversos sistemas de submissão: não a potência antecipadora de um sentido, mas o jogo **casual** das dominações” (FOUCAULT, 2013a, p. 281 [grifo nosso]).

A emergência mostra que o surgimento de um objeto se dá em um contexto de embate. Decorre disso que “a emergência se produz sempre em um determinado estado das forças” (FOUCAULT, 2013a, p. 281). Por isso, a contribuição da genealogia para a análise do acontecimento está justamente em mostrar o *jogo de poder* entre os sujeitos que possibilita, ao acaso, o surgimento de um objeto. A análise da emergência permite, então, ao analista compreender “a maneira como elas [as forças] lutam umas contra as outras, ou seu combate ante circunstâncias adversas, ou ainda a tentativa que elas fazem – se dividindo – para escapar da degenerescência e recobrar o vigor a partir do próprio enfraquecimento” (FOUCAULT, 2013a, p. 281).

³⁴ E aqui é possível apontar uma aproximação com a *Arqueologia*, que deve alguns de seus postulados à genealogia nietzschiana, mesmo se interessando pelas práticas discursivas na constituição de sujeitos e objetos de saber. É o que o próprio Foucault (2013a p. 79) afirma sobre sua análise histórica: “[ela] advém do fato, sem dúvida, de minha arqueologia dever mais à genealogia nietzschiana do que ao estruturalismo propriamente dito”. Podemos então dizer que, já ao analisar as ciências como produtoras do sujeito de saber, Foucault faz uso de certa concepção de poder.

Se a proveniência permite identificar como os saberes produzem verdades sobre o sujeito, e a emergência possibilita compreender o funcionamento das relações de poder em torno do surgimento de subjetividades e objetos, podemos dizer que a genealogia foucaultiana interpreta o acontecimento como *efeito de estratégias de saber-poder* em momento preciso da história. Portanto, a genealogia contribui para “desmontar” a rede de saberes e poderes que determinam a interpretação de um acontecimento como sendo a “interpretação verdadeira”.

Neste aspecto, a genealogia se liga à arqueologia porque se complementam em uma postura de análise histórica que problematiza as evidências e a naturalidade dos objetos de discurso. Exemplo disso é o que Foucault propõe como “acontecimentalização”; gesto que busca apreender o acontecimento, mostrando que *aquilo que é não é tão necessário assim*.

“Acontecimentalizar” significa romper as evidências sobre as quais se apoiam nosso conhecimento das práticas do homem na história. A genealogia, como método de análise histórica, liga-se à acontecimentalização justamente por ser um meio de “reencontrar as conexões, os encontros, os apoios, os bloqueios, os jogos de força, as estratégias, etc., que, em um dado momento, formaram o que, em seguida, funcionará como evidência, universalidade, necessidade” (FOUCAULT, 2015, p. 332).

Daí falar, na genealogia, de uma *história efetiva*, porque uma maneira de fazer história que “inverter a relação entre o próximo e o longínquo tal como eles foram estabelecidos pela história tradicional, em sua fidelidade à obediência metafísica” (FOUCAULT, 2013a, p. 287), efetuando a desconstrução do que parecia natural e lógico. A história efetiva “faz ressurgir o acontecimento no que ele pode ter de único e agudo”, recusando toda busca pela origem e pela essencialidade imutável dos objetos (FOUCAULT, 2013a, p. 286).

A história efetiva concebe o acontecimento como um processo singular e único, que, a cada vez que emerge, modifica os sentidos produzidos anteriormente, sem, contudo, estabelecer com ele relações de continuidade ou consequência. Nessa concepção de história, o acontecimento não é uma “decisão, um tratado, um reino, ou uma batalha, mas uma **relação de forças** que se inverte” (FOUCAULT, 2013a, p. 287).

Dessa forma, procedimentos como: i) descrever a configuração das relações de poder; ii) verificar as posições ocupadas pelos sujeitos; iii) identificar as regras e as estratégias existentes nas práticas sociais fazem parte de uma postura genealógica de

análise histórica. Esses procedimentos se vinculam à genealogia na medida em que permitem “vasculhar” a forma como, através de jogos de saber-poder, se constituem os objetos e, inclusive, a nossa subjetividade.

Nos trabalhos em que assume perspectiva genealógica, tais como *Vigiar e punir* (2013c) e *História da sexualidade I* (1999b), por exemplo, Foucault vislumbra na história uma “vontade de saber”, que produz saberes científicos, jurídicos, médicos religiosos, que promovem e sustentam relações de poder entre sujeitos. A vontade de saber se caracteriza pela necessidade e pela busca de conhecimento sobre o homem e as coisas, sendo fundamental para o exercício do poder. A vontade de saber dá a ver, ainda, uma ordem discursiva cujo desejo é produzir verdades (FOUCAULT, 2013b).

Já em *Vigiar e Punir* (FOUCAULT, 2013c), a postura genealógica se alia a uma análise da emergência de dadas técnicas de enclausuramento e perscrutação dos indivíduos e dos movimentos do corpo num espaço limitado. A análise genealógica em Foucault (2013c) alia-se também ao gesto de libertar saberes locais para promover uma inversão nas relações de poder.

Nesse sentido, o autor se volta para a articulação de práticas discursivas (leis, códigos, manuais) a práticas-não discursivas (arquitetura, muros, edificações panópticas) e depreende que, juntas, elas apresentam um princípio de funcionamento próprio de um *dispositivo*. É esse conjunto heterogêneo de práticas discursivas e não discursivas que movem e determinam aquilo que pode o corpo fazer num determinado espaço (FOUCAULT, 2000, p. 244).

Tendo em vista a forma como a genealogia se configura enquanto postura de análise histórica, atentando principalmente para as lutas em torno da emergência de objetos e da proveniência de subjetividades, que nos questionamos como ela pode contribuir para a análise de relações de poder que ocorrem no presente.

Se a genealogia busca compreender a emergência dos acontecimentos a partir das relações de força e dos acasos, desmontando as evidências, podemos dizer que ela pode contribuir para a história do presente justamente por sua *postura interrogante e antiessencialista*. A história efetiva é um tipo de história que, ao recusar origens e essências, assume a postura de *problematização* acerca dos sentidos e das verdades construídas em torno dos acontecimentos. Essa postura nos leva a interpretar o acontecimento não como consequência de acontecimentos – de maneira a tomar o presente como temporalidade enquadrada entre passado e futuro.

Na genealogia, a instância do acontecimento é vislumbrada como uma “etapa”, um “momento atual” em que os sentidos são disputados pelos sujeitos a partir de suas posições históricas e a depender das condições de possibilidade. Ao observar o acontecimento como a “etapa” de um objeto ou de uma forma de subjetividade, a postura genealógica se volta para o que emerge no presente questionando-se por que um sentido se impõe a outro e, ainda, porque normas e disciplinas aparecem como sendo necessárias para a fabricação de sujeitos e atitudes.

A postura genealógica contribui para a história do presente na medida em que não busca a “verdade verdadeira” e tampouco a “luz primeira” que iluminou os fatos desde o início. Em direção oposta à história tradicional (teleológica), para compreender o que acontece no presente, a análise histórica da genealogia não requer uma definição de tudo o que houve essencialmente no passado. Afinal, o presente não é resultado de uma sucessão de fatos. Fazer uma história do presente depende muito mais de um olhar que examine a razão pela qual algo pode surgir na atualidade e, ainda, quais são as mudanças que essa emergência provoca na história.

Desta feita, a genealogia problematiza o acontecimento atentando para os desvios, as margens, os acasos históricos. Por isso, para fazer uma história do presente, é preciso analisar a proveniência e a emergência, porque perspectivas que permitem compreender o modo e a razão de determinados acontecimentos fazerem circular verdades sobre a nossa subjetividade. É somente a partir de uma problematização sobre “o que nós somos hoje” e “o que nos acontece hoje” que podemos começar a “desmontar” as verdades construídas historicamente.

Para realizar esse diagnóstico, a história do presente deve se pautar em uma postura interrogativa, que parte de um problema sobre o surgimento de um objeto ou de uma subjetividade em sua singularidade. Sendo efeito de lutas pela posição de verdade, o acontecimento pode ser vislumbrado naquilo que tem de singular, analisando a divisão dos sentidos e as marcas diferenciais, em suma, tudo aquilo que sua irrupção exclui.

Portanto, fazer uma história do presente requer uma mudança de foco. É preciso provocar a unidade das subjetividades e a constância dos objetos para extrair deles as condições de possibilidade históricas e o estado atual dos acontecimentos que expliquem as mudanças que estão ocorrendo na história. Para tanto, o analista deve proceder a uma história-problema que questione: Por que *somos* assim hoje? Por que *dizemos* isso hoje? Por que *fazemos* isso hoje?

É por isso que a história do presente deve ser antes de tudo um diagnóstico das subjetividades, das estratégias de saber-poder, dos acasos e das mudanças. Não é na origem que encontraremos respostas. Até porque, se chegarmos até ela, estaremos diante de uma interpretação sobre aquilo que idealmente principiou o que somos.

Em vez de buscar origens, a genealogia faz com que a história seja muito mais explicativa sobre os problemas que se nos colocam hoje, porque problematiza as evidências e aquilo que nos parece “natural”. E faz isso a partir da crítica de nossas subjetividades na atualidade.

Por fim, surge a questão: em termos de história do presente, é mais explicativo saber a essência do que fomos ou quem estamos nos tornando hoje?

2.5 A crítica da atualidade na ontologia histórica do presente

A genealogia, ao problematizar a emergência de objetos e a proveniência de subjetividades, associa-se ao que Foucault chama de “ontologia histórica”. Diferentemente da ontologia metafísica, o autor propõe uma ontologia que recusa condições universais e transcendentais em favor de uma postura que alia a análise histórica das subjetividades à dos saberes e das relações de poder. Nesse sentido, três domínios da genealogia são possíveis no cerne da ontologia histórica:

Primeiro, uma ontologia histórica de nós mesmos em relação à verdade através da qual nos constituímos como sujeitos de saber; segundo, uma ontologia histórica de nós mesmos em relação a um campo de poder através do qual nos constituímos como sujeitos de ação sobre os outros; terceiro, uma ontologia histórica em relação à ética através da qual nos constituímos como agentes morais (FOUCAULT, 1995, p. 262).

Nos trabalhos de Foucault, esses três eixos – i) a verdade e a constituição do sujeito de saber; ii) o governo sobre a ação dos outros e iii) a constituição do sujeito ético e moral – se apresentam como domínios em que a arqueologia e a genealogia têm a finalidade de problematizar as formas que o sujeito pode assumir na história. Esses eixos de análise estavam de forma esparsa nos trabalhos de Foucault como, por exemplo, em: *História da Loucura* (2003 [1972]), *Nascimento da Clínica* (1977 [1963])

As palavras e as coisas (1999a [1966]), *Vigiar e Punir* (2013c [1975]) e *História da sexualidade I* (1999b [1976]) (FOUCAULT, 1995, p. 262).

Apesar de apresentarem escopos distintos (a verdade, o saber, o poder e a ética), esses trabalhos apresentam em comum inquietação em relação a acontecimentos discursivos que possibilitaram a emergência de determinadas formas de subjetividade e a construção de verdades acerca do homem e de sua conduta. Nesses termos, é possível dizer que as pesquisas de Foucault se voltaram para o que foi possível dizer, saber, fazer e pensar em momentos históricos específicos por meio de “diagnósticos do presente”.

Por diagnóstico do presente, o filósofo entende uma postura que busca compreender como verdades que circulam em nossa sociedade foram e são construídas. Assim, não se trata de buscar “une vérité qui puisse valoir pour tous et pour tous les temps”, pois o objetivo do autor é “diagnostiquer, à réaliser un diagnostique du présent: à dire ce que nous sommes aujourd’hui et ce que signifie, aujourd’hui, dire ce que nous disons”³⁵ (FOUCAULT, 2001, p. 634).

Quem somos nós hoje? Essa indagação é proposta como forma de compreender o que e como se constitui nossa subjetividade. A atitude crítica sobre quem estamos nos tornando hoje se volta para a atualidade tomando-a como constitutiva do acontecimento. Observar a atualidade possibilita apreender não só o que são as subjetividades hoje, mas também o que elas não são mais.

A crítica na ontologia histórica corresponde à atitude de problematizar aquilo que o sujeito *é* e aquilo que *deixa de ser* no presente. Liga-se, então, a uma postura arqueogenológica dos discursos, uma vez que demanda reflexão sobre as condições históricas do presente e as relações de poder atuais para compreender a motivação de dizer o que dizemos, pensar o que pensamos, fazer o que fazemos.

A crítica implica um olhar histórico e filosófico para as subjetividades, que são tomadas nas contingências da história, sendo efeito de um trabalho permanente do sujeito sobre si mesmo. Essa postura, em recusa aos valores universais e totalizantes, questiona a construção de verdades sobre os sujeitos para compreender os efeitos dos acontecimentos nos modos de sermos como somos hoje.

Um exemplo de como o pensamento filosófico procura refletir sobre seu próprio presente é a noção de *Aufklärung*, desenvolvida na filosofia alemã para refletir sobre a

³⁵ “Uma verdade que possa valer por todas e por todos os tempos. [O objetivo é] diagnosticar, realizar um diagnóstico do presente: dizer o que nós somos hoje e o que significa, hoje, dizer o que nós dizemos” [Tradução nossa].

razão humana nos períodos classificados como “Iluminismo” e “Modernidade”. Nessa direção, é preciso destacar a reflexão de Kant sobre a *Aufklärung*, que, segundo Foucault, se desenvolve de maneira totalmente diferente das reflexões anteriores³⁶ acerca do presente.

A reflexão kantiana em torno da *Aufklärung* – diferentemente da concepção de sujeito dotado de razão do Iluminismo – não vislumbra a capacidade racional e a soberania do sujeito, e sim a possibilidade de *uso da razão* no momento presente e os *limites do conhecimento* que garantem sua obediência à razão universal. Por isso, Foucault assevera que a discussão de Kant pode ser interpretada como histórica, porque se refere à “pura atualidade” e às condições que se colocam hoje ao sujeito e ao saber: “Ele [Kant] não busca compreender o presente a partir de uma totalidade ou de uma realização futura. Ele busca uma diferença: qual a diferença que ele introduz hoje em relação a ontem?” (FOUCAULT, 2013a, p. 353).

Sobre a atualidade e o presente é preciso ter em conta que eles têm ligações – pois são temporalidades que se relacionam na instância do acontecimento –, mas que, contudo, têm estatutos distintos numa perspectiva filosófica do tempo. Para Deleuze e Guattari (2010), a distinção entre atualidade e presente é considerada por Foucault para diferenciar aquilo que somos e o que não somos mais: “o novo, o interessante é o atual. O atual não é o que somos, mas antes o que nos tornamos, o que estamos nos tornando, isto é, o Outro, nosso devir-outro” (DELEUZE & GUATTARI, 2010, p. 135).

Por outro lado, o presente não se refere ao devir, ao processo de tornar-se algo, e sim àquilo “que **somos** e, por isso mesmo, o que já **deixamos de ser**. Devemos distinguir não somente a parte do passado e a do presente, mas, mais profundamente, a do presente e a do atual” (DELEUZE & GUATTARI, 2010, p. 135 [grifos nossos]). Dessa forma, o atual se configura como o instante de “vir a ser”, afinal, ele é o *agora* de nosso devir. Já o presente corresponde ao momento em que deixamos de ser algo, sendo, portanto, o tempo em que somos e, ao mesmo tempo, nos *modificamos*.

A reflexão de Kant acerca da *Aufklärung* interessa a Foucault por deslocar a crítica sobre a razão e o sujeito do plano do “eterno” para remetê-la ao “agora”:

³⁶ Em distintos pensadores, é possível verificar algumas noções de tempo presente. Em *O político* de Platão, o presente seria “uma certa época do mundo, distinta das outras por algumas características próprias, ou separada das outras por algum acontecimento dramático” (FOUCAULT, 2015, p. 352). Para o filósofo Agostinho, o presente está associado a uma hermenêutica histórica, em que é interrogado a fim de identificar os sinais de um acontecimento iminente. Já para Vico, o presente seria um “ponto de transição na direção da aurora de um mundo novo” (FOUCAULT, 2013a, p. 353).

“Quando Foucault admira Kant por ter colocado o problema da filosofia não remetendo ao eterno mas remetendo ao Agora, ele quer dizer que a filosofia não tem como objeto contemplar o eterno, nem refletir a história, mas diagnosticar nossos devires atuais” (DELEUZE & GUATTARI, 2010, p. 135). Sob a inspiração da *Aufklärung*, a questão que Foucault coloca para compreender a constituição do sujeito na atualidade do acontecimento é: quais são os devires que nos atravessam hoje e que recaem na história? (DELEUZE & GUATTARI, 2010).

Ademais, há de se considerar que “o presente não é dado, nem enquadrado numa linearidade entre o passado e o futuro” (CARDOSO, 1995, p. 56). Com isso, podemos dizer que o presente assume uma dimensão que se sobrepõe à atualidade – numa tensão entre o “hoje” e o “agora” – e não pode ser delimitado cronologicamente. O presente, nessa perspectiva, não é concebido conforme o tempo físico, e sim como uma dimensão do tempo de caráter ontológico, que se inscreve e se desloca nos e pelos diversos acontecimentos (CARDOSO, 1995).

Desse modo, realizar uma ontologia histórica demanda vislumbrar tanto a atualidade (o “agora”) quanto o presente (o “hoje”), como momentos em que o sujeito vem a ser e, ao mesmo tempo, deixa de ser algo. Logo, é necessário relevar do presente o seu modo de existência na análise histórica: trata-se de uma dimensão temporal que se dá pela *relação de diferença* que estabelece com os fatos na história. O presente é, então, aquilo que podemos entrever como uma *diferença histórica* de uma época a outra.

Visto que a ontologia histórica implica a problematização do presente e, ainda, liga-se à reflexão crítica acerca das condições de uso dos saberes pelos sujeitos, propomos duas questões para orientar esta discussão:

- i) Como a reflexão sobre a *Aufklärung* pode contribuir para a compreensão do presente?
- ii) Na ontologia histórica do presente, como a crítica pode se aliar à análise das subjetividades?

Para tanto, é necessário delinear as particularidades da *Aufklärung* e compreender a leitura que Foucault faz do pensamento de Kant e o modo como ela pode se associar à análise arqueogenealógica dos acontecimentos. A começar pelo termo *Aufklärung*, atentamos para a diversidade de sentidos que assume na filosofia. Por vezes

é definido como “luzes”, “iluminismo”, “esclarecimento”, sendo a última definição a que se aproxima dos propósitos da ontologia histórica, pois se liga aos *usos dos saberes* que o sujeito pode fazer na atualidade.

Mas o que seria a *Aufklärung*? O que seria o esclarecimento? No texto “*Was ist Aufklärung?*”, publicado no periódico alemão *Berlinische Monatsschrift* em 1784, Kant reflete sobre a filosofia moderna e seu papel para a compreensão do que nos acontece no presente. Segundo o filósofo, o esclarecimento [*Aufklärung*] “*é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado*”, enquanto que a menoridade é “a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. *O homem é o próprio culpado* dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de *servir-se de si mesmo* sem a direção de outrem” (KANT, 2012 [1784], p. 63 [grifos no original]).

Assim, o esclarecimento é definido como uma “saída”, uma solução para uma relação de heteronomia da qual o próprio homem é o responsável. O homem tem a obrigação de, a partir do uso da razão, modificar sua posição em relação ao outro. Para tanto, a *Aufklärung* surge como uma espécie de coragem, de vontade, de força de saber, daí o lema: *Sapere aude!* [Tenham a audácia de saber!] (KANT, 2012, p. 63).

O esclarecimento se dá pela liberdade que o sujeito tem de fazer uso da razão. Na sociedade, onde há distribuição de papéis e obrigações, a razão se divide em usos distintos: privado, público e universal. O uso universal seria aquele considerado correto acima de qualquer particularidade individual, e seria, portanto, aquele que se sobrepõe aos demais usos. Por isso, no uso da razão cabe ao sujeito a função de respeitar a razão universal: “*raciocinai*, tanto quanto quiserdes, e sobre o que quiserdes, *mas obedecei!*” (KANT, 2012, p. 65). Trata-se de uma forma de “limitar” a liberdade, que, entretanto, não impede o uso da razão; apenas determina que ela ocorra de maneiras específicas tal como nos usos privado e público.

O uso público da razão deve ser sempre livre e realizado como forma de esclarecer os demais homens. Em contrapartida, o uso privado da razão é estreitamente limitado e, apesar disso, não impede o progresso do esclarecimento [*Aufklärung*]. A diferença entre os usos se dá, mais especificamente, da seguinte maneira: “Entendo contudo sob o nome de uso público de sua própria razão aquele que qualquer homem, enquanto sábio, faz dela diante do grande público do *mundo letrado*. Denomino uso

privado aquele que o sábio pode fazer de sua razão em um certo cargo público ou função a ele confiado” (KANT, 2012, p. 66).

Desses usos, é importante destacar que implicam ao homem dadas relações consigo mesmo e com a razão. Isso porque um homem pode adiar o esclarecimento, pode ter uma atitude de renúncia a ele e decair socialmente. Por outro lado, a vontade de utilizar a razão pode se instaurar na forma como o sujeito “*sai*” de determinadas relações de dependência ou, até mesmo, quando reflete sobre o porquê de obedecer a tal e tal lei – porque paga seus impostos, porque segue as normas judiciárias, porque respeita as regras do sacerdote, etc. (KANT, 2012).

Quando realiza a *Aufklärung*, o sujeito “raciocina por raciocinar”, ou seja, utiliza a razão com finalidade exclusiva de ter conhecimento. Consequentemente, faz entendimento de seu papel enquanto membro de uma humanidade racional. Nessas condições, o uso da razão deve ser livre e público. Por isso, conceber que a *Aufklärung* não é apenas “o processo pelo qual os indivíduos procurariam garantir sua liberdade pessoal de pensamento. Há *Aufklärung* quando existe sobreposição do uso universal, do uso livre [raciocinar por raciocinar] e do uso público da razão” (FOUCAULT, 2013a, p. 356).

A saída do estado de menoridade se dá por meio de uma mudança que o próprio homem opera em si mesmo. É preciso ultrapassar uma divisa que o esclarecimento propõe ao homem e aos outros através da “audácia de saber”. A *Aufklärung* é um processo do qual os homens fazem parte coletivamente e, ao mesmo tempo, um ato de coragem para realizá-la pessoalmente. Desse modo, os homens “são simultaneamente elementos e agentes do mesmo processo. Podem ser seus atores à medida que fazem parte dele; e ele se produz à medida que os homens decidem ser seus atores voluntários” (FOUCAULT, 2013a, p. 354).

De modo geral, a *Aufklärung* representa uma “mudança histórica que atinge a vida política e social de todos os homens sobre a superfície da Terra” (FOUCAULT, 2013a, p. 354). Então é preciso considerar a *Aufklärung* não só como um processo que afeta a humanidade e como uma obrigação aos homens: seu impacto configura-se, sobretudo, como um *problema político*. Isso porque evidencia a função social de “saber como o uso da razão pode tomar a forma pública que lhe é necessária” e, ainda, “como a audácia de saber pode se exercer plenamente, enquanto os indivíduos obedecerão tão exatamente quanto possível” (FOUCAULT, 2013a, p. 356).

E aqui podemos responder à primeira questão lançada nesta seção. A reflexão kantiana pode contribuir para uma análise do presente justamente no aspecto político que a *Aufklärung* implica nos usos da razão. O processo da *Aufklärung* mostra ao sujeito os limites do conhecimento no momento presente. Isto é, propicia esclarecimento sobre até onde o sujeito pode saber e, ainda, o que deve renunciar saber para estar em conformidade às regras que regem sua posição de membro de uma sociedade ou instituição.

Quando o sujeito reflete sobre sua condição e sua posição nas relações de heteronomia, bem como sobre as possibilidades de fazer uso dos saberes (os motivos e as regras aí envolvidas), conseqüentemente, analisa a atualidade (o que ele está se tornando agora) e o presente (o que ele é e deixa de ser).

A *Aufklärung* oferece à análise do presente uma abordagem filosófica e histórica sobre os usos políticos dos saberes para definir a diferença e as mudanças nas subjetividades, ou seja, aquilo que deixa de ser indispensável às subjetividades hoje. Ela oferece, portanto, uma forma de descrição e compreensão das condições e dos limites que os saberes históricos dispõem ao sujeito para assumir esta e não outra subjetividade no presente.

Nesse sentido, Foucault indica que é possível fazer ligação entre o texto de Kant sobre o uso da razão no presente e suas três *Critiques*³⁷. Se a *Aufklärung* é o momento em que a humanidade fará uso de sua própria razão, sem qualquer submissão a outrem, ela é necessariamente uma atitude crítica, uma vez que

Ela [Crítica] tem o papel de definir as condições nas quais o uso da razão é legítimo para determinar o que se pode conhecer, o que é preciso fazer e o que é permitido esperar. É um uso ilegítimo da razão que faz nascer, com a ilusão, o dogmatismo e a heteronomia; ao contrário, é quando o uso legítimo da razão foi claramente definido em seus princípios que sua autonomia pode ser assegurada. A Crítica é, de qualquer maneira, o livro de bordo da razão tornada maior na *Aufklärung*: e, inversamente, **a *Aufklärung* é a era da Crítica** (FOUCAULT, 2013a, p. 357 [grifos nossos]).

Daí a hipótese sustentada por Foucault (2013a, p. 357) a respeito do texto de Kant: trata-se de um texto que “se encontra de qualquer forma na charneira entre a reflexão crítica e a reflexão sobre a história”. A novidade do texto de Kant está

³⁷ As três *Critiques* trabalhadas por Kant são respectivamente: *Crítica da razão pura* (1787), *Crítica da razão prática* (1788) e *Crítica do juízo* (1790).

justamente na reflexão acerca da atualidade como diferença histórica – o que somos e deixamos de ser no presente –, apresentando-a como tarefa filosófica para que o sujeito faça um uso legítimo da razão que modifique sua posição na conjuntura histórica em que se encontra. A proposta de reflexão crítica é oferecida pela *Aufklärung* de modo a configurar-se como uma “atitude de modernidade” (FOUCAULT, 2013a, p. 357).

As questões de Foucault são importantes na medida em que demonstram como a ideia de modernidade impacta sobremaneira a atitude dos sujeitos de fazer uso da razão. Essas questões podem deslocar a interpretação da *Aufklärung* da tão conhecida ideia iluminista do sujeito transcendental para, então, fazê-la funcionar no interior de análises históricas, que concebem o sujeito como uma construção histórica. Nesse sentido, para Foucault (2013a), a *Aufklärung* representa uma atitude dos sujeitos em relação ao presente e aos usos possíveis da razão, sendo muito mais um modo de *modificar sua maneira de ser e se conduzir*, do que um período da história – a modernidade.

Por atitude, quero dizer um modo de relação que concerne à atualidade; uma escolha voluntária que é feita por alguns; enfim, uma maneira de pensar e de sentir, uma **maneira também de agir e de se conduzir** que, tudo ao mesmo tempo, marca uma pertinência e se apresenta como uma tarefa. Um pouco, sem dúvida, como aquilo que os gregos chamavam de *ethos*. Consequentemente, mais do que querer distinguir o “período moderno” das épocas “pré” ou “pós-modernas”, creio que seria melhor procurar entender como a atitude de modernidade, desde que se formou, pôs-se em luta com as atitudes de “contramodernidade” (FOUCAULT, 2013a, p. 358).

A modernidade, refletida a partir da *Aufklärung*, seria mais uma atitude do sujeito do que uma época. Logo, ser moderno não significa aceitar a eternidade transcendental da razão no modo de ser do sujeito. Trata-se muito mais de fazer usos refletidos da razão, ou seja, de “assumir uma determinada atitude em relação a esse movimento; e essa atitude voluntária difícil, consiste em recuperar alguma coisa de eterno que não está além do instante presente, nem por trás dele, mas nele” (FOUCAULT, 2013a, p. 358).

Inspirado no pensamento de Baudelaire sobre a modernidade – e de certa forma sobre o “dandismo” – Foucault assevera que ela não é só uma forma de relação com o presente, pois “é também um modo de relação que é preciso estabelecer consigo mesmo” (FOUCAULT, 2013a, p. 360). Nesses termos, a *Aufklärung* implica uma

atitude de modernidade e configura “um tipo de interrogação filosófica que problematiza simultaneamente a relação com o presente, o modo de ser histórico e a constituição de si próprio como sujeito autônomo” (FOUCAULT, 2013a, p. 361).

A *Aufklärung* contribui para análise do presente, portanto, porque além de apresentar os limites e as condições do conhecimento, permite ao sujeito “a reativação permanente de uma atitude; ou seja, um ethos filosófico que seria possível caracterizar como **crítica permanente de nosso ser histórico**” (FOUCAULT, 2013a, p. 361 [grifos nossos]).

E neste ponto podemos responder à segunda questão lançada nesta seção: a crítica entra em jogo, na ontologia histórica do presente, por meio da *atitude dos sujeitos de refletirem sobre seu modo de ser* e, conseqüentemente, de modificarem a si mesmos, fazendo de si uma construção na história.

A *Aufklärung*, enquanto conjunto de acontecimentos políticos, econômicos, sociais, institucionais e culturais, implica necessariamente uma reflexão crítica sobre o que *podemos* e o que *devemos ser* no presente. Dessa forma, é preciso considerar a leitura que Foucault faz sobre o laço estreito entre a *Aufklärung* e a Crítica em Kant: “Ce que Kant décrivait comme l’*Aufklärung*, c’est bien ce que j’essayais tout à l’heure de décrire comme la critique, comme cette attitude critique que l’on voit apparaître comme attitude spécifique en Occident à partir, je crois, de ce qui a été historiquement le grand processus de gouvernementalisation de la société”³⁸ (FOUCAULT, 1990, p. 40).

Na ontologia histórica, a crítica se exerce na “pesquisa histórica através dos acontecimentos que nos levaram a nos constituir e a nos reconhecer como sujeitos do que fazemos, pensamos, dizemos” (FOUCAULT, 2013a, p. 364). Assim, na visada foucaultiana, a crítica não assume postura metafísica diante das subjetividades. Diferentemente do sentido transcendental que Kant dá às *Critiques*, a crítica na leitura de Foucault é a própria *Aufklärung* e assume, na análise das subjetividades, uma finalidade genealógica e um método arqueológico. Assim, a postura crítica é:

³⁸ “O que Kant descrevia como *Aufklärung* é o que eu tentava há pouco descrever como a crítica, como essa atitude crítica que nós vemos aparecer como atitude específica no Ocidente a partir, creio, do que foi historicamente o grande processo de governamentalização da sociedade” [Tradução nossa].

Arqueológica – e não transcendental – no sentido de que ela não procurará depreender as estruturas universais de qualquer conhecimento ou de qualquer ação moral possível; mas tratar tanto os discursos que articulam o que pensamos, dizemos e fazemos como acontecimentos históricos. E essa crítica será genealógica no sentido de que ela não deduzirá da forma do que somos o que para nós é impossível fazer ou conhecer; mas ela deduzirá da contingência que nos faz ser o que somos a possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar o que somos, fazemos ou pensamos (FOUCAULT, 2013a, p. 364).

O processo de esclarecimento (*Aufklärung*) também é uma atitude crítica, pois intenta compreender quais são as condições de possibilidade histórica e as regras para que o sujeito tenha conhecimento (o que pode e deve saber) para então definir sua maneira de ser e conduzir-se. É na instância do *saber* e das *subjetividades* que Foucault (2013a) identifica uma postura arqueológica (descrição das condições históricas de emergência dos discursos) e, ao mesmo tempo, genealógica (identificação de lutas e redes de poder que determinam as posições dos sujeitos na história).

Nessas condições, cabe questionar: o que possibilita entrever na *Aufklärung* o método arqueológico e a finalidade genealógica? Isto é, qual perspectiva permite mobilizar a crítica na análise dos discursos e das subjetividades na história do presente? Para essas questões, Foucault (1990) propõe uma via de análise: a acontecimentalização, abordagem que articula saber e poder para interpretar os acontecimentos e seus efeitos na história.

Visto que a *Aufklärung* consiste na investigação sobre os usos e modos históricos do conhecimento, Foucault (2013a) vislumbra nesse processo a possibilidade de articulá-la à questão do poder. Para analisar as relações entre saberes e poderes, Foucault (1990) propõe a atitude crítica com vistas a realizar, no presente, uma prova de *événementalisation* (acontecimentalização). E aqui apresentamos uma definição que alia a acontecimentalização não só à arqueologia, mas também, à crítica e à genealogia. O que Foucault compreende por acontecimentalização é um procedimento que “d’abord prendre des ensembles d’éléments où l’on peut repérer en première approche, donc de façon tout à fait empirique et provisoire, des connexions entre des mécanismes de coercition et des contenus de connaissance”³⁹ (FOUCAULT, 1990, p. 48).

³⁹ “De início tomar conjuntos de elementos em que é possível identificar, então, em primeira abordagem, de modo empírico e provisório, conexões entre mecanismos de coerção e conteúdos de conhecimento” [Tradução nossa].

Dessa forma, a acontecimentalização se liga àquilo que podemos designar “arqueogenealogia”⁴⁰, postura de análise que é crítica na medida em que busca compreender quais são as conexões existentes entre os mecanismos de coerção e os elementos de conhecimento. Para proceder à acontecimentalização é preciso voltar-se para o presente e a atualidade e verificar os limites do conhecimento, bem como “prendre des effets de pouvoir affectés [...] et **ce qui fait que tel procédé de coercion acquiert la forme et les justifications** propres à un élément rationnel, calculé, techniquement efficace, etc.”⁴¹ (FOUCAULT, 1990, p. 48 [grifos nossos]).

Assim, a acontecimentalização é uma via que recusa as formas de conhecimento universais e transcendentais. Nela, a atitude crítica em relação ao presente implica o diagnóstico de três instâncias que estão sempre em relação: a subjetividade, o saber e o poder. A crítica contribui para análise das subjetividades, porque postura que problematiza e descreve os modos de conhecimento (os limites do saber) e os mecanismos de coerção (o funcionamento recíproco do saber-poder na individualização dos sujeitos).

Ao considerar que o saber é aquilo que permite o funcionamento de um mecanismo de poder, Foucault salienta igualmente que “on ne dois considérer qu’il existe *un* savoir ou *un* pouvoir, pire encore *le* savoir ou *le* pouvoir qui seraient en eux-mêmes opérants”⁴² (1990, p. 49). Saber e poder formam uma trama e, na análise discursiva, não devem ser tomados separadamente como categorias de elementos estranhos uns aos outros. Não se trata de tomar “ce qui serait du savoir d’un côté et ce qui serait du pouvoir de l’autre”⁴³ (FOUCAULT, 1990, p. 49), e sim tomá-los em relação, uma vez que se determinam reciprocamente.

O saber é elemento de conhecimento que *possibilita o exercício de poder*, pois oferece conteúdos históricos sobre procedimentos, instrumentos, meios, objetivos para

⁴⁰ O termo “arqueogenealogia” tem sido empregado em trabalhos desenvolvidos por analistas do discurso de linha foucaultiana no Brasil. A pesquisadora Maria do Rosário Gregolin (UNESP Araraquara), por exemplo, emprega o termo para demarcar proposta teórico-metodológica de análise dos discursos em que as perspectivas arqueológica e genealógica são mobilizadas com vistas a complementarem-se na investigação das práticas discursivas e dos embates entre sujeitos aí instaurados. Nas palavras da autora, “a arqueogenealogia foucaultiana tem como papel fundamental diagnosticar o que somos” (GREGOLIN, 2016), pois se volta para as condições de possibilidade de emergência dos acontecimentos e seus efeitos na produção de subjetividades e verdades. Portanto, a arqueogenealogia se insere no “diagnóstico do presente”, e está aliada ao uso histórico-filosófico da crítica na Análise do discurso.

⁴¹ Tomar efeitos de poder afetados e o que faz com que tal procedimento de coerção adquira a forma e as justificativas próprias de um elemento racional, calculado, tecnicamente eficaz, etc. [Tradução nossa].

⁴² “Não se deve considerar que existe um saber ou um poder, muito menos conceber que o saber ou o poder seriam em si mesmo operantes” [Tradução nossa].

⁴³ “O que seria do saber de um lado e o que seria do poder de outro” [Tradução nossa].

técnicas disciplinares e processos de subjetivação. Saber e poder não são elementos exteriores um ao outro; eles se integram e formam uma “rede”.

É preciso ter em conta que empreender uma ontologia histórica de nós mesmos no presente não requer uma ordem de perspectivas e procedimentos de análise, pois os modos de descrição e interpretação (arqueológico e genealógico) devem ser concomitantes.

En parlant d'archéologie, de stratégie et de généalogie, je ne pense pas qu'il s'agisse de repérer là trois niveaux successifs qui seraient développés les uns à partir des autres, mais plutôt de caractériser trois dimensions nécessairement simultanées de la même analyse, trois dimensions qui devraient permettre dans leur simultanéité même de ressaisir ce qu'il y a de positif, c'est-à-dire quelles sont les conditions qui rendent acceptable une singularité dont l'intelligibilité s'établit par le repérage des interactions et des stratégies auxquelles elles s'intègrent⁴⁴ (FOUCAULT, 1990, p. 52).

Por fim, concluímos que, na ontologia histórica, a questão “quem somos nós hoje” deve ser abordada pelo viés da acontecimentalização (FOUCAULT, 1990, p. 52) e pela crítica dos limites daquilo que podemos e devemos saber e até onde podemos saber. É a partir desses limites do saber que o sujeito pode modificar seu modo de ser e, por conseguinte, mudar sua posição nas relações de poder (o que para Kant seria a atitude de “sair do estado de menoridade”).

Nesse aspecto, Foucault atenta que a crítica pode também funcionar como estratégia para o sujeito não ser governado. Para o autor, a atitude crítica é ao mesmo tempo parceira e adversária das artes de governar, porque por um lado lhes indica as possíveis formas de regular os modos históricos de ser e, por outro, oferece aos sujeitos uma “manière de s'en méfier, de les récuser, de les limiter, de leur trouver une juste mesure, de les transformer, de chercher à échapper à ces arts de gouverner ou, en tout cas, à les déplacer”⁴⁵ (FOUCAULT, 1990, p. 38).

⁴⁴ Falando de arqueologia, de estratégia e de genealogia, não penso que se trate de recuperar nesse domínio três níveis sucessivos que seriam desenvolvidos uns a partir dos outros, mas principalmente caracterizar três dimensões necessariamente simultâneas da mesma análise, três dimensões que deveriam permitir na própria simultaneidade de compreender o que há de positivo, ou seja, quais são as condições que tomam aceitável uma singularidade cuja inteligibilidade se estabelece pela recuperação das interações e das estratégias às quais elas se integram [Tradução nossa].

⁴⁵ “Maneira de desconfiar dos poderes, de recusá-los, de limitá-los, de encontrar para eles uma medida, de transformá-los, de buscar escapar dessas artes de governar ou, em todo caso, de deslocá-las” [Tradução nossa].

Assim, a atitude crítica, além de compreender os limites do saber e as possibilidades de o sujeito tornar-se diferente, pode também funcionar como estratégia de resistência: “Et je proposerais donc, comme toute première définition de la critique, cette caractérisation générale : l’art de n’être pas tellement gouverné”⁴⁶ (FOUCAULT, 1990, p. 38).

E aqui entra em jogo a possibilidade de resistência oferecida pela atitude crítica, uma vez que se volta para os nexos de saber-poder também para lhes fornecer possibilidades de mudar sua posição. Portanto, a crítica exerce papel histórico-filosófico: pois permite ao sujeito fabricar-se em meio a sistemas de conhecimento e indica como a produção de subjetividades se relaciona tanto com a arte de governar quanto a de não ser governado.

⁴⁶ E eu proponho, então, como primeira definição da crítica, essa caracterização geral: a arte de não ser tão governado [Tradução nossa].

CAPÍTULO 3

O RETORNO DO FEMINISMO NO PRESENTE

“Fazer parte de um movimento é se dar conta de que ele não se inicia e nem acaba no momento em que entramos ou em nós mesmas. No lugar e no momento em que estamos, podemos nos apropriar da história, fazer o presente para contribuir para um futuro melhor, sendo mediadas pela propriedade da atualidade e sabedoria da história”.

(Elcimar Dias Pereira, 2005).

3.1 Os feminismos no Brasil

O feminismo pode ser tomado como acontecimento discursivo porque objeto formado por práticas discursivas que possibilitaram e ainda possibilitam transformações sociais e históricas. As transformações se dão tanto pela crítica aos embates entre gêneros quanto pelas demandas sobre a condição da mulher em domínios particulares.

Na perspectiva da história tradicional, que descreve acontecimentos em torno de figuras “centrais”, monumentalizando-os como o relato verdadeiro de uma época, vemos que o feminismo apresenta cronologia datada em torno de fatos considerados de impacto social. O movimento mantém relações, por exemplo, com acontecimentos dos anos 1960 (ao lado das revoltas estudantis do Maio de 68 e dos movimentos de contracultura), e nos anos 1970 (com o movimento hippie e a liberação sexual).

Entretanto, é preciso considerar a existência de vozes não tão conhecidas na história. Isso quer dizer que, em outros momentos e inclusive neste, as lutas dos feminismos foram e são exercidas também por sujeitos infames. Mulheres desconhecidas em função de sua posição de saber-poder ou que não circulam em meios autorizados como espaços políticos, posicionam-se cotidianamente como feministas.

Essas mulheres infames⁴⁷ podem ser encontradas nas margens da história: nas associações de bairro, nos grupos de mulheres religiosas, dentre as mulheres solteiras e chefes de família, dentre as professoras e alunas das escolas públicas da periferia, dentre as agricultoras e trabalhadoras rurais, dentre as bordadeiras e costureiras de associações, dentre as parteiras e as benzedeiros, dentre as mães e líderes quilombolas. Mulheres que se auxiliam mutuamente, que movimentam economias locais, que ensinam umas às outras a cuidar de si, do próprio corpo, da saúde e da sexualidade. Enfim, mulheres de existências singulares, cujas práticas e dizeres funcionam como estratégias em microlutas pela condição da mulher.

A relação entre sujeitos infames e a narrativa da história tradicional nos leva a propor outra maneira de observar o histórico dos feminismos no Brasil. Com efeito, a historiografia brasileira existente acerca do movimento será mobilizada aqui como forma de conhecer o que já foi dito antes e em outros lugares a esse respeito. Entretanto,

⁴⁷ Por “infames” compreendemos aqueles sujeitos cuja existência na história não representa uma espécie de glória. Em *A vida dos homens infames*, Foucault (2015) assevera que a vida dos infames é tida como uma vida que não existiu ou que não existe. Vidas que só surgem na narrativa da história pelo acaso de um deslocamento nos jogos de poder.

filiados a uma história efetiva (na esteira da leitura foucaultiana de Nietzsche), apresentamos momentos pontuais de modo a mostrar como e por quais motivações esses fatos constituem “a” história dos feminismos no Brasil. A via tomada é, portanto, tomar os acontecimentos e figuras “centrais” e descrever como os saberes sustentam relações de poder que constituem “o verdadeiro” sujeito feminista. Por isso, problematizamos o histórico dos feminismos atentando para questões como: quem é o sujeito feminista naquele momento específico? Quem está autorizado a sê-lo? O que deve saber para poder ocupar essa posição na narrativa histórica?

A subjetividade feminista é norteadora de nossas reflexões sobre o movimento. O que se justifica pelas transformações sociais decorrentes da forma como “o constituir-se a si” promove nos direitos e nas posições políticas das mulheres. Com efeito, Stuart Hall (2000, p. 43) considera que o feminismo surge na chamada pós-modernidade como fator que contribui para o “descentramento” do sujeito.

Em relação às subjetividades, o feminismo não é somente um movimento social que luta pelos direitos das mulheres, mas também um conjunto de acontecimentos que modifica as dimensões subjetivas e objetivas na política. Seu desenvolvimento nos domínios histórico e cultural promove uma “agitação” nas identidades a fim de fortalecer as mulheres e tentar estabelecer a igualdade entre os gêneros.

Nesse sentido, o feminismo pode ser considerado acontecimento⁴⁸ que contribuiu para o descentramento do sujeito, uma vez que “questionou a clássica distinção entre o ‘dentro’ e o ‘fora’, o ‘privado’ e o ‘público’” nas relações entre homens e mulheres (HALL, 2003, p. 45). Assim, o feminismo desestabilizou sentidos culturais e históricos e propiciou uma reflexão sobre a condição e a posição dos sujeitos, demonstrando que há uma questão política na “forma como somos formados e produzidos como sujeitos generificados” (HALL, 2003, p. 45). Nesses termos, o feminismo é um acontecimento que politizou e politiza “a subjetividade, a identidade e o processo de identificação (como homens/mulheres, mães/pais, filhos/filhas)” (HALL, 2003, p. 45). Ao romper com a concepção de que homens e mulheres faziam parte da mesma identidade (como sendo “a Humanidade”), o feminismo contribuiu também para que se pudesse compreender a constituição das identidades através da diferença (HALL, 2003).

⁴⁸ E aqui nos referimos ao feminismo tanto como acontecimento histórico quanto como acontecimento discursivo.

Com efeito, o feminismo se constitui por meio de uma série de acontecimentos que possibilitaram e ainda possibilitam transformações na forma de pensar e dizer a condição da mulher em suas relações com os homens e, inclusive, com outras mulheres. Podemos dizer que o feminismo irrompe tanto como movimento social quanto como acontecimento discursivo, pois sua emergência criou condições para que as subjetividades sejam questionadas e politizadas, o que evidencia a existência de um debate sobre a “forma” e o “lugar” que os sujeitos assumem numa dada conjuntura histórica.

Para tanto, o feminismo faz movimentar uma série de saberes históricos que configuram a *posição de onde* a mulher pode e deve falar e, ainda, *sobre o quê e para quem* pode e deve falar. Reflexões em torno de temas, reivindicações, direitos, identidades sexual e de gênero demonstram como aspectos do privado adentram a esfera política e, sobretudo, como o sujeito se posiciona e se constitui em relação a eles.

Historicamente, no Brasil, o feminismo surge como movimento de demandas políticas e sociais próprias da conjuntura de sua formação, bem como pelas condições históricas de seus retornos e atualizações. De maneiras distintas e específicas, a subjetividade permeia o discurso do e sobre o feminismo, sendo fator mobilizado na e pela linguagem para o exercício de estratégias e resistências nas microlutas entre os sujeitos.

De acordo com Ribeiro (2015), a história tradicional descreve o feminismo brasileiro em três momentos principais, as chamadas “ondas”. A primeira onda pode ser identificada no final do século XIX e tem como principal objetivo o sufrágio feminino. Não se pode dizer com exatidão quando o feminismo teve origem no Brasil, entretanto, é possível vislumbrar indícios de seu surgimento a partir das condições políticas instauradas pela Proclamação da República no final do século XIX. As reivindicações das feministas nos anos 1920 giravam em torno do acesso pleno à educação, do direito de voto e de elegibilidade. Nessas condições, os discursos feministas que circulavam nessa época produziram subjetividades para as mulheres instaurando embates com outras subjetividades já existentes, que lhes eram atribuídas historicamente.

Podemos dizer que essas subjetividades feministas refutavam aquelas baseadas nas “supostas fragilidades e menor inteligência” das mulheres e, por conseguinte, a posição-sujeito que lhes dava possibilidade de enunciação somente no domínio privado. Isso se deve às condições históricas de emergência do sufrágio feminino, pois, naquela

época, havia na sociedade brasileira em geral e entre autoridades e políticos em particular “forte oposição às reivindicações das mulheres. Respalhando tal oposição, a ciência da época considerava as mulheres [...] inadequadas para as atividades públicas, afirmando que o lar era o local apropriado à sua inserção social e o cuidado com a família, sua ocupação prioritária” (SOIHET, 2012, p. 219).

Nesses termos, alude-se ao papel de Bertha Lutz, feminista que atuou diretamente junto ao Congresso pelo direito de voto para a mulher, objetivo alcançado efetivamente em 1932 (SOIHET, 2012). Nos anos 1920, Lutz se juntou a outras mulheres e fundou a Federação Brasileira pelo Progresso Feminino (FBPF), e o que esse grupo de mulheres tinha em comum era a posição social: tratava-se de um movimento formado por mulheres oriundas de uma classe econômica alta e que tiveram formação acadêmica⁴⁹ (SOIHET, 2012).

Com isso, compreendemos que, na primeira onda do feminismo brasileiro, não era qualquer mulher que poderia falar sobre feminismo e dizer-se feminista. Ser feminista não incluía sentidos históricos como os de mulher operária, negra, empregada doméstica, mãe e do lar. Para enunciar a partir da posição-sujeito feminista, era preciso ter acesso a determinados saberes (acadêmicos, políticos, econômicos, históricos) que possibilitassem entrar em meios mais restritos da sociedade brasileira e ter voz diante dos homens políticos. Em suma, era preciso pertencer a um grupo da elite e *saber utilizar* conhecimentos específicos. Foram esses saberes e o modo de usá-los que permitiram às mulheres participar da vida pública, pois o conhecimento e a posição socioeconômica eram as principais regras históricas para exercer o direito do voto.

Já na segunda onda, o feminismo brasileiro teve como objetivos principais a luta contra a ditadura militar e pela redemocratização do país. Foi uma fase em que o feminismo “retomou o fôlego” depois de alguns anos silenciado. O que motivou o retorno foi justamente o quadro político do Brasil em que a instabilidade e o Estado não democrático estimularam as mulheres a retomar as atividades do movimento. As reivindicações, naquele momento, apresentavam-se também na forma de lutas gerais, ou seja, suas questões se ligavam tanto às necessidades específicas das mulheres quanto a um quadro político mais amplo (ditadura militar e redemocratização).

⁴⁹ A feminista Bertha Lutz, por exemplo, era filha do prestigiado cientista Alfred Lutz. Passou uma temporada de estudos entre Inglaterra e França, cursou Biologia na Sorbonne e retornou ao Brasil em 1918 (SOIHET, 2012).

De acordo com Rago (2003), o feminismo nos anos 1970 surgiu como um “feminismo organizado”, formado por mulheres das camadas médias, sendo a maioria intelectualizada. É importante destacar que, para ter possibilidade de se manifestar, as feministas inseriram-se em espaços como os partidos de esquerda, compostos majoritariamente por homens. Nesses partidos, a possibilidade de constituírem-se como sujeitos feministas se dava, necessariamente, pela posição de discurso que lhes era permitida e autorizada a ocupar. Desse modo, para afirmar o feminismo enquanto movimento social e político confiável, o sujeito feminista tinha de se posicionar não só em relação aos direitos das mulheres, mas também e, sobretudo, em relação às lutas gerais como a redemocratização do país, por exemplo (RAGO, 2003).

Participar das lutas contra a ditadura foi, então, a estratégia utilizada por esses sujeitos para conseguirem legitimar uma “nova concepção da política, ampliando os próprios temas que constituíam o campo das enunciações feministas na esfera pública” (RAGO, 2003). Nos partidos de esquerda, as feministas questionavam as relações de poder entre os gêneros, contudo, precisavam mobilizar conhecimentos sobre o marxismo para que pudessem falar e participar dos debates: “falando a linguagem marxista-masculina, as feministas esforçaram-se para dar legitimidade às suas reivindicações, para valorizar suas lutas e apresentarem-se como um grupo político importante e digno de confiança” (RAGO, 2003).

Assim, foram os saberes sobre marxismo que as autorizaram a participar das organizações de esquerda e a inserir-se no quadro público e político. Entretanto, Rago (2003) salienta que, mesmo aceitas nesses grupos, as feministas não tinham as mesmas possibilidades e condições de expressão. Não havia igualdade entre os gêneros nem mesmo dentro dos partidos de esquerda. O poder masculino se impunha fortemente às mulheres e muitas vezes dificultava sua tentativa de participação. Daí o paradoxo que marca essa fase do feminismo brasileiro, pois “ao mesmo tempo que teve de administrar as tensões entre uma perspectiva autonomista e sua profunda ligação com a luta contra a ditadura militar no Brasil, [o feminismo] foi visto pelos integrantes desta mesma luta como um sério desvio pequeno-burguês” (PINTO, 2003, p. 45).

Assim, a formação de subjetividades feministas, na segunda onda, deu-se a partir de saberes marxistas que eram compartilhados e distribuídos principalmente entre sujeitos de classe alta e da esfera acadêmica. É por isso que, naquele momento, o feminismo ganhou força, sobretudo, graças às professoras universitárias. A universidade

tornou-se, depois dos partidos de esquerda, o principal espaço autorizado para a organização do movimento. O desenvolvimento de pesquisas nas áreas de Sociologia, História, Geografia, Economia e Psicologia⁵⁰ foi o que criou condições para que professoras e pesquisadoras pudessem retomar o debate feminista. Consideramos, então, que as condições para o sujeito feminista assumir posicionamentos na política se relacionavam a saberes científicos e econômicos. Portanto, naquele momento, o sujeito de saber feminista assumia um determinado contorno social: situava-se no meio universitário e na elite.

Em contrapartida, a terceira onda é definida como aquela do feminismo difuso. É datada pela história tradicional como praticada do período da redemocratização até meados da década de 1990 (RIBEIRO, 2015). Nessa onda, o feminismo se voltou para novos horizontes teóricos e políticos que surgiram no país, estimulados principalmente pelos novos movimentos sociais. Foi o momento em que as chamadas “minorias” se aproximaram do movimento feminista, o que contribuiu para renovações para as feministas que “buscavam criar uma linguagem própria, capaz de orientar seus rumos na construção da identidade das mulheres como novos atores políticos” (RAGO, 2003).

Nesse contexto, o sujeito que enunciava a partir do feminismo não poderia se definir somente como sendo de gênero feminino. A produção de subjetividades pautadas nas classificações sociais e culturais dos sexos se mostrou limitada diante da diversidade de questões e problemas com os quais o movimento tinha de lidar. Isso porque, em dado momento, o feminismo passou a incorporar reivindicações também de grupos que politizavam suas identidades pela diferença, como, por exemplo, as diversidades de raça, etnia, classe e orientação sexual. Nessa direção, Moraes (2015) atenta para a pluralidade do feminismo brasileiro que se associa também ao movimento lésbico, aos grupos de mulheres negras, às estudantes e às trabalhadoras rurais.

No feminismo, criar novas possibilidades de enunciação e, por conseguinte, estender os sujeitos autorizados a enunciar a partir desse lugar foi uma manobra que contribuiu para a ampliação do movimento, favorecendo maior alcance social de suas atividades. Nesse sentido, é preciso ter em conta que politizar as identidades das minorias (étnicas, sexuais, de gênero e de classe) no feminismo “é positivo por incluir a

⁵⁰ No final da década de 1970 e ao longo da década de 1980, a Fundação Carlos Chagas se destaca como principal instituição de ensino superior a estimular e fomentar o desenvolvimento de pesquisas sobre gênero e condição da mulher.

diversidade, mas às vezes dificulta o estabelecimento de uma plataforma de reivindicações unitária” (MORAES, 2015).

Nesse momento, compreendemos que o sujeito de saber feminista produz formas de subjetividade distintas das anteriores, porque atravessadas por sentidos históricos ligados às minorias. A questão da identidade como problema político passou a participar da formação de subjetividades, pois o sujeito feminista deve, a partir de então, posicionar-se não só em relação à bipartição dos gêneros, mas também em relação às representações e às diferenças que categorizam outros grupos sociais (homossexuais, bissexuais, negros, periféricos).

A pluralidade e a politização das diferenças estão em pauta no movimento feminista até os dias de hoje. No momento histórico presente, as subjetividades feministas se diferenciam bastante daquelas produzidas nas primeiras e segundas ondas, devido às mudanças nas regras que autorizam o sujeito a entrar nessa ordem discursiva.

A consideração de que as mulheres não são um grupo homogêneo interferiu sobremaneira na transformação desses lugares de enunciação, que hoje não autorizam somente a mulher branca, heterossexual e universitária, mas também as mulheres negras, lésbicas, bissexuais, estudantes e, até mesmo, mulheres da periferia e trabalhadoras rurais – um exemplo é a Marcha das Margaridas que dialoga com o feminismo (ALVAREZ, 2014). Com efeito, a pluralidade não marca somente as formas como esses sujeitos se constituem como feministas, mas, sobretudo, os modos como enunciam sobre *o que é o feminismo*.

Se o sujeito feminista não é homogêneo, conseqüentemente, o feminismo também é diverso. Ribeiro (2015) atenta que o movimento feminista hoje apresenta uma gama de enfoques, baseados em grupos identitários: feminismo negro, feminismo lésbico, feminismo negro e lésbico, transfeminismo (formado por transexuais), feminazi (ativistas radicais), entre outros.

Para abarcar a diversidade de feminismos, algumas militantes utilizam como alternativa a internet, pois espaço que permite interação entre diferentes e vários sujeitos dispersos. Muitas dessas feministas passaram a utilizar, ainda, a denominação “feminismo interseccional”, uma vez que há uma intersecção entre sujeitos e identidades no interior do movimento. O termo interseccional é definido no campo da Sociologia como “uma forma de interpretação para pensar como as intersecções de raça

e classe, ou raça e gênero, ou sexualidade e classe, por exemplo, formam alguns grupos em contextos sociais específicos” (COLLINS, 1998, p. 208 [tradução nossa]).

Assim, um feminismo do tipo interseccional pressupõe a existência de várias identidades (de gênero, sexo, raça, classe, idade) que se aproximam e, por vezes, se misturam, constituindo heterogeneamente o sujeito do feminismo na atualidade. Isso não quer dizer que os saberes históricos envolvidos na produção dessas identidades sejam utilizados pelo sujeito feminista da mesma forma, pois as identidades fornecem à subjetividade sentidos ligados a experiências sócio-históricas que não são iguais, e sim particulares e específicas.

É por isso que a partir dos anos 2000 o feminismo brasileiro passou a atentar para um fator determinante para a circulação e transformação dos saberes que definem a forma do sujeito feminista: o fator geracional. De fato, o feminismo interseccional ganha força numa geração de feministas que está preocupada em “renovar” o feminismo, principalmente, com o uso de tecnologias de informação (GONÇALVES; FREITAS; OLIVEIRA, 2013). Além disso, as demandas em torno das identidades das minorias fizeram com que os sujeitos autorizados a enunciar a partir do feminismo se modificassem. São outras as regras históricas que definem quem enuncia a partir desse lugar e, ainda, o modo como enunciam sobre o feminismo.

Hoje os debates tratam, sobretudo, de questões como o machismo, a violência e o assédio sexual, enquanto os sujeitos dos feminismos anteriores, por exemplo, reivindicavam, além da igualdade de gêneros (questão que se mantém no presente), o direito ao voto, o controle da sexualidade e da reprodução, a redemocratização do país, etc. Mudam as gerações feministas, transformam-se também os sujeitos e as urgências de suas reivindicações.

Atualmente, a visibilidade das minorias é um dos fatores que favoreceu que as jovens ganhassem mais espaço e se tornassem o principal ator do movimento. Outro fator que contribui para que a juventude seja traço constituinte da subjetividade feminista hoje está atrelado às transformações tecnológicas, pois essa geração nasceu e cresceu na era digital.

Desta feita, a transformação nas formas de subjetividade feminista pode ser compreendida hoje no cerne da comunicação, mais especificamente, das mídias digitais. Esses espaços permitem a interação rápida e fluida entre sujeitos e a organização de lutas políticas, o que condiciona, em certa medida, o redimensionamento do feminismo

em diálogo com outros grupos identitários. Dessa reconfiguração dos lugares e dos dizeres feministas emerge o chamado ciberfeminismo, que é o tipo de militância exercida na e pela internet (LEMOS, 2009).

Por fim, para além dos jogos de saber-poder – que situam as feministas nas mídias digitais com visibilidade nesta época –, uma história efetiva também se dá acerca de sujeitos que ocupam posições à margem. Sujeitos que fazem usos de saberes e movimentam relações de poder doutra maneira. Referimo-nos a sujeitos feministas cuja existência singular se dá no cotidiano, cujas lutas se inscrevem em histórias dispersas e infames e, por vezes, consideradas banais.

Nesse sentido, perguntamo-nos se a historiografia do feminismo no Brasil não seria ainda muito institucionalizada. Isto é, se ela não seria ainda refém dos grandes acontecimentos e das concessões oficiais. Entretanto, há nas pesquisas acadêmicas exceções, como é o caso da tese de doutorado da historiadora Margareth Rago (1991): *Os prazeres da noite: prostituição e códigos da sexualidade feminina em São Paulo (1890-1930)*. Trata-se de uma análise histórica que se volta para sujeitos considerados à margem da sociedade (as prostitutas) e que, conseqüentemente, seriam tratados como a “poeira” da história.

Nosso questionamento se sustenta porque, apesar das atualizações nas demandas políticas de uma época para outra, ainda se mantém estratificações socioeconômicas e divisões entre grupos de mulheres. Embora o sujeito do feminismo tenha se transformado e tenha mais espaços de fala devido às mídias digitais – o que favorece que a juventude seja um dos traços que constitui essas subjetividades –, entre as feministas, ainda se mantém um grupo social que é favorecido porque tem mais condições de falar e ser visto que outros.

É o que verificamos nas análises apresentadas nesta tese, que diagnosticam lutas pela condição de sujeito “verdadeiro” do feminismo. Sentidos do que é “ser feminista” circulam em embates como, por exemplo, a questão do neoliberalismo e a cooptação de lucros sobre o feminismo. Além disso, as análises discursivas evidenciam a existência de jogos de saber que dividem as feministas: ser feminista é ser mulher negra, lésbica e periférica? Ou é ser loira, branca, heterossexual e da elite?

Essas considerações são pertinentes no sentido de demonstrar a necessidade de os historiadores olharem para as “feministas infames”. Aquelas que militam no cotidiano, através de práticas que possibilitam inversão de microlutas, tais como: i)

grupo de mulheres de bairro periférico⁵¹ que se uniram para formar uma espécie de “banco feminista”; ii) mulheres que lideram o trabalho no âmbito da agricultura familiar⁵²; iii) os coletivos feministas na periferia das capitais brasileiras⁵³; iv) os coletivos de mulheres negras que atuam pela conscientização racial das membros⁵⁴, entre tantas outras histórias.

Embora falem e sejam faladas pelas mídias digitais (como sites de notícias, blogs e páginas do Facebook), essas feministas ainda não são tão visíveis aos olhos dos historiadores. Na condição de “poeira” da história do feminismo, essas mulheres que falam e lutam em espaços à margem também poderiam ter suas histórias contadas e investigadas. O que contribuiria para um fazer historiográfico que se opõe à monumentalização de verdades mais verdadeiras que outras, e a totalizações em torno de personagens centrais e grandes heroínas.

⁵¹ No Parque das Américas, Mauá, São Paulo, mulheres conhecidas no bairro formaram um grupo para conseguir empréstimos a juros mais baixos no Banco do Povo e Crédito Solidário. A iniciativa destina-se ao financiamento de pequenos negócios, como um mercadinho ou a venda de pães, bolos e salgados. Nesse modelo, se uma mulher não consegue pagar uma parcela do empréstimo, as demais se juntam para arcar o déficit. In: <<https://www.cartacapital.com.br/economia/mulheres-da-periferia-formam-o-banco-feminista>>. Acesso em junho de 2018.

⁵² Em diferentes Estados do país, as agricultoras rurais coordenam a produção e lidam diariamente com dificuldades econômicas para manutenção do plantio. Nesse contexto, o extinto Ministério do Desenvolvimento Agrário no governo Temer (2016), atualmente, transferido para a Casa Civil, estimulou campanhas para dar visibilidade e voz para essas trabalhadoras. Chamada de “Mulheres Rurais”, a campanha teve por objetivo mostrar a mulher como agente de transformação e distribuir conhecimentos sobre direitos e políticas públicas para auxiliar o trabalho das agricultoras. In: <<http://www.mulheresrurais.com.br/>>. Acesso em junho de 2018.

⁵³ Alguns coletivos feministas nas periferias desenvolveram-se a partir do diálogo entre professoras e alunas nas escolas públicas, bem como entre educadoras e mães atuantes no Centro de Crianças e Adolescentes em São Paulo: “Feministas da Leste”; “Movimento de Mulheres da Cidade Tiradentes”; “Movimento de Mulheres de Heliópolis”. In: <<http://vozesfeministasdaperiferia.com.br/>>. Acesso em junho de 2018.

⁵⁴ Dentre os coletivos de mulheres negras feministas, destacamos: o “Pretas da Peri” e o “Coletivo Di Jeje” (São Paulo – SP); o “Rede de Mulheres Pretas da Bahia” e o “Odara” (Salvador – BA); o “Carolinas” e o “Criola” (Rio de Janeiro – RJ); o “Inegra - Coletivo de mulheres negras cearenses” (Fortaleza – CE).

3.2 O feminismo nas mídias digitais

Um possível “rastros” do feminismo no presente é a formação de comunidades feministas nas mídias digitais que elaboram formas de subjetividade. Quem é o sujeito feminista hoje? Quem esse sujeito está se tornando e deixando de ser? Para compreender essa relação do sujeito com o presente, é preciso compreender o encontro entre saberes e condições históricas que possibilitam transformações nas formas de pensar e dizer o feminismo hoje.

Embora seu surgimento na atualidade se dê por um retorno, o feminismo se diferencia dos feminismos anteriores. Nesse ponto, algo de singular nos chama a atenção: a forma como as mídias o classificam, como um “novo feminismo”. Possivelmente, essa novidade pode estar associada à forma e à posição do sujeito que se constitui como feminista hoje.

Além disso, algumas condições históricas que podem ter sido determinantes para a atualização do feminismo no presente são: i) mudanças nas regras discursivas sobre quem pode assumir essa posição para enunciar; ii) o papel das mídias digitais na produção e circulação dessas subjetividades; iii) a dispersão de demandas e prioridades do movimento (a chamada interseccionalidade).

Nas últimas décadas (2000-2010), as transformações do feminismo se associam, sobretudo, à entrada de novos sujeitos nessa ordem discursiva e, ainda, às mudanças no modo de enunciar sobre o feminismo. Até os anos 2000, a juventude não era uma questão tão debatida pelo movimento, ainda que seja possível identificar aí distinções tais como “feministas históricas” e “novas feministas” (GROSSI, 1998).

Nessa direção, acontecimentos históricos apresentam indícios de mudanças do sujeito do discurso feminista, constituído como “ativista jovem”. Dentre esses acontecimentos, destacamos a participação de jovens feministas brasileiras no Fórum do Cone Sul de Mulheres Jovens Políticas (2001), e a articulação da Rede Brasil Jovem pelos direitos sexuais e reprodutivos (2003) pela organização das Jovens Feministas de São Paulo. Além desses, há igualmente a participação de jovens feministas no Fórum Social Mundial e no III Acampamento Intercontinental da Juventude, ambos em 2003 (GONÇALVES; FREITAS; OLIVEIRA, 2013).

Com efeito, os “novos” sujeitos feministas se posicionam a partir da marca etária/geracional, mas, apesar disso, não rejeitam práticas feministas anteriores. Pelo

contrário, muitas jovens ativistas se consideram herdeiras de “bens culturais acumulados”, e declaram: “ser jovem não é abandonar o passado, mas somar-se a partir dele”. Assim, a entrada de jovens no feminismo demonstra uma relação com o que já foi dito antes – o que as “feministas históricas” já disseram – para atualizar práticas e produzir posições-sujeito diferentes: “Para formar ‘agentes de novos diálogos’, precisamos conhecer diálogos ‘antigos’, para somar às novas realidades e não cair no vazio de inventar respostas que já foram dadas” (PEREIRA, 2005 apud GONÇALVES; FREITAS; OLIVEIRA, 2013, p. 9).

Entretanto, as mudanças não se restringem ao sujeito que passa a enunciar sobre o feminismo, mas também se vinculam aos modos de expressão numa conjuntura histórica fortemente marcada pelas tecnologias digitais. Decorre disso que uma possível novidade esteja associada às formas de comunicação e às linguagens do feminismo:

Quando as jovens mencionam a linguagem, não é apenas o discurso em sua forma linguageira que elas estão criticando, mas, igualmente, os modos de fazer que acompanham as linguagens: a escrita considerada pouco ou mesmo inacessível, o uso das novas tecnologias, a fala pública que não atinge as novas gerações e até os recursos utilizados como meios de transmitir os anseios do movimento na prática política. Por isto, consideram que a capacidade de renovação do feminismo e sua continuidade estão diretamente relacionadas a um exercício de atualização das linguagens (GONÇALVES; FREITAS; OLIVEIRA, 2013, p. 14).

O papel das jovens para a “renovação” das linguagens feministas está no modo de interação com outras mulheres. Algumas estratégias mobilizadas são a participação nas mídias digitais, o uso de uma escrita própria da internet e de recursos linguísticos como gírias e expressões que alcancem grupos heterogêneos (diferentes faixas etárias, níveis de escolaridade, raças, orientações sexuais, etc.).

A atualização das formas de expressão é um dos mecanismos que atrai a juventude. Além disso, por vezes, são retomadas memórias e personagens históricas para esclarecer “os porquês de determinadas palavras de ordem que remetem a contextos históricos nem sempre presentes nos ensinamentos escolares ou na grande mídia” (GONÇALVES; FREITAS; OLIVEIRA, 2013, p. 15). Exemplos são algumas materialidades verbo- visuais produzidas por jovens feministas em redes sociais, como o Facebook, por exemplo.



Figuras 1 e 2: *Memória feminista* (Facebook, 2015).



Figura 3: *Feminismo Sem Demagogia* (Facebook, 2016).



Figura 4: *Não Me Kahlo* (Facebook, 2015).

Nos exemplos, verificamos o funcionamento de uma *memória discursiva* (COURTINE, 2009) que aciona sentidos ligados a personagens históricos como Simone de Beauvoir e Frida Kahlo. Essas personagens tiveram trajetórias⁵⁵ ditas feministas ou consideradas “ousadas” dentro daquilo que se convencionava como comportamento padrão para a mulher em suas respectivas épocas. A referência a esses personagens faz ressoar sentidos anteriores ligados ao desenvolvimento teórico e empírico do feminismo, bem como às posturas de resistência diante de determinações e controle sobre a conduta da mulher.

Entretanto, o retorno dessas personagens se dá em conjuntura histórica bastante distinta e em espaço de enunciação particular (mídia digital), o que produz efeitos de sentido singulares. A singularidade está justamente no modo como essa memória retorna e como se relaciona com as condições de possibilidade históricas e as regras sobre o que é permitido ou não em termos de comportamento feminino nos dias de hoje.

Exemplo disso é o enunciado “*Mesmo sofrida, jamais me kahlo*”, com destaque (em vermelho) para as materialidades verbais referentes ao nome da pintora mexicana, acompanhado pelas imagens de mulheres que sofreram algum tipo de violência. A irrupção desse enunciado se relaciona com sentidos ligados ao silenciamento das mulheres na história [verbo calar] e à violência doméstica ou sexual, produzindo efeitos de refutação e demonstrando que atualmente existem posições para que o sujeito tenha possibilidade de falar e denunciar a violência sofrida.

O enunciado dá a ver uma transformação nas regras sobre qual posição o sujeito pode ocupar em relação às práticas de violência ou abuso às mulheres. Apesar disso,

⁵⁵ A pintora mexicana Frida Kahlo (1907-1954) tem biografia marcada por acontecimentos tumultuados. Na infância, teve poliomielite o que causou sequelas nas pernas. Na juventude, sofreu acidente que causou fratura pélvica. Passou por diversas cirurgias e longos períodos acamada, quando iniciou a produzir seus quadros, principalmente, autorretratos. Envolveu-se com o pintor Diego Rivera, relacionamento conturbado, marcado por traições e término constantes. A maneira como conduziu a vida privada e pública é notadamente singular para a conjuntura histórica da época. À exemplo da sexualidade, Frida se relacionou com homens e mulheres e desviou códigos morais para uma mulher casada. Tornou-se pintora reconhecida internacionalmente, recebeu espaço em grandes museus (MoMa e Musée de l’Orangerie) e teve prestígio entre pintores homens. Outra trajetória lembrada pelas feministas nas redes refere-se à vida de Simone de Beauvoir (1908-1986). A filósofa é considerada uma das expoentes do feminismo devido à produção intelectual que contribuiu para refletir sobre mecanismos sociais que naturalizam a hierarquização entre mulheres e homens. Sua obra mais conhecida, *O segundo sexo* (1980 [1949]), inscreve-se no movimento existencialista e problematiza a construção de papéis atribuídos às mulheres em função do gênero. Marca-se, ainda, pela rejeição ao tradicionalismo e à moral enquanto delimitadores do ser mulher em sociedade. É da autora o célebre aforismo: “Não se nasce mulher, torna-se mulher”. Assim como Frida, Simone teve relacionamento com homem bastante conhecido em seu campo profissional: o também filósofo existencialista Jean-Paul Sartre. Estabeleceu com ele relação singular para a época: *un mélange* de amizade, amor livre e produção intelectual.

ainda mantém um sentido que constitui o sujeito: o de [**sofrida**], que repete a condição da mulher na sociedade (agredida, oprimida, frágil, indefesa). Trata-se, então, de um enunciado dividido, pois, ao mesmo tempo em que refuta dados sentidos, repete e corrobora determinadas formas atribuídas à mulher. As condições para falar podem ter mudado, mas a condição “sofrida” se mantém.

Além disso, as materialidades dão a ver como a emergência de discursos sobre o feminismo nas mídias digitais produz novos sentidos e como o tema é popular na atualidade. Exemplos disso são os enunciados que seriam a fala de Simone de Beauvoir (figura 1), que trazem marcas linguísticas como gírias e expressões: [**tô bombando** no Enem] e [**chorem**, machistas]. Há, ainda, uma expressão muito utilizada por jovens e grupos LGBT nas redes sociais, como [je ne suis pas **obrigada** (não sou obrigada)] (figura 4). Esse tipo de linguagem circula frequentemente nas comunidades virtuais e, situadas na conjuntura sócio-histórica atual, remetem às interações que os sujeitos estabelecem com dados grupos identitários.

Nesse viés, os enunciados nas figuras 1 e 2 instauram não só sentidos de popularidade e maior visibilidade do feminismo hoje – como demonstra sua escolha para tema de redação do Enem 2015⁵⁶ –, mas também sentidos de humor, o que é comum na internet através dos chamados “memes”. Enunciadas por sujeitos que se filiam ao feminismo (quem enuncia o faz a partir das comunidades *Memória feminista*, *Feminismo Sem Demagogia* e *Não me Kahlo*), as expressões [**bombando**], [**chorem**], [**não sou obrigada**] materializam oposição àqueles que recusam o movimento e têm como efeito sentidos de ironia e deboche. Ademais, manifestam a representação que o sujeito de enunciação faz de si e do grupo ao qual pertence (minorias), bem como dos sujeitos com os quais interage nas mídias digitais (jovens, mulheres, feministas, negras, LGBT’s, etc.).

Desta feita, um fator que incide sobre o retorno do feminismo no presente é o uso das tecnologias digitais. Elas modificam a relação que o sujeito estabelece não só com as mídias, mas também com movimentos sociais como o feminismo. Assim, é possível que essa novidade seja efeito do modo como o feminismo é construído pelos discursos midiáticos. Esse “novo” lugar de enunciação tem condições que refletem as

⁵⁶ Em 2015, o Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM) fez menção, na prova de Ciências Humanas, à filósofa Simone de Beauvoir e à sua máxima “Não se nasce mulher, torna-se mulher”. A questão referia-se ao desenvolvimento do feminismo nos anos 1960. Além disso, na mesma edição do Exame, o feminismo e a noção de gênero estiveram presentes na redação, cujo tema foi “A persistência da violência contra a mulher na sociedade brasileira”.

particularidades da época atual como, por exemplo, as interações rápidas e instantâneas que interligam sujeitos a nível global.

No cenário da globalização, as subjetividades e as identidades se tornam flexíveis e pulverizadas, uma vez que, nas mídias digitais, sujeitos diferentes, situados em qualquer lugar do mundo, podem aproximar-se, trocar experiências e mesclar formas de representação (identidade) e de constituição de si (subjetividade) (ROLNIK, 2000). No caso do feminismo, as atividades e reivindicações manifestam diálogos e, por vezes, tensões entre identidades locais e globais, uma vez que há trocas de informações sobre o movimento de diferentes partes do mundo.

Daí o paradoxo que desestabiliza as subjetividades feministas nas mídias digitais: de uma referência própria de sua conjuntura histórica local, o sujeito transita facilmente por referências globais sobre o feminismo e o que é ser feminista, de modo que seu posicionamento é atravessado por conflitos, contradições, heterogeneidades. Nesses termos, os movimentos sociais nas mídias digitais se defrontam com uma ruptura, não porque propõem a “defesa de identidades locais contra identidades globais, nem tampouco da identidade em geral contra a pulverização”, mas sim porque oferecem aos sujeitos condições para “processos de singularização, de criação existencial, movidos pelo vento dos acontecimentos” (ROLNIK, 2000, p. 20).

A desterritorialização desencadeada pela globalização e pelas mídias digitais pode explicar, por exemplo, como e por que um acontecimento ocorrido num determinado país pode impulsionar a formação de redes de atuação digitais e públicas em países de outros continentes (CASTELLS, 2013).

É o que demonstra a Marcha das Vadias, que surgiu em Toronto, Canadá, em 2011. O movimento surgiu em resposta de jovens universitárias às declarações de policial que as advertiu em palestra: se não quiserem ser estupradas, não se vistam como vadias. Mesmo criada no Canadá, a Marcha se espalhou pelo mundo através das mídias digitais (blogs, redes sociais como Twitter e Facebook). Ganhou inclusive popularidade entre as jovens feministas brasileiras, que, ao entrarem em contato com as



Figura 5: Marcha das Vadias, Distrito Federal (Facebook, 2014).

expressões de subjetividade do outro [*I'm a slut* (Eu sou vadia); *Slut Pride* (Orgulho de ser vadia)], repetiram e modificaram alguns sentidos como, por exemplo, o modo de se constituírem pela linguagem [*Ser livre é ser vadia; Vadia, mulher que faz o que quer, livre*].

Assim, as novas tecnologias permitem um redimensionamento do feminismo e uma abertura para o chamado “ciberfeminismo”, que faz do “campo comunicacional um espaço de luta política, decisivo e não apenas complementar de outras instâncias em que se encerra a dinâmica histórica” (LEMOS, 2009, p. 7). O ciberfeminismo modifica os discursos sobre feminismo e as relações das feministas com os movimentos de identidade nas mídias digitais. De acordo com essa vertente, o ciberespaço também deve ser concebido como espaço de atuação política das mulheres. Logo, o ciberfeminismo pode ser compreendido como uma “prática feminista em rede, que tem por intuito, tanto politicamente, quanto esteticamente, a construção de novas ordens e desmontagem de velhos mitos da sociedade através do uso da tecnologia” (MARTÍNEZ COLLADO & NAVARRETE, 2006 apud LEMOS, 2009, p. 9).

Uma das características do ciberfeminismo é a possibilidade de participação que oferece a ativistas feministas de grupos dispersos, bem como aos usuários da rede de modo geral. Desenvolvido no ciberespaço, campo propício de “comunicação aberto pela interconexão mundial dos computadores e da memória dos computadores” (LÉVY, 1999, p. 93), o ciberfeminismo tem possibilidade de intercambiar informações e reivindicações de forma fluida, hipertextual e interativa em tempo real. Enquanto canal de comunicação, o ciberespaço serve também de suporte de memória e registro de atividades e interações digitais, permitindo que o ciberfeminismo se (re)alimente constantemente de informações anteriores e atuais e que combine vários tipos de mídias e formas de comunicação.

Desse modo, a relação entre feminismo e ciberespaço configura uma rede complexa de comunicação, que pode combinar várias mídias digitais desde blogs, passando por redes sociais até a grande mídia. E nesse ponto é possível levantar a questão: por que o feminismo tem tanta visibilidade nas mídias digitais hoje?

Possivelmente, a complexidade das redes, o crescimento incontido e a universalidade desprovida de significado central (LÉVY, 1999) sejam fatores que contribuem para que as posições-sujeito e os sentidos do feminismo entrem em dispersão, podendo, então, circular em várias mídias. Nesse sentido, três princípios do

funcionamento do ciberespaço podem ter propiciado a popularização e a visibilidade do feminismo nas mídias digitais: “a interconexão, a criação de comunidades virtuais e a inteligência coletiva” (LÉVY, 1999, p. 127).

De fato, as comunidades virtuais são o “motor” do feminismo na internet, porque dependem necessariamente da interconexão entre sujeitos distintos, que, ao trocar experiências e informações, formam e fazem circular uma série de saberes sobre questões feministas. Essa troca de saberes constitui uma espécie de inteligência coletiva, cuja importância está em fornecer conteúdos históricos para que: i) os sujeitos possam discutir, organizar e atualizar as atividades políticas do movimento e ii) para que possam trabalhar sobre sua própria subjetividade a partir do conjunto de regras e possibilidades da época. Logo, o ciberespaço é uma ferramenta de organização das comunidades virtuais feministas – de acordo com suas intersecções, seu tamanho e localização no globo – e, sobretudo, de articulação entre essas comunidades (LÉVY, 1999).

O desenvolvimento do feminismo nas mídias digitais permite a construção de um “laço social” entre sujeitos diferentes que não se pauta em ligações territoriais – afinal os feminismos de partes distantes do mundo entram em contato pela Internet – mas sobre “a reunião em torno de centros de interesses comuns, sobre o jogo, sobre o compartilhamento do saber, sobre a aprendizagem cooperativa, sobre processos abertos de colaboração” (LÉVY, 1999, p. 130).

E essa é a palavra chave para definir como se dá a organização do feminismo no ciberespaço: *colaboração*. Tendo em vista que nas mídias digitais a comunicação se dá de modo interativo, transversal e rizomático (LÉVY, 1999), colaborar para uma inteligência coletiva de conteúdos históricos feministas evidencia como a autonomia e a abertura para a alteridade ajudam a criar complexas redes, reunindo sujeitos que têm os mesmos interesses e se identificam com o feminismo. A seguir, alguns exemplos de comunidades virtuais feministas, que oferecem aos sujeitos possibilidade de participação e colaboração.



Figura 6: Moça, você é machista (Facebook, 2016).



Figura 7: Think Olga (Facebook, 2016).



Figura 8: Ventre feminista (Facebook, 2016).

Nesse ponto é possível fazer ligação com aquilo que Henry Jenkins (2009) denomina *cultura participativa*, noção que se distingue de antigas concepções sobre a passividade dos espectadores em relação aos meios de comunicação. Segundo o autor, no contexto das mídias digitais, há uma transformação na forma de conceber consumidores, usuários, leitores. A abertura para a alteridade e a interconexão entre diferentes mídias permite que “em vez de falar sobre produtores e consumidores de mídia como ocupantes de papéis separados, podemos agora considerá-los como participantes interagindo de acordo com um novo conjunto de regras” (JENKINS, 2009, p. 30).

Assim, o sujeito que interage com outros nas mídias digitais não é somente consumidor de informações, porque, ao mesmo tempo em que interage e troca saberes, também produz conteúdos, comentários, reflexões, debates. Porém, é preciso ter em conta que nem todos os participantes são iguais, pois há aqueles que exercem maior poder em relação aos outros numa dada mídia, ao passo que, em outra, têm menos possibilidades de participação.

Essa forma de conceber a posição do sujeito nas mídias digitais (participante e colaborador) se relaciona com as transformações históricas e culturais que acompanham a revolução tecnológica. Para Jenkins (2009), essa transição não tem a ver com a mudança na produção de aparelhos que utilizamos de suporte para as mídias, mas sim no modo como nos relacionamos com essa mudança e as diversas mídias digitais. Com isso, o impacto das tecnologias ultrapassa a fabricação de celulares, televisores, computadores, e alcança o domínio cultural. Daí, considerar a conjuntura atual como sendo fortemente marcada pela *cultura da convergência*.

Por convergência, refiro-me ao fluxo de conteúdos através de múltiplas plataformas de mídia, à cooperação entre múltiplos mercados midiáticos e ao comportamento migratório dos públicos dos meios de comunicação, que vão a quase qualquer parte em busca de experiências de entretenimento que desejam. Convergência é uma palavra que consegue definir transformações tecnológicas, mercadológicas, culturais e sociais, dependendo de quem está falando e do que imaginam estar falando (JENKINS, 2009, p. 28).

A convergência representa uma transformação cultural, porque os consumidores/produtores são constantemente incentivados a buscar novas informações e a fazer conexões com conteúdos de mídia dispersos, fazendo do fluxo de informações uma rede complexa de comunicação. Desse modo, a convergência não está na confluência de procedimentos e funções no interior de um único aparelho (como numa caixa preta), pelo contrário, ela está na forma como o sujeito utiliza não só uma função, mas várias funções oferecidas pelas mídias, fazendo-as colidir e interagir entre si. A convergência é um processo possibilitado pelos avanços tecnológicos, e que consiste na mudança da relação do sujeito com as tecnologias, as indústrias, os mercados midiáticos “tanto na forma de produzir quanto na forma de consumir os meios de comunicação” (JENKINS, 2009, p.44).

Na cultura da convergência, há mídias que se configuram de modo corporativo, isto é, são produzidas e controladas por sujeitos quem têm mais autoridade e possibilidades. A posição de sujeitos produtores é restritamente regulada, de modo que as mídias corporativas são fruto de um processo “de cima para baixo”. Em contrapartida, o ambiente convergente faz com que essas mídias se relacionem constantemente com outro tipo de mídia, produzida por sujeitos cuja posição de produtor e colaborador é regulada por regras mais flexíveis. Essas mídias são chamadas de alternativas e seu processo se dá a partir do consumidor/produtor, ou seja, “de baixo para cima” (JENKINS, 2009, p. 46). Por mídias alternativas podemos compreender as redes sociais e os blogs.

Nesse cenário, em vez de serem dicotômicas, as mídias corporativas e alternativas “se fortalecem mutuamente, criando relações mais próximas e mais gratificantes entre produtores e consumidores de mídia” (JENKINS, 2009, p. 46). Exemplo disso são os lugares de enunciação em que o feminismo é construído no ambiente digital: é possível identificar a emergência de discursos sobre o movimento tanto em mídias corporativas quanto em mídias alternativas. A rede de interações e a troca de saberes entre os sujeitos são rizomáticas, fluidas e dispersas, de modo que o tema que tem condições de irromper em mídias alternativas pode, igualmente, aparecer em mídias corporativas. A seguir, algumas capas de revista que circulam em mídias digitais⁵⁷ que demonstram como temas amplamente debatidos pelo feminismo nas mídias alternativas (estupro e violência sexual) têm visibilidade também nas mídias corporativas.

⁵⁷ As imagens foram coletadas nos seguintes endereços:

Figura 9: <<http://revistatrip.uol.com.br/tpm/nao-a-culpa-nao-e-sua>>.

Figura 10: <<http://mde.mulher.abril.com.br/cultura/ele/ele-aborda-o-direito-das-mulheres>>.

Figura 11: <<http://super.abril.com.br/comportamento/como-silenciamos-o-estupro/>>.

Acesso em 20 de outubro de 2016.



Figura 9: Revista *TPM* (2013).



Figura 10: Revista *Elle* (2015)



Figura 11: Revista *Superinteressante* (2016).

Para concluir, podemos dizer que os discursos sobre feminismo hoje distribuem lugares para os sujeitos de duas formas: “de baixo para cima” e “de cima para baixo”. Nessa direção, a postura teórico-metodológica desta tese não é opor a grande mídia ao chamado ciberfeminismo. Pois, as mídias corporativas se apropriam de questões feministas também apresentadas pelas mídias alternativas, seja para repeti-las, seja para transformá-las. Além disso, nosso olhar analítico não se volta para discursos feministas e sim para *discursos sobre o feminismo* nas mídias digitais. Isso quer dizer que podemos

analisar discursos que emergem tanto nas mídias alternativas quanto nas mídias corporativas.

A convergência, a colaboração e a participação promovem a dispersão de lugares para os sujeitos, de modo que é incoerente dicotomizar as mídias digitais numa espécie de luta bilateral (dominadores *versus* dominados). A partir da concepção foucaultiana de poder (o poder *se exerce* de forma capilar e dispersa entre os sujeitos), é mais profícuo pensar nos tipos de relações que essas mídias mantêm entre si (apropriação, repetição, antagonismo, diferenciação, exclusão) e quais são seus efeitos na produção de subjetividades feministas.

CAPÍTULO 4

NOVO FEMINISMO

“O feminismo está na moda. Virou pop”.
(Margareth Rago, 2015).

“Pelo jeito, o neofeminismo é mais jovem, mais consumista. Pena que ninguém saiba ao certo o que é esse tal de neofeminismo”.

(Lola Aronovich, 2013).

4 NOVO FEMINISMO

Neste capítulo, analisamos enunciados produzidos nas mídias digitais que se referem ao surgimento de um “novo feminismo” no Brasil. A proposta é problematizar o retorno/surgimento do feminismo no presente para compreender como são construídas verdades acerca de sua “novidade”. O objetivo principal deste capítulo é, então, traçar um diagnóstico do presente para romper as evidências dessa novidade e dar a ver quais relações de força estão em jogo para que essa interpretação se imponha e não outras.

Uma via de problematização do objeto, é analisar a produção de subjetividades feministas. Pois, a forma como os sujeitos se relacionam com os saberes no presente pode contribuir para mudanças nas relações de poder e, conseqüentemente, no regime de enunciabilidade de uma época. Esse gesto, que passa pelo viés da acontecimentalização, pode contribuir para *desmontar* a interpretação que se faz do acontecimento “novo feminismo”.

Com vistas à acontecimentalização do “novo feminismo”, a pergunta “quem somos nós hoje” será aqui retomada da seguinte maneira: “quem é o sujeito feminista hoje?”. Por isso, a postura de análise será orientada para uma ontologia crítica do presente elucidada em *O que são as luzes?* (FOUCAULT, 2013a). A partir disso, objetivamos demonstrar como se dá a relação do sujeito com a atualidade, ou seja, como o sujeito se constitui na relação com aquilo que lhe é permitido saber hoje. À medida que compreendemos quem o sujeito feminista está se tornando e deixando de ser, podemos diagnosticar a atualização do feminismo, tomando o acontecimento em sua singularidade.

Nessa direção, analisamos as práticas discursivas que constituem o feminismo como “novo”. Para tanto, selecionamos enunciados que definem o feminismo de hoje e que materializam as subjetividades feministas na/da atualidade. Nesses enunciados, são regulares: definições do objeto como novidade; mudanças na constituição do sujeito feminista; singularidades no modo como o sujeito se relaciona com o feminismo hoje.

Identificamos, portanto, quatro regularidades discursivas nas relações entre o sujeito e a novidade do feminismo, que evidenciam sentidos históricos diferentes: i) o novo feminismo é *jovem*; ii) o feminismo *está na moda*; iii) o novo feminismo é *neoliberal* e iv) o novo feminismo é *ciberativista*.

4.1 O novo feminismo é jovem

Começamos as análises pela primeira regularidade, a fim de compreender como se produz a subjetividade feminista “jovem” e, ainda, problematizar por que está associada à novidade do feminismo. A seguir, alguns enunciados da matéria publicada no site da Revista *Istoé* intitulada “*O novo feminismo*”:

- (1) Como pensam as **jovens ativistas** que **usam o corpo como forma de expressão**, protestam com **ousadia e irreverência**, têm como bandeira a **liberdade e a diversidade** e **defendem as minorias** (*Istoé*, 2012).
- (2) Com o passar do tempo, o feminismo, apontado como o mais bem-sucedido movimento social do século passado, pintou um horizonte de possibilidades **às mulheres, que hoje podem ser o que quiserem e andar por onde quiserem**. Mas o movimento de **outrora**, cuja **queima dos sutiãs** se tornou o episódio símbolo, segue **se reinventando na pele de jovens ativistas**, que **agora usam o corpo para se expressar** – leia-se **os seios à mostra** (*Istoé*, 2012).

Os enunciados em (1) e (2) dão a ver o sujeito que fala a partir do feminismo hoje: as *jovens* ativistas. Apresenta, ainda, a linguagem que as jovens utilizam para se expressar: o *corpo nu*. Esses dois aspectos, juventude e nudez, são mobilizados para delimitar a forma que o sujeito feminista assume hoje, o que é interpretado pelo sujeito da enunciação como *ousadia* e *irreverência*. Entretanto, esses sentidos não são depositados e nem latentes na materialidade do corpo nu. Os sentidos são produzidos nas relações de forças entre sujeitos históricos e na relação deste enunciado com outros enunciados que habitam uma *memória discursiva* ligada às formas de expressão e militância no feminismo.

Afinal, se o feminismo hoje é irreverente e ousado ele pode ser assim concebido porque estabelece relação com formas de expressão anteriores consideradas convencionais, já aceitas, dentro do movimento. O funcionamento discursivo desses enunciados se baseia, então, numa tensão entre práticas discursivas de momentos históricos distintos. Nos enunciados em (2), há uma oposição construída, por dêiticos, entre as “jovens ativistas de *agora*” e o “movimento de *outrora*”. Essa oposição retoma uma memória discursiva associada aos usos do corpo nas manifestações feministas anteriores.

Antes, o corpo era mobilizado como forma de expressão implícita, em conformidade com as regras da época, mais restritas. O que se mostrava não era o corpo nu, e sim a peça utilizada para cobri-lo: [o movimento **de outrora**, cuja **queima dos sutiãs** se tornou o episódio símbolo]. Hoje, diferentemente, o uso que o sujeito feminista faz do corpo é atualizado: [(o movimento) segue **se reinventando na pele de jovens ativistas**]. De exibição implícita ele passa à explícita, pois, na atualidade, a peça que cobre o corpo não é mais *queimada*, e sim *retirada*: [(jovens ativistas) que **agora usam o corpo para se expressar** – leia-se os **seios à mostra**].

Em momento anterior, o sutiã surgiu no feminismo como materialidade discursiva em que se inscreviam sentidos ligados a normas de conduta (obrigação de cobrir o corpo) para as mulheres. Naquela conjuntura, uma forma de protestar contra as normas era destruir a peça que as simbolizava: o sutiã. Hoje, podemos dizer que a materialidade discursiva usada pelas feministas para se opor às normas é a pele.

A nudez “em pelo” se refere não só aos usos do corpo pelo feminismo, mas também às condições históricas atuais: [(o feminismo) pintou um horizonte de possibilidades às mulheres, **que hoje podem ser o que quiserem e andar por onde quiserem**]. Colocado como uma verdade, como uma evidência compartilhada socialmente, o enunciado demonstra transformações nas possibilidades de as mulheres transitarem do espaço privado para o público.

Hoje, as regras para entrada de mulheres nos espaços públicos são mais flexíveis que as de outrora. Entretanto, há de se ressaltar que essa “flexibilização” coexiste com outras regras mais rígidas. Pois, normas rígidas não deixaram de existir com as transformações sócio-históricas. Se a mulher pode ter acesso às ruas, às fábricas, aos sindicatos, às universidades, por outro lado, elas não *podem conduzir o corpo nesses espaços de qualquer forma*. A flexibilização e a rigidez nas regras traz à tona contrariedades. Por isso, o corpo nu, mobilizado como expressão do feminismo hoje, surge como elemento signifiante atravessado pela *coexistência* de regras distintas.

Na materialidade do corpo nu, depreendemos pelo menos dois regimes de enunciabilidade: um que autoriza (pois há possibilidade de usar a nudez) e outro que interdita (pois há estranhamento e recusa por parte da sociedade). Na superfície do corpo, acontecimentos e temporalidades diferentes se encontram, digladiam entre si. Os usos do corpo surgem no presente como um disparate.

A oposição entre os usos do corpo, bem como entre as regras de enunciabilidade de épocas distintas é também demarcada pelas imagens que ilustram a reportagem:



Figura 12: “Velho” feminismo

X



Figura 13: “Novo” feminismo

De um lado o que seria o “velho” feminismo: mulheres com vestimenta formal, que não são necessariamente jovens, lutando pelo sufrágio feminino [**Votes for women** (Direito de voto às mulheres)]. Do outro, em contraposição, mulheres jovens, nuas, lutando pela autonomia sobre o próprio corpo [**Nudity is freedom** (nudez é liberdade)]. Aquilo que surge num dado momento como necessário, no outro, não é mais tão necessário assim. As urgências históricas mudam, e também as linguagens pelas quais os sujeitos podem se expressar.

Ao utilizar enunciados visuais bastante distintos, a posição de subjetividade nos enunciados produz efeitos de sentido de oposição. Se antes o feminismo era “convencional”, o feminismo de hoje ressurge rompendo com uma linguagem “comportada” e fazendo afronta às normas através da espetacularização da nudez – na figura 13 as ativistas nuas estão cercadas por câmeras da imprensa.

Sentidos históricos ligados à sexualidade também estão imbricados na emergência dessa “nova” forma de expressão. A exibição do corpo nu se relaciona a uma série de regras anteriores e atuais sobre “o que é permitido ou não” no domínio da

sexualidade. Mobilizar a nudez como forma de expressão produz um *deslocamento* nos usos históricos da nudez e instaura uma singularidade em relação ao que já foi dito e feito com e através do corpo.

Além de um uso cuja finalidade era exclusivamente o sexo ou a arte, o corpo nu é, na atualidade, também utilizado para produzir sentidos políticos de oposição a regras morais e de lutas pela [**liberdade e diversidade**] e [**minorias**]. Tendo em conta o domínio de memória, compreendemos que a existência histórica de tabus sobre a nudez se relaciona com a produção desses enunciados no domínio de atualidade. Numa espécie de jogo entre o permitido e o proibido, o sujeito do feminismo se posiciona em recusa à interdição da nudez a partir da criação de possibilidades para usar o corpo como linguagem de expressão num embate político. Daí as classificações que constituem a subjetividade das feministas: inabitual, diferente e singular.

Nesse ponto, é preciso destacar o papel da interdiscursividade. A ousadia e a irreverência do corpo não surgem como sentidos originais sobre o “sujeito feminista de hoje”. Surgem no e pelo encontro de uma prática atual com práticas anteriores (memória e atualidade). A ousadia e a irreverência das feministas pela nudez criam efeitos de singularidade, a partir das relações de diferenciação e transformação entre modos de enunciar o corpo. Com isso, podemos dizer que, no presente, o uso da nudez indica transformações nas regras de enunciabilidade do corpo e da sexualidade.

Indícios de que a novidade do feminismo hoje decorre de atualizações nas relações entre discursos no interior dessa memória podem ser observados nos enunciados a seguir:

- (3) Schuma, da Redeh, lembra que o corpo da mulher historicamente foi utilizado para justificar muitas barbáries e, portanto, o **desejo desse corpo livre é um despertar da juventude do século XXI**. “Estamos assistindo a uma **renovação**”, diz a feminista, certa de que **as bandeiras** pelas quais luta **há décadas estão representadas nesse novo feminismo** (*Istoé*, 2012).
- (4) Articuladas e protestando de forma organizada, **as novas feministas** não deixaram de lado as **antigas demandas**. Violência doméstica e abuso sexual, assim como liberdade sexual e reprodutiva, **seguem como reivindicações primordiais**. “Vejo essas **manifestações de hoje**, acho divertido, até estive na Marcha das Vadias, **mas na essência é a mesma coisa de sempre**. Nós falávamos dessas questões há 40 anos”, afirma Yolanda Prado, 81 anos, uma das mais antigas feministas brasileiras (*Istoé*, 2012).

Nos enunciados em (3), o feminismo hoje é constituído a partir do [**desejo** desse **corpo livre**], uma vez que, anteriormente, o corpo da mulher teve um uso bastante distinto [foi utilizado para **justificar muitas barbáries**]. E nesse ponto é possível descrever o limite dos saberes, pois, para delimitar uma maneira de ser e uma forma de se conduzir, o sujeito se relaciona com saberes históricos já existentes e os mobiliza como condição para transformação das regras sobre o que se *pode* e se *deve* saber sobre o corpo da mulher.

Desse modo, no presente, a sujeição do corpo tem possibilidade de ser invertida através de uma *vontade de saber* (FOUCAULT, 1999). Um tipo de saber relacionado a uma noção de liberdade – que, por sua vez, associa-se à nudez e à possibilidade de exercer a sexualidade fora de regulações – entra em dispersão na atualidade e tem condições de ser utilizado pelo sujeito para trabalhar sua maneira de ser.

A relação do sujeito com o presente e os saberes demonstra também mudanças no modo como se pode falar do feminismo hoje. Na atualidade, saberes que antes eram restritos passam a ser autorizados a outros sujeitos, no caso, as jovens ativistas. Concebidos como [**despertar da juventude** no século XXI], os saberes sobre o feminismo são colocados, aqui, como uma espécie de “tomada de consciência”. Não consciência no sentido transcendental nem psicológico, mas sim histórico, porque processo que reflete sobre as *possibilidades históricas* de inverter as posições dos sujeitos nas relações de poder sobre o corpo. A conjuntura atual, marcada pela constante troca de informações, pela visibilidade e fala de si nas redes contribui para que os sujeitos tenham acesso a saberes que possam modificar sua posição nas relações de gênero e nas práticas de disciplinarização do corpo.

No presente, o sujeito do feminismo está deixando de ser exclusivamente um sujeito que se opõe a verdades que objetivam e disciplinam o corpo, e está se tornando também um sujeito que pode produzir verdades sobre a conduta do próprio corpo. Com isso, o sujeito feminista mobiliza estrategicamente saberes sobre o corpo para, então, modificar sua posição: de sujeito *a* um uso disciplinar do corpo, para sujeito *de* seu próprio uso.

Por outro lado, o despertar da juventude de que fala a reportagem não é uma “verdade verdadeira” que se impõe homogeneamente a todos. Está ligado antes às possibilidades e aos limites do saber no presente. Refere-se muito mais à atitude crítica

do sujeito feminista que, ao se relacionar com os saberes atuais, tem possibilidade de modificar sua maneira de ser e se conduzir em sociedade.

Na instância do acontecimento, o feminismo ganha sentidos de novidade não só pelo sujeito que está autorizado a aí falar [as jovens], mas também pela *volta* de discursos *já produzidos* antes e em outros lugares. A relação entre um domínio de memória e domínio de atualidade (COURTINE, 2009) se dá nas materialidades discursivas e determina o efeito de sentido de “renovação”, e não de uma “novidade original”: [“Estamos assistindo a uma **renovação**”].

Dessa maneira, o sentido de novo atribuído ao feminismo no presente é produzido na relação que esses discursos atuais estabelecem com aqueles já existentes: [as **bandeiras** pelas quais luta **há décadas** estão representadas **nesse novo feminismo**] e [as **novas feministas** não deixaram de lado as **antigas demandas**]. Assim, o novo não exclui o velho, porque há uma interdiscursividade que atravessa os posicionamentos dos sujeitos, constituindo seus discursos. Novo e velho não se excluem, mas sim estabelecem tensões e relações que instauram singularidades.

Nesse sentido, é possível verificar uma repetição nas práticas discursivas do velho e novo feminismo: [essas **manifestações de hoje**, acho divertido, até estive na **Marcha das Vadias, mas na essência é a mesma coisa de sempre**]. Alguns sentidos do “velho feminismo” se repetem, tais como as demandas e reivindicações. Entretanto, é preciso considerar as particularidades da conjuntura histórica atual. Elas fazem com que, embora o enunciado se repita, o acontecimento de sua volta seja novo. Desse modo, as práticas discursivas de hoje, em comparação com as “outrora”, podem até repetir reivindicações e bandeiras, porém, instauram sentidos diferentes devido às mudanças históricas: i) na forma de organização (articulação através da internet); ii) nas formas de expressão (corpo nu) e iii) nos posicionamentos do sujeito (jovens ativistas).

Daí a questão: por que o velho e o novo coexistem, e não se situa o novo no lugar do velho? Porque o acontecimento “novo feminismo” não produz um feminismo original, neutro e desvinculado dos feminismos anteriores. Sobretudo, porque as bandeiras antigas [violência doméstica, abuso sexual, liberdade reprodutiva] ainda respondem às urgências históricas. Antigas questões ainda têm relevância na conjuntura histórica atual e por isso ainda têm condições de irromper neste momento. Logo, compreendemos que a novidade do feminismo não está nas bandeiras e lutas políticas. E

sim na *produção* de subjetividades singulares e na *transformação* nos usos dos saberes e do corpo, num movimento de insurreição de saberes dominados.

No presente, é possível verificar correlações entre enunciados dispersos, que se ligam por um conjunto de regras. É o caso dos enunciados produzidos pela revista *Época*, nas seguintes reportagens: “*A nova luta das mulheres*” (2014) e “*O feminismo virou pop*” (2015).

- (5) A **nova luta** das mulheres: o **feminismo do século XXI** se multiplica em **várias tendências**. E usa a **tecnologia digital** para difundir a ideia de que **a igualdade entre os sexos ainda é uma ilusão** (*Época*, 2014).
- (6) As **feministas** estão **de volta à luta**. Décadas depois dos protestos pela liberação sexual, nos anos 1960, e mais de um século depois da campanha pelo direito ao voto – causas que uniram gerações inteiras de mulheres –, um **feminismo novo e multifacetado** está **emergindo dos blogs e redes sociais**. Muitas das **novas militantes** são mulheres **jovens, educadas na era digital**, que passaram a juventude inteira **ouvindo** que **homens e mulheres já tinham direitos iguais** (*Época*, 2014).
- (7) O uso de **ferramentas tecnológicas** como **sites de vídeos e redes sociais** é uma das principais características do **novo feminismo** (*Época*, 2014).

A denominação “novo” torna a emergir nas mídias digitais, o que demonstra a coexistência de enunciados dispersos ligados pelo mesmo regime de enunciabilidade. A novidade do feminismo é expressa no enunciado em (5) como “a nova luta das mulheres” e “o feminismo do século XXI”. Nos enunciados anteriormente analisados, a referência ao século também era demarcada [o despertar da juventude no século XXI]. No discurso, a referência à temporalidade é uma forma de o sujeito da enunciação situar o feminismo na história do presente e, ainda, mobilizar já-ditos associados à “virada do milênio”, ou seja, sentidos de modernidade e inovação e atribuí-los ao feminismo atual.

Nos enunciados em (5), a novidade é atribuída às lutas das mulheres na atualidade. E em que consiste a novidade das lutas das mulheres hoje? Problematizar essa interpretação é pertinente na medida em que uma luta antiga, já conhecida das mulheres, se repete na enunciação: [a igualdade entre os sexos **ainda é** uma ilusão].

Apesar de retomar luta dos feminismos do século passado, os enunciados afirmam que o presente é marcado por uma *nova luta* das mulheres. Além disso, os enunciados não definem o que seria essa nova luta. Somente repetem uma luta já existente: pela igualdade de gêneros. Possivelmente, por não ter sido concluída pelos feminismos anteriores e, ainda, devido à divisão histórica de papéis de gênero que se

mantém no presente, a luta pela igualdade tornou-se também a bandeira das jovens ativistas.

Nessas condições, verificamos uma remanência de discursos ligados à luta pela igualdade de gênero, que dá a ver relações de forças que se digladiam em torno de duas vontades de verdade:

A igualdade entre os sexos **ainda é** uma ilusão.

X

Homens e mulheres **já tinham** direitos iguais.

A conservação desses discursos ainda hoje pode ser compreendida como efeito de embates entre sujeitos pela condição de “verdade” da igualdade/desigualdade de gênero. Nas materialidades, os advérbios de tempo demarcam essa oposição: de um lado, a igualdade é situada como certa [**já tinham** direitos iguais], por outro, ela é um objetivo que não foi alcançado [**ainda é** uma ilusão]. Podemos também entrever nesses enunciados uma positividade, que, a partir de um *a priori* histórico, produz organizações de saber-poder diferentes: [os homens exercem **mais** poder **que** as mulheres] e [as mulheres exercem **tanto** poder **quanto** os homens]. Há, ainda, possibilidades de constituição do sujeito distintas e antagônicas – [os homens e as mulheres **não são** iguais] e [as mulheres e os homens **são** iguais].

Sendo assim, questionamos: se o objetivo de luta se mantém o mesmo na espessura do tempo, o que haveria de novo além do fator juventude? A novidade pode estar relacionada às condições históricas e aos lugares de enunciação que possibilitam que esses discursos se repitam no presente e que, apesar disso, produzam sentidos singulares. Dessa forma, atentemos para aquilo que os enunciados em (5), (6) e (7) apresentam em comum: a associação do “feminismo do século XXI” com a *tecnologia digital*.

A nova luta, diferentemente daquelas do século anterior, pode ser dita, feita e pensada a partir de um espaço de enunciação distinto: a internet. As condições históricas atuais são marcadas pelas transformações nas relações entre os sujeitos e as mídias

digitais, que, de tão constantes, complexificam o deslocamento do sujeito entre os espaços virtual e real.

Se anteriormente os espaços de enunciação que autorizavam o sujeito a falar de igualdade de gêneros eram as manifestações, os sindicatos e as universidades, hoje vemos uma *dispersão de lugares* na internet que permitem participação interativa nos debates sobre o tema. Constantemente, os usuários da rede recebem informações e as compartilham, replicam postagens, incorporam comentários a textos publicados. Diante desse funcionamento colaborativo, depreendemos que a novidade não está na luta pela igualdade (repetição), mas sim, no fato de essa questão voltar nos espaços de enunciação oferecidos pelas mídias digitais: [um **feminismo novo e multifacetado** está **emergindo dos blogs e redes sociais**].

Nesse sentido, verificamos duas singularidades que se relacionam no momento de reaparecimento do feminismo na atualidade: i) o sujeito feminista é jovem e ii) a possibilidade de ativismo no espaço virtual. A renovação do feminismo pode então estar atrelada ao fator “geracional”, à transição da faixa etária e das práticas discursivas de seu contexto histórico. As jovens ativistas pertencem à “era digital” [Muitas das **novas militantes** são mulheres **jovens, educadas na era digital**], o que favorece que os espaços de enunciação sobre feminismo sejam deslocados do ambiente “real” para o “virtual”.

Entretanto, a relação do sujeito feminista com as mídias digitais é marcada não só pela dispersão de lugares, mas também pelas mudanças nas regras de: *quem pode falar* nesses lugares; *quem pode ser* feminista e *sobre o que* pode falar. É o que podemos verificar nos enunciados seguintes, que estabelecem relações de transformação com os enunciados anteriores e produzem singularidades nos discursos sobre feminismo.

- (8) O despertar de um **novo feminismo na internet** também **deu voz a outros grupos**, que o movimento **feminista tradicional não representava**. É o caso do **transfeminismo**, uma corrente que defende **o fim da discriminação não só contra as mulheres, mas também contra as pessoas que não se identificam com comportamentos ou papéis esperados para pessoas de seu sexo** (*Época*, 2014).
- (9) Muitos grupos feministas **não se limitam à causa**. Eles são **feministas e ecológicos, feministas e veganos**, ou ligados à luta pela **descriminalização da maconha**. A coisa é mais ampla entre **os jovens**, que tendem a ser **mais transversais** (*Época*, 2015).

Nos enunciados em (8), verificamos uma transformação na ordem discursiva que determina os sujeitos autorizados, no presente, a enunciar no interior de práticas discursivas feministas. Antes, a luta pela igualdade de gêneros era o que definia o sujeito feminista como sendo exclusivamente mulheres. Em contrapartida, hoje, a questão do gênero é mais complexa, porque abarca não só os sentidos de feminino e masculino, mas também outras identidades de gênero, como a transexual por exemplo.

A transformação na concepção de gênero dá a ver a existência de lutas em torno dos sentidos de identidade minoritária (mulher, mulher trans), que são mobilizadas hoje para a constituição do sujeito feminista. Assim, se no feminismo a minoria era composta somente pelas mulheres, a ampliação das possibilidades das configurações de gênero, bem como a abertura para diferentes orientações sexuais faz com que o sujeito feminista *deixe de ser* exclusivamente a mulher heterossexual e *esteja se tornando* também a mulher transexual, a mulher lésbica, a mulher bissexual.

Decorre disso, o surgimento de uma vertente chamada transfeminismo, que toma a luta pela igualdade entre homens e mulheres e a atualiza nas condições de possibilidades atuais: [(transfeminismo é) uma corrente que defende **o fim da discriminação não só contra as mulheres, mas também contra as pessoas que não se identificam com comportamentos ou papéis esperados para pessoas de seu sexo**]. Dessa forma, na atualidade, a constituição do sujeito feminista é marcada pela heterogeneidade e pluralidade. Essa mudança histórica nas regras de aceitabilidade das identidades de gênero é o que propicia, ainda, a abertura de lugares de fala no discurso feminista, onde também podem se expressar outras minorias: [**novo feminismo na internet também deu voz a outros grupos**, que o movimento **feminista tradicional não representava**].

Além das mudanças na forma de conceber quem é o sujeito feminista e quem pode falar a partir do feminismo, verificamos uma transformação nos temas que podem ser abordados pelo movimento. No presente, a dispersão de sujeitos e lugares de enunciação possibilita que o discurso feminista se associe a outros discursos, que apresentam uma regularidade em comum: posicionamento político de embate e resistência. É o que podemos verificar nos enunciados em (10), que corroboram a dispersão das causas feministas: [Muitos grupos feministas **não se limitam à causa**. Eles são **feministas e ecológicos, feministas e veganos**, ou ligados à luta pela **descriminalização da maconha**].

Em relação ao que era permitido dizer em termos de feminismo, no presente, esses discursos instauram singularidade por se associarem a outros temas. Haja vista que o sujeito feminista hoje é jovem, é possível correlacionar esse aspecto à abertura para outros temas: [A coisa é mais ampla entre **os jovens**, que tendem a **ser mais transversais**]. Os lugares em que circula em seu cotidiano (como escolas e universidades) possibilitam ao jovem estabelecer relações com grupos diversos. Com isso, além do fator geracional, podemos dizer que outra singularidade do feminismo no presente se relaciona à interseccionalidade.

Também políticos, os temas ligados à ecologia, ao veganismo e à descriminalização da maconha assumem, a princípio, posição de resistência, pois recusam um conjunto de regras sócio-históricas sobre o modo como o sujeito se relaciona com o meio ambiente, a alimentação e as drogas. O movimento de resistência se dá contra regras voltadas à: i) interdição (caso das drogas); ii) incitação ao consumo de carnes e produtos alterados geneticamente (caso do veganismo); iii) extração de uma eficácia no interior de uma economia-política (caso da sustentabilidade ecológica).

Entretanto, a aceitação desses posicionamentos políticos, de oposição a um regime anterior, faz com que práticas ligadas ao veganismo, à sustentabilidade e à maconha ganhem mais visibilidade e entrem em dispersão. Há uma “insurreição de saberes dominados” no presente, pois esses saberes modificaram da posição de dominados para posição estratégica no interior das lutas. Por outro lado, a dispersão, a visibilidade e a aceitação dessas questões favorecem que aquilo que antes era interdito hoje se torne regra. Ou seja, aquilo que a princípio constituía resistência, dada a aceitação que recebe, pode ter se tornado um sistema de normas.

A partir disso, questionamos: é o que ocorre também com o feminismo? No presente, um movimento de insurreição dos saberes feministas pode ter feito com que, de dominados, eles tenham passado a funcionar como saberes estratégicos na formação de subjetividades e normas de condutas. Da posição de tabu, o feminismo hoje está em dispersão e pode funcionar, inclusive, como regra. Dessa mudança, um problema se impõe: que singularidade é essa que faz com que hoje o feminismo de estigmatizado passe a ser necessário? É o que problematizamos nas análises a seguir.

4.2 O feminismo está na moda

*Okay, ladies,
now let's get in formation
(‘cause I slay)
Prove to me
you got some coordination
(‘cause I slay)
Slay trick or you get eliminated.*

(Beyoncé, *Formation*, 2016).

No presente, há uma dispersão de lugares para falar de feminismo. O objeto ressurge com força nas redes sociais, porém, também se dispersa nas mídias corporativas. Esse acontecimento faz com que o feminismo seja marcado por heterogeneidades e posicionamentos distintos sobre como é exercido hoje. Com efeito, não há um sentido único que se imponha da mesma maneira a todos, tampouco, uma verdade que concentre todas as suas práticas. Enunciados dispersos nas mídias digitais demonstram que, na atualidade, há uma gama de interpretações do feminismo, bem como diversas classificações sobre “como é ser feminista”. Nos enunciados a seguir, podemos verificar uma “parte” dessa série de leituras:

- (1) No **novo feminismo**, o **importante** é ter **liberdade de escolha**. O ativismo dos **novos tempos libera a mulher** para ser fashion e sensual, **casar virgem**, pintar o cabelo, batalhar pelos seus direitos, rebolar ou não fazer nada disso (*M de Mulher*, 2014).

Os enunciados em (10) estabelecem relação de diferenciação com outros enunciados a respeito do feminismo produzidos antes e em outros lugares. Esse efeito de sentido resulta da atualização do que seria o objetivo principal do feminismo hoje: [No **novo feminismo**, o **importante** é ter **liberdade de escolha**]. Podemos dizer que o antagonismo se dá em função das possibilidades de constituição do sujeito, que, segundo o sujeito da enunciação, teriam se modificado. No “novo feminismo”, o sujeito teria mais opções para trabalhar sua maneira de ser e conduzir-se.

Entretanto, é preciso observar vestígios da *memória discursiva* que ecoam nesses enunciados. As regras de formação dos discursos sobre feminismo – tanto atuais quanto anteriores – estabelecem que a mulher *deve* ter possibilidade de decidir sobre seu

próprio corpo e ter autonomia em quaisquer decisões. Historicamente, essa regra é depreendida em enunciados como “nosso corpo nos pertence”, por exemplo. Logo, a posição-sujeito instaura, em relação a discursos anteriores, uma posição de contrariedade, afinal, a possibilidade de escolha e a luta pelos direitos foram importantes também para o feminismo anterior.

Desse modo, cabe questionar: por que o sujeito situado historicamente no presente interpreta a “liberdade de escolha” como a novidade do feminismo? É possível que essa interpretação seja efeito de uma série de embates em torno do que se pode ou não fazer e dizer no feminismo, bem como dos antagonismos resultantes do modo estigmatizado e pejorativo como o movimento foi considerado em momentos anteriores. As materialidades dão a ver a existência de uma relação do sujeito com o feminismo “antigo”, que é marcada por comparação implícita: [O ativismo dos **novos tempos** libera **a mulher para ser** fashion e sensual, casar virgem, **pintar o cabelo, batalhar pelos seus direitos, rebolar ou não fazer nada disso**].

Se o ativismo dos novos tempos libera a mulher e se o novo feminismo difere do antigo, é possível depreender que o feminismo antigo é constituído aqui com um efeito de sentido disfórico. Essa forma de conceber o feminismo anterior decorre da seguinte interpretação: ele não liberava a mulher, e sim a sujeitava a regras como i) não ser fashion e nem sensual; ii) não casar virgem; iii) não rebolar para os homens, iv) não cuidar da aparência.

Assim, há funcionamento discursivo antagônico que marca os enunciados e permite-nos compreender a razão de a “liberdade de escolha” ser interpretada como principal objetivo do novo feminismo. Trata-se de uma tensão, construída por esta posição-sujeito, entre o que significa exercer “liberdade de escolha” no novo e no velho feminismo:

<p>Novo feminismo</p> <p>É ser fashion e sensual.</p> <p>É ser vaidosa.</p> <p>É casar virgem.</p> <p>É rebolar.</p> <p>É batalhar pelos direitos.</p>	X	<p>Velho feminismo</p> <p>É não ser fashion e sensual.</p> <p>É não ser vaidosa.</p> <p>É não casar virgem.</p> <p>É não rebolar.</p> <p>É batalhar pelos direitos.</p>
---	---	--

Antes, a liberdade de escolha urgiu num momento em que a sexualidade da mulher era restrita ao matrimônio e à reprodução. Ter liberdade de escolha, naquela conjuntura, significava oposição às regras do que era permitido ou não fazer com o corpo e à sujeição a determinados saberes da sexualidade. Na atualidade, momento em que há rarefação dos discursos que interditam o sexo fora do casamento, a luta contra a regra de se casar virgem não é mais tão necessária assim, pois hoje já não é mais uma obrigação. Outros saberes entraram em cena e propiciaram o deslocamento da posição da mulher nessas relações. Ou seja, criaram possibilidades de ela se constituir como sujeito de sua própria sexualidade.

A transformação nas regras de formação dos discursos e nos modos de sujeição é o que determina que o sujeito situado na história do presente compreenda a oposição à virgindade não como um *objetivo político*, mas sim como *uma obrigação* imposta pelo “velho feminismo”. Por isso a interpretação de que é o novo feminismo que libera a mulher, e não o velho, uma vez que antes o feminismo “pregava” a abolição da virgindade, dos rituais de beleza, etc.

Os embates entre posicionamentos dos sujeitos históricos determinam as interpretações. Antes, ser virgem era uma *obrigação*, uma forma de sujeitar as mulheres a saberes e regras, e não uma *possibilidade*. Por isso, para o “velho feminismo” liberdade de escolha era “*não dever* casar virgem”. Já hoje, ser virgem não passa pelo crivo da interdição, haja vista que não é mais regra obrigatória para as mulheres. Trata-se de uma *possibilidade*. Assim, na época em que emerge o “novo feminismo”, liberdade de escolha é “*poder* casar virgem”, diferentemente da conjuntura anterior, quando casar virgem era colocado em termos de *dever*.

Os sentidos e as normas se deslocam de uma época para outra. Modificam-se as regras de aceitabilidade e interdição, mudam também as interpretações do que é “possibilidade/liberdade de escolha”. Não se trata de visões corretas ou incorretas, tampouco políticas ou apolíticas acerca da liberdade de escolha da mulher, mas sim de *interpretações e produções* de sentidos que se transformam de acordo com as regras e condições históricas em que emergem esses feminismos.

Ademais, há indícios de que os discursos sobre feminismo estão passando por transformações à medida que se define esse objeto menos pelas lutas e, sobretudo, pelas regras sobre o que é permitido ou não fazer. Assim, o ativismo dos novos tempos se define muito mais pelas possibilidades que oferece às mulheres como [ser **fashion e**

sensual], [**pintar o cabelo**], [**rebolar ou não**] do que pela condição civil da mulher [**batalhar pelos seus direitos**]. Nesse ponto, é possível depreender uma singularidade. Apesar de a “liberdade de escolha” ser uma repetição – porque formulação já existente na memória discursiva do feminismo –, práticas como “pintar o cabelo”, “ser fashion e sensual”, “rebolar ou não” se diferenciam de outras convencionadas como direitos das mulheres.

Essas escolhas se distinguem das anteriores por apresentarem teor mais subjetivo que político e por habitarem as práticas cotidianas de consumo. Com isso, corroboramos o que foi dito anteriormente acerca dos sentidos do que é “liberdade de escolha”. Se escolha para as mulheres significa hoje ser fashion ou sensual, pintar ou não o cabelo, há indícios de que não só as regras de formação do discurso feminista se modificaram, mas também o que se entende por “direitos almejados pelo feminismo”. Em termos de analítica do poder, pintar ou não o cabelo, no contexto de luta pelos direitos constitucionais, por exemplo, não representa uma estratégia eficaz para deslocar determinadas organizações de poder e inverter hierarquias entre homens e mulheres.

Uma das motivações históricas para essa mudança se deve à dispersão dos discursos sobre feminismo na atualidade que faz com que ele se desloque e se associe com discursos outros, como os da moda, do mercado de consumo, da estética, etc. Há uma espetacularização do que significa ser feminista hoje. É o que podemos verificar também nos enunciados a seguir:

- (2) O **feminismo hoje** se apresenta de diferentes formas, inclusive em **cima de um palco**, vestido de Givenchy decotado. Sua versão **moderna** visa **ampliar as escolhas das mulheres e respeitar os desejos de cada uma**, em contraponto à **militância do passado**, que **reprimia** tudo que pudesse parecer **resultado da opressão machista**. (*M de mulher*, 2014).
- (3) Uma mulher **pode casar virgem** ou **abandonar a carreira para cuidar da família** - decisões vistas como **imposições do mundo paternalista** - e **ainda ser feminista**. (*M de mulher*, 2014).
- (4) Ou seja, uma mulher **pode ser feminista e gostar de moda**, de **se vestir de maneira provocativa, de vender seu corpo, de escolher sair do trabalho para cuidar dos filhos** porque se realiza dessa maneira (desde que seja uma escolha efetiva, claro).[...] Enfim, acho que o que faz **as ideias feministas estarem ganhando mais espaço** é justamente **a superação de estereótipos** do que é uma feminista e de como ela deve se vestir, se comportar etc. (*Think Olga*, 2013).

Nos enunciados acima, verificamos algumas regularidades na constituição do sujeito feminista: i) a mulher pode casar virgem; ii) pode abandonar a carreira para cuidar dos filhos; iii) pode gostar de moda; iv) pode vender seu corpo; v) pode vestir-se provocativamente. Uma dessas opções apresenta singularidade em relação às normas de conduta tradicionais [**vestir-se provocativamente**]. Entretanto, outras se aliam ao discurso patriarcal, que atribui à mulher, em função da divisão social de gênero, o papel da maternidade, do cuidado com os filhos. E que coloca a regra de abster-se de espaços públicos e de participação na política, por exemplo. Contudo, na atualidade, como vimos, há um deslocamento nas regras históricas do que era *obrigatório* [**casar virgem; cuidar dos filhos**] e *passou a ser opção*.

Esse deslocamento contribui para o antagonismo que constitui a subjetividade feminista, como podemos verificar no enunciado: [**respeitar os desejos** de cada uma, **em contraponto** à militância do passado, que **reprimia** tudo que pudesse **parecer resultado da opressão machista**]. O antagonismo discursivo dá a ver a seguinte organização de poder: [Militância do passado (reprimia práticas de opressão machista) x Militância moderna (respeita os desejos da mulher)]. A forma como o sujeito da enunciação se relaciona com a opressão machista não se dá em termos de “ser”, o que denotaria certeza, mas sim de “parecer”, que expressa incerteza e imprecisão. Essa relação entre ser e parecer marca a posição de subjetividade do enunciado e produz o seguinte sentido: relativização do que se considera opressão machista.

Se a militância do passado reprime práticas de opressão machista e acaba por não respeitar os desejos da mulher, verificamos aí uma contradição constitutiva do enunciado. A posição-sujeito situa que reprimir a opressão machista é, ao mesmo tempo, não respeitar os desejos da mulher, práticas que não significam a mesma coisa. “Reprimir a opressão machista” significa *não restringir* as escolhas da mulher em função dos homens. É dar-lhes possibilidade de escolher fora de regulações patriarcais. Considerando que a posição histórica do opressor antes era atribuída ao homem machista, a atualização desses discursos produz um deslocamento, pois a posição de opressor passa a ser ocupada pelas “feministas do passado”. Assim, a constituição do sujeito feminista, aqui, não produz antagonismo em relação aos homens (sujeito a quem é atribuída historicamente a posição machista). E sim, às feministas de outrora, porque sujeito que faz da luta contra o machismo uma *norma de conduta*. Vejamos esquematicamente as seguintes relações de poder:

Militância do passado → Posição de opressor: “*homem machista*”.
 Militância moderna → Posição de opressor: “*feministas do passado*”.

Visto que os sujeitos dos feminismos “novo” e “antigo” não lutam contra o mesmo sujeito é possível identificar, na instância da enunciação, uma mutação nos sentidos daquele que oprime ou, em termos foucaultianos, daquele que sujeita as mulheres a uma série de regras de conduta. Verificamos aí um acidente que, na forma de disparate, não constrói uma oposição entre o sujeito feminista e o homem machista (tal como construído historicamente). Nesses enunciados, o sujeito contra quem as feministas atuais lutam são as feministas antigas.

Assim, indagamos: o que faz com que na atualidade, as regras de constituição do sujeito se desvinculem do que propunha o feminismo anteriormente? Será que essas regras se modificaram porque a sociedade se transformou a ponto de a mulher escolher casar virgem ou cuidar dos filhos sem estar inserida em práticas patriarcais?

Historicamente, as mudanças se deram nas práticas discursivas que formam o feminismo e na organização dos jogos de saber-poder. Diante dos antagonismos expostos, consideramos que não foi a sociedade que mudou e nem a posição dos homens; e sim *a relação do sujeito feminista com as regras de aceitabilidade* da época atual. Ou seja, as mudanças influem na produção de subjetividades feministas em conformidade com aquilo que se convencionou permitido e interdito.

Hoje, é possível que o feminismo seja amplamente aceito justamente porque suas formas de subjetividade podem se aliar a saberes patriarcais e a regras de cunho tradicional. O que antes era resistência, no presente, retorna como alvo de oposição uma vez que o sujeito não luta mais contra o homem, sujeito da hierarquia patriarcal de divisão de gêneros. Hoje o sujeito feminista fala contra a normalização de sua conduta no interior do próprio feminismo: [o que faz as ideias feministas **estarem ganhando mais espaço** é justamente **a superação de estereótipos do que é uma feminista** e de como ela **deve se vestir, se comportar** etc]. Além da heterogeneidade, a subjetividade feminista também se constitui por sentidos de embates e por contradições no interior dessa memória discursiva.

É possível ainda que a dispersão e as mudanças nas regras de constituição de subjetividades tenham condicionado que sujeitos situados no domínio midiático de entretenimento se filiem aos discursos sobre feminismo. Essa mutação é marcada por acontecimentos na mídia como podemos verificar nos enunciados a seguir:

- (5) A era das **feministas pop**
De palavra **tabu** a **termo-chave** para entender 2014: o feminismo está hoje na boca de **toda estrela** que se preze, de Beyoncé a Emma Watson. (*El País*, 2014).

Nos enunciados em (5), verificamos como o feminismo obedece a uma produção do discurso que é “ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos” (FOUCAULT, 2013b, p. 8). Pensando nesses procedimentos, podemos dizer que os discursos sobre feminismo foram historicamente delimitados como tabu e colocados no plano da interdição, de modo que para enunciá-lo era preciso situar-se em circunstâncias e posições específicas.

Na atualidade, o jogo de interdições que controlam *quem pode dizer* e *o que se pode dizer* acerca de feminismo se modifica, de modo que o objeto não deve mais ser enunciado por um grupo restrito de sujeitos. Com efeito, a dispersão de lugares é determinante para o funcionamento dessa ordem discursiva que marca a transformação: [De palavra **tabu** a **termo-chave** para entender 2014]. Hoje as possibilidades de tomá-lo, no ritual da palavra, são mais amplas, pois a dispersão de lugares permite que sujeitos situados na cultura pop também possam falar dele [o feminismo **está hoje na boca de toda estrela** que se preze, de Beyoncé a Emma Watson].

Nesse sentido, é possível questionar: quem o sujeito feminista deixa de ser e quem está se tornando na atualidade para que a circulação desses discursos ganhe mais visibilidade? A referência a estrelas da cultura pop dá a ver a efervescência que o feminismo tem em lugares como a indústria da música e do cinema, marcados pela relação entre produtores e consumidores de arte e conteúdos de entretenimento. No caso da cantora Beyoncé, por exemplo, o feminismo assumiu contornos de “grito de guerra” pop. A aparição dos letreiros [FEMINIST], iluminados no centro do palco, de modo a demarcar a silhueta da cantora, produz sentidos de liderança e força feminina centrados na figura da artista.



Figura 14: A cantora pop Beyoncé (2014)

O deslocamento de lugares de enunciação (das ruas e da internet para os palcos) faz com que a subjetividade feminista deixe de ser marcada por estigmas como o da “mulher feia” ou “mulher brava” e assuma outros contornos como os de “mulher sensual”, “mulher de beleza comercial”. O fato de estar no palco sob os holofotes demonstra que o feminismo passa por processo de espetacularização, o que proporciona excesso de visibilidade entre os consumidores do entretenimento.

Nesses lugares, ser feminista é se tornar pop e “cool”. É deixar de ser “revoltada” ou “mal humorada” – visões estigmatizadas das feministas. Hoje, o feminismo torna-se uma espécie de produção midiática e apresenta uma positividade na medida em que extrai do corpo da artista uma eficácia e instaura singularidades nos processos de subjetivação. A sensualidade e a beleza comerciais se relacionam, na atualidade, com sentidos de autonomia e força. Se hoje muitos sujeitos aceitam os discursos sobre feminismo porque são “cool” e “politicamente corretos”, a adesão da cultura pop a esses discursos pode configurar estratégia para produzir mais adesões a dadas formas de subjetividade.

Nessas condições, cabe questionar ainda: que ruptura é essa que faz com que um termo tabu se torne palavra de ordem a ponto de ser proliferado até pelas estrelas do entretenimento? Quais transformações na formação do objeto permitem compreender por que essa interpretação do feminismo se impõe hoje? Para essas questões, vejamos os enunciados a seguir:

- (6) Até muito recentemente, o feminismo continuava sendo um elemento desestabilizador na cultura *pop*. [...] A **mudança de paradigma** é personificada por Taylor Swift, que dois anos atrás havia renegado a palavra, mas terminou abraçando-a em agosto. “Quando eu era adolescente, não entendia que **se reconhecer como feminista significava acreditar na igualdade**. Eu achava que **era dizer (...) que você odeia os homens**. Muitas garotas estão tendo um despertar feminista **porque compreenderam o significado**”, afirmou. (*El País*, 2014).

A princípio, é possível dizer que o feminismo é um elemento desestabilizador na cultura pop, porque historicamente objeto de tabu e ritual da palavra (FOUCAULT, 2013b). Falar sobre “ser feminista” em outras épocas aliava-se a sentidos tais como assumir uma determinada maneira de ser que tem um histórico de estigmatização. Entretanto, como vimos, essa disforização se converte em euforização do sujeito feminista nos meios de entretenimento. A “mudança de paradigma” evoca as transformações nas relações que os sujeitos estabelecem com o feminismo no presente e, sobretudo, até onde eles podem e devem saber sobre feminismo para trabalhar sua maneira de ser.

Esse processo se materializa nos enunciados que se referem ao fato de a estrela pop Taylor Swift ter “renegado a palavra feminismo” e, posteriormente, tê-la “abraçado”. Negação e filiação são procedimentos de rituais da palavra que demonstram mudanças nas condições em que elas são enunciadas. Se antes se dizer feminista produzia sentidos de exclusão, dizê-lo hoje pode gerar acolhida e aceitação social. É possível que essa mudança no ritual da palavra tenha a ver com uma vontade de verdade que move esta época: é preciso ser feminista, porque significa ser bem visto socialmente e porque postura correta e adequada.

Além disso, as discontinuidades históricas atravessam os sentidos atuais de feminismo, de modo a estabelecer tensões e diferenciações com sentidos já existentes. É o que podemos verificar na fala da artista: [Quando eu era adolescente, não entendia que **se reconhecer como feminista significava acreditar na igualdade**. Eu achava que **era dizer (...) que você odeia os homens**]. Desse enunciado, constatamos que a condição para que o sujeito se filie ao discurso feminista é que ele signifique “igualdade entre homens e mulheres”. Em contrapartida, a interpretação de feminismo como “ódio aos homens” promove exclusão desses discursos. Assim, temos as seguintes relações entre sujeito, saber e verdade na atualidade:

Se o feminismo é igualdade entre gêneros, *sou* feminista.

X

Se o feminismo é ódio aos homens, *não sou* feminista.

Nessas condições, é possível compreender que a negação/exclusão da subjetividade feminista está atrelada aos saberes que delimitavam o significado de feminismo em outros momentos. Isso implica considerar que o feminismo era um interdito, um tabu, porque antes circulava com posicionamento de “ódio aos homens”. Contudo, na atualidade, dizer-se feminista é permitido porque seu posicionamento nega a oposição aos homens e se filia aos sentidos de “igualdade de gêneros”. Essas mudanças não são evidentes e nem tão harmoniosas, o que nos leva a problematizar o que haveria de embates para que essa interpretação seja aceita como a correta, como a verdade: [Muitas garotas estão tendo um despertar feminista porque **compreenderam o significado**].

A transformação na relação do sujeito com o feminismo e os saberes demonstra que, possivelmente, a grande visibilidade que tem hoje se deve à mudança na forma de compreender o feminismo. Da posição de excluído para o lugar do legítimo, o feminismo passa a ser aceito *porque não se opõe aos homens*. Esses sentidos poderiam ser diferentes? Tendo em vista o regime de enunciabilidade atual, é possível que, caso o feminismo retornasse vinculado a discursos de oposição ao homem, sua enunciação seria rarefeita ou interdita.

A regra de “não oposição ao homem” funciona como uma espécie de crivo de legitimidade. Logo, embora se posicione pela “igualdade entre gêneros” o sujeito só pode dizer o feminismo hoje porque assume uma interpretação que não se opõe à posição do homem nas relações de gênero. Nesse sentido, a regra de não poder falar “contra o homem” dá a ver que ele ainda ocupa posições mais favoráveis de poder, porque é em função do posicionamento em relação *a ele* que o sujeito pode se dizer feminista.

Além da cultura pop, os discursos sobre feminismo se associam também ao domínio da moda. Vejamos capa da revista *Elle*, publicada em 2013:



Figura 15: Capa da revista *Elle* (2013)

Publicada em 2013, a capa traz como conteúdo principal “*O novo feminismo Girl Power*”. Aqui, a repetição do “novo feminismo” apresenta uma diferença, pois é classificado como “*girl power*”⁵⁸ (poder das garotas/poder feminino), referência que não aparece em outros enunciados do *corpus*. Apesar de irromper aqui como singularidade, a expressão [girl power] corresponde a uma repetição, porque habita uma determinada memória.

Há indícios de que a expressão tenha aparecido nos anos 1990, década em que as chamadas “*riot girls*” se destacavam no cenário musical norte-americano. Eram bandas de punk rock, como Bikini Kill, por exemplo, formadas somente por mulheres, e que abordavam questões feministas em suas músicas. Posteriormente, a expressão se tornou lema do grupo pop Spice Girls, tomado como sinônimo de atitude. Tendo em conta o fator comercial, houve uma dispersão dos sentidos de “*girl power*”, que se associaram à moda e ao mercado fashion. Nesse momento, houve uma rarefação de significações feministas para a expressão. Afinal, o *girl power* deixou de circular tão fortemente ligado ao movimento

⁵⁸ A expressão significa atitude, autonomia, independência feminina.

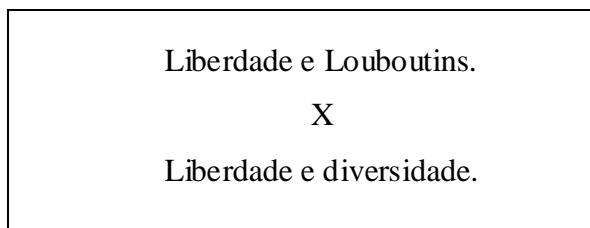
feminista (na política) para ser enunciado com mais frequência como um conceito de atitude e força feminina (na moda).

Assim, o retorno do *girl power* na atualidade não é algo original, pois retoma sentidos da expressão inglesa já ditos antes e em outros lugares. O que nos chama a atenção, contudo, é a questão: por que o “girl power” surge hoje novamente associado ao feminismo? Essa questão demonstra a singularidade do acontecimento de sua volta no presente. O sentido de “girl power” que tem condições de emergir hoje não é aquele produzido no contexto das bandas femininas de rock, e sim aquele da moda e do pop. Assim, se nos anos 1990 o deslizamento de sentidos produziu dispersões, desvinculando-o do feminismo e aliando-o ao discurso da moda, no presente, podemos dizer que a singularidade está justamente na *associação do feminismo com a moda*. Daí a possibilidade de o feminismo ser tema que estampa a capa da revista de moda *Elle*.

Além disso, é preciso justificar que essa articulação se dá em condições históricas distintas, o que faz com que o *girl power* produza sentidos diferentes dos de décadas atrás. Se antes o *girl power* surgia como um “lema” no interior de uma economia-política do comportamento e da vestimenta femininos, hoje, ele retorna num momento em que a “atitude feminina” responde a uma vontade de verdade: a necessidade de se filiar ao feminismo, porque atitude politicamente correta e aceitável.

Trata-se, portanto, de um uso estratégico desses saberes, que obedecem às regras de aceitabilidade desta época, e que produzem novas formas de sujeição. Assim, a espessura histórica do “novo feminismo *girl power*” faz com que seus sentidos não sejam evidentes, nem homogêneos. Mas sim, heterogêneos e efeitos de usos estratégicos do saber para formar sujeitos feministas conforme padrões de beleza, elegância e estilo. O mercado recupera esses discursos do feminismo, subvertendo valores e sentidos, despolitizando-os.

A apropriação dos saberes feministas pelos discursos da moda, também são identificados na legenda que acompanha a chamada: “*Sucesso, liberdade e Louboutins, sim, podemos tudo!*”. Destacamos neste ponto uma relação de diferença, tendo em vista os enunciados analisados na seção anterior. Trata-se de uma coordenação que estabelece relação de diferenciação com outra coordenação, enunciada da matéria “Novo feminismo” da Revista *Época* de 2012: [o novo feminismo luta pela liberdade e diversidade]. Disso, depreendemos a seguinte oposição de coordenações:



Neste ponto da análise, é preciso destacar o papel das discontinuidades históricas, porque indicadoras de mutações nas práticas discursivas. A emergência dessas coordenadas se deu aproximadamente no mesmo período (2012-2013). Inscritas num recorte sincrônico, elas demonstram as simultaneidades e a multiplicidade de tempos que atravessam o presente. Isso nos permite afirmar que os discursos sobre feminismo atuais são descontínuos, porque há uma *coexistência de regimes de enunciabilidade diferentes* que abrem novas vias para as práticas na história. Com isso, os objetivos do feminismo atualmente são enunciados conforme regimes de enunciabilidade distintos, que se entrecruzam e configuram antagonismos entre as subjetividades feministas.

Na simultaneidade do presente, as coordenações repetem um tipo de estrutura [Liberdade e X] e, ao mesmo tempo, se diferenciam pela atualização do segundo elemento [X] adicionado à liberdade. No caso de “liberdade e diversidade”, os sentidos produzidos na enunciação se relacionam às lutas políticas pelas identidades das minorias. Diferentemente, na coordenação “liberdade e Louboutins”, irrompem sentidos ligados à moda e aos padrões de beleza, bem como à economia, pois Louboutins é uma grife francesa de sapatos de alto valor comercial.

Embora as posições-sujeito repitam uma interpretação do feminismo ligada à liberdade, o segundo elemento da coordenação demonstra como o ressurgimento desse objeto é atravessado por relações de força e antagonismos. Existe, no domínio de atualidade, positivities distintas que produzem formas heterogêneas de “ser feminista” e de extrair alguma eficácia da relação sujeito-feminismo. De um lado, no domínio da politização das identidades, surge um sujeito feminista que luta pelas minorias. De outro, estabelecendo uma tensão, surge outro tipo de sujeito feminista, aquele que luta pela possibilidade de calçar a “marca que quiser” [sim, podemos tudo], situado numa economia-política da moda.

Na luta das minorias, temos um sujeito constituído como [jovem, ousado, irreverente]. Já na revista *Elle*, temos um sujeito que não é necessariamente jovem, que pode também ser uma mulher adulta. Nesse lugar, a Revista *Elle*, o sujeito se posiciona como um “nós”, que, entretanto, não admite qualquer sujeito. Esse “nós” que [sim, pode tudo] é

aquele que tem possibilidades de ter Louboutins e que se conforma às convenções sociais do que é beleza, moda e estética [a modelo que ilustra a capa é loira, branca, magra, de olhos azuis]. Com efeito, a relação entre as coordenadas, na mesma série de enunciados, e num recorte sincrônico, demonstra a coexistência de *diferentes formas de dizer o feminismo* e de *ser feminista* hoje.

Tendo em vista as mudanças na conjuntura histórica brasileira, identificamos, ainda na Revista *Elle*, discursos sobre feminismo, contudo, com posicionamento distinto daquele de 2013. Trata-se da edição de dezembro de 2015, que apresentou cinco capas diferentes com enunciados que habitam o domínio associado feminista, na forma de manifesto. Diferentemente do que vimos antes, neste momento, 2015, o que tem condições de emergir não é o “novo feminismo”, mas sim um discurso da moda que se filia *politicamente* ao movimento.

Se compararmos os enunciados que surgem em 2013 àqueles que surgem em 2015, identificamos no presente indícios de uma transformação em curso. A singularidade é estabelecida pela relação de diferenciação com os enunciados produzidos em momento próximo: [“Novo feminismo Girl Power” e “Liberdade e Louboutins”] dão lugar a enunciados de posicionamento político de resistência: [Vestida ou pelada, quero ser respeitada]; [Meu corpo, minhas regras]; [Meu decote não te dá direitos]; [Minha roupa não te dá direitos]. Há uma descontinuidade que os atravessa, pois, mesmo que sincrônicos, os discursos circulam por vias e posicionamentos distintos, produzindo sentidos outros.



Figura 16: Capa da Revista *Elle* (2015)



Figura 17: Capa da Revista *Elle* (2015)

Figura 18: Capa da Revista *Elle* (2015)Figura 19: Capa da Revista *Elle* (2015)

É possível que essas mudanças ocorram em função da vontade de verdade que move esta época, que constrói a filiação ao discurso feminista como necessária. Os sentidos de necessidade não são essenciais, mas sim produzidos em resposta às urgências históricas. Em período recente, houve acontecimentos na ordem política e judiciária no Brasil, como, por exemplo, a aprovação da Lei Maria da Penha em 2006.

Outros acontecimentos que ocorriam simultaneamente à publicação de 2015 são: i) a violência contra a mulher foi tema de redação no Enem; ii) o aborto em casos de estupro correu o risco de se tornar proibido; iii) o viral #meuprimeiro assédio circulou amplamente nas mídias digitais como forma de protesto. Esses fatos propiciaram de certa forma que as mídias se voltassem para o feminismo e criassem espaços para que se pudesse falar do objeto não só em termos de novidade, mas também como uma necessidade.

Além disso, embora a *Elle* seja uma mídia corporativa ligada à moda, a posição de subjetividade desses enunciados mantém relações com a das mídias alternativas, uma vez que a *Elle* repete enunciados que circulam nas redes sociais e blogs feministas. Nesta edição, a revista deu espaço para que sujeitos que falam a partir das mídias alternativas também falassem a partir dessa mídia corporativa. No manifesto da revista *Elle*, falam também: Juliana Faria do blog Think Olga; Clarah Averbuck do blog Lugar de mulher; Sofia Soter da Revista Capitolina; Helena Dias do blog Azmina; Coletivo Blogueiras Negras. Podemos

dizer que há um princípio de colaboração entre as diferentes mídias, que fazem suas posições convergirem neste momento e neste lugar.

4.3 O novo feminismo é neoliberal

Por outro lado, há discursos que irrompem em mídias alternativas que refutam a forma como o feminismo é constituído nas mídias corporativas, estabelecendo relações de diferenciação. Esse antagonismo discursivo produz outra forma de conceber o feminismo no presente: o feminismo é neoliberal. Os enunciados a seguir demarcam a posição do sujeito, que fala a partir de mídias alternativas, em relação à emergência do feminismo na revista *Elle* de 2013:

- (1) O **novo feminismo** ou a boa e **velha cooptação** nossa de cada dia
 Por que teimo a voltar neste tema? Ora, essa semana uma amiga postou uma capa de revista da *Elle*, em que se falava sobre o novo feminismo, do **girl power**, do **sucesso**, da liberdade e de **Louboutins**. Na mesma capa estava uma jovem **branca, loira, sexy**. O tal novo feminismo é isso? Bem, para mim **não existe novo ou velho**, existem apropriações de ideias que **sempre ressurgem**. (*Blogueiras Feministas*, 2013).
- (2) Em agosto deste ano, a versão brasileira da revista *Elle* colocou em sua capa: “O novo feminismo: Girl power. Sucesso, liberdade, e louboutins. Sim, podemos tudo!” Eu até fiquei um pouco preocupada: posso continuar **me dizendo feminista** mesmo **sem ter a mais remota ideia do que sejam louboutins**? (*Escreva Lola Escreva*, 2013).
- (3) Como sobreviver aos **sommeliers** de feminismo?
 2014 foi o ano em que vimos o feminismo na **capa das mesmas revistas que vendem padrões de beleza torturantes**, em que uma enquete online elegeu a grande celebridade feminista do ano e em que a Time Magazine criou um plano de ação para que o feminismo seja melhor. A ideia de **criar competições** ou **ditar processos/novos padrões é tão feminista quanto uma tangerina**. Talvez menos. (*Lugar de mulher*, 2015).

Nos enunciados em (1), a novidade do feminismo é questionada e situada como repetição de antigas práticas. O paralelismo estabelecido entre “novo feminismo” e “velha cooptação” dá a ver que a novidade decorre de uma regra de formação de discursos na atualidade: é preciso aliar discursos sobre feminismo à economia, como forma de extrair uma eficácia dos sujeitos que consomem os conteúdos produzidos pelas grandes mídias. Ainda que situe o novo feminismo como uma repetição de estratégias [velha prática de cooptação de lucros], a emergência desses discursos na conjuntura atual dá a ver uma singularidade. Há uma inversão de saberes feministas nas

relações de poder, que de *saberes utilizados pelas minorias* (saberes dominados) passam a ser mobilizados também como *forma de sujeição a práticas de consumo* (saberes que sujeitam).

A constituição do feminismo como produto também é identificada em outros lugares, como é o caso da formulação [Como sobreviver aos **sommeliers** do feminismo?]. O significado de *sommelier* está ligado ao ofício de selecionar e orientar o consumo de vinhos. Desse modo, a posição-sujeito relaciona o feminismo a um objeto que é perpassado por práticas que o distribuem assim como um produto sugerido a clientes. A relação feminismo-produto demonstra que, em determinados lugares de enunciação, os sujeitos feministas são produzidos como sendo clientes, consumidores. Decorre disso uma regra de formação de discursos para se dizer feminista hoje: é preciso usar Louboutins, usar roupas de grife e assumir estética e estilo determinados pelo mercado da moda.

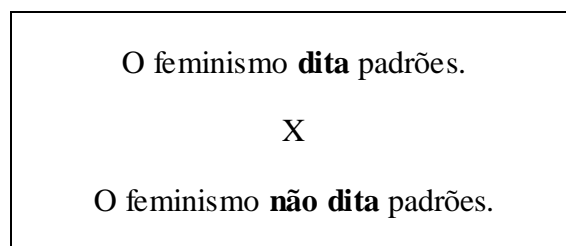
O antagonismo é estabelecido quando a posição-sujeito questiona essa regra e evidencia a contradição de sentidos entre “ser feminista” e “ser fashion”: [posso continuar **me dizendo feminista mesmo sem ter a mais remota ideia do que sejam louboutins?**] e [Na mesma capa estava uma jovem **branca, loira, sexy**. O tal novo feminismo **é isso?**]. As posições-sujeito produzem uma *desestabilização* dos sentidos de feminismo hoje, colocando em cena subjetividades contra a qual se posicionam. Nessas condições, se a novidade tem a ver com o uso de sapatos de marca ou, ainda, com aparência, estética e estilo, ela não é tão novidade assim, uma vez que são formas de sujeição já existentes historicamente. O que pode ser novo é o modo como os saberes feministas são mobilizados no interior de uma economia-política que gere o corpo e o comportamento. Esse deslocamento nos usos dos saberes pode ser apreendido no enunciado: [2014 foi o ano em que vimos o feminismo na **capa das mesmas revistas que vendem padrões de beleza torturantes**].

A relação desses enunciados com os enunciados analisados nas seções anteriores demonstra que, no presente, há coexistência de posicionamentos bastante diferentes e polêmicos acerca do que seria a novidade do feminismo. Nos enunciados em (1), (2) e (3), o sujeito da enunciação refuta essa forma de conceber a novidade, atentando para as formas de sujeição que esses discursos produzem atualmente. O embate é instaurado pelo fato de o feminismo retornar hoje no contexto dos padrões normativos de beleza. Entretanto, isso não é novidade: [A ideia de **criar competições** ou **ditar**

processos/novos padrões é tão feminista quanto uma tangerina] e [Bem, para mim **não existe novo ou velho**, existem apropriações de ideias que **sempre ressurgem**]. A partir disso, podemos dizer que as posições de subjetividade produzidas nessas mídias alternativas recusam a novidade do feminismo hoje proclamada em algumas mídias corporativas. Nos enunciados em (1), o feminismo é interpretado em termos de *reapropriação*, *ressurgimento* e de *mudanças* nas formas de usar saberes para produzir subjetividades “feministas”.

Outra singularidade pode ser depreendida no posicionamento de recusa do feminismo enquanto prática que produz normas de conduta. Nos enunciados analisados na seção anterior [(a) militância do passado, que **reprimia** tudo que pudesse **parecer resultado da opressão machista**], verificamos a existência atual de discursos que se opõem ao “velho feminismo”, porque instaurador de regras e padrões de comportamento. Nos enunciados em (3), diferentemente, o feminismo é desvinculado dessa posição [**ditar novos padrões é tão feminista quanto uma tangerina**]. A comparação entre feminismo e uma fruta demonstra a interpretação do sujeito: padrões e normas não têm a ver com o feminismo.

Decorre disso, posições de subjetividade antagônicas em relação ao objeto e, por conseguinte, o embate entre verdades no presente:



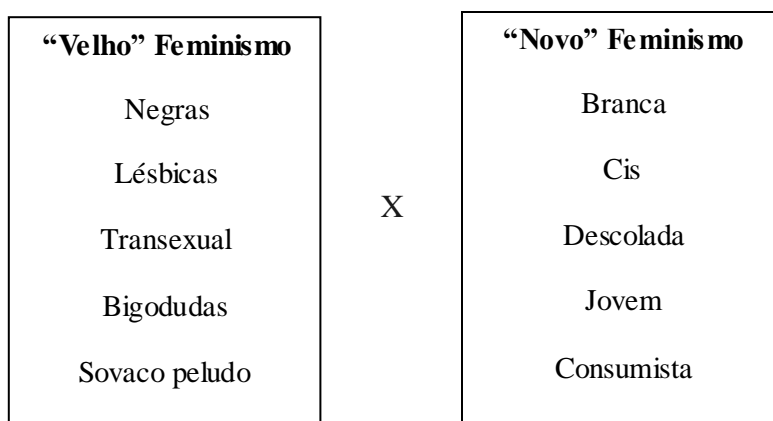
Nessa direção, os discursos evidenciam relações de força não só em torno de verdades, mas também em torno de subjetividades feministas. É o que podemos depreender nos enunciados a seguir:

- (4) O **novo feminismo branco, cis, descolado** e que **cabe nas capas de revista**, é simplesmente a **velha forma de dizer para nós, mulheres negras, lésbicas e trans** que a efetivação de direitos nessa sociedade não é para a gente e sim para uma parcela ínfima de mulheres que prefere oprimir a libertar (*Blogueiras Feministas*, 2013).

- (5) Repare que nenhuma das publicações citadas se referiu ao **bom e velho feminismo**, aquele que vem sendo vilipendiado pela reação conservadora desde os anos 80. Aquele, você sabe, de **mulheres bigodudas com sovaco peludo e que odeiam homens**. Pelo jeito, **o neofeminismo é mais jovem, mais consumista** (*Escreva Lola Escreva*, 2013).
- (6) A cada dia há mais meninas descobrindo o feminismo. E só porque elas são novas **não quer dizer que devemos dar um novo nome ao feminismo** que exercem. Acho que **precisamos de um rótulo que nos identifique e nos una**, sem que esse rótulo gigantesco, o feminismo, cale os outros feminismos com afixos. Porque há espaço para todos os feminismos. O feminismo continua sendo um **movimento plural**, cheio de correntes. Mas **isso não é novidade** (*Escreva Lola Escreva*, 2013).

Nos enunciados acima, as subjetividades são produzidas a partir daquilo que o sujeito da enunciação interpreta como sendo o verdadeiro feminismo em oposição ao que não seria verdadeiro e nem novo [O **novo feminismo** (...) é simplesmente a **velha forma** de dizer]. O fato de não ser “tão novo assim” decorre da associação do feminismo com as práticas de divisão de sujeitos (prática já existente na história), que lhes atribuem sentidos e maneiras de ser a depender da vontade de verdade que move o presente: *é preciso se filiar ao feminismo*. Os antagonismos podem ser elencados a partir das oposições entre: i) um “nós” (que fala a partir do “verdadeiro feminismo”) e um “elas” (que falam do “novo feminismo”); ii) o posicionamento do sujeito em relação ao velho feminismo (é verdadeiro) e ao novo feminismo (é ilegítimo).

Nessas condições, os enunciados em (1) e (4) produzem antagonismos discursivos entre formas de subjetividades que estariam mais próximas do velho feminismo e aquelas do novo feminismo.



O antagonismo entre essas formas de subjetividade demonstra que o sujeito que fala nos enunciados em (1) e (4) retoma, de certa forma, uma memória ligada à “luta de

classes”. O sujeito instaura nos enunciados uma relação entre um “nós” – que é a parte oprimida – contra “elas”, parte opressora. Contudo, é preciso ter em conta que o antagonismo não se limita a dicotomias bilaterais entre subjetividades diferentes. Mesmo entre as subjetividades ditas “oprimidas” pode haver embates. As lutas não se restringem estritamente a dois grupos, porque podem se dispersar entre sujeitos. A dicotomização aqui é realizada como tática para produzir efeitos de *unidade entre diferentes identidades* (negra, lésbica, trans) e criar *condições de posicionamento* frente às demais subjetividades.

Ademais, o antagonismo entre subjetividades não pode ser restrito a relações de poder bilaterais e estanques, uma vez que as lutas são móveis e cambiantes. É o que podemos entrever nas materialidades que rompem a dicotomia construída pelas nomenclaturas “feminismo velho x feminismo novo” [**precisamos de um rótulo que nos identifique e nos una**], com vistas à unidade e, paradoxalmente, ampliação dos sujeitos que podem falar a partir do feminismo. Quanto à mobilidade das relações de poder, verificamos nos enunciados em (6) que o antagonismo entre subjetividades “velhas” e “novas” é modificado a partir da refutação do fator geracional como causa da novidade: [E só porque elas são novas **não quer dizer que devemos dar um novo nome ao feminismo**].

Nesse ponto, os antagonismos são superados em favor de uma característica que constitui o feminismo historicamente, a pluralidade: [O feminismo continua sendo um **movimento plural**, cheio de correntes]. Com efeito, há contradição no fato de o sujeito do enunciado produzir oposições e depois superá-las para afirmar a possibilidade de abarcá-los sob o mesmo rótulo, “em favor” da pluralidade. Se o sujeito feminista é plural, por que se opor à feminista que é jovem e consumista? Essa indagação demonstra que, na inevitância dos sentidos, a *necessidade de um rótulo* para unir sujeitos diferentes – exceto o sujeito consumista/de salto alto – surge neste lugar como estratégia para os embates em torno do que é o “feminismo verdadeiro”.

Ademais, se esse sujeito coloca a necessidade de um rótulo que “*cale os outros feminismos com afixos*” [novo feminismo; neofeminismo] e, ao mesmo tempo, afirma a pluralidade, produz contradição na medida em que corrobora uma tensão entre: um feminismo homogêneo (unificado num rótulo só); e um feminismo heterogêneo (feminismos com afixos).

Os embates em torno do que é ser “feminista de verdade” acabam atribuindo à “pluralidade” efeitos de sentido contraditórios, pois essa pluralidade deve admitir a *diversidade* de mulheres e, simultaneamente, deve ser *unificada* sob um só rótulo. Embora plural signifique conjunto de diferenças, não é todo e nem qualquer sujeito que *pode ser aceito* na pluralidade do “feminismo legítimo”. Esses discursos poderiam ser diferentes – não contraditórios e mais “combativos” – caso o sujeito da enunciação definisse como interpreta a pluralidade, ou seja, se definisse *as regras de aceitabilidade* sobre quais tipos de sujeitos *podem* dizer-se feministas em sua heterogeneidade.

Outro traço que marca a oposição do sujeito ao feminismo que é enunciado como “pop”, “fashion”, “consumista”, corresponde à mobilização de saberes sobre políticas econômicas. Nesse caso, os sujeitos retomam discursos que habitam uma memória discursiva sobre o neoliberalismo. Na instância do acontecimento, esses movimentos de rememoração situam uma postura neoliberal como a novidade do feminismo hoje. É o que depreendemos nos enunciados seguintes:

- (7) Para Hilary Radner, autora do livro *Cinema Neo-Feminista*, o neofeminismo não é tão novo assim: ele cresceu junto com o da segunda onda. Enquanto o feminismo da segunda onda **defendia a intervenção estatal**, o **neofeminismo seria mais aliado a escolhas individuais, ao neoliberalismo e à cultura do consumo**. Daí o fascínio por sapatos, suponho (*Escreva Lola Escreva*, 2013).
- (8) O **novo feminismo**, para mim nada mais passa do que um **feminismo liberal**, onde o importante é ter **mulheres em espaços de poder** e pouco importa se **elas oprimem e exploram** outras mulheres para manter seu **staff de glamour**. O novo feminismo **cheio de purpurina** e que ocupa espaços da **mídia burguesa** com a máxima: cada uma pode ser o que quiser; não bebe mais e nada a mais no velho calvinismo ou do próprio luteranismo, nos quais cada um, se trabalhar e seguir seu destino, terá o sucesso devido (*Blogueiras Feministas*, 2013).
- (9) Por isso, pra mim, o **pensamento crítico é tão libertador**: não queremos que feminismo seja um **produto qualquer**, que passe. Não queremos **comprar um discurso** porque **agora** ele nos faz bem, queremos que todas **tenham espaço. Sempre**. Feminismo também é nosso processo de auto-reconhecimento como pessoas **igualmente** relevantes e maravilhosas (*Lugar de Mulher*, 2015).

É preciso destacar a forma como o sujeito em (7) se posiciona em relação à novidade do feminismo: “*não é tão novo assim*”. O posicionamento é constituído a partir do que diz outro sujeito [Hilary Radner], a partir da academia e, portanto, sujeito de saber científico, autorizado e legítimo. O chamado “neofeminismo”, que

pressupostamente já existia na segunda onda, pode ter sido produzido por práticas discursivas num cenário em que saberes e subjetividades feministas colidiam quanto à aceitabilidade de políticas econômicas. O que não difere muito do presente, momento em que há dissensos e lutas pela interpretação do que é o “feminismo genuíno”.

Nos enunciados, podemos apreender uma interdiscursividade que faz ecoar sentidos ligados ao socialismo [**intervenção estatal**] em oposição ao neoliberalismo [**escolhas individuais; cultura do consumo**]. A forma de gerir uma população, no contexto de uma economia-política, configura saberes que constituem os sujeitos feministas, na medida em que fornecem as regras sobre seu posicionamento político e sua maneira de ser, agir, dizer (feminista é quem compra sapatos? Ou feminista é quem recusa a moda?).

Até a forma de se referir ao feminismo hoje [**neofeminismo**] reverbera sentidos históricos ligados ao neoliberalismo, e demonstra que o objeto é construído em função das condições históricas e das regras que definem a maneira de ser feminista. No presente, o sujeito feminista está deixando de ser aquele que *recusa* a moda e a economia-política centrada na “liberdade” de consumo, e está se tornando um sujeito que *aceita* o consumo e as escolhas econômicas individuais.

A relação de oposição ente políticas econômicas (socialismo x neoliberalismo) também irrompe nos enunciados em (8), pois materializam as regras e os usos desses saberes na distribuição e hierarquização de lugares entre os sujeitos feministas: [o importante é ter **mulheres em espaços de poder** e pouco importa se **elas oprimem e exploram** outras mulheres para manter seu *staff de glamour*]. A novidade do feminismo hoje é construída em termos de “opressão” e “exploração” em favor de posições privilegiadas [**espaços e de poder; staff de glamour; mídia burguesa**].

E aqui cabe a questão: por que saberes ligados à “luta de classes” são retomados hoje para falar do “novo feminismo”? A princípio, pelos contornos que o feminismo recebe na atualidade, como produto do capitalismo. É possível que esses saberes sejam retomados como forma de refutar um feminismo dito “liberal/opressor” para, então, produzir uma maneira de ser feminista aliada ao feminismo dito “oprimido” e aos interesses *coletivos* – e não individuais – das mulheres.

Desse modo, a memória da luta de classes pode irromper aqui como resistência à transformação nos saberes feministas na atualidade: de saberes sujeitados (das “oprimidas”) são apropriados por saberes que sujeitam (das “opressoras”). Portanto, este

sujeito, que fala das mídias alternativas, desempenha uma atitude crítica. Pois, volta-se para as condições históricas do presente e reflete sobre os saberes que pode mobilizar em sua maneira de ser em relação às demais feministas. Entretanto, ainda que produza oposições e resistências, constituir-se como “oprimida” pode não ser uma estratégia eficaz para inverter as relações de poder.

Na atualidade, quando o “novo feminismo” surge rompendo com determinadas maneiras de ser feminista, a crítica é uma via que pode desmontar determinados arranjos de saber-poder, bem como a imposição de verdades. Nos enunciados em (9), a crítica é tomada como possibilidade de libertação [o **pensamento crítico é tão libertador**], o que retoma, de certa forma, os discursos produzidos em torno da *Aufklärung* e da Escola de Frankfurt. Historicamente, esses pensamentos filosóficos surgiram como “saída” para o sujeito de uma situação de heteronomia (KANT, 2012). No caso da Escola de Frankfurt, a crítica foi mobilizada como meio de o sujeito saber distinguir o que era a “boa arte” e a “arte comercial”.

Nas materialidades, a descontinuidade e os princípios de transformação no presente podem ser identificados a partir da tensão estabelecida entre:

- um “agora”, contingente, efeito de uma vontade de verdade que situa o feminismo como objeto de uma economia-política [não queremos que feminismo seja um **produto qualquer**, que passe] e [Não queremos **comprar um discurso** porque **agora** ele nos faz bem];
- “sempre”, efeito de uma vontade de verdade pela manutenção de sentidos do feminismo como prática coletiva e social [queremos que **todas tenham espaço. Sempre**].

Os enunciados manifestam que os sujeitos feministas hoje estabelecem relações com o saber, as condições históricas do presente e as regras do que é possível dizer. Essas relações demonstram como o “novo feminismo” é objeto de discurso atravessado por descontinuidades e dispersões, uma vez que sua emergência coloca em jogo subjetividades heterogêneas e antagônicas.

Em recorte sincrônico, as relações entre os enunciados aqui analisados evidenciam processos de transformação [o feminismo hoje é neoliberal] que ocorrem simultaneamente à remanência de dadas práticas discursivas [do velho e bom

feminismo/ o feminismo de mulheres “bigodudas”]. Por fim, há uma série de acontecimentos que ocorrem no domínio econômico e que, de certa maneira, coexistem e se cruzam com acontecimentos ligados a políticas de identidades.

4.4 O ciberativismo

Marcado pela repetição e pela singularidade, o acontecimento discursivo deve ser analisado conforme os movimentos dos sentidos históricos, que podem ser tanto de retorno e atualização quanto de dispersão e regularidade. Essas considerações são necessárias para iniciarmos esta seção, uma vez que o chamado ciberativismo irrompe nesta época como forma de militância própria da era digital em que vivemos.

Para muitos usuários da rede, trata-se de algo novo. Porém, como analistas do discurso, voltamo-nos para as redes de memória e verificamos nesses discursos rastros de remanência de discursos já existentes. Por isso, questionamos nosso objeto de pesquisa: o ciberativismo é algo *novo* ou seria efeito de movimentos de retorno e atualização de discursos? Se ele é novo, em que consiste sua singularidade no presente?

A partir de pesquisa bibliográfica acerca do ciberativismo, constatamos indícios de seu surgimento que nos levam a outros lugares e a outros momentos da história. Como exemplo, podemos citar a dissertação de mestrado de Marina Gazire Lemos (2009), intitulada *Ciberfeminismo: novos discursos do feminismo em redes eletrônicas*, defendida pela PUC – SP. Trata-se de uma pesquisa na área de Comunicação e Semiótica, cujo interesse é investigar como as redes eletrônicas permitem novas organizações do feminismo através do ativismo e da arte⁵⁹.

De acordo com Lemos (2009), o surgimento do ciberativismo é fragmentado e marcado por organizações dispersas. Há indícios de que o ciberativismo tenha aparecido na década de 1990, contemporaneamente à criação das primeiras redes de computadores. O movimento foi disseminado em diferentes partes do mundo, como Europa, América do Norte e Oceania, tendo destaque para a Austrália e a Alemanha.

⁵⁹ Nessa pesquisa, Lemos (2009) analisa as produções artísticas de grupos como as Old Boys Network (Alemanha), o VNS Matrix (Austrália) e da artista brasileira Helga Stein. O Ciberfeminismo, no trabalho de Lemos, é investigado, portanto, sob o viés das artes e das teorias da comunicação e da semiótica, o que não é o nosso foco aqui. Interessa-nos pesquisar o ciberativismo enquanto objeto que se dá conforme determinadas urgências históricas e, principalmente, como os jogos de saber-poder aí exercidos produzem subjetividades e novas relações do sujeito feminista com a verdade. Apesar disso, é pertinente citar a pesquisa de Lemos devido à sua importância como referência em pesquisa sobre o surgimento do Ciberfeminismo.

Dentre essas vertentes, o que havia em comum era a proposta de inserção da mulher em espaços ligados às novas tecnologias. Por isso, uma concepção de ciberativismo concebe que se trata de “uma prática feminista em rede, que tem por intuito, tanto politicamente, quanto esteticamente, a construção de novas ordens e desmontagem de velhos mitos da sociedade através do uso da tecnologia” (MARTÍNEZ, COLLADO e NAVARRETE, 2006 apud LEMOS, 2009, p. 9).

Nesse sentido, é possível compreender que a novidade do ciberativismo está na relação entre o feminismo e as tecnologias digitais, porque propõe diferentes formas de os sujeitos se posicionarem em um espaço de enunciação tecnológico para falar de questões feministas.

Outro indício de surgimento do ciberativismo tem a ver com as ideias da bióloga Donna Haraway, que teorizou, na década de 1980, sobre as mudanças que a tecnologia provocaria na relação sujeito-ciberespaço ou, mais especificamente, na relação virtualidade-realidade. Haraway produziu inclusive um manifesto feminista que vinculava o movimento às novas tecnologias, intitulado *Manifesto Ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX* (2000 [1984]). Nele, a autora sustenta, dentre outras ideias, que as subjetividades dariam lugar aos “ciborgues”, forma que os sujeitos assumiriam na articulação indissociável entre máquinas e humanos.

Para iniciarmos esta análise, retomamos um enunciado verbo-visual produzido na década de 1990 pelo grupo feminista VNS Matrix da Austrália para compará-lo a outro enunciado do ciberativismo brasileiro, produzido em 2014 por sujeitos que falam a partir de movimentos como a “Marcha das Vadias” e o coletivo “Xereca” no Facebook. Vejamos as imagens a seguir:

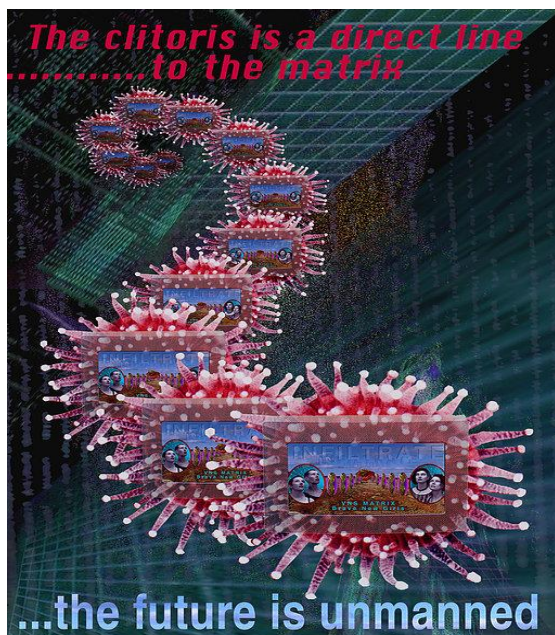


Figura 20: Pôster de Projeto do VNS Matrix (1994).

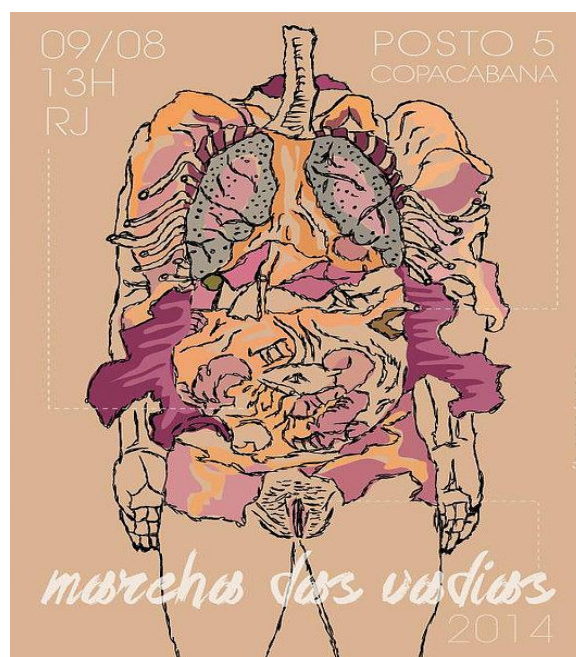


Figura 21: Cartaz de divulgação da Marcha das Vadias – RJ (Coletivo Xereca, Facebook, 2014).

O pôster de divulgação do VNS Matrix⁶⁰ se compõe de enunciados verbais e visuais que, em relação, produzem sentidos ligados à biologia e à tecnologia da informação. Fazendo referência à anatomia do corpo feminino pelo enunciado verbal

⁶⁰ O pôster pode ser visualizado na página do grupo australiano: <<http://vnsmatrix.net/>>. Acesso em jan. de 2017.

[The **clitoris** is a direct line to the matrix... the future is unmanned]⁶¹, o enunciado produz sentidos sobre o corpo feminino (aqui expresso pelo órgão clitóris) em relação com o digital (expresso pelo matrix). Outro aspecto relevante é a imagem de filamentos genéticos que contém a imagem das participantes do VNS Matrix. Como uma intervenção “futurista”, os sujeitos deslocam a posição do corpo do ambiente físico para o virtual, que podemos dizer outro lugar, lugar “heterotópico”.

O conceito de heteropia se refere aos espaços existentes em nossa sociedade, que, a princípio irreais e utópicos, são efetivamente realizados e passam a ser reais. Por reunir espaços diferentes, “a heterotopia tem o poder de justapor em um só lugar real vários espaços, vários posicionamentos que são em si próprios incompatíveis” (FOUCAULT, 2006a, p. 418). Nessa direção, servimo-nos da proposta de Maria do Rosário Gregolin de pensarmos a web como lugar heterotópico, uma vez que:

Nesse espaço virtual, cruzam-se todo tipo de outros espaços, consensuais e conflitantes; acolhem-se todo tipo de enunciados e de formas de visibilidade numa cartografia em que se misturam permissividade e controle de forma ambígua; o seu funcionamento tem em sua base o contínuo movimento do dito e do não dito. Navegamos por esse labirinto e a velha metáfora da navegação convive com outras formas de experimentar lugares nunca dantes navegados (GREGOLIN, 2015, p. 197).

No virtual, o corpo feminino se inscreve em espaço que abriga, ao mesmo tempo, espaços de permissividade e interdição. Esse cruzamento de lugares propicia diferentes formas de constituição de subjetividades feministas. Nos enunciados do VNS Matrix, essa relação com o virtual produz o seguinte efeito de sentido: o espaço digital oferece possibilidades, autoriza constituição de subjetividades “mais livres”.

Trata-se de um espaço de permissividade em oposição ao ambiente real, marcado por restrições e regulações nas formas de enunciar o corpo. Apesar desse efeito de sentido, é preciso ter em conta que o ambiente heterotópico da web também contém espaços de interdição, com regulações do dizer. Essa leitura da web como sendo o lugar da “liberdade” pode ser justificada pela visão “idealista” atribuída à internet no início da década de 1990. Havia ainda a ideia de que a web revolucionaria não só a comunicação entre os sujeitos, mas também as percepções e dimensões do corpo – tal como especulado pelas ideias de Donna Haraway sobre o humano como ciborgue.

⁶¹ Tradução: “O clitóris é uma linha direta para o matrix, o futuro está sem tripulação”.

Neste ponto, questionamos: como se dá o ciberativismo hoje? Quais são as condições históricas em que ele retorna? A principal singularidade em relação ao ciberativismo dos anos 1990 pode ser a mudança na relação que o sujeito estabelece com o espaço virtual. No presente, não se pensa a subjetividade feminista como resultado da fusão simbólica do corpo com o digital, tal como um ciborgue na dimensão do matrix. Apesar disso, o corpo é materialidade regular nos enunciados do ciberativismo hoje, porque materialidade atravessada por embates históricos que remetem à normalização e à disciplina da conduta da mulher (figura 21).

Em relação ao pôster do VNS Matrix, podemos depreender uma repetição que, no presente, instaura sentidos distintos. Tanto no pôster do grupo australiano quanto no cartaz do coletivo brasileiro há referência ao órgão sexual feminino. Na primeira figura, há referência verbal ao clitóris, e na segunda, à vagina, expressa pela imagem e pela expressão que designa o coletivo (“Xereca”). O que faz reverberar uma memória ligada aos sentidos de gênero (feminino e masculino), produzidos cultural e historicamente a partir de diferenças na anatomia humana.

E nesse aspecto é importante notar que, na figura 21, o corpo é exposto “até as entranhas” como demonstração de que o corpo da mulher é igual ao do homem, exceto pelo órgão sexual. Por isso, esse enunciado se relaciona a enunciados anteriores como, por exemplo, a crítica feminista sobre o traço biológico como determinante da identidade de gênero e das condutas sociais atribuídas para homens e mulheres. Podemos então dizer que o corpo é atualizado, aqui, como espaço de constituição da subjetividade. Pois, demonstra o posicionamento do sujeito em relação às regras e às normalizações impostas historicamente aos sujeitos quem têm esse órgão.

Entretanto, diferentemente do ciberativismo anterior, no presente a materialidade do corpo é mobilizada na produção de novas subjetividades e condutas também na realidade empírica. Justificamos essa interpretação pelo fato de que o corpo ilustra um cartaz de divulgação da Marcha das Vadias, movimento que protesta contra as regras que atribuem à mulher a função de evitar determinadas condutas e vestimentas para que não seja estuprada. A “articulação do corpo com a história” (FOUCAULT, 2013a, p. 280) constitui essa materialidade discursiva, fazendo ressoar uma memória de silenciamento e de disciplina do corpo feminino nas ruas, praças, metrô, ônibus, etc. Logo, o enunciado também produz sentidos de refutação às normas sobre os modos de exibição do corpo feminino em lugares públicos.

No que concerne à relação entre sujeito e ciberespaço, podemos dizer que na primeira figura, o ciberativismo mobilizava a materialidade do corpo como via de integração do sujeito feminista ao espaço virtual [a direct line **to the matrix**]. Já na segunda figura, o corpo também materializa um tipo de relação entre os sujeitos e o ciberespaço, porém, irrompe com sentidos de mobilização para as ruas, ou seja, de deslocamento do meio digital para o espaço público [**Posto 5 Copacabana** – Avenida Atlântica na cidade do Rio de Janeiro]. O ciberativismo retorna hoje como prática que mobiliza sujeitos feministas e os organiza não só no espaço virtual, mas também para fora dele, em espaços públicos.

Assim, em diferentes momentos do ciberativismo, temos esquematicamente as seguintes relações entre o sujeito feminista e os espaços virtual e real:

<p>Ciberativismo (1994) → Prática de <i>integração</i> do real com o virtual.</p> <p>Ciberativismo (2014) → Prática de <i>articulação</i> no virtual e de <i>deslocamento</i> do virtual para o real.</p>

Nesse sentido, compreendemos que o acontecimento da volta do ciberativismo, no presente, consiste na transformação das relações que os sujeitos feministas estabelecem com os espaços virtual e real, bem como das formas como organizam aí suas práticas de militância. Tomando a relação sujeito-ciberespaço-militância, identificamos três regularidades na dispersão dos enunciados:

- i) O ciberativismo oferece possibilidade de voz e de distribuição de saberes;
- ii) O ciberativismo permite a mobilização do movimento para as ruas;
- iii) O ciberativismo é marcado por oposições quanto à sua eficácia na luta feminista.

A começar pela primeira regularidade, verificamos que a possibilidade de voz e a distribuição de saberes no ciberespaço representa acontecimento discursivo por duas razões: i) pela conjuntura histórica desse retorno, marcada pela dispersão do feminismo nas mídias digitais e ii) pela função que esses saberes exercem sobre a formação de subjetividades e as inversões nas relações de poder. Nesses termos, cabe questionar:

quais são os efeitos de poder resultantes da possibilidade de falar e produzir/distribuir saberes feministas hoje? Para tanto, vejamos como os sujeitos feministas se posicionam nas mídias digitais em relação à abertura para reivindicações.

A seguir enunciados produzidos pelas *Blogueiras feministas* (2011):

(1) Ciberativismo feminista. Por que continuar?

Já se passou algum tempo desde que eu finalmente me entendi por feminista. Foi um caminho que, a princípio, fez com que eu tivesse muitas dúvidas, anseios, receios. E quando isso foi sanado, outra questão passou a chamar minha atenção: como manifestar as minhas ideias e lutar por aquilo que acredito **em uma sociedade que tudo faz para “calar” a minha voz?**

Desses enunciados, destacamos trecho que materializa a existência de uma organização sócio-histórica dos lugares a partir dos quais pode uma feminista falar: [em uma sociedade que tudo faz para **“calar” a minha voz**]. O enunciado dá a ver a existência de procedimentos de controle e interdição dos discursos produzidos pelo sujeito feminista (FOUCAULT, 2013b). Nessas condições, é preciso atentar para o efeito da ordem discursiva sobre aquilo que se pode ou não dizer a respeito de feminismo e condição da mulher.

Afinal, jogos de interdições se cruzam historicamente e determinam que esse objeto de discurso seja enunciado ora como tabu, ora como ritual da circunstância, ora como direito exclusivo ou privilegiado de alguns sujeitos (FOUCAULT, 2013b). De fato, historicamente à mulher coube a posição de silenciamento, ficando restrita ao domínio privado e familiar. Apesar das transições sociais e da inserção da mulher no mercado de trabalho, nos espaços públicos (PERROT, 1998) – e hoje inclusive nas mídias digitais –, o tabu e o ritual da palavra ainda existem, mesmo que dispersamente, quando o assunto é feminismo.

Entretanto, tendo em vista as condições históricas de produção desses discursos, marcadas por mudanças tecnológicas, o contato e o alcance velozes na e pela internet, bem como os espaços de compartilhamento oferecidos pelas redes sociais, podemos dizer que o sujeito feminista encontra “brechas” para enunciar e, por conseguinte, promover pontos de resistência à interdição. Modifica-se assim o jogo de regras sobre o que é aceito ou não nesta época em termos de feminismo. A figura a seguir dá a ver sentidos de interdição mobilizados pelos sujeitos para demarcar sua posição de subjetividade.



Figura 22: Mulheres em manifestação nas ruas de São Paulo
(*Blogueiras feministas*, 2011).

Nessa imagem, a interdiscursividade faz reverberar sentidos que habitam não só a memória discursiva do próprio feminismo – porque em outros momentos e em outros lugares, o feminismo é “calado” e concebido como tabu – mas também, uma memória discursiva religiosa. Também marcada por procedimentos de interdição, a memória religiosa ressoa aqui pela imagem da maçã, colocada na boca das mulheres como forma de impedir que elas falem. Símbolo do pecado, a fruta que foi oferecida a Adão por Eva é materialidade que retoma sentidos de que a mulher é culpada por ter tentado o homem e, por isso, responsável por sua saída do paraíso. Esse enunciado é atravessado, portanto, por uma tensão em torno de posicionamentos atribuídos às mulheres na história: culpada/pecaminosa (a mulher fez com que o homem comesse a maçã, fruto proibido e do pecado) e silenciada/disciplinada (porque pecaminosa, a mulher deve ser punida e a forma de punição é o silêncio e a disciplina de sua fala).

Apesar da existência de procedimentos de interdição aos discursos sobre feminismo, o fato de que no presente as feministas podem tomar a palavra no ciberespaço demonstra que essa abertura modificou as regras sobre o que se pode ou não dizer, sobretudo, em função das mudanças ocasionadas pela popularização das mídias digitais. Vejamos nos enunciados a seguir exemplos dessas mudanças nas possibilidades de enunciação:

- (2) A internet tem sido usada pelo feminismo e pelos movimentos sociais como uma **ferramenta política**, causando uma **reviravolta na comunicação de causas**. Ela **possibilitou que calados tivessem voz**, que falássemos para pessoas que nem sequer imaginavam que nós existíamos (*Agora é que são elas*, Blog da Folha de S.P., 2016).
- (3) As conversas **aqui**, me fizeram sentir mais próxima das mulheres que eu admirava pela web, me fez rever conceitos e preconceitos, me fez me assumir feminista, me ajudou a me sentir segura a me sentir querida, a melhorar como pessoa, como cidadã. Essa lista me fez **conquistar uma voz na internet e fora dela** (*Blogueiras feministas*, 2011).
- (4) Acho que uma blogueira feminista quer que esse **espaço que nós temos aqui** não exista só online. Uma BF quer um mundo de respeito, de igualdade, [...] **quer usar a internet pra fazer sua voz ser ouvida** para que as pessoas pelo menos comecem a refletir sobre o status quo [...] (*Blogueiras feministas*, 2011).
- (5) Querendo ou não, a **internet é uma tremenda forma de democratização da informação** (embora ainda não seja acessível para todos), no sentido de que não aumentou apenas a quantidade de pessoas que escuta, mas sim **a que fala** (*Ativismo de sofá*, 2012).
- (6) Parece pretensioso e utópico, mas um dos slogans do feminismo nos anos 60 era “seja realista, exija o impossível”. **Temos voz na internet e não vamos nos calar**. Está na hora de exigir o impossível (*Blogueiras feministas*, 2011).
- (7) Ampliar o alcance do seu grupo e **da sua voz, da voz de tod@s feministas**; questionar e mudar o mundo à sua volta e o mundo aqui de dentro; nunca se dar por vencida, nunca mais se omitir. **Produzir** sempre, **crescer** sempre, **compartilhar** sempre (*Blogueiras feministas*, 2011).
- (8) O que antes parecia uma vaga ideia agora se assoma como uma possibilidade real para mim: um movimento feminista que **realmente tenha voz**. Isso por causa da lista das blogueiras feministas, que reúne em torno de 150 participantes interessadas na causa (*Blogueiras feministas*, 2011).
- (9) De fato, às vezes tenho a sensação de que somos invisíveis na internet. E **agora**, não são só os blogs ótimos que encontrei: **temos a possibilidade de nos falarmos** entre todas, **saber** quem somos, **compartilhar** as ideias e histórias (*Blogueiras feministas*, 2011).

Pautados no gesto de acontecimentalização, questionamos: por que a internet é interpretada como possibilidade de voz para as feministas? Quais relações entre acontecimentos permitem essa interpretação? Para romper essa evidência de sentido, tomaremos algumas materialidades que podem dar indícios de como as mudanças tecnológicas e as condições históricas definem novas relações entre o sujeito, o feminismo e a verdade.

Para começar, destacamos a posição do sujeito em relação à internet. Alguns dêiticos fazem referência ao ciberespaço como sendo os lugares a partir do qual as feministas *podem falar* no presente. É o que verificamos nos enunciados: [As conversas **aqui**]; [esse **espaço que nós temos aqui**]; [E **agora**, não são só os blogs ótimos que encontrei]. Os dêiticos “agora” e “aqui” representam categorias de tempo e espaço, que se relacionam interdiscursivamente, retomando sentidos anteriores e os transformando. Desse modo, “aqui”, “na internet” e “agora” irrompem em oposição a um “lá”, “fora da internet” e a um “antes”, dando a ver que, diferentemente do que já foi dito em outros momentos e em outros lugares na história, os discursos sobre feminismo no presente *têm condições de ser enunciados sem interdições*. Porém, a autorização para falar disso não se dá em qualquer lugar (como o espaço real), mas sim *na internet*.

Além disso, é possível depreender a remanência de discursos nos sentidos produzidos no enunciado em (8): [(a internet oferece possibilidade de) um movimento feminista que **realmente tenha voz**]. A remanência dá a ver uma relação entre o movimento feminista atual e o anterior, que não falava a partir da internet, mas sim das ruas, sindicatos, universidades e, por isso, chamado *per se*. A posição de subjetividade é materializada pelo advérbio de modo [**realmente**], que instaura sentidos de verdade pela comparação – ainda que implícita – entre o feminismo na internet e o feminismo *per se*. Assim, o sujeito situa o feminismo ciberativista como aquele que de fato tem condições de ser ouvido no presente – e aqui sua eficácia é construída como verdade –, devido às interações constantes nas mídias digitais, bem como ao compartilhamento e alcance global de informações.

E o que propicia essa possibilidade de fala nesse lugar específico? Provavelmente a possibilidade de falar sem interdições decorra das relações entre acontecimentos e usos estratégicos da internet. Segundo Foucault (2015, p. 249), mais importante que analisar o sentido do acontecimento discursivo é analisar “a função que se pode atribuir uma vez que essa coisa foi dita naquele momento”. Sendo assim, é preciso atentar não só para a produção de sentidos na instância do acontecimento, mas também a função que exercem nas relações de poder.

Nos enunciados em (2) e (5), identificamos sintagmas nominais que materializam funções estratégicas que a internet exerce nas relações de poder. Compreendida como [**ferramenta política**] e [**forma de democratização da informação**], a internet como espaço de fala para as feministas não é fato aleatório,

porque prescinde de procedimentos que organizam a distribuição do saber e, por conseguinte, dividem posições para os sujeitos. Assim, um espaço que permite alcance global e veloz de ideias parte do princípio de “democratização” e de acesso igualitário a informações para promover inversões nas relações de poder e, com isso, *deslocar* a posição do sujeito de silenciado para sujeito que fala [**reviravolta na comunicação das causas**]. Nesses termos, a estratégia de saber-poder não consiste somente no conteúdo das informações compartilhadas, mas, sobretudo, no modo de circulação (amplo e difuso), que permite ao sujeito falar instantaneamente para muitos e, com isso, promover articulações e ter legitimidade para posicionar-se frente a discursos opostos.

Quanto à relação entre sujeito, ciberativismo e verdade, as posições de subjetividade nos enunciados demonstram a existência de sentidos heterogêneos que se entrecruzam, porque interpretações distintas da verdade sobre o feminismo hoje. Alguns enunciados situam que a possibilidade de voz do feminismo hoje é algo *dado como certo*. É o que podemos verificar nestes enunciados, que trazem verbos no pretérito perfeito, cujo efeito de sentido é a legitimação, já concluída, da internet como espaço de manifestação: [Ela (internet) **possibilitou** que calados tivessem voz]; [Essa lista **me fez** conquistar uma voz na internet e fora dela]; [(a internet) não **aumentou** apenas a quantidade de pessoas que escuta, mas sim a que fala].

Há ainda enunciados cuja posição de subjetividade marca uma *asserção* acerca da possibilidade de voz na internet como sendo compartilhada por todas feministas: [**Temos voz na internet e não vamos nos calar**] e [**temos a possibilidade de nos falarmos** entre todas]. Os verbos “ter” são conjugados no plural (“nós”) e modalizam o espaço de fala na internet com sentidos de capacidade e competência, expressando, ainda, coletividade e unidade desses sujeitos para se manifestar nesse lugar.

Por fim, há uma interpretação da possibilidade de voz no ciberativismo que o situa como objetivo que ainda não foi alcançado: [**Ampliar** o alcance do seu grupo e **da sua voz, da voz de todas feministas**] e [**quer** usar a internet pra fazer sua **voz ser ouvida**]. Esses enunciados são modalizados conforme um querer, porque produzidos em artigo intitulado *O que quer uma blogueira feminista?* (Blogueiras feministas, 2011). É relevante destacar aí o uso do verbo “querer”, que modaliza os sentidos volitivamente, como “desejo” e “vontade”.

Nesse sentido, destacamos outros verbos que irrompem nos enunciados em (8) e (9), e que se relacionam com aquilo que Foucault denomina “vontade de saber”. São

verbos como [saber], [compartilhar], [crescer], [produzir], [conquistar], que dão a ver uma positividade. Isto é, uma abertura na história para a “agitação” dos saberes feministas, que passam a circular não como tabu, mas sim de maneira dispersa, porque saberes que se proliferam, produzem subjetividades e modificam maneiras de ser. Em termos de poder, é preciso compartilhar conteúdos para que outros sujeitos possam *saber mais sobre feminismo*, identificar-se como feministas e utilizar esses saberes para modificar sua posição nas relações de poder (gênero, machismo, violência sexual, etc.).

Tendo em vista as condições históricas de emergência, essa “vontade de usar a internet para ter voz” surge como “vontade de saber” (e de fazer saber), porque obedece a um conjunto de regras de enunciabilidade que determinam aos sujeitos visibilidade e exposição nas redes sociais, bem como contato e troca de informações instantâneas. O uso diário e praticamente constante das mídias digitais contribui, então, para que a “vontade de ser ouvida e de ouvir outras feministas” se imponha a outra verdade já existente: “a voz das feministas deve ser silenciada”.

Essa relação de forças tem como efeito um princípio de transformações na ordem discursiva, de modo que uma vontade não exclui a outra. Elas coexistem no presente. Além disso, esse embate tem como efeito modificações que situam a voz das feministas não só como resistência, mas também como regra na maneira de ser feminista. Para assumir essa forma de subjetividade, é preciso que o sujeito distribua saberes. No presente, a “vontade de ser ouvida” se torna também uma “necessidade”.

Em outros momentos históricos, ser feminista e falar sobre feminismo não era tão necessário como é hoje, afinal a vontade de verdade que se impunha antes com mais força tinha efeitos de interdição. Entretanto, é preciso ter em conta que essa vontade de verdade não desapareceu. O que ocorreu foi uma *desestabilização* de suas forças em função do uso estratégico de saberes pelos sujeitos feministas. Esse movimento de insurreição pode ser depreendido em: ações de compartilhamento; fóruns de debates; trocas de mensagens instantâneas; organizações no virtual para manifestações no espaço público, etc.

Além disso, é possível que a vontade de saber dos discursos das feministas tenha se tornado necessidade (e, por isso, uma vontade de verdade) em função do impacto tecnológico pelo qual a sociedade ainda passa. O uso das tecnologias alterou sobremaneira as relações de poder entre sujeitos e mídias, devido à criação de lugares para enunciar. Possivelmente, essas “brechas” foram propiciadas pela convergência das

mídias digitais, mais especificamente, pela mudança no papel do usuário da rede que não é mais só de consumidor, mas também de colaborador e produtor (JENKINS, 2009).

É o que podemos verificar nesses enunciados produzidos pelo blog⁶² *Ativismo de sofá* (2012): “A internet tirou das mãos da grande imprensa a possibilidade de nos informar ao seu bel-prazer e nos permitiu não só **conhecer** mais sobre mais assuntos, mas também **fazer** os assuntos. Aqui **nós pautamos**”. Na conjuntura da convergência midiatática, a colaboração e a participação são saberes da atualidade que interferem no modo como o sujeito feminista se constitui, modificando sua posição nas relações de poder. Esquemáticamente, a convergência permite distribuir os saberes da seguinte maneira:

<p>Consumidor/passivo: [conhecer assuntos]</p> <p>Produtor/ativo: [fazer assuntos/nós pautamos]</p>
--

Nesse espaço, as feministas de silenciadas passam a ter voz, porque são consumidoras e ao mesmo tempo produtoras de saberes. Por conseguinte, os espaços para falar de feminismo entram em dispersão – hoje o tema irrompe não só no Facebook e em blogs (mídias alternativas), mas também em mídias corporativas (*Revista Época*; *Revista Istoé* etc.). Logo, compreendemos que esses saberes tecnológicos funcionam estrategicamente, modificando a relação que os sujeitos feministas estabelecem com as mídias e as verdades que circulam nesta época.

Daí constataremos no presente a existência das seguintes relações de forças: de um lado, a interdição da voz das feministas e, de outro, a dispersão de lugares de enunciação, que colocam aos sujeitos a necessidade de falar sobre feminismo e se conduzir como feministas. A emergência do ciberativismo no presente não responde a uma distribuição aleatória de saberes feministas, e sim a mutações históricas, que

⁶² O blog está hospedado atualmente no site da Revista *Fórum*. Disponível em: <<http://www.revistaforum.com.br/ativismodesofa/2012/03/19/ativisevocetambem-com/>>. Acesso em dezembro de 2016.

alteram estrategicamente a posição e a função desses saberes: de *sujeitados* para saberes que *sujeitam*.

Nesse sentido, é possível fazer ligações com a ontologia crítica, afinal, a reflexão histórica sobre o presente define “o que o sujeito feminista pode e deve saber” para modificar sua posição nas relações com os demais. Essa atitude em relação ao presente é o que permite ao sujeito trabalhar sobre sua maneira de ser para não ser governado e, se possível, governar a ação de outros sujeitos. Compreendemos, assim, que saberes feministas hoje são mobilizados tanto para *subjetivar* quanto para *sujeitar* e conduzir a ação de sujeitos nas mídias digitais e, inclusive, fora delas.

A partir disso, destacamos outra regularidade identificada no *corpus*: o ciberativismo permite articulação e mobilização do movimento para as ruas.

- (10) A “Marcha das Vadias”, manifestação contra a violência contra a mulher, **foi convocada pela internet** e é exemplo da **efetividade desta como ferramenta de mobilização** (*Blogueiras feministas*, 2011).
- (11) Tal fato denota a **importância da internet para o nosso ativismo**. Muitos movimentos sociais já se deram conta da **força que esta ferramenta tem para as suas articulações e organização** (*Blogueiras feministas*, 2011).
- (12) Hoje em dia, os próprios protestos **têm ganhado mais participantes quando são divulgados nos meios virtuais**. A internet não só **pode, como deve ser aliada à luta feminista** (*Diários de uma feminista*, 2016).
- (13) **Buscamos falar sobre feminismo na rede e também levá-lo para ruas**. Somos um grupo heterogêneo, com diversas pessoas que pensam diferente, mas que têm o desejo pela igualdade como ponto comum (*Blogueiras feministas*, 2011).
- (14) As novas tecnologias da informação (TICS) **vêm tomando espaços significativos na articulação e mobilização dos movimentos sociais no Brasil**. Embora sejamos “novos” no quesito tecnologia, **sabemos** muito bem **nos apropriar** das mesmas quando nos é apresentadas (*Marcha Mundial das Mulheres*, 2012).
- (15) As TICs **representam uma alternativa** aos meios de comunicação de massa tradicionais e **viabilizam uma forma de ativismo pela internet**, também chamada de ativismo digital, que usa a internet para **divulgar causas, fazer reivindicações e organizar mobilizações**, também chamada de Ciberativismo (*Marcha Mundial das Mulheres*, 2012).
- (16) O Ciberativismo tem se mostrado como uma das **mais novas, importantes e dinâmicas ferramentas de mobilização** do novo século, realizando o conceito *do it yourself* (faça você mesmo/a) (*Marcha Mundial das Mulheres*, 2012).

- (17) Neste contexto, **é visível o auxílio da internet na mobilização do movimento feminista**. Ações da MMM (Marcha Mundial da Mulheres) já utilizam a internet como **meio eficaz de mobilização**, produção de conhecimento, **organização de reuniões** e troca de experiências (*Marcha Mundial das Mulheres*, 2012).
- (18) Sem a internet e a interatividade democrática que ela permite, seriam muito mais difíceis as nossas reflexões acerca da sociedade, as ações de repúdio e **as mobilizações que têm tomado cada vez mais amplitude, como A Marcha das Vadias e a Marcha das Margaridas**. Nessas mobilizações, a internet tem **papel fundamental**. (*Marcha Mundial das Mulheres*, 2012).
- (19) Assim, todas as iniciativas do movimento feminista tornam-se importantes e **podem se complementar. O virtual e o real precisam estar conectados** para realizar ações mais efetivas (*Blogueiras feministas*, 2015).

Atentamos inicialmente para acontecimentos apresentados pelos enunciados: o fato de a internet funcionar como meio de convocação das pessoas para as marchas e, ainda, o fato de o número de manifestantes nas ruas ter aumentado por conta da internet. É o que podemos verificar nos enunciados em (10), (12), (14) e (18): [A Marcha das Vadias (...) **foi convocada pela internet**]; [os próprios protestos **têm ganhado mais participantes** quando são divulgados nos meios virtuais]; [As novas tecnologias da informação **vêm tomando espaços significativos na articulação e mobilização** dos movimentos sociais no Brasil] e [Sem a internet (...) seriam muito mais difíceis **as mobilizações que têm tomado cada vez mais amplitude**]. Com efeito, esses acontecimentos se entrecruzam no presente e produzem sentidos heterogêneos, pois concebem a relação entre sujeitos, internet e movimento feminista de formas diferentes.

Para compreender como esses sentidos são produzidos, observamos como os sujeitos se posicionam discursivamente, atentando para alguns verbos modais:

- As iniciativas (virtual e real) do movimento feminista **podem se complementar**.
- O virtual e o real **precisam estar conectados** para realizar ações mais efetivas.
- A internet não só **pode** como **deve ser aliada** à luta feminista.

Os verbos que modalizam a interpretação que os sujeitos fazem do acontecimento – (res)surgimento do ciberativismo – demonstram a existência de vontades de verdade distintas que coexistem no presente. Uma delas se refere ao uso da internet pelo feminismo como uma *possibilidade* de articular o virtual ao real nas práticas de militância [**podem** se complementar]. Outra posição de subjetividade compreende que o feminismo tem a *necessidade* de se articular tanto no ciberespaço quanto na realidade [**precisam** estar conectados]. Por fim, há ainda uma posição que situa a relação sujeito-internet-feminismo como sendo ao mesmo tempo *possível* e *necessária* [não só **pode** como **deve** ser aliada]. Tendo em conta a interdiscursividade dessas materialidades, compreendemos que esses efeitos de sentido surgem em resposta às urgências históricas desta época. Nessa direção, cabe questionar: por que o ciberativismo é tão necessário assim?

Na conjuntura histórica atual, a popularização das mídias digitais, sobretudo, das redes sociais, possibilita que mais sujeitos falem (e ouçam) e que mais temas e questões sociais tenham abertura para serem discutidos. A ampla visibilidade de que os sujeitos dispõem na internet, a formação de comunidades virtuais em torno das identidades de gênero (entre outras minorias), bem como a vigilância constante nas redes em torno “politicamente correto” são fatores sócio-históricos que contribuem para que os usos da internet surjam como sendo possíveis e necessários para o feminismo.

Assim, temos as seguintes regras de formação dos discursos sobre ciberativismo no presente: i) a internet é a *condição de possibilidade* para que haja a mobilização para protestos nas ruas e ii) a internet é *necessária* para aumentar o número de pessoas nas marchas. Entre a possibilidade e a necessidade, o surgimento do ciberativismo tem como função estratégica fazer com que sujeitos se articulem no espaço virtual e, também, que se desloquem do virtual para o real.

Com isso, identificamos a coexistência de vontades de verdade que exercem uma positividade na história, uma vez que mobilizam determinados saberes do momento presente (usos das mídias digitais) para produzir novas práticas de subjetivação e maneiras de conduzir a si e aos outros. A articulação sujeito-feminismo-internet é construída como necessária, então, porque esse sentido dá a ver configurações de poder *eficazes* quando se trata de conduzir as ações de sujeitos feministas na era digital. Portanto, a necessidade do ciberativismo é efeito do entrecruzamento de acontecimentos históricos e funciona estrategicamente tanto para produzir formas de

governar ações (mobilização e deslocamento ao espaço público) quanto para fazer resistência a discursos opostos (machistas vs. feministas).

No presente, os sentidos de ciberativismo enquanto “necessário” são produzidos, ainda, em função das diferentes regras do que se pode dizer nas mídias digitais: [As TIC’s **representam uma alternativa** aos meios de comunicação de massa tradicionais]; [As TIC’s **viabilizam uma forma de ativismo** pela internet]. Nesse sentido, questionamos: por que o ativismo feminista se dá nas mídias digitais e não em outra mídia? Que singularidade é essa que faz com que as mídias digitais possibilitem a organização das manifestações?

A singularidade está justamente no modo de funcionamento das mídias digitais, que, diferentemente das mídias impressa e televisiva, têm a possibilidade de dispersar informações com mais rapidez e entre comunidades virtuais que reúnem sujeitos em torno de assuntos específicos, tais como as minorias de gênero e sexualidade, por exemplo.

As subjetivações produzidas no processo de colaboração/participação dos sujeitos nas comunidades virtuais se diferem daquelas que ocorrem em relação ao consumidor da revista, do jornal impresso e da televisão. Nesses espaços, os temas debatidos são mais amplos, porque não se direcionam a grupos específicos, e sim a um público amplo. Desse modo, a eficácia extraída da convergência por outras mídias se dá mais em função da *difusão de informações* e da *aceitação de discursos* entre sujeitos conectados nas redes.

Já nas comunidades virtuais, a colaboração oferece possibilidade de produzir conteúdos específicos direcionados às minorias e aos militantes de movimentos sociais – e não a grupos amplos, os consumidores “em massa”. No ciberativismo, a relação do sujeito com as mídias digitais se dá pelo viés da colaboração/produção [O ciberativismo **realiza** o conceito do *do it yourself (faça você mesmo)*], e se distingue das mídias corporativas, porque permite que sujeitos se reúnam em torno de *lutas políticas de identidades*, por exemplo, e interajam direta e instantaneamente um com o outro.

Nesse sentido, o deslocamento de sujeitos (do virtual para o real) surge como posição de antagonismo e possibilidade de resistência. É por isso que a mobilização para protestos ocorre nas mídias digitais e não nas mídias impressas ou televisivas: porque as funções da colaboração/participação do sujeito nas mídias digitais são distintas das mídias tradicionais. Mais precisamente, quanto às possibilidades de dizer e

o quê dizer e às posições do sujeito (colaborador e produtor) e às estratégias de saber-poder em jogo.

Por outro lado, é preciso ter em conta que as mídias digitais se dividem em dois tipos: as alternativas e as corporativas (JENKINS, 2009). Tendo em vista as particularidades dessas mídias, é preciso descrever e compreender aspectos enunciativos e discursivos como: i) quem é o sujeito que fala nas mídias digitais; ii) o que o sujeito fala; iii) para quem fala; iv) contra quem fala e v) em qual conjuntura histórica fala. São aspectos ligados à posição de subjetividade e às regras de formação do discurso que podem ajudar a compreender porque as mídias digitais obedecem às condições de possibilidade para a articulação do feminismo e mobilização para manifestações nas ruas.

Na atualidade, é possível que o sujeito feminista fale nas mídias digitais sobre problemas sociais como machismo, violência doméstica, assédio sexual, misoginia, etc. Nesse lugar, o sujeito pode falar desses temas com outros sujeitos, interagindo por meio de mensagens instantâneas ou fóruns, proliferando saberes. Consequentemente, a dispersão de saberes propicia práticas de subjetivação (o sujeito trabalha sobre si mesmo) ou, ainda, define formas de sujeição (o sujeito se sujeita a outro). Com isso, é possível mobilizar os sujeitos nas mídias digitais tanto para o debate quanto para outras ações, como por exemplo, a formação de comunidades, coletivos, páginas e, até mesmo, reuniões e protestos em espaços públicos. Exemplo disso é a Marcha das Vadias, movimento que se organiza em comunidades virtuais no Facebook, e que migram do virtual para as ruas.

Essa possibilidade de fala [**alternativa aos meios de comunicação de massa tradicionais**] se dá sobremaneira nas mídias digitais alternativas, pois aí o uso e a distribuição dos saberes funcionam conforme estratégias de resistência frente a discursos hegemônicos. Diferentemente das mídias corporativas, cujos discursos funcionam segundo estratégias que legitimam a posição de empresas de comunicação para a distribuição de saberes, bem como para o governo das ações dos consumidores.

Nos enunciados em (17), identificamos a irrupção de um sentido que se coloca como evidência compartilhada entre os sujeitos: [**É visível o auxílio da internet** na mobilização do movimento feminista]. Nesses termos, questionamos: é visível para quem? Por que o auxílio da internet é visível? Para tanto, é preciso atentar para as

condições históricas de emergência, porque indícios de como e por que essa evidência é produzida.

O auxílio da internet para os movimentos sociais é visível para determinados grupos de sujeitos que se inscrevem em determinadas posições discursivas. O fato de um sujeito poder falar com outros a partir das mídias digitais já demonstra que: i) ele atende às regulações dessa ordem discursiva e ii) ele compartilha com outros sujeitos saberes sobre o uso da internet. Para esse grupo de sujeitos que utiliza mídias digitais, o alcance global e o contato com sujeitos diferentes são acontecimentos que lhe permitem interpretar a *função articuladora* da internet.

Entretanto, para sujeitos que não utilizam mídias digitais o desconhecimento dessa forma de ativismo faz com que se inscrevam em outras posições nessa ordem discursiva e, por conseguinte, que concebam o papel da internet diferentemente. Não é todo sujeito que pode falar a partir do ciberespaço, tampouco ter contato com saberes e subjetividades feministas aí produzidas e distribuídas. Sendo assim, o auxílio da internet para os movimentos sociais é visível somente para grupos restritos, ou seja, para aqueles que compartilham saberes específicos sobre o feminismo e sobre o uso das mídias digitais. Logo, é a posição histórica e institucional que os sujeitos ocupam (grupos, coletivos, movimentos), bem como seu esclarecimento quanto às diferenças do feminismo anterior (*per se*) e do feminismo no presente (ciberativista) que lhes possibilitam compreender a *colaboração da internet* como uma evidência.

Nos enunciados, também identificamos posicionamentos do sujeito em relação ao tema articulação/mobilização do feminismo. As marcas de subjetividade são expressas por substantivos e adjetivos que se referem à internet de forma positiva: [**efetividade** desta como **ferramenta de mobilização**]; [**importância** da internet para o nosso ativismo]; [**força** que esta **ferramenta** tem para as suas articulações e organização]; [mais novas, **importantes** e **dinâmicas ferramentas de mobilização**]; [a internet tem **papel fundamental**]. É regular a referência à internet como “ferramenta” de mobilização, o que demonstra que seu uso não é aleatório, mas sim motivado por urgências históricas, tais como o uso de saberes da atualidade (convergência midiática, redes sociais, colaboração, etc.) como condição para se opor a discursos como os de machismo, violência, misoginia. Além disso, a ideia de “ferramenta” manifesta um uso estratégico desse lugar (internet) que produz tanto resistências quanto formas de sujeição e maneiras de governar ações, condutas, maneiras de ser.

Em termos de analítica do poder, a [efetividade], a [importância] e a [força] manifestam a eficácia que o ciberativismo extrai dos sujeitos que consomem e colaboram com suas práticas de militância a partir de regras de conduta e comportamento (manifestar nas ruas, por exemplo). A internet como ferramenta de mobilização contribui positivamente para o ciberativismo porque funciona segundo fatores como a [dinâmica] e a fluidez, que marcam a conjuntura histórica atual.

Num momento marcado pelo fluxo global de informações, a mobilidade e o deslocamento correspondem às condições de possibilidade para a constituição do sujeito hoje. A internet tem [papel fundamental] para o feminismo no presente porque atende a urgências históricas como a globalização, a desterritorialização e a convergência. Permite, com efeito, que os sujeitos se constituam como feministas tanto no ambiente virtual quanto nas ruas das cidades [Buscamos falar sobre o feminismo **na rede** e também **levá-lo para as ruas**] e [(O feminismo) usa a internet para divulgar causas, **fazer reivindicações e organizar mobilizações**].

No *corpus* de análise, verificamos enunciados que situam o ciberativismo como ferramenta que exerce eficácia na forma de conduzir ações dos sujeitos feministas. Entretanto, simultaneamente a esses sentidos históricos, é possível identificar sentidos que concebem o ativismo digital de forma negativa, ineficaz para o movimento. Esse fato demonstra a existência de discursos heterogêneos no presente, que se entrecruzam e dão a ver lutas entre subjetividades antagônicas. Daí a terceira regularidade identificada: o ciberativismo é marcado por embates quanto à sua eficácia na luta feminista.

Quando se fala de “eficácia” ou “ineficácia” do ciberativismo é preciso ter em conta que esses sentidos se referem necessariamente a posições de subjetividade, pois modo como o sujeito se posiciona na linguagem em relação a algum objeto na história.

Nessa direção, destacamos enunciados produzidos pelo blog *Diários de uma feminista*, na postagem “Feminista de internet”⁶³ de março de 2016. Nessa mídia digital, identificamos funcionamento discursivo marcado pelo procedimento de confissão, porque espaço em que o sujeito fala de si de forma analítica, segundo uma “obstinação das instâncias do poder a ouvir falar e a fazê-lo falar ele próprio sob a forma da articulação explícita e do detalhe infinitamente articulado” (FOUCAULT, 1999b, p. 22).

⁶³ A publicação pode ser acessada no seguinte endereço: <<http://diariosdeumafeminista.blogspot.com.br/2016/03/feminista-de-internet.html>>. Acesso em dezembro de 2016.

Temas como aborto, sexualidade, sororidade, misoginia são abordados nesse blog segundo as vivências cotidianas de quem escreve. Com efeito, a confissão é procedimento discursivo que assume nos blogs contornos de “desabafo”, pois coloca ao sujeito a “tarefa, quase infinita de dizer, de se dizer a si mesmo e de dizer a outrem, o mais frequentemente possível tudo o que possa se relacionar com o jogo dos prazeres, sensações e pensamentos” (FOUCAULT, 1999b, p. 24).

No blog *Diários de uma feminista*, a confissão se dá pelo modo como o sujeito fala de si e do outro: através de relatos que detalham os dilemas atuais para uma mulher feminista. É um lugar de enunciação marcado por regras do âmbito privado e, ao mesmo tempo, do público, devido à ampla visibilidade e exposição do sujeito. Mídia que oferece mais possibilidades de fala, o blog, contudo, não está isento das lutas e vontades de verdade que movem os discursos nesta época. Apesar da “liberdade” de temas, existem formas de controle e seleção do que é dito, uma vez que os leitores podem comentar⁶⁴ os conteúdos tanto de modo assertivo quanto opositivo.



Figura 23: Blog *Diários de uma feminista* (2016)

⁶⁴ Como procedimento interno de ordenação do discurso, o comentário deve “dizer pela primeira vez aquilo que, entretanto, já havia sido dito e repetir incansavelmente aquilo que, no entanto, não havia jamais sido dito” (FOUCAULT, 2013b, p. 24). O comentário funciona, portanto, como repetição e, ao mesmo tempo, atualização de sentidos. Por isso, a participação/colaboração via comentários pode transformar os sentidos produzidos pela instância enunciativa do blog.

Na postagem mencionada, para situar sua posição em relação aos juízos de valor sobre as feministas que falam na/da internet [Depois de alguns anos militando virtualmente (...) eu fui chamada de **feminista de internet por um mascu**], o sujeito mobiliza materialidades atravessadas por embates que remontam às práticas discursivas da história do presente. É o que podemos identificar na expressão que serve de título [Feminista **de internet**]. Com referência a uma prática própria da atualidade – o uso da internet para ativismo político – a formulação dá a ver não só uma relação de referenciação (sujeito e espaço), mas, sobretudo, uma espessura histórica que constitui seus sentidos.

No sintagma formado por um núcleo [feminista], destacamos o funcionamento discursivo do complemento nominal [**de internet**], que atribui informações ao nome (tais como espaço e domínio) e, com isso, dá a ver que as enunciações e as relações entre os sujeitos na história determinam a produção desses sentidos. A estrutura sintática dá forma a uma posição de subjetividade acerca do sujeito feminista, através de processo de objetivação – o trabalho de atribuir uma forma ao outro (FOUCAULT, 1995). Ao fazer referência ao domínio a que pertence o sujeito referido, o lugar de onde fala [internet], a estrutura materializa como suas ações e condutas são compreendidas socialmente. Dá forma, ainda, à existência histórica de valores que a sociedade compartilha sobre esse lugar de enunciação.

Assim, no sintagma [feminista de internet], há posicionamento de avaliação e categorização do sujeito sob a forma de depreciação e banalização. O modo como o sujeito é categorizado nos leva à relação que estabelece com outros sujeitos tendo em vista o espaço de ativismo [ciberespaço x espaço real]. Logo, o sentido de depreciação decorre das tensões estabelecidas entre os sujeitos, os espaços de enunciação e as regras de aceitabilidade/legitimidade. Essas tensões podem ser ilustradas a partir de sintagmas nominais que se referem ao sujeito e ao espaço:

<p>Feminista de internet</p> <p>X</p> <p>Feminista de manifestação</p>
--

No antagonismo entre “feminista *de internet*” e “feminista *de manifestação*”, há posições de subjetividade que refletem interpretações sobre o que é o feminismo eficaz ou ineficaz. Nesse sentido, as categorizações de sujeitos feministas e seus campos de ação são atravessados por relações de força em torno da verdade do “feminismo eficaz”. Temos, por conseguinte, diferentes relações entre os sujeitos, os espaços e os saberes, que determinam distintas formas de se constituir e se conduzir, bem como o funcionamento de relações de poder.

A seguir, enunciados, produzidos por ciberativistas, que materializam a existência histórica de interpretações negativas sobre o feminismo na internet:

- (20) Contudo, ocorreu que posteriormente eu fiquei sabendo de casos e casos de mulheres sendo chamadas de "feministas de internet", e muitas se sentindo **deslegitimadas por isso, por atuarem na internet**.
- (21) Acredita-se que falam muito, mas que **na “vida real” não estão fazendo nada sobre o assunto, nada “para mudar de verdade”**.
- (22) A expressão “**ativismo de sofá**” geralmente é usada para designar de **forma pejorativa** quem se dedica a denunciar o que lhe parece incorreto ou escrever sobre o que lhe parece correto, utilizando as redes sociais, conversas de bar, um blog, um podcast, ou uma pequena faixa erguida no meio de uma marcha.
- (23) Entretanto, há várias pessoas que **questionam a militância virtual** e chegam a afirmar que **ela é inútil**, pois acreditam que tal movimento não gere efeito algum e que **o correto é participar de coletivos e movimentos fora da internet**.
- (24) Através da internet a gente tem informações sobre eventos para participar, pautas para apoiar. Porém, mesmo assim ainda há quem diga que **o feminismo na internet é inútil, que “o feminismo de antigamente é que era eficaz”**.

A princípio, é importante destacar que essas interpretações negativas irrompem no enunciado de sujeito que se posiciona *a favor* do feminismo na internet. É na fala de si que surge a fala do outro: [há várias pessoas que **questionam a militância virtual**]; [há quem diga que **o feminismo na internet é inútil**]; [muitas (mulheres) se sentindo **deslegitimadas por isso, por atuarem na internet**]. O sujeito mobiliza o dizer do outro para se posicionar em relação a ele, estabelecendo uma tensão em torno da verdade. Fato que demonstra a heterogeneidade desses discursos, pois os antagonismos entre sujeitos e suas diferentes avaliações constituem os sentidos. É o que podemos

verificar em materialidades como [inútil], [eficaz] e [correto], que dão a ver posições de subjetividade que avaliam o que seria “a verdade” do feminismo.

Entre a utilidade e a eficácia, surge ainda outra classificação: o que é certo ou errado em termos de feminismo [**o correto é participar de coletivos e movimentos fora da internet**]. Observamos que o dêitico [fora] aponta para um espaço que é demarcado como [correto] e, portanto, legítimo para a militância. Nessas condições, cabe questionar: o que faz com que o feminismo correto seja aquele praticado *fora da internet*? O que faz com que o feminismo *na internet* seja errado? É possível que essas interpretações surjam devido às relações de força entre vontades de verdade, ou seja, entre procedimentos externos que controlam o que se deve dizer e fazer nessa ordem discursiva. Nesse caso, a posição do sujeito [feminismo **correto** é o que se faz fora das redes] se vincula a dadas configurações de saber-poder que se diferenciam daquelas do ciberespaço. Na posição antagonica, o sujeito não concebe como estratégias da luta feminista a fala e a comunicação, mas sim *ações* e *práticas*: [Acredita-se que falam muito, mas que na “vida real” **não estão fazendo nada** sobre o assunto, **nada “para mudar de verdade”**].

O posicionamento de “fazer algo para mudar de verdade” atesta a existência histórica de enunciados anteriores que concebem a “verdadeira” luta política segundo uma *capacidade de fazer*, e não uma *distribuição do saber*. Assim, vestígios de um discurso “falar não é fazer” ressoam na avaliação de que “o feminismo correto é aquele fora da internet”, porque aquele que funciona segundo regras e estratégias mais práticas.

“Fora da internet” a principal possibilidade estratégica do sujeito não é a comunicação e a divulgação de saberes, e sim atos como ocupação de espaços públicos e protestos. Nesse caso, o sujeito é movido por um “saber fazer” a luta feminista. Em contrapartida, na internet, o sujeito feminista é marcado por ações de compartilhamento, distribuição de informações, divulgação de eventos. É um sujeito constituído de um “fazer saber”, porque movido pela necessidade de fazer outros sujeitos conhecerem saberes feministas. Daí, algumas relações entre sujeito, saber e verdade na história do presente:

Feminista de internet → vontade de verdade/fazer saber → deslegitimada

Feminista de manifestação → vontade de verdade/saber fazer → legitimada

Dessa forma, os sentidos são atribuídos às ações do sujeito a depender do espaço: espaço virtual (posição passiva) e espaço real (posição ativa). A interpretação de que o feminismo na internet é um feminismo passivo pode ser identificada ainda nos enunciados em (22), que trazem a expressão [**ativismo de sofá**]. Novamente, o complemento nominal nos serve de indício de embates históricos acerca da verdade do que é o feminismo eficaz. Isso porque o complemento nominal [**de sofá**] demarca o modo de ação dos sujeitos que falam a partir da internet: sentados e utilizando o computador. Em comparação à militância nas ruas, essa postura é considerada passiva, pois, no sofá, o sujeito não interage face a face, não entoa gritos de manifesto, não impõem cartazes, não utiliza o corpo para ocupar espaços e nem para se movimentar pelas ruas.

Ao se referir ao ciberativismo de [**forma pejorativa**], a expressão “ativismo de sofá” materializa subjetividade na linguagem de forma negativa em relação à prática do “eu”, feminista de internet. Na mesma expressão temos sentidos opostos: [ativismo (militância/atividade) + de sofá (sentada/passividade)]. A tensão entre passividade e atividade constitui os sentidos da expressão “ativismo de sofá” e demonstra que o sujeito mobiliza os sentidos desses tipos de lutas (*per se* e ciberativista) para demarcar seu lugar de fala. Possivelmente, o sujeito retoma os sentidos de depreciação do ciberativismo como forma de se posicionar na linguagem em defesa desse ativismo, fazendo frente à avaliação “pejorativa” que o outro faz. E, assim, promover *resistência* para que esse lugar de fala seja aceito como espaço legítimo para a luta feminista.

Outro aspecto que nos chama a atenção é a constituição do sujeito que fala a partir das mídias digitais como ativo. Nos enunciados, a expressão “ativismo de sofá” se refere a [**quem** se dedica a **denunciar** o que lhe parece incorreto ou **escrever** sobre o que lhe parece correto]. O verbo denunciar indica posição ativa do sujeito frente às práticas que se opõem ao feminismo, como o machismo por exemplo. Tal como num embate, o sujeito que milita na internet se posiciona através da linguagem e sua forma de ação é a denúncia, que se dá pela escrita em redes sociais e blogs.

Tomando categorias enunciativas como o sujeito, o tempo e o espaço, podemos identificar discursos sobre como é a ação do feminismo em diferentes momentos históricos. Vejamos a tabela a seguir:

Feminismo	Espaço	Tempo	Ação
Novo	Público e Privado (ciberespaço, virtual, mídias digitais).	Presente	Escrita em redes sociais, blogs, sites de jornais e revistas.
Velho	Privado (quarto, casa, salões de convivência).	Passado	Escrita de diários e livros.
Velho	Público (Ruas, sindicatos, universidades).	Passado	Escrita de cartazes, jornais, romances, artigos científicos.

Tabela 1: Feminismos e espaços de enunciação

E aqui depreendemos uma relação interdiscursiva que produz singularidades: a relação do feminismo com a escrita. Em momento anterior, a principal arma do feminismo era a produção literária, a escrita de diários e, ainda, a escrita de artigos científicos. Visto que inicialmente o espaço autorizado para as mulheres era o privado – e não o público – a escrita serviu de alternativa para que elas se comunicassem e expressassem seus anseios e pontos de vista por meio de diários, cartas, autobiografias. Por isso, a princípio, a escrita das mulheres foi uma espécie de literatura: “uma escrita privada, e mesmo íntima, ligada à família, praticada à noite, no silêncio do quarto, para responder às cartas recebidas, manter um diário e, mais excepcionalmente, contar sua vida” (PERROT, 2007a, p. 28).

No presente, *escrever* continua sendo principal estratégia de luta feminista, porém, atualizada, porque acontece segundo condições históricas específicas como: i) o uso da internet para se expressar (redes sociais e blogs funcionam como “diários”); ii) a criação de espaços em mídias corporativas para as mulheres falarem; iii) a mobilidade e a fluidez nas interações na web; iv) a politização das identidades de gênero nas relações locais e globais, etc. Desse modo, mesmo que não seja considerado um “feminismo eficaz”, o feminismo atual (ciberativista) *repete* a estratégia utilizada pelo [feminismo de antigamente] de outros lugares na história: a escrita. Daí um efeito de contradição,

afinal, se o feminismo antigo utilizava a escrita como arma política e o novo também, por que um seria mais eficaz que o outro?

Com isso, problematizamos: o que faz do feminismo de antigamente eficaz e o de hoje inútil? Por que essas interpretações surgem na história do presente? Para tanto, observemos a tensão entre feminismo antigo e feminismo atual nos enunciados produzidos em (24): [Porém, mesmo assim ainda há quem diga que **o feminismo na internet é inútil, que “o feminismo de antigamente é que era eficaz”**]. A compreensão do que é [inútil] e [eficaz] decorre de relações de força existentes na história pela *condição de legitimidade* e pela *posição de atividade* (e não passividade) na luta feminista. Ademais, é preciso saber a qual “velho feminismo” o sujeito se refere – o feminismo sufragista, operário, universitário, etc. –, pois, o movimento se modificou bastante na história, de modo que hoje se fala de *feminismos* e não de feminismo (RAGO, 2003).

O sentido de eficácia decorre do modo como o sujeito utiliza saberes para se constituir e inverter relações de poder. Compreendida dessa forma, a eficácia é regular tanto no feminismo na internet quanto nos feminismos de antigamente. Assim como nos feminismos anteriores, o sujeito ciberativista estabelece uma relação com a atualidade histórica, com os saberes que circulam nesta época, e empreende atitude de esclarecimento para governar a si e aos outros.

Por fim, concluímos a existência de descontinuidades nos discursos sobre ciberativismo. No presente, existem simultaneamente enunciados que atestam: i) o *deslocamento* que o ciberativismo promove da internet para as ruas; ii) a *complementaridade* entre feminismo virtual e feminismo real e iii) a *dicotomia* entre o feminismo virtual e o feminismo real. Sentidos heterogêneos se entrecruzam na atualidade e demonstram que essas práticas discursivas são descontínuas, porque marcadas por mutações nas formas de conceber a função do ciberativismo.

Assim, embora seja concebido como “passivo” (por mais falar/escrever do que fazer), o “ativismo de sofá” entra em dispersão. E o que a ampla circulação do ciberativismo pode nos indicar em termos de acontecimento? O ciberativismo entra em dispersão devido às transformações históricas nas relações entre sujeitos, mídias e lutas políticas. Antes de ser passivo, o ciberativismo é ativo (e positivo) porque suas práticas governam e definem as ações de sujeitos (subjativam e sujeitam).

CAPÍTULO 5

A PRIMAVERA DAS MULHERES

“Eu canto porque o instante existe, e a minha vida está completa”.

(Cecília Meireles, *Motivo*, 1937).

“É na agitação do movimento de mulheres que brota aquela vontade de escrever sobre nosso passado e presente”.

(Michelle Perrot, 2007b).

5 A PRIMAVERA DAS MULHERES

Neste capítulo, analisamos enunciados que dão a ver a irrupção de um acontecimento que, possivelmente, surge das articulações entre sujeitos nas mídias digitais: a chamada Primavera das Mulheres, que veio à tona em 2015 a partir de inúmeros protestos nas ruas do país. Para discutirmos esse fato, é preciso ter em conta que “o espaço público dos movimentos sociais é construído como um espaço híbrido entre as redes sociais da internet e o espaço urbano ocupado” (CASTELLS, 2013, p. 20). A relação entre o ciberespaço e o espaço urbano distribui e organiza posições para os sujeitos feministas. Podemos dizer que as mídias digitais funcionam estrategicamente, pois constituem, “tecnológica e culturalmente, comunidades instantâneas de prática transformadora” (CASTELLS, 2013, p. 20).

Em visada foucaultiana, os sujeitos e as práticas exercidas nesses espaços funcionam como “nós” numa rede, pois pontos em que se articulam saberes e exercem-se poderes. Tendo em vista o funcionamento das redes de poder nas mídias digitais, concordamos em parte com o comunicólogo Manuel Castells (2013), mais especificamente, quando afirma que, na era digital, a sociedade se organiza em redes (contatos instantâneos e interações locais e globais), e que é através da comunicação que ela produz significados e exerce poderes mutuamente.

Ao refletir sobre a relação entre redes e movimentos sociais, o autor assevera que a internet é uma possibilidade de organização que não ocorre em mídias tradicionais. Com efeito, as mídias digitais alteraram as formas de luta dos movimentos sociais, porém, é preciso ter cautela com posicionamentos “otimistas” sobre seu uso, perspectiva que pode ser depreendida nas palavras de Castells: “as redes sociais digitais oferecem a possibilidade de deliberar sobre o coordenar as ações de forma **amplamente desimpedida**” (2013, p. 18 [grifos nossos]). Nesse ponto, discordamos do autor, que observa na internet a formação de uma “comunidade livre”, que não obedece às normas dessa ordem discursiva e tampouco é afetada pela posição de instituições hegemônicas.

Numa época em que as mídias corporativas se alimentam do conteúdo distribuído nas mídias alternativas (e vice e versa), é preciso atentar que os efeitos de poder não se dão unilateralmente, mas sim, dispersamente tal como uma “malha” interligada por diversos pontos. Assim, não é só a mídia corporativa que sofre as influências das mídias alternativas, mas também as alternativas sofrem influências das

mídias corporativas. O exercício de poder é mútuo, de modo que as práticas e os significados produzidos nas redes sociais não se dão de forma tão livre assim.

Os movimentos sociais organizados nas mídias alternativas não podem se expressar “amplamente desimpedidos”, porque as possibilidades de dizer decorrem das posições dos sujeitos nas mídias e das regras de aceitabilidade desta época. A “possibilidade de tudo dizer” mencionada por Castells é uma espécie de evidência, que opaca uma rede de posicionamentos definidos pelo regime de enunciabilidade e pelas condições históricas dos acontecimentos.

Por outro lado, concordamos com Castells quando diz que as mídias alternativas podem organizar ações no espaço público. A esse pressuposto, acrescentamos: o que é dito nesses lugares de enunciação pode ecoar e retornar nas mídias corporativas de maneira distinta e imprevisível. É o que verificamos no caso das manifestações de mulheres nas ruas, organizadas nas redes sociais, em resposta a determinados acontecimentos de 2015.

Embora as manifestações nas ruas organizadas pelas redes sociais façam parte do cotidiano dos grupos feministas atuais, em 2015, elas foram noticiadas pela mídia corporativa de forma singular em relação a manifestações anteriores (como, por exemplo, a Marcha das Vadias em 2011). No final de 2015, as manifestações foram enunciadas como um “desabrochar” das mulheres para a revolução, aos moldes de uma primavera política. É o que vemos nas capas das revistas *Época* e *Istoé*, ambas publicadas em novembro de 2015:



Figura 24 e 25: Capas das revistas *Época* e *Istoé*

A simultaneidade das publicações nos chama a atenção e nos leva a questionar sobre as condições de produção daquele momento histórico. Seria o indício de alguma mutação? A qual urgência histórica esses enunciados respondem? Quais são as funções estratégicas que esses enunciados exercem na conjuntura de 2015?

Com vistas à acontecimentalização da Primavera das Mulheres, voltamo-nos para essa contingência histórica que indica o estado de práticas discursivas sobre feminismo. A fim de desmontar verdades sobre esse acontecimento, as análises são norteadas pelas seguintes questões-problema: i) como são produzidos os sentidos de Primavera das Mulheres? e ii) seria a Primavera das Mulheres um acontecimento fabricado pelos discursos midiáticos?

A postura de “história-problema” nos conduz a pressupostos metodológicos da Nova História, que podem contribuir para romper evidências de sentidos e “desmontar” verdades que circulam na atualidade. Com efeito, tal como afirma Pierre Nora, “nenhuma época se viu, como a nossa, viver seu presente como já possuído de um sentido ‘histórico’” (1979, p. 180). Com essa afirmação, podemos ponderar que os acontecimentos nos chegam não só pelos acidentes na história, mas também pela função estratégica que os discursos midiáticos exercem na história do presente.

5.1 A emergência da Primavera das Mulheres

A forma como o fato Primavera das Mulheres é narrado pelas mídias lhe confere contornos de acontecimento. O que nos dá indícios de que a interpretação dos fatos e a forma como são enunciados decorrem de uma “democratização da história, que fornece ao presente sua especificidade”. Nessa concepção, a história é sempre pautada em “sua lógica e suas leis: uma delas [...] é que a atualidade, essa circulação generalizada da percepção histórica, culmina num fenômeno novo: o acontecimento” (NORA, 1979, p. 180).

Uma via possível de análise é tomar as materialidades verbais e visuais das mídias como monumentos para, então, “desmontar” a edificação de sentidos que definem as manifestações das mulheres em 2015 como uma “primavera política”. Para tanto, é preciso observar os sentidos que “o acontecimento tem como virtude unir num feixe de significações esparsas. Ao historiador cabe desuni-los para voltar da evidência do acontecimento à colocação em evidência do sistema” (NORA, 1979, p. 190).

A evidência surge como efeito de “homogeneidade” na forma de contar um fato. É uma forma de rompê-la é observar as relações entre séries de acontecimentos dispersos, antecedentes ou simultâneos. As relações podem ser de diferenciação, transformação, repetição e ocorrem segundo determinadas regras tal como um sistema.

Na curta duração, tomamos uma série de enunciados das mídias corporativas e diagnosticamos uma cadeia de acontecimentos que surgiram no mesmo período, o ano de 2015. Nesse recorte sincrônico, observamos a existência de relações entre séries de acontecimentos. Há um entrecruzamento de fatos diferentes, que, apesar disso, ligam-se através de regras e funções estratégicas em comum: a defesa da mulher e do feminismo. Nessas condições, vejamos os enunciados a seguir, que apresentam fatos de 2015 coexistentes à primavera das mulheres:

No cenário político, essa reação surgiu em forma de projeto de lei. No dia 21 de outubro, foi aprovado pela Comissão de Constituição e Justiça da Câmara dos Deputados o **PL 5069/2013**, de autoria do presidente da casa, Eduardo Cunha, que dificulta o caminho da vítima de violência sexual que procura o atendimento no Sistema Único de Saúde (SUS).

(O grito das mulheres, *Revista Istoé*, nov. de 2015 [grifos nossos]).

As mulheres negras, que historicamente são alvo de racismo e discriminação, têm seu próprio protagonismo na luta por direitos. Prova que as batalhas dessa parcela da população ocorrem todos os dias são **as recentes injúrias raciais** sofridas pela atriz Taís Araújo nas redes sociais. Na internet, foi ofendida com **comentários preconceituosos** desde o sábado 31. Ela se manifestou publicamente e o caso foi investigado pela Delegacia de Repressão aos Crimes de Informática do Rio de Janeiro. Em julho deste ano, a jornalista Maria Júlia Coutinho também foi alvo de **internautas racistas**.

(O grito das mulheres, *Revista Istoé*, nov. de 2015 [grifos nossos]).

Na semana passada, **páginas no Facebook** que falam sobre direitos e lutas das mulheres **foram derrubadas**. Entre elas a da YouTuber Jout Jout, que recentemente gravou um vídeo orientando as garotas a fazerem um escândalo sempre que assediadas. Além disso, feministas que se expressam publicamente têm sofrido ameaças e ofensas. Parece ser **uma reação à emergência de discussões** nas redes sociais, movida também pelo **tema da redação do Exame Nacional do Ensino Médio (Enem)**, sobre a persistência da violência contra a mulher, em 25 de outubro.

(O grito das mulheres, *Revista Istoé*, nov. de 2015 [grifos nossos]).

As relações entre essas séries de acontecimentos *não dão a ver* a motivação original da Primavera das Mulheres, mas sim, as condições de produção e uma mutação nas práticas discursivas sobre feminismo naquele momento. Alguns fatos que marcam a conjuntura histórica desses discursos são:

- i) A retransmissão do Projeto de Lei 5069/2013, que complexifica as regras para o aborto e/ou atendimento médico às vítimas de estupro;
- ii) A instabilidade política do segundo mandato presidencial de Dilma Roussef – crise que culminou em 2016 com o impeachment/golpe;
- iii) Os comentários pedófilos feitos no Twitter sobre a garota Valentina, participante do programa de TV *MasterChef Júnior*;
- iv) A campanha #primeiroassédio amplamente divulgada nas redes sociais;
- v) Os ataques racistas a mulheres negras que trabalham na TV aberta (a atriz Taís Araújo e a jornalista Maria Júlia Coutinho);
- vi) A censura a determinadas páginas feministas no Facebook;
- vii) O tema de redação do ENEM, que abordou a persistência da violência contra a mulher em 2015.

É importante salientar que esses acontecimentos não apresentam necessariamente uma ordem sucessiva. Surgem ao acaso na história, de forma aleatória e quase simultânea. Para compreender a relação que estabelecem e a descontinuidade que os atravessa, empreendemos uma acontecimentalização dessa série de eventos, para podermos “reencontrar as conexões, os encontros, os apoios, os bloqueios, os jogos de força, as estratégias, etc., que, em um dado momento, formaram o que, em seguida, funcionará como evidência, universalidade, necessidade” (FOUCAULT, 2015, p. 332).

Dessa forma, compreendemos que o entrecruzamento desses acontecimentos tem efeito de *refutação* a um regime de enunciabilidade já existente: aquele que interdita o aborto e que autoriza o assédio e o racismo contra as mulheres. Essa articulação de acontecimentos também cria condições para a irrupção de um regime que, em relação ao anterior, instaura singularidades.

Os fatos, ainda que distintos, apresentam conexões e jogos de força, pois trazem, naquilo que é efetivamente dito, problemáticas debatidas pelo feminismo, tais como: a reivindicação pelo direito ao aborto; a luta contra o assédio sexual; o combate ao

racismo contra a mulher negra; a possibilidade de falar de feminismo tanto na internet quanto em outros lugares.

Assim, há uma descontinuidade que atravessa esses acontecimentos, que têm como efeito mutações discursivas. Na instância de cada um deles, os sujeitos feministas se situam em oposição àquilo que ocorre naquele momento preciso. Modificam-se as posições-sujeito, mudam, conseqüentemente, os embates na história. E é no antagonismo, na refutação a práticas discursivas anteriores que emergem regimes singulares, tais como a necessidade de defesa à mulher.

A posição-sujeito nos enunciados acima nos permite compreender que os discursos da mídia são marcados por procedimentos de vigilância e interdição a *práticas discursivas que se oponham ao feminismo*. Decorre disso, um efeito de necessidade, pois, os cenários político e midiático se entrecruzam e estabelecem pontos de apoio em comum. Essas considerações são pertinentes para pensarmos a questão que a *Arqueologia* (FOUCAULT, 2012) coloca sobre o solo histórico dos acontecimentos: por que este enunciado e não outro em seu lugar? Por que a necessidade de interditar tudo o que é oposto ao feminismo em 2015?

Justamente em função da articulação de fatos, que dá a ver a vigilância e o controle exercidos nas mídias digitais, como no caso de comentários pedófilos e racistas contra Valentina, Taís e Maria Julia. A rede se tornou cenário de conflito e “revolta”, porque sujeitos se posicionaram através de enunciados (posts, mensagens, compartilhamentos) em oposição aos ataques contra essas mulheres.

Nas mídias digitais, vislumbramos a emergência de um regime de enunciabilidade que interdita posições-sujeito que se aliam a discursos de violência, misoginia, racismo e pedofilia. Todavia, trata-se de um regime singular que não exclui o anterior. Embora heterogêneos, os regimes coexistem na curta duração. A seguir, os antagonismos discursivos que demonstram a coexistência de regimes de enunciabilidade na instância dos acontecimentos de 2015:

Reivindicação pró-aborto

X

Projeto de lei contra o aborto

Aceitação do feminismo no Enem X Rejeição ao feminismo no Enem
--

Possibilidade de páginas feministas no Facebook X Censura a páginas feministas no Facebook
--

A coexistência de regimes antagônicos e os indícios de transformação nas práticas discursivas dão a ver a existência de *descontinuidades* na história. A relação entre esses acontecimentos, bem como a mudança nas regras do que é aceito ou não na atualidade cria condições para o surgimento de acontecimentos que refutam posicionamentos já existentes e antifeministas. Temos, assim, um “rastro” que indica mutações discursivas: surge a regra de se opor ao que não defende a mulher e ao que não compactua com o feminismo.

No presente, a abertura para falar de feminismo nas mídias corporativas se transforma em necessidade, pois além de *dizer* é preciso *dar visibilidade* aos discursos feministas produzidos nas mídias alternativas (a campanha #primeiroassédio, citada pela *Revista Época*, é um exemplo disso). Assim, se nas seções anteriores verificamos nas mídias corporativas a *possibilidade* de falar de feminismo, nesta seção, identificamos que esse espaço também é regido por um *dever* de se posicionar a favor do feminismo. Entre a possibilidade e o dever, vemos surgir uma mutação na ordem discursiva, que se alia ao feminismo e interdita discursos opostos.

Daí a adesão de muitas mulheres e, até mesmo, de mídias corporativas às manifestações feministas em 2015. São esses jogos de força – exercidos no entrecruzamento dos acontecimentos citados – que distribuem posições para os sujeitos nos discursos das mídias digitais, controlando o que podem e devem dizer e o que não podem e não devem fazer quando o assunto é a condição da mulher.

A via oferecida pela história serial – de analisar as relações entre séries de acontecimentos próximos ou simultâneos – liga-se ao gesto de interpretar o documento como monumento. Tomando as capas de revista acima como monumentos, procedemos

à desmontagem da interpretação do acontecimento pelas lentes das mídias. Assim, verificamos que os enunciados verbo-visuais colocados em relação produzem efeito de sentido de “revolução das mulheres”, sendo “edificados” por embates já existentes na histórica.

A Primavera das Mulheres surge como acontecimento, pois decorrente da interpretação das mídias sobre o modo como sujeitos feministas responderam a acontecimentos envolvendo assédio e ofensa a mulheres, o projeto de lei que impede o aborto em caso de estupro e a escolha do feminismo como tema de redação do Enem. A resposta das mulheres nas ruas enunciada pelas capas permite vislumbrarmos sentidos históricos diferentes e simultâneos que se relacionam e edificam o fato “primavera”. Com efeito, esse acontecimento surge nas mídias corporativas como um “relato verdadeiro” desta época, porque interpretação motivada pelas condições históricas e pelas regras de aceitabilidade do feminismo no presente.

Por outro lado, a análise das relações entre as séries permite apreender acontecimentos que não teriam aparecido caso a Primavera das Mulheres fosse tomada como já dada, já dotada de sentido. Por isso, pelo processo de “desmontagem” deste monumento, compreendemos que o acontecimento discursivo em questão não é a ida maciça de mulheres às ruas para protestar, tampouco é a “revolta” das feministas nas redes sociais. O acontecimento surge a partir da mutação no arquivo desta época, nas regras de formação que interdita certos discursos (assédio, violência sexual, preconceito, machismo) em favor do feminismo, tendo como efeito sentidos de “revolução social”.

Nesse sentido, voltamos para os enunciados das mídias considerando-os não como relatos neutros e transparentes, que contam “toda a verdade” sobre o que aconteceu em 2015, mas sim, como produzidos pela relação entre sujeitos, saberes e condições históricas. As capas são *documentos relativos*, porque não esgotam e nem concentram a totalidade do real daquele momento. Nesse sentido, constatamos que esses enunciados verbo-visuais não são documentos inócuos, mas sim “produto da sociedade que o fabricou segundo as relações de forças” (LE GOFF, 1996, p. 545).

É preciso então atentar para outros atores históricos e outras configurações de memória, deslocando nosso olhar desse contorno dado às manifestações e às mulheres como sendo, respectivamente, “grandes feitos” e “heroínas” do cenário político de 2015. Como analistas do discurso, não é nosso propósito atribuir valor de legitimidade às

manifestações, mas sim *problematizar* e *desestabilizar* os contornos centrais atribuídos a elas, atentando para os acidentes, os acúmulos e as remanências na história.

Ainda em 2015, verificamos outros atores históricos que participaram de grandes manifestações e atos pela saída da ex-presidente Dilma Rousseff. Foram atos que se espalharam pelo país e tiveram ampla cobertura da tevê aberta e das mídias digitais. Na curta duração, em 2014, ocorreram manifestações contra a realização da Copa no Brasil, sob as reivindicações de que o dinheiro público deveria ser destinado a prioridades sociais. Retrocedendo ainda, em 2013, vemos que o Brasil foi cenário de grandiosas manifestações que invadiram as ruas das principais capitais e chegaram até o Palácio do Planalto em Brasília. Inicialmente formadas por estudantes do Movimento Passe Livre, as manifestações propunham reivindicar o aumento de passagens de ônibus, porém, com o apoio popular o objetivo se mesclou a outros. Em consequência, as manifestações de 2013 se tornaram também protestos contra a corrupção, a gestão de serviços públicos (saúde e educação), a polícia, etc.



Figuras 26 e 27: Manifestações pela tarifa de transporte público (2013).



Figuras 28 e 29: Manifestações “Fora Dilma” (2016).

Tendo em vista as grandes manifestações ocorridas em período próximo, é possível dizer que as mídias, ao enunciar a Primavera das Mulheres, produzem esse acontecimento articulando-o a práticas anteriores, já conhecidas e aceitas socialmente. Com isso, possivelmente os discursos sobre a primavera das mulheres tiveram condições de irromper também devido à rememoração da série de protestos ocorridos no Brasil em 2013 e 2014.

A proximidade e a aceitabilidade dos acontecimentos das manifestações possibilita que a Primavera das Mulheres tenha surgido como acontecimento que se sobrepõe a eles. Esse recorte sincrônico constitui-se de temporalidades múltiplas, o que faz os acontecimentos se emaranharem entre si, produzindo tanto efeitos de repetição quanto de mutação. Assim, a multiplicidade de tempos e a sobreposição de acontecimentos na história são fatores que possibilitam às mídias articular, na descontinuidade da história, a movimentação feminista de 2015 à memória das “grandes manifestações”.

Possivelmente, em outro momento, anterior às manifestações pró-impeachment e àquelas contra o aumento de passagens, as mídias não enunciariam as manifestações de mulheres pelo Brasil como “primavera”, como revolução social. Talvez, o fato nem teria sido publicado nas capas de revista, lugar de destaque. Exemplo é o caso da Marcha das Vadias, manifestações iniciadas em 2011 e que articularam grande número de pessoas pelas redes sociais com propostas parecidas com a da Primavera das Mulheres. Mas que, nem por isso, foram noticiadas como “despertar”, como “revolução feminista”.

As mídias noticiaram a Marcha das Vadias de modo a ressaltar o estranhamento provocado pelo uso do corpo nu, atentando muito mais para as diferenças com o feminismo anterior, e não como uma revolução social de fato. Por isso, compreendemos que é em função das contingências históricas, marcadas pela onda de protestos em oposição ao quadro político vigente, que as manifestações feministas de 2015 passaram pelo crivo de aceitabilidade e foram interpretadas como processo “efetivo” de mudança.

Ademais, verificamos que essas séries de acontecimentos formam uma unidade através de uma regra em comum: a necessidade de fazer oposição. Seja contra a presidente Dilma e o PT, seja contra o aumento da tarifa de ônibus, seja contra a lei que impede aborto em casos de estupro, para que essas manifestações sejam enunciadas pelas mídias corporativas como “revoluções sociais”, é preciso atender as seguintes

regras de formação: i) posicionar-se em oposição a alguém ou a algum fato e ii) articular massa expressiva de participantes – o que pode ocorrer hoje pelas mídias digitais.

Além disso, a fabricação da Primavera das Mulheres pode ter surgido como maneira de calibrar a posição das revistas em relação à questão de gênero. Conhecidas por opor-se ao PT e por publicar matérias de tom misógeno a respeito de Dilma, o fato de as revistas abrirem espaço para uma “revolução feminista” pode ter contribuído para suavizar sua fala sobre as mulheres e dar-lhes contornos de mídia antimachista.

Segundo Nora (1979), se um evento ocorreu ou não isso não quer dizer que seja um acontecimento. Para que seja um acontecimento é preciso que as manifestações sejam faladas, enunciadas, conhecidas. E é aí que identificamos a posição da mídia em relação ao fato: ela dá à Primavera das Mulheres uma “eficácia irreversível” (NORA, 1979) graças à posição de legitimidade e à possibilidade de produzir efeitos de veracidade sobre o que foi dito.

E nesse ponto questionamos sobre o papel das mídias na produção desses sentidos. Além de conceber o acontecimento como produto das mídias, atentamos para um traço de seu funcionamento: o desdobramento do acontecimento não tem nada de arbitrário (NORA, 1979). Ao surgir, o acontecimento obedece a regularidades em seu volume, ritmo, encadeamentos, lugar relativo, saltos. E são as regularidades que dão aos fatos – aparentemente distintos – certo parentesco, um efeito de identidade.

Portanto, a Primavera das Mulheres surge como acontecimento porque no modo de enunciar a notícia, as mídias repetem traços que rememoram eventos anteriores, tais como as imagens de aglomerações, de pessoas gritando nas ruas, de cartazes de protesto, entre outros. Desse modo, a Primavera surge como acontecimento *fabricado* graças às condições de possibilidade históricas do presente e à relação que os discursos das mídias mantém com outros, já existentes no domínio associado das “grandes manifestações”.

5.2 A recitação de mitos nas capas de revistas

A forma como as mídias noticiam a primavera das mulheres lhe dá contornos de acontecimento que aconteceu “verdadeiramente” na história. Para que esse sentido se imponha aos leitores e não outros, os discursos das mídias precisam atender a dadas condições: i) obedecer ao regime de aceitabilidade desta época e, ao mesmo tempo, ii) repetir enunciados cuja existência histórica habita a memória das primaveras políticas.

É nesta tensão entre repetição e regularização que as imagens significam. Há uma espessura histórica que as atravessa, pois a composição das capas das revistas *Época* e *Istoé* rememoram manifestações articuladas nas mídias digitais e atualizam sentidos. Por isso, nesta seção, analisamos a forma como essas imagens significam atentando para as condições históricas do acontecimento e para o uso estratégico que exercem na produção de verdades.

A partir da concepção de enunciado de Michel Foucault (2012), compreendemos que a imagem também exerce função enunciativa, porque é produzida por um sujeito situado historicamente, tem forma material, “fala” de um campo referencial e se inscreve em um domínio associado. Por seu funcionamento discursivo, a imagem entrecruza materialidade e acontecimento, sendo atravessada pelas relações entre os sujeitos, a memória e a história.

Para analisar como os enunciados dessas capas produzem o acontecimento Primavera das Mulheres, mobilizamos pressupostos da semiologia, pois campo que investiga as formas em geral (não só as verbais) e a significação. Optamos por trabalhar com a semiologia desenvolvida por Roland Barthes devido às particularidades de nosso objeto de análise.

Assim, analisamos as materialidades verbo-visuais dessas capas de revista, que noticiam uma Primavera das Mulheres no Brasil. Nosso intuito é compreender como as mídias recitam “mitos” sobre o feminismo na sociedade brasileira no presente. Além disso, pretendemos demonstrar como a recitação de mitos retoma uma dada memória através das imagens que, ao serem deslocadas e trabalhadas esteticamente, atualizam e produzem sentidos singulares.

Segundo Barthes (1980), o mito é fabricado quando uma significação é transformada em forma. Isto é, quando sentidos produzidos historicamente são associados a uma imagem e a “deformam”, impondo à sociedade determinadas

interpretações. No mito, as imagens são utilizadas como significantes, como materialidade para a produção de sentidos históricos. Trata-se de um uso bastante realizado pelas mídias – sobretudo nas capas de revista – visto que a produção de imagens, legendas e manchetes decorre das regras de formação dos discursos, daquilo que é possível dizer e ver numa dada época.

A semiologia barthesiana se volta para as relações entre sentido, forma, significação e história. Em *Mitologias*, Barthes (1980) analisa como a maneira de noticiar fatos cotidianos em jornais e revistas implica um dado trabalho sobre a imagem e o verbal, produzindo pequenos acontecimentos discursivos. Portanto, compreender a fabricação de mitos através de imagens demanda uma semiologia de caráter histórico e social (GREGOLIN, 2011).

Nessa obra, o autor refletiu sobre acontecimentos cotidianos na França, tais como um espetáculo de luta livre, uma propaganda de saponáceo, previsões astrológicas, um rosto de uma atriz famosa, um soldado negro numa capa de revista entre outros. Barthes compreende que as “verdades” acerca desses fatos são legitimadas em função do trabalho sobre a forma, a imagem, a fotografia que, ao registrar o real e explicá-lo ao leitor, acaba produzindo o histórico. Desse modo, a contribuição de *Mitologias* para nossas análises está justamente em oferecer abordagem semiológica para analisar “diferentes textos da mídia, a partir da articulação entre o conceito de mito, a materialidade e a historicidade” (GREGOLIN, 2011, p. 102).

A trajetória de Barthes no campo da semiologia é marcada pela incursão em teorias da linguagem, como as de Saussure e Hjelmslev. No decorrer de suas obras, o autor se deslocou de uma semiologia estritamente estrutural para uma semiologia que abrange a dimensão discursiva de linguagens verbo-visuais, voltando-se para o batimento forma, significação e história.

Segundo Barthes, “o mito é uma fala” (1980, p. 131), logo, podemos dizer que surge como acontecimento na e pela enunciação. Com efeito, o mito não é uma fala qualquer, e sim uma fala que funciona como mensagem enunciada por um sujeito a partir de uma posição na história para outro sujeito – também historicamente posicionado – que irá interpretá-la.

Essa fala tem “limites”, ou seja, não pode tudo dizer a respeito de qualquer coisa. Ela é enunciada de acordo com as condições e urgências sócio-históricas. Assim, os mitos podem ser antigos, mas não eternos. Transformam-se e deslocam-se no tempo

e no espaço, pois, trata-se de “uma fala escolhida pela história: não poderia de modo algum surgir da ‘natureza’ das coisas” (BARTHES, 1980, p. 132).

Por ser uma fala, o mito é dotado de forma (significante verbal ou visual) e sentido (significado). Uma fotografia, assim como um artigo de jornal, pode representar um mito, desde que seja uma fala que *signifique* alguma coisa historicamente. A mitologia é, então, o estudo de uma fala histórica: analisa o modo como os signos são mobilizados pelas mídias para falar de alguma coisa e produzir significações para uma sociedade. Por isso, a semiologia barthesiana atenta para o modo como a história atribui uma dada forma para uma significação (BARTHES, 1980).

O mito é fabricado por um sistema semiológico particular. Nele, encontramos o esquema tridimensional saussuriano: significante, significado e signo. Essa tríade é a base material sobre a qual se constitui o mito, que por sua vez é formado por um “sistema semiológico segundo” (BARTHES, 1980, p. 136). Desse modo, o signo (associação conceito e imagem ou significante e significado) constitui um primeiro sistema e servirá de significante (forma) para um segundo sistema de significação: o mítico. Vejamos esquematicamente a relação entre significante e significado no mito:

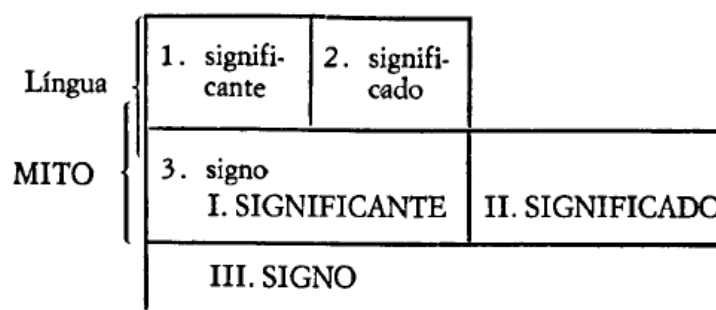


Figura 30: Esquema tridimensional do mito (BARTHES, 1980, p. 137).

O signo é tomado no mito como forma significante de um segundo significado que lhe é atribuído cultural e historicamente. Ao segundo sistema do mito, Barthes dá o nome de *significação*, pois ordem em que se dá o batimento entre a história e os significados da língua. A primeira ordem de significado, então, *nomeia* um fato ou objeto e a segunda *lhe atribui* outra significação, que é histórica. Esse sistema semiológico demonstra que “o mito tem efetivamente uma dupla função: designa e notifica, faz compreender e impõe” (BARTHES, 1980, p. 139).

O mito é recitado quando um sujeito situado historicamente enuncia e/ou interpreta um signo e identifica significado diferente em relação ao primeiro. Nessas condições, fabricar um mito é “deformar um signo” e, ao mesmo tempo, produzir um acontecimento singular.

O papel do sujeito e da história nas mitologias cotidianas nos conduz a uma questão relevante para a produção dos sentidos: a arbitrariedade do signo. Segundo Saussure (2009 [1916]), o signo é arbitrário, pois o significante não é motivado pelo significado. Na língua, a arbitrariedade decorre da ausência de justificativas na natureza do objeto para que ele seja designado da forma como o é. Entretanto, há alguns signos que são parcialmente motivados, pois recebem formas significantes devido a “relações associativas”, como, por exemplo, a palavra *amável* que vem de *amor* – há uma derivação motivada pela raiz em comum das palavras (BARTHES, 1980, p. 147).

No caso do mito, o signo não é tomado arbitrariamente como significante de um segundo significado. Se o mito é uma fala cujo significado “deforma” o signo, atribuindo-lhe cultural e historicamente uma segunda significação, sua escolha como significante do mito é *motivada*. E aqui é preciso atentar para a não-aleatoriedade do signo no mito, porque “fala **escolhida pela história**” (BARTHES, 1980, p. 132 [grifos nossos]).

A significação mítica é sempre em parte motivada e em parte produzida por relações de analogia e associação. Só existe a segunda ordem de significação porque baseada em associações com a significação primeira. É graças à motivação e à analogia que o mito se estrutura em dois sistemas de significação. Dessa feita, “a motivação é necessária à própria duplicidade do mito; o mito joga com a analogia do sentido e da forma: não existe mito sem forma motivada” (BARTHES, 1980, p. 147).

A associação entre elementos significantes é o que permite mobilizar um dado signo, deslocá-lo e construir significados outros. Logo escolher um signo como significante do mito não decorre da natureza dos objetos. A motivação que leva as mídias a selecionarem uma dada forma para um significado mítico decorre dos valores compartilhados por uma sociedade e pela vontade de verdade que move as práticas dos sujeitos na história.

Muitos mitos são recebidos como “naturais” porque assimilados a uma forma cuja aparência é conhecida por rememoração e associação a significados já existentes. Por isso, não causam ao leitor desconfiança nem estranhamento. O mito se constrói sob

uma “falsa evidência”, sob uma espécie de “familiaridade” com já-ditos, com aquilo que é difundido pelas mídias e aceito pela sociedade.

Para Barthes (1980), a função do mito é transformar a história em natureza. O mito torna a construção de significados históricos em significados “puros” e “verdadeiros”. Aos olhos do leitor que interpreta os mitos, a imposição de sentidos é manifesta e, ao mesmo tempo, aparentemente neutra: “a causa que faz com que a fala mítica seja proferida é perfeitamente explícita, mas é imediatamente petrificada numa natureza” (BARTHES, 1980, p. 150).

No mito, a imagem é utilizada como se provocasse naturalmente o conceito, como se o significante criasse o significado. É como se houvesse uma relação objetiva e essencial entre imagem e significação, quando, de fato, o mito surge do *deslocamento* de uma imagem para ser significante de um segundo significado imposto historicamente. Desse modo, o sistema semiológico do mito o faz *parecer* natural, porém, a seleção de um significante – motivada historicamente – para um sentido segundo demonstra que ele é *construído*.

O fato de as mídias mobilizarem imagens e enunciados verbais para recitar mitos sobre padrões e comportamentos sociais demonstra como a interpretação dos sistemas semiológicos está ligada a oposições entre: o “natural” e o “artificial”; o “imaneente” e o “construído”; o “denotado” e o “conotado”. A impressão de naturalidade no mito, ainda que falsa, refere-se a um *uso estratégico* de signos pela mídia, porque escolhidos justamente por oferecer interpretações que contribuem para a manutenção ou modificação de lutas e posicionamentos na história.

É o que ocorre no caso da fotografia que, ao ser lida como representação da “realidade”, coloca em cena o tratamento e a configuração de elementos que lhe asseguram contornos de objetividade, pureza, verdade. Considerada reprodução analógica da realidade, a fotografia comporta uma mensagem denotada. A denotação é uma descrição exata daquilo que é visto pelas lentes que fotografam. Na fotografia, a denotação é a mensagem primeira que “preenche plenamente sua substância” e que esgota as possibilidades de significação (BARTHES, 1990, p. 14).

Diante da fotografia, a sensação de plenitude de sentidos é tão forte que parece ser impossível descrevê-la tão bem quanto a própria imagem o faz. A descrição da imagem “consiste precisamente em acrescentar à mensagem denotada um *relais* ou uma segunda mensagem” (BARTHES, 1990, p. 14). Essa espécie de explicação está atrelada

à interpretação que se faz da fotografia e implica “uma conotação em relação ao análogo fotográfico” (BARTHES, 1990, p. 14).

Utilizar a denotação para significar acontecimentos implica, então, a produção de mitos sobre o que ocorre “realmente” na cena fotografada. O efeito de verdade atribuído à imagem é criado pela denotação analógica dos fatos cotidianos, porém, não deixa de passar por uma conotação. O ato de fotografar sempre passa por um olhar interpretativo e explicativo por parte daquele que captura e trabalha a imagem de um determinado acontecimento. Daí a hipótese de Barthes (1990, p. 14): há uma grande probabilidade de que a fotografia jornalística seja conotada.

Nas mídias, a mensagem fotográfica é conotada em função de uma interpretação sobre um acontecimento cotidiano registrado pela imagem. Nesse domínio, Barthes estabelece ligação entre: i) a conotação na fotografia jornalística e ii) a fabricação de mitos na criação de uma significação segunda. Ao conotar a imagem, a mídia impõe uma leitura (cultural e histórica) sobre ela deslocando-a de um sistema semiológico primeiro para um segundo, instaurando sentidos singulares. Desse modo, a fabricação do mito nos discursos midiáticos se dá através de um trabalho de conotação sobre a imagem, pela imposição de significados históricos a determinados significantes que representariam “objetivamente” a realidade fotografada (BARTHES, 1990, p. 13).

Tendo em vista essas considerações, passemos à análise das capas das revistas *Época* e *Istoé*, publicadas respectivamente em 07 e 11 de novembro de 2015.



Figuras 31 e 32: As capas das revistas *Época* e *Istoé* (2015)

As capas são mensagens produzidas por mídias corporativas, que circulam por todo país e, inclusive, pelas mídias digitais. A posição de quem fala é assumida por mídias cujos discursos se vinculam às leis de aceitabilidade da época, haja vista: i) a amplitude de circulação (para todo o país); ii) o perfil dos leitores das revistas (grupos sociais mais amplos) e iii) as corporações de comunicação às quais se vinculam (grupos que ocupam posição favorecida em relação a outras mídias). A posição de quem fala é ocupada também por aqueles que produzem as capas: são técnicos, fotógrafos, jornalistas que selecionam e interpretam informações e que compõem e retocam as imagens para então *dar forma* à notícia.

As capas são compostas por imagens semelhantes: mulheres em manifestações feministas nas ruas do país. Em ambas, há complementos que a circundam, como: a diagramação; o nome das revistas; o título da edição vinculado à matéria principal ([A primavera das mulheres] e [As mulheres dizem não]). Ademais, as capas surgiram num mesmo período histórico e se referem às mesmas problemáticas daquele momento.

Apesar disso, a forma de se referir à reação das mulheres nas ruas é distinta, pois, somente a revista *Época* a designa como “primavera das mulheres”. Por certo, não haveria possibilidade de repetir a designação, uma vez que: i) as revistas são concorrentes e disputam espaço entre público leitor de perfil semelhante; ii) a revista *Istoé* estampou sua capa com o mesmo tema posteriormente à revista *Época* (repetir a expressão não seria estratégico).

Mesmo nessas condições, o tema surge como destaque de duas publicações de grande tiragem no país, no mesmo recorte de tempo. Isso corrobora a dispersão e a criação de espaços para falar de feminismo nas mídias corporativas, bem como a *necessidade* de enunciar esse acontecimento naquele momento preciso: o ano de 2015.

O fato de estamparem as capas destas revistas e não de outras é um saber pertinente sobre a situação de enunciação, pois, o posicionamento da mídia exerce influência na recepção e leitura da notícia. Se fossem publicadas na Revista *TPM*, por exemplo, as imagens e legendas não produziriam efeitos de *aceitação social ampla*, porque mídia que tem *público específico* (feminino e LGBT), e que se posiciona em favor de causas do feminismo e das minorias de gênero e sexualidade.

Entretanto, quando publicadas nas revistas *Época* e *Istoé* as imagens e os enunciados verbais promovem efeitos de aceitabilidade social – pois têm posição favorável na produção e circulação de verdades – devido a uma suposta adesão dessas

mídias corporativas ao feminismo. E aqui identificamos uma ruptura: se antes o feminismo era silenciado nesse tipo de mídia, hoje ele surge não só como matéria no interior da edição, mas também como notícia principal. Possivelmente, a singularidade está no fato de as revistas – cujo histórico se liga a posições hegemônicas e conservadoras – darem destaque e “protagonismo” ao feminismo, e o situarem como tema autorizado, legítimo, fora de procedimentos de exclusão e silenciamento.

Assim, a emergência do tema *na capa destas revistas e não de outras*, neste momento histórico, mostra indícios de transformação nas regras de formação dos discursos sobre o feminismo. O surgimento dessas capas nos remete a sentidos que circulam no presente e que, pela eficácia dos discursos midiáticos, recebem contornos de evidência e verdade na sociedade brasileira. Podemos depreender alguns sentidos produzidos no momento de aparição das capas a partir das sequências discursivas de referência:

- i) O feminismo é relevante;
- ii) O feminismo é de interesse geral;
- iii) O feminismo é ouvido.

Além da posição de *quem fala*, é preciso atentar para *o que é falado* nas capas. A começar pelas imagens, o que é dito passa pelo viés da denotação. As fotografias que ilustram as capas representam analogicamente a cena ocorrida na realidade empírica. São mulheres que caminham nas ruas, algumas erguem os braços, outras colocam as mãos ao redor dos lábios para gritar. Nas duas imagens, um traço se repete: as mulheres fotografadas são *juvens*. Nos rostos, a expressão de força se mistura a uma euforia. Há uma sutileza de alegria nos sorrisos e olhares das *juvens* que aparecem nas imagens.

E aqui retomamos consideração do capítulo anterior: uma das novidades do feminismo no presente é a juventude. Os discursos dessas mídias repetem o que já foi dito antes em outros lugares, em outras mídias digitais: o sujeito feminista hoje é jovem. Atribuir essa forma às mulheres protagonistas da “primavera” implica a produção de subjetividades e manifestam uma “maneira de ser” do sujeito feminista hoje: jovem, estudante, ativista, classe média, branca.

Na capa da *Época*, a imagem denota manifestações feministas nas ruas de São Paulo e se refere a ela como uma primavera política. Nesse enunciado (capa), é possível

que o leitor tenha impressão de continuidade entre o que é visto e o que é dito [mulheres nas ruas = uma primavera feminista]. Por isso, mobilizar imagens de um conjunto de jovens feministas e designá-las com a legenda Primavera das Mulheres, deforma o signo primeiro (jovens nas ruas), que se torna significante de um mito (primavera feminista). A partir do deslocamento da imagem e da imposição de uma interpretação a ela, podemos dizer que é criada *uma relação entre significante* (imagem das jovens feministas) *e significação* (primavera política).

Assim, selecionar fotografias que denotam a cena da manifestação com mulheres jovens instaura efeitos de objetividade entre o dito e o visível, pois representação analógica do real. É como se entre o visível e o dito existisse uma “objetividade” sobre o que se diz, afinal, as imagens esgotam os sentidos através de sua mensagem primeira (denotação). E neste ponto, é possível identificar analogias entre a imagem de jovens feministas e o conceito histórico de “primavera”⁶⁵.

As significações primeiras de “juventude” e “primavera” se referem a uma fase que passará e dará lugar a outra – depois da juventude vem a fase adulta e depois da primavera vem o verão. A partir disso, a imagem de jovens manifestantes é tomada como significante de sentidos que indicam um “desabrochar”, o instante de passagem de um estado para outro. A associação produz significações ligadas às ideias de transição e crescimento das mulheres para o engajamento político e a autonomia e, sobretudo, para o ápice de suas forças.

A relação entre “o que se vê” e “o que se diz sobre o que é visto” produz efeitos de naturalidade na associação entre juventude, feminismo e primavera. Distribuir elementos verbais e visuais desta forma, em continuidade e identidade, situa a primavera feminista como uma verdade evidente para todos [manifestação maciça de jovens feministas = primavera feminista].

Embora as capas imprimam uma objetividade, o funcionamento semiológico das materialidades demonstra que entre o significante (imagem de jovens feministas) e a

⁶⁵ Primavera é uma expressão utilizada para se referir a revoluções promovidas pelo povo contra um regime opressor. Metaforicamente, liga-se às ideias de despertar e florescer. Trata-se de uma forma de dizer que, embora o povo seja tolhido num dado momento, as sementes da transformação social hão de germinar e florescer futuramente. Nesse sentido, podemos citar a “Primavera dos Povos” de 1848, uma série de revoluções que ocorreram simultânea e dispersamente entre os países europeus. Segundo Eric Hobsbawm, a “Primavera dos Povos” foi uma afirmação de nacionalidade, pois momento em que países como França, Alemanha, Itália, Hungria, Polônia, entre outros “afirmaram seu direito de serem estados independentes e unidos, abraçando todos os membros de suas nações contra governos opressores” (1988, p. 97-98).

significação (primavera das mulheres) podem existir relações de motivação cultural e histórica – e não uma relação natural. A significação produzida pelas capas dá a entender, em primeira instância, que o feminismo hoje é formado e impulsionado fortemente pela juventude. Aos jovens, cabe a posição de exercer o feminismo e difundir esses valores para a sociedade, e não a outras faixas etárias.

Nesse sentido, as imagens de jovens podem ser mobilizadas para instaurar a naturalidade de um “despertar feminista”, porém, acabam funcionando como signos para uma fala histórica que impõe a leitura dessas mídias corporativas acerca do acontecimento. Tendo em conta a posição das mídias e uma dada *memória discursiva*, podemos dizer que as imagens servem de forma significativa para sentidos ligados a movimentos de oposição com objetivos “utópicos” – ações historicamente marcadas pela participação da juventude.



Figura 33: A proliferação de manifestações feministas no Brasil (*Época*, 2015).

O mito recitado pelas capas corresponde, então, à interpretação do movimento feminista como expressão de um *ideal da juventude*, que, apesar de idealista, simboliza abertura para *possíveis* (e não efetivas) mudanças nas relações sociais. Alguns acontecimentos históricos que motivam a recitação desse mito são:

i) O Woodstock – a geração “paz e amor” dos hippies, formada por jovens que se opunham à Guerra do Vietnã e ao sistema capitalista nos EUA;

ii) O Maio de 68 – acontecimento na França marcado por manifestações de estudantes de Filosofia, História, Artes, Literatura, Cinema, Sociologia, que “sonhavam” com reformas na educação e melhores condições para os trabalhadores franceses.

A partir desses acontecimentos na história, identificamos uma interdiscursividade que define os contornos do mito recitado pelas capas de *Época* e *Istoé*: a crença na revolução *é coisa da juventude*. Da mensagem denotada nas capas [jovens feministas militando nas ruas] podemos questionar sua objetividade: seria ela uma “verdade” encerrada pelas fotografias? Quem move o feminismo é a juventude? São os jovens os responsáveis por uma Primavera das Mulheres no Brasil?

Para responder a essa questão, voltamo-nos para o processo interpretativo das capas e, por conseguinte, para o leitor. Se o mito é uma mensagem produzida pelas capas, é pertinente analisar não só “quem fala” e “sobre o que fala”, mas também *para quem o mito fala*. Nesses termos questionamos: qual é a posição do leitor e como ela determina interpretações do mito?

Para Jean Davallon (1999), aquele que vê a imagem relaciona fatores de ordens distintas (representação, informação, cultura) para então interpretá-la. O leitor “desempenha uma atividade de produção de significação”, pois a imagem “não lhe é transmitida ou entregue toda pronta” (DAVALLON, 1999, p. 28). Desse modo, as leituras podem variar a depender dos saberes colocados em jogo pela posição do leitor, bem como das possibilidades que ele tem de relacionar os elementos da imagem a uma dada cultura e história.

No caso das capas da *Época* e da *Istoé*, temos algumas relações entre leitor e imagens, como por exemplo:

- i) ao leitor que adere ao discurso feminista, as capas são aceitas e lidas como verdade;
- ii) ao leitor que se opõe ao discurso feminista, as capas são um disparate e não representam a verdade;
- iii) ao leitor que não atribui eficácia a movimentos sociais (como o feminismo, por exemplo), as capas significam uma luta utópica, um ideal ilusório;

iv) ao leitor que desconhece o discurso feminista, as capas oferecem saberes e evidências sobre a atualidade histórica, dentre outras possibilidades de leituras.

Em ambos os posicionamentos, podemos identificar a atualização do mito da “juventude que sonha com a revolução” e, ainda, a forma como ele é interpretado e recebido atualmente no Brasil.

Por outro lado, é preciso considerar que toda imagem comporta um programa de leitura, que “assinala um certo lugar ao espectador”, regulando uma “série com a passagem de uma a outra posição de receptor no curso da recepção” (DAVALLON, 1999, p. 29). Ler uma imagem é, então, seguir uma espécie de percurso indicado pelo referencial cultural e histórico da própria composição imagética. Esse programa de leitura permite passar de uma parte informativa para outra ou, ainda, relacionar um elemento referencial a sentidos históricos.

A atividade de percorrer e relacionar elementos das imagens nos conduz à passagem da mensagem denotada à mensagem conotada pelas capas. É através da conotação que o sujeito (enunciador) organiza e trabalha as materialidades conforme uma urgência deste momento histórico: é preciso colocar o feminismo em posição de fala e visibilidade. Entretanto, compete-nos questionar: essa verdade é evidenciada de forma neutra e natural pelas mídias que “fornecem o espaço” de suas capas ao feminismo?

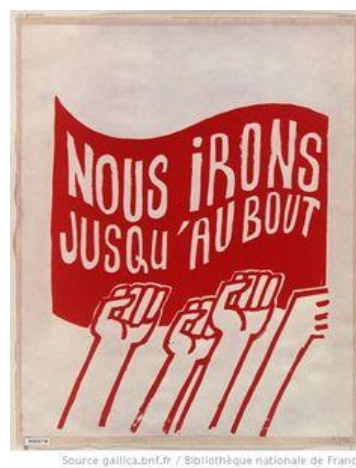
Uma forma de “desconstruir” a pretensa naturalidade na recitação do mito é analisar como as mensagens verbais e visuais das capas são conotadas. Para Barthes (1990, p. 13), a conotação é uma espécie de “mensagem suplementar”, o que é comumente chamado de “estilo da reprodução”. A conotação pode contribuir para a fabricação mítica e é uma forma de produzir um “sentido segundo, cujo significante é um certo ‘tratamento’ da imagem sob a ação de seu criador e cujo significado estético ou ideológico – remete a uma certa ‘cultura’ da sociedade que recebe a imagem” (BARTHES, 1990, p. 13). É através da conotação que uma mídia oferece à interpretação do acontecimento o que ela pensa e seu posicionamento.

Na capa da revista *Época*, por exemplo, identificamos procedimentos de conotação tanto no tratamento da imagem quanto na disposição e nas cores das letras do título da edição [A Primavera das Mulheres]. As letras são dispostas em tamanho grande e muito próximas à imagem, o que instaura efeitos de identidade e veracidade do

que é dito sobre o que é visto – a imagem é explicada pela legenda, que lhe insufla sentidos numa relação do tipo [x (visível) significa y (dizível)]. Além disso, a cor laranja manifesta uma associação de sentidos para a nomeação do acontecimento: a *primavera* surge no *calor* das manifestações, na instância do *levante juvenil* às ruas.

O tratamento estético da imagem é realizado através de um filtro vermelho, que recobre toda a dimensão da capa. A cor vermelha é marcada por significações anteriores que circularam em diferentes épocas, o que nos permite identificar uma interdiscursividade que determina a produção dos sentidos. Sujeitos históricos a utilizaram para simbolizar ora sangue, violência, luta e morte, ora atenção, força, perigo, alarme. Ademais, a nomeação de acontecimentos e movimentos sociais por vezes se serviu da cor vermelha como signo, motivada por suas representações e as condições históricas em que emergiram. Exemplos são: o Domingo Sangrento na Rússia; o Exército Vermelho na URSS; a bandeira do Comunismo [vermelha com brasão amarelo]; os cartazes produzidos por artistas e estudantes no Maio de 68.

Nesse sentido, cabe destacar que a conotação sobre a imagem das capas apresenta traços que rememoram os cartazes de Maio de 68. Neles, também há uso da cor vermelha, bem como da imagem de braços erguidos e punhos cerrados num gesto de força em coletividade nas ruas. Vejamos alguns exemplos a seguir:



Figuras 34 e 35: Cartazes de divulgação do Maio de 68



Figuras 36 e 37: Cartazes de divulgação do Maio de 68

A conotação impõe uma determinada interpretação sobre a manifestação maciça de jovens feministas nas ruas, e é nessa direção que podemos verificar uma mensagem segunda na imagem. Pois, é possível que o filtro vermelho atribua uma significação referente às revoluções estudantis e, ainda, às lutas da esquerda. A motivação de união da cor vermelha como significante ao significado de revolução da juventude feminista se dá pelo ponto de vista sobre a cena fotografada.

Embora dê espaço central ao feminismo (capa), isso não significa necessariamente uma adesão da revista *Época* ao feminismo. Afinal, a revista imprime um ponto de vista sobre o acontecimento: trata-se de um movimento cujo posicionamento se alia àquele dos movimentos de esquerda e de oposição. Visto que essa mídia é conhecida justamente por sustentar posicionamento de direita, é possível dizer que há uma divisão de sentidos, uma contrariedade que resulta numa espécie de *atenuação* da filiação da revista *Época* ao movimento feminista.

Assim, para o leitor que observa a capa apenas do ponto de vista denotativo, a recitação do mito surge com sentido despolitizado, aparentemente ingênuo e inocente. Porém, sob o filtro vermelho, o mito mascara uma pretensa naturalidade da “adesão ao feminismo”, constituindo uma falsa evidência.

Essa “filiação” não é ingênua nem natural, e sim motivada pela história. A revista obedece ao regime de enunciabilidade da época, dá espaço ao feminismo, pois postura que coincide com aquilo que melhora sua imagem e que é vendável e aceitável publicamente. Entretanto, não deixa de marcar sua posição: compreende a Primavera das Mulheres sob a égide dos movimentos sociais de oposição, atribuindo a esse levante

uma leitura que passa pelo estigma construído socialmente à Esquerda. Ou seja, como uma luta utópica, uma aglomeração nas ruas que visa desestabilizar o *status quo*. Nessas condições, é possível identificar a emergência da capa como efeito de uma tensão de valores que marca as práticas discursivas desta época:

Tolerância X Intolerância

Na capa, coexistem posicionamentos discursivos antagônicos – direita e esquerda/ feminismo e idealismo – o que demonstra que esse mito surge no presente atravessado por discursos heterogêneos, contraditórios e divididos. O disparate decorre justamente das condições históricas atuais, em que valores de intolerância colidem com valores de tolerância ao outro, ao diferente.

Numa época em que as mídias digitais fazem a vigilância do que é dito nas mídias, fortalecendo o chamado politicamente correto, que funciona como procedimento externo de controle dos discursos, a revista *obedece à regra* de que é preciso dar espaço para o feminismo, para as lutas das mulheres, para as minorias e, dessa forma, “admitir” o diferente.

Todavia, a conotação produzida pelo tratamento da imagem com filtro vermelho indica uma “brecha” nessa regra para imprimir o ponto de vista da revista: esse tipo de acontecimento é de oposição e *funciona* à semelhança dos protestos da Esquerda – que historicamente é o posicionamento político refutado pela revista. Portanto, de um lado, a revista tolera o feminismo dando-lhe espaço, recuperando seus discursos, apropriando-se e valendo-se deles para melhorar sua imagem perante os leitores. Por outro lado, a conotação da imagem manifesta que a revista compreende a expressão feminista nas ruas pelo viés de uma “estigmatização revolucionária”.

Pensando nessa tensão de valores [tolerância *vs.* intolerância], é possível verificar no presente um deslocamento do feminismo enquanto objeto de que se fala. Se em momento anterior a posição do feminismo era de silenciamento e tabu, neste, diante da proliferação simultânea de capas sobre o feminismo, o leitor está diante de uma repetição exaustiva. O excesso de visibilidade do feminismo nos permite retomar Barthes, que diz não saber “se as coisas repetidas agradam”, mas que sabe que elas *significam* (1980, p. 8). Neste caso, a dispersão e a saturação do discurso feminista

significam tanto indícios de mudanças nas *regras do que se pode falar e ver* em termos de feminismo, quanto o trabalho dos discursos midiáticos sobre a *imposição de sentidos* que situam a Primavera das Mulheres como uma evidência e uma verdade.

Desse modo, é preciso analisar outro aspecto da mensagem mítica aqui produzida: *como o mito fala?* A forma como o mito enuncia tem a ver com o trabalho de deslocamento de um signo (imagem de manifestantes feministas) para se tornar significante de uma segunda significação (primavera das mulheres) – procedimento também compreendido como conotação. Segundo Barthes (1990), a conotação impõe e desloca sentidos históricos e culturais que significam pela relação de associação e analogia a significados já existentes.

Nessa tensão entre materialidade e historicidade, o mito da Primavera das Mulheres surge atravessado por vestígios de memória. Nas capas, há traços que se repetem – tanto verbal quanto visualmente – que permitem ao leitor estabelecer associações e analogias. Daí a função “operadora social de memória” (DAVALLON, 1999, p. 27) que a imagem exerce: sua significação depende do domínio de memória e do saber compartilhado entre produtor das capas e leitor.

A significação de “primavera política” decorre das relações que o leitor estabelece com aquilo que já foi lido e visto antes e em outros lugares. A começar pelo título [Primavera das Mulheres], em destaque na capa da revista *Época*, verificamos que a memória e o saber compartilhado são determinantes para associações e rememoração de um acontecimento anterior: *a primavera árabe*.

Desse modo, o mito é produzido a partir de relações interdiscursivas, pois, a significação [primavera das mulheres] deforma a imagem da capa, impondo essa interpretação motivada pelas urgências históricas [o projeto de lei de Cunha; o assédio sexual e o racismo contra as mulheres; o machismo] e a partir de associações entre a imagem, o verbal e a memória discursiva [primavera árabe].

A conotação sobre as imagens é produzida através da *repetição* de formas e traços de imagens que habitam uma memória da primavera árabe. Com efeito, o surgimento desse acontecimento estabelece tensões com um dispositivo complexo de memória, o que nos remete a uma operação realizada através da imagem: *a passagem do visível ao nomeado* (PÊCHEUX, 1999, p. 51).

De fato, ao nomear a imagem de mulheres manifestando por seus direitos como [A primavera das mulheres], a repetição da expressão “primavera” aciona

conhecimentos culturais e dado domínio de memória que determina as interpretações daquilo que é visto. Nesse sentido, a imagem “seria um operador de memória social, comportando no interior dela mesma um programa de leitura, um percurso escrito discursivamente em **outro lugar**” (PÊCHEUX, 1999, p. 51 [grifos nossos]).

Em relação ao percurso das imagens, é preciso compreender as razões que motivaram a analogia e a associação ao acontecimento histórico anterior, ou seja, compreender o papel da interdiscursividade. Para tanto, compete-nos levantar algumas características e condições de emergência da Primavera Árabe.

Indícios apontam que esse levante de protestos surgiu no final de 2010 e se propagou em 2011 no Oriente Médio e em países da África do Norte, tais como: Egito, Líbia, Tunísia, Síria, Marrocos, Argélia. Uma das principais motivações da Primavera Árabe referia-se aos regimes autoritários, ao modo como o Estado conduzia (ou ainda conduz) a sociedade civil: de forma austera e dominante. No Egito, por exemplo, o ex-ditador Hosni Mubarak permaneceu no poder durante trinta anos, porém, acabou renunciando diante dos protestos e revoltas da população.

Considerada um fenômeno revolucionário, a Primavera Árabe eclodiu e se alastrou graças às mídias digitais, em especial, o Facebook, o Twitter e o Youtube. Nesses termos, as mídias são consideradas “condicionantes” e não a causa do acontecimento (RAMOS, 2015, p. 12).

Desse modo, determinados fatores em conjunção – crise política, regimes autoritários, problemas sociais, pobreza e interdições, uso das mídias digitais, possibilidade de organização e mobilização na internet – possibilitaram a emergência da Primavera Árabe. Soma-se a isso, o papel das mídias corporativas, que noticiaram os protestos e deram amplitude local e global para os acontecimentos, referindo-se à onda revolucionária como “primavera”, isto é, como o despertar do poder do povo árabe.

Nesse sentido, a capa da revista *Época* estabelece analogia de sentidos não só pela nomeação do visível [A **primavera** das mulheres], mas também pelos enunciados verbais que explicam a imagem e a manchete: [As mulheres tomam **as ruas** e as **redes**



Figura 38: Homens manifestantes da Primavera Árabe

sociais e criam um movimento que **agita o país**]. O principal fator que motiva a associação do acontecimento no Brasil àquele dos países árabes refere-se à organização no meio digital e à mobilização para ocupação de espaços públicos. Nesse domínio de atualidade, o “nó” que condiciona uma primavera política é a intersecção entre os lugares de enunciação e a fala: mídias digitais, espaços públicos e ondas de protestos.

A partir disso, identificamos condições de possibilidade semelhantes para a emergência dos acontecimentos. Tanto a Primavera Árabe quanto a Primavera das Mulheres surgem em solos históricos marcados por:

- i) Organização e mobilização de sujeitos pelas mídias digitais (principalmente em redes sociais como o Facebook);
- ii) Posição de resposta e recusa ao governo exercido sobre a conduta dos membros da sociedade (as feministas protestaram contra Cunha e o projeto de Lei que propunha o fim do aborto em casos de estupro – já os egípcios protestaram contra o regime ditatorial de Mubarak que lhes tolhia direitos);
- iii) Aglomerações maciças de pessoas nas ruas das grandes cidades;
- iv) Cobertura midiática ampla e distribuição local e global da notícia aos moldes de espetáculo (as manifestações não alteram somente o cotidiano das cidades em que ocorrem, mas também *agitam* o país e são vistas pelo mundo através da internet);
- v) Presença tanto de homens quanto de mulheres (nas imagens da revista *Época* é possível verificar homens nas manifestações e na Primavera Árabe as mulheres também saíram às ruas para protestar).



Figuras 39 e 40: Mulheres manifestantes da Primavera Árabe

Essas condições de possibilidade, entretanto, levam-nos a problematizar o acontecimento enquanto mito fabricado pelas capas de revista. Se as condições para o acontecimento ser interpretado como uma primavera são organização pela internet, ocupação de espaços públicos, grandes aglomerações, dispersão e popularização nas mídias digitais e antagonismo político, por que outra onda de manifestações, anterior – e inclusive simultânea à Primavera Árabe – como a Marcha das Vadias, por exemplo, não foi considerada pela mídia brasileira uma primavera feminista?

Possivelmente, as manifestações feministas que irromperam no Brasil em 2011 não tinham condições de serem chamadas de primavera política porque naquele momento representavam uma *desestabilização* das leis de aceitabilidade. Somente depois da dispersão e legitimação do feminismo, da emergência de uma vontade de verdade que regula os discursos segundo uma “necessidade de ser feminista”, é que grandes manifestações pelos direitos das mulheres têm condições de serem designadas e interpretadas como primavera. Assim, a nomeação do acontecimento não é arbitrária, e sim motivada por transformações históricas.

Os mecanismos de rememoração e aproximação entre os acontecimentos demonstram que os sentidos históricos entram em dispersão e retornam descontinuamente – a primavera árabe surge em 2010-2011 e reverbera, ao acaso, associada ao movimento feminista em 2015, e não ao feminismo de 2011. O recorte de tempo é a curta duração, os movimentos de memória se dão quase que simultaneamente, porém, o que chama a atenção é a *mudança repentina* na maneira como as mídias corporativas enunciam o feminismo. Neste ponto, identificamos uma descontinuidade histórica – que reflete na posição das mídias (passam a dar destaque para o feminismo) e na interpretação que impõem sobre as manifestações de 2015 (primavera política).

As descontinuidades entre a irrupção de imagens e os movimentos dessa memória discursiva promovem um efeito de “quebra-cabeças no qual faltam peças” (GREGOLIN, 2011, p. 99). É neste ponto preciso que o olhar semiológico pode ajudar a preencher lacunas, isto é, a compreender o “desenho” de uma memória social com as “peças encaixadas”. Nesse sentido, voltamos para a capa da revista *Istoé* (2015), publicada simultaneamente à revista *Época*, que também traz a imagem de mulheres jovens manifestando nas ruas, porém, sem nomear o evento como uma primavera.

Nesta capa, chama-nos a atenção o fato de que, embora não haja referência verbal explícita à Primavera Árabe, é possível verificar que essa memória ressoa no

modo como os elementos são ordenados na imagem. Há uma relação de repetição entre a imagem desta capa e outras imagens proliferadas pelas mídias referentes ao levante no Oriente. A partir dessas considerações, vejamos as imagens a seguir:



Figura 41: Capa da *Istoé* de novembro de 2015.



Figura 42: Capa da *Istoé* de março de 2011.

Na ordem de (re)aparecimento das imagens, Pêcheux assinala uma “dialética da repetição e da regularização”, que constitui uma “lei do legível”, ou seja, a lei daquilo que pode ser lido no visível (1999, p. 52). Assim, a imagem manifesta uma densidade histórica no modo como interpretamos aquilo que vemos. É por isso que Davallon e Pêcheux (1999) pensam a força da imagem como “operadora da memória social”. Ela não só “representa a realidade”, mas “pode também conservar a força das relações sociais” devido à espessura histórica que a atravessa (DAVALLON, 1999, p. 27).

Por seu caráter analógico e, ao mesmo tempo, de rememoração e atualização, a imagem sugere uma função: ela contribui para o estabelecimento da memória coletiva de uma sociedade em que o visual tem cada vez mais proeminência. Daí sua eficácia simbólica, pois “o agenciamento da materialidade discursiva instaura uma ordem do olhar e constrói o acontecimento para o futuro” (GREGOLIN, 2011, p. 92).

Entre repetições e regularizações, a imagem opera dada memória de acordo com as condições históricas, que por serem mutáveis podem modificar a lei daquilo que pode e deve ser visto numa época. Por isso, a memória não pode ser concebida como uma

“esfera plena, cujas bordas seriam transcendentais históricos e cujo conteúdo seria um sentido homogêneo, acumulado ao modo de um reservatório: é necessariamente um espaço móvel de divisões, de disjunções, de deslocamentos e de retomadas” (PÊCHEUX, 1999, p. 56).

A partir disso, atentemos para a capa de 2015. A ausência da nomeação “primavera” em presença de uma imagem que evoca capa anterior da mesma revista, sobre a Primavera Árabe, dá a ver uma relação entre um sentido implícito [primavera política] e um sentido explícito [jovens mulheres ativistas em manifestação]. Nesse sentido, verificamos na relação entre as imagens um agenciamento de memória, uma vez que: “a memória discursiva seria aquilo que, face a um texto que surge como acontecimento a ler, vem restabelecer os ‘implícitos’” (PÊCHEUX, 1999, p. 52).

É a memória que estrutura a materialidade discursiva, que por apresentar *ordens semelhantes* entre elementos na composição das capas, retoma e atualiza sentidos. Assim, apesar de não nomear o visível (como o fez a revista *Época*), a capa da *Istoé* rememora implicitamente os sentidos da Primavera Árabe tanto no dizível quanto no visível.

Os vestígios dessa memória no visível referem-se, em especial, à composição e à sintaxe da imagem. A repetição e o reconhecimento de imagens do fato anterior permitem a recitação do mito da revolução como um ideal da juventude. Nessa direção, a edição de 2015 (“As mulheres dizem não”) estampa a capa com uma personagem feminina jovem. Do mesmo modo, a edição de março de 2011 (“Epidemia de Liberdade”) também traz uma jovem com o rosto pintado nas cores da bandeira da Líbia, em posição de destaque. Nas duas capas, as jovens mulheres apresentam expressão facial de força e tensão, também manifesta no grito e nos olhares firmes e destemidos.

Quanto ao dizível, os enunciados que intitulam a edição de 2015 explicam o que é visto da seguinte maneira: [As mulheres dizem não; não ao assédio sexual, não ao racismo, não à perda dos direitos civis, não à intolerância, não a Eduardo Cunha]. Nessas materialidades, destacamos posicionamento discursivo que pode ser expresso na sequência discursiva de referência: [As mulheres dizem **não à perda dos direitos civis**]. Na conjuntura histórica da época, a perda dos direitos civis estava ligada ao possível fim do direito ao aborto em casos de estupro, fato que também é citado quando se faz referência ao autor do projeto de lei, Eduardo Cunha.

Entretanto, falar de perda de direitos civis sem retomar as condições históricas em que a capa foi produzida torna os sentidos indeterminados, opacos. Afinal, a quais direitos civis a revista se refere? Todos os direitos ou apenas alguns dentre eles? Os sentidos não são determinados somente pela linguagem, de maneira que é preciso identificar na densidade da língua determinações históricas. Desse modo, falar de um problema social bastante pontual daquele momento de forma generalizada [a perda **dos direitos civis**] pode ter sido uma forma de acionar uma dada memória a fim de produzir significações que se aproximem da Primavera Árabe, porém, sem dizê-la explicitamente⁶⁶.

A proliferação de protestos no Oriente se deu na urgência de derrubada de ditadores e em circunstâncias em que a população se revoltou contra a *perda de direitos civis* e exigiu a instauração de regime democrático. Com isso, é possível que os efeitos de imprecisão e generalização do enunciado verbal [não à perda de direitos civis] funcionem como um implícito à Primavera Árabe, porque também produzem significações parecidas com o posicionamento daqueles sujeitos e as condições daquele cenário político.

O enunciado verbal aciona uma memória e permite associações de sentidos entre a “primavera feminista” no Brasil e a Primavera Árabe justamente em função das condições históricas. Os manifestantes árabes e as feministas brasileiras se aproximam por um posicionamento semelhante: ambos *se opõem* à forma como governantes *subtraem-lhe direitos civis*. Assim, a ausência de um enunciado verbal que se refira explicitamente à Primavera Árabe coexiste, paradoxalmente, com a presença de um implícito, que é a referência a uma condição histórica em comum nos dois acontecimentos: a perda dos direitos civis.

Por outro lado, se comparamos as capas notamos uma regularização tanto na ordem dos elementos quanto na escolha de quem surge como destaque na imagem das capas. Essa *lei do legível* permite ao leitor retomar a imagem anterior – edição de 2011 sobre primavera árabe – e interpretar a capa de 2015 como significação que se aproxima da ideia de primavera política. Nesse sentido, há uma “ordem do olhar” que determina o aparecimento e a composição dessas capas, uma vez que a imagem, ao operar uma memória social, repete e desloca sentidos históricos produzidos antes e em outros

⁶⁶ Utilizar o termo primavera seria de certa forma “copiar” a revista *Época* publicada na mesma semana.

lugares – no caso, produzidos na Líbia em 2011, numa conjuntura de levante popular contra um ditador.

Na repetição-atualização da imagem, verificamos o surgimento de um acontecimento novo que “abala” essa memória e que se sobrepõe à regulação primeira. Na imagem da capa anterior, o grito e a expressão feminina de força e coragem são signos de uma transformação histórica relacionada a objetivos gerais – a derrubada do ditador Muamar Kadafi da Líbia, por exemplo. Em contrapartida, na imagem atual um signo semelhante [imagem de jovem feminista manifestando] é utilizado para retomar a ideia de primavera política e, ao mesmo tempo, deslocar esses sentidos para um contexto de lutas por objetivos específicos e mais subjetivos – a autonomia das mulheres sobre o corpo e a sexualidade.

Assim, é o papel da memória de estruturar a materialidade discursiva que faz os implícitos na capa de 2015 “falarem” e significarem. O retorno e o deslocamento são os movimentos de memória que definem a notícia do acontecimento na Líbia [a “Epidemia da Liberdade”, a onda de derrubada de ditadores] como a condição para podermos interpretar o acontecimento no Brasil [a amplitude de um “despertar feminista”]. A repetição/atualização tem como efeito uma divisão no interior dessa memória discursiva.

E é justamente nessa divisão que surge o acontecimento discursivo, pois, os sentidos de primavera política, nesse domínio de atualidade, modificam-se e passam a ser associados à ampla visibilidade do feminismo e à urgência histórica de *dever mostrar e dizer* o feminismo. A singularidade está, portanto, na nova significação de “primavera” quando deslocada do contexto árabe e imposta ao acontecimento de 2015 no Brasil. Nesse momento preciso, “primavera” passa a significar, além do mito de ideal revolucionário da juventude, a *espetacularização* e a *viralização* simultâneas do feminismo nas mídias digitais, nas mídias impressas e no espaço urbano.

5.3 Agora é que são elas!

Conforme vimos na primeira seção deste capítulo, o ano de 2015 foi marcado por acontecimentos nos campos político, judiciário e educacional que tiveram como resposta a reação de diversas mulheres nas mídias digitais e nas ruas das grandes cidades brasileiras. Nesse momento, a questão do machismo e da opressão à mulher teve visibilidade notória – abordada inclusive em mídias impressas corporativas como as revistas *Época* e *Istoé*.

Nesse sentido, esta seção se volta para o surgimento de um movimento nas redes sociais (e que dispersou para outras mídias digitais), que atesta a existência histórica de regras que definem lugares para poder falar sobre feminismo e condição da mulher. Trata-se da campanha “Agora é que são elas!”, que surge simultaneamente à chamada Primavera das Mulheres. Consonante à “primavera”, a campanha reverbera um posicionamento favorável ao feminismo e, ao mesmo tempo, de oposição a práticas machistas nos meios de comunicação.

A iniciativa “Agora é que são elas!” surgiu no meio digital em condições históricas precisas, que evidenciam uma ritualização na fala das mulheres e, sobretudo, das mulheres que aderem aos discursos feministas. Os casos de censura a páginas feministas no Facebook e, ainda, de reprovação do tema feminismo nas provas do Enem, ambos ocorridos em 2015, são exemplos desse ritual da palavra.

Lançada no Facebook em novembro de 2015, a campanha foi idealizada pela pesquisadora e feminista Manoela Miklos. A proposta era estimular jornalistas e colunistas homens a oferecerem espaços em suas respectivas mídias para mulheres escreverem sobre sua condição e sobre problemas sociais que as afetam. Com isso, naquela semana, a hashtag #AgoraÉqueSãoElas! proliferou nas mídias digitais, em que homens ofereceram espaço para mulheres falarem de questões de gênero.

A seguir, a postagem no Facebook que marca o lançamento da campanha:

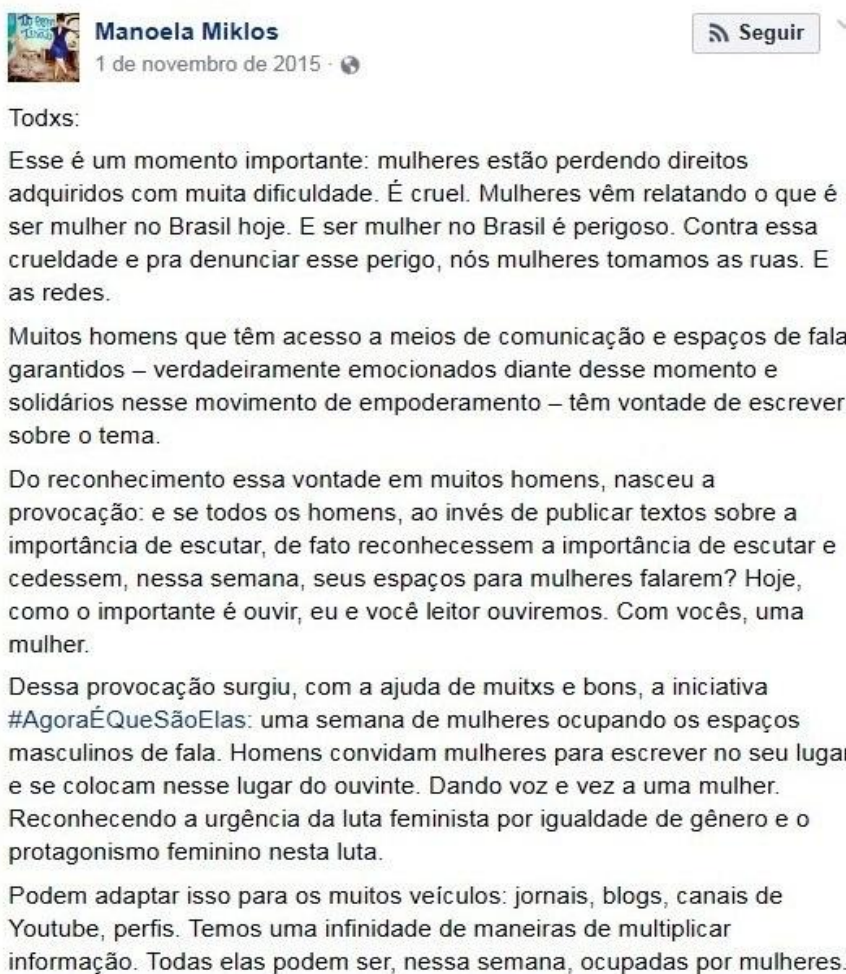


Figura 43: Postagem de lançamento da campanha no Facebook (2015)

De modo geral, a postagem coloca em evidência duas atitudes dos sujeitos em relação ao feminismo e à condição da mulher: *escutar* e *falar*. Essas atitudes têm a ver com as posições que os sujeitos podem assumir no discurso. Nesses termos, os enunciados acima demonstram a existência histórica de lugares de enunciação ocupados por homens e mulheres, definidos por regras: quem *pode ou não falar* e, ainda, quem *pode ou não escutar*.

A iniciativa “Agora é que são elas” propõe uma troca de lugares nas mídias, que é colocada em discurso não como fato certo e efetivo, mas sim de forma hipotética: [e se os **homens cedessem**, nessa semana, **seus espaços para as mulheres** falarem?]. Esse questionamento dá a ver um jogo de relações entre sujeitos que configura, de um lado, a legitimidade para falar e, de outro, as condições a que é preciso atender para poder falar

nas mídias. Os enunciados atestam, então, a existência de uma ordem discursiva que organiza posições e controla aquilo que se pode e se deve dizer.

Esta seção analisa o funcionamento dessa ordem discursiva com o objetivo de verificar se o surgimento da campanha “Agora é que são elas” promove deslocamentos e mudanças nas posições que os sujeitos assumem hoje nas mídias para falar sobre a condição da mulher. A princípio, atentamos que a irrupção da campanha pode ser tomada como acontecimento que mantém relações com outros acontecimentos simultâneos e dispersos ligados ao feminismo.

A iniciativa de troca de lugares se dá numa conjuntura em que mídias diversas proliferam uma interpretação sobre o que acontece no Brasil em 2015: uma primavera feminista. Inscrita numa “onda de despertar” da sociedade brasileira para o feminismo, a “Agora é que são elas” teve possibilidade de surgir devido a transformações nessa ordem. Como exemplo, podemos citar a abertura que as mídias ofereceram para o tema – que recebeu inclusive contornos de espetáculo – e a possibilidade de sujeitos feministas aí falarem ou serem falados.

As relações entre os enunciados – [**Primavera feminista**]; [**Estações feministas**]; [**Primavera das Mulheres**]; [**Agora é que são elas**] – é marcada por uma ordem, uma regularidade que distribui posições para os sujeitos. Essas relações definem, ainda, o regime de funcionamento das práticas discursivas e fornecem as regras sobre aquilo que o sujeito pode ou não dizer acerca de feminismo hoje. A essa postura arqueológica, é possível ainda aliar um exame genealógico. Em termos de poder, é o *posicionamento do sujeito*, no exercício da função enunciativa, que permite entrever um jogo de relações estratégicas que organiza e controla os discursos.

Conforme Foucault, tomar a palavra não tem nada de ingênuo ou neutro. Há uma espécie de “perigo” que se sobrepõe à enunciação. A possibilidade de situar-se historicamente para enunciar alguma coisa advém da ordem do discurso, afinal: “em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos” (FOUCAULT, 2013b, p. 8).

Existem procedimentos externos ao discurso que determinam a exclusão de sujeitos nessa ordem. Alguns deles são a interdição e a separação dos sujeitos, que evidenciam um controle sobre *o que* se pode dizer e *quem* pode dizer. Daí conceber que nem todo sujeito é autorizado a ocupar posição para falar de algo, pois, “não se tem o

direito de dizer tudo” e “não se pode falar de tudo em qualquer circunstância” (FOUCAULT, 2013b, p. 9).

A emergência da “Agora é que são elas” responde a esses procedimentos de exclusão nos discursos das mídias de modo a refutar a interdição sobre o que se diz (o feminismo e a condição da mulher) e, principalmente, o direito exclusivo de quem pode aí falar (em geral, os homens ocupam mais espaços nas mídias que as mulheres). A partir disso, nesta seção, analisamos os enunciados que lançam a campanha #AgoraÉQueSãoElas, atentando para:

- i) Efeitos de memória na história do presente;
- ii) A posição-sujeito dos enunciados;
- iii) A produção de identidades na e pela linguagem;
- iv) O posicionamento de jornalistas homens;

Inicialmente, voltamo-nos para o enunciado que intitula a campanha: [Agora é que são elas]. Pautados na acontecimentalização, perguntamo-nos: que singularidade é essa no que se diz? Esse gesto permite diagnosticar as condições de existência do enunciado e as relações que estabelece com outros enunciados. Haja vista a marca de tempo – dêitico [agora] – o enunciado indica a existência dessa abertura para falar na atualidade, mais precisamente, enquanto um *estado* dessas práticas discursivas.

Os sentidos do enunciado são produzidos através efeitos de memória, pois, ao dizer “agora” o sujeito se posiciona em relação ao presente e, ao mesmo tempo, ao que já foi dito “antes” e em outros lugares. Marcado pela tensão entre a atualidade e o domínio de memória, o que é dito sobre a campanha assume contornos de acontecimento discursivo.

As condições históricas em que o enunciado surge correspondem à possibilidade de compartilhar causas do movimento de mulheres nas mídias digitais a níveis local e global. Assim, compreendemos que a singularidade deste acontecimento não está na mudança na distribuição de espaços de fala para mulheres e homens nas mídias. Em relação ao que já foi dito antes, a singularidade está no modo *como a reivindicação de espaços para mulheres nas mídias é recebida*. Ela não foi interdita, mas sim aceita e defendida pelas mídias corporativas. A singularidade está, então, nos efeitos de *aceitabilidade* e *adesão* de jornalistas homens de grande visibilidade nas redes à causa.

A materialidade linguística nos dá indícios de uma memória discursiva que produz sentidos singulares no presente. Há uma comparação construída por meio de clivagem, que manifesta transformações no que *era considerado permitido* a [elas] serem e dizerem e que aponta para aquilo que se *torna possível* ser e dizer agora. Segundo Longhin (1999), a clivagem é uma estrutura sintática que se caracteriza pela segmentação da oração por meio de verbo [ser] e do complemento [que(m)]. Sentenças clivadas apresentam duas partes: uma é focalizada e a outra não. A clivagem separa os elementos da oração de acordo com o conteúdo informacional. Dessa forma, permite àquele que fala apresentar em foco informações mais relevantes para a situação de interação (LONGHIN, 1999).

Nessas condições, visto que esta pesquisa se inscreve na Análise do Discurso, não é nosso intuito analisar as intenções daquele que enuncia – tal como numa abordagem pragmática. Buscamos analisar o modo como *posições de subjetividade* são produzidas através da clivagem e a *atualização de sentidos* na instância do acontecimento. A postura aqui é, portanto, a de observar a relação constitutiva entre o linguístico e o histórico.

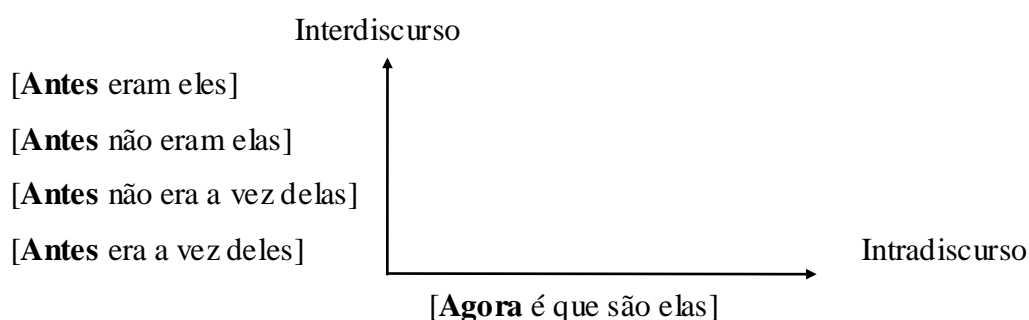
Por formar enunciados do tipo [informação + *é que* x], a clivagem constrói efeitos de sentido de comparação entre um dizer atual e um já-dito: [(informação nova) *é que* x, e não y (informação velha)]. No caso de [**Agora é que** são elas], a focalização no primeiro elemento situa a informação [Agora – marca temporal] em posição de tópico, no início da sequência. Esse dêitico produz sentidos de novidade não só pelo significado (atual), mas também pela posição que, linguisticamente, constitui estrutura de correção ou resposta a algo dito anteriormente – a informação “velha”.

O efeito de rebate a uma questão anterior dá a ver a interdiscursividade que constitui o enunciado. A relação entre discursos demonstra que a interpretação [de que *agora* é a vez de as mulheres ocuparem espaços dos homens nas mídias, e não em momentos anteriores] depende dos conhecimentos históricos compartilhados pelos sujeitos envolvidos na enunciação. Mais precisamente, de conhecimentos relacionados ao ritual da palavra e aos procedimentos de exclusão das mulheres na ordem discursiva das mídias.

Além disso, a interdiscursividade marca esta estrutura de tópico porque produzida como resposta a outros enunciados que circulam historicamente. No domínio de memória, o enunciado [Agora é que são elas] coexiste com esses enunciados

anteriores, que podem ser interpretados como vestígios do que já foi (e ainda é) dito sobre lugares de fala para mulheres nas mídias. Com efeito, esses dizeres entram em relação (interdiscurso) e, dado outro acontecimento que urge neste momento (a primavera feminista), determinam aquilo que tem condições de irromper: esta é a hora e a vez de as mulheres assumirem espaços ocupados por homens nas mídias.

Vejamus esquematicamente relações interdiscursivas que possibilitam a produção de sentidos que deslocam as mulheres da posição de escuta para a de fala:



Em momento marcado pela efervescência de lutas feministas nas mídias digitais e nas ruas, o enunciado [Agora é que são elas] materializa a relação que o sujeito mantém também com outras instâncias da enunciação, tais como: tempo [**agora**] e pessoa [**elas**]. Usar esse enunciado para reivindicar, no presente, espaços de fala para mulheres tem uma função estratégica, porque, ao explicitar as categorias enunciativas necessárias para que o sujeito possa se posicionar e falar, ele corrobora o propósito da campanha: a abertura de lugares nas mídias para as mulheres falarem.

Ao demarcar de quem é a vez de falar [**elas/delas**], o enunciado dá a ver a existência de um “ritual da palavra” que distribui posições de permissão e legitimidade para falar nas mídias, baseado na separação entre homens e mulheres. Atentando para o a sequência discursiva de referência, um novo procedimento de exclusão se instaura: [Agora é que são *elas*, e não *eles*].

E embora a campanha surja em favor da igualdade entre homens e mulheres nos espaços midiáticos e refute procedimentos de exclusão das mulheres nas mídias, o enunciado materializa outro procedimento de exclusão, desta vez dos homens. Desse modo, ainda que as condições de enunciação evidenciem posicionamento do sujeito pela igualdade de espaços, o enunciado mantém sentidos de antagonismo: [elas] vs. [eles]. A

mutação se dá pela inversão (provisória) de posicionamentos dos sujeitos na ordem do discurso. Nesta pontualidade do acontecimento, o sujeito que passa por procedimento de exclusão é o homem.

[Antes eram **eles**]: procedimento de exclusão recai sobre as *mulheres*.

X

[Agora é que são **elas**]: procedimento de exclusão recai sobre os *homens*.

Na estreiteza do acontecimento, questionamos: por que *agora* é que são elas? Por que não *antes*? Para responder a essa questão, é preciso problematizar a focalização dada à marca de tempo. Ao focalizar o presente, o sujeito da enunciação delimita seu posicionamento em relação às possibilidades atuais de fala para as mulheres. Com isso, o foco constrói a posição de subjetividade do enunciado, que significa o modo como o sujeito se relaciona com a atualidade histórica.

Trata-se de um momento da ordem do factual em que as relações de poder entre sujeitos se deslocam, novos arranjos são formados. O acontecimento da aparição da #AgoraÉQueSãoElas exerce função estratégica nas regras de distribuição de posições de fala nas mídias. De procedimentos de exclusão e interdição, a posição das mulheres nas mídias passa para a posição de autorização e dispersão. Tal como um espetáculo, a repetição exaustiva da Primavera das Mulheres nas capas de revista, os acontecimentos na política e as agitações nas ruas e redes sociais permitem que o sujeito interprete a atualidade como um “momento fortuito” para fazer uso de saberes feministas e ter condições de modificar sua posição na ordem discursiva midiática.

Como um acidente na ordem da história, a onda de adesões à #AgoraÉQueSãoElas surge e se conclui repentinamente. No “calor do momento”, o aparecimento da campanha corresponde a um efeito do acaso, a uma descontinuidade histórica. A proliferação instantânea da campanha – surge em novembro de 2015 e dura uma semana – demonstra ainda que a posição de subjetividade que situa a campanha como necessária naquele momento preciso surge como resultado de um *estado* de forças nas tramas da história.

A necessidade de questionar a distribuição de espaços para mulheres nas mídias reflete um estado nos arranjos de saber-poder, surge como efeito de uma função

estratégica desses discursos. A #AgoraÉQueSãoElas não promove uma transformação lenta e gradual no regime de enunciabilidade desta época, tampouco faz aparecer um novo sistema de regras de dizibilidade. Trata-se de um acontecimento da ordem do factual, e não uma transformação que se legitima. Alguns enunciados de lançamento da campanha corroboram a interpretação do acontecimento como breve e instantâneo: [Esse é um momento importante]; [Mulheres **estão perdendo** direitos]; [Mulheres **vêm relatando** o que é ser mulher no Brasil **hoje**]; [**Hoje**, o importante é ouvir]; [**Uma semana** de mulheres ocupando espaços masculinos de fala].

Isso quer dizer que as transformações não promovem deslocamentos duradouros e nem inversões definitivas nas relações de poder entre homens e mulheres nas mídias. O espaço se torna delas momentaneamente, porém, não deixa de ser deles. O deslocamento é instantâneo, assim como a abertura e ampla visibilidade que a mídia dá ao feminismo em novembro de 2015. Tão logo se fala de primavera feminista e de #AgoraÉQueSãoElas, tão logo se deixa de questionar rituais da palavra. E aqui, cabe uma comparação metafórica. O factual incide nessas práticas discursivas como um relâmpago: desestabiliza já-ditos, porém, seu ruído logo se dissipa.

Essa dispersão, contudo, pode ser compreendida como efeito de uma vontade de verdade que ganha força na história: a necessidade de se aliar ao feminismo e refutar práticas de cunho machista. Soma-se a isso, o fato de as mídias digitais exercerem controle sobre o que é visto e dito nas redes. Nesse viés, a fala de Manoela se liga a uma espécie de vigilância, uma polícia do dizer que habita as redes sociais, entre outras mídias. E é justamente pela possibilidade de ser consumidor e, ao mesmo tempo, produtor de conteúdos no Facebook que esse sujeito tem condições de se posicionar em relação aos acontecimentos de 2015 e questionar a rarefação de espaços na mídia para as mulheres.

Neste segundo momento, voltamo-nos para a posição do sujeito que enuncia a proposta “Agora é que são elas”. A autora da iniciativa, Manoela Miklos tem formação acadêmica⁶⁷ em Relações Internacionais e pós-graduação na mesma área. Na coluna de Gregório Duvivier na *Folha de S. Paulo*, em novembro de 2015, ela é apresentada da seguinte maneira: “MANOELA MIKLOS, 32, é doutora em relações internacionais e

⁶⁷ Marcela Miklos é formada em Relações Internacionais pela PUC-SP. cursou mestrado e doutorado pelas instituições Unesp, Unicamp e PUC. Suas pesquisas se inserem no quadro das Ciências Políticas, com ênfase em política internacional.

criadora do projeto #AgoraÉQueSãoElas, em que mulheres ocupam o espaço de escritores e jornalistas homens durante uma semana”.

Com efeito, o intuito aqui não é discutir acerca do sujeito empírico, e sim avaliar como sua *inscrição sócio-histórica* em jogos de saber-poder interfere na formação e na aceitabilidade de sua proposta junto a outros sujeitos nas mídias. Importa-nos a função de autoria que exerce, uma vez que a condição de autor vincula-se a um princípio de rarefação do discurso. Assim, assumimos a concepção foucaultiana de que a autoria não tem a ver com o “indivíduo falante que pronunciou ou escreveu um texto”, e sim com um **“princípio de agrupamento do discurso**, como unidade e origem de suas significações, como foco de sua coerência” (FOUCAULT, 2013b, p. 25 [grifos nossos]). O princípio de autoria é um procedimento interno de controle dos discursos que dá a ver, ainda, um conjunto de vozes históricas e sociais que atravessam e constituem a fala do sujeito.

O autor passa por um princípio de rarefação para entrar na ordem do discurso, pois não é qualquer sujeito que pode tomar a palavra acerca de qualquer coisa e em qualquer circunstância. Além disso, a posição de autoria é definida por um sistema de restrição, chamado por Foucault de *ritual*. Àquele que fala, o ritual coloca as regras para que assumam um papel delimitado pelas condições de possibilidades históricas e pela relação com outros sujeitos. Nesse sentido, o ritual:

define a qualificação que devem possuir os indivíduos que falam (e que, no jogo de um diálogo, da interrogação, da recitação, devem ocupar determinada posição e formular determinado tipo de enunciados); define os gestos, os comportamentos, as circunstâncias, e todo o conjunto de signos que deve acompanhar o discurso; fixa, enfim, a eficácia suposta ou imposta das palavras, seu efeito sobre aqueles aos quais se dirigem, os limites de seu valor de coerção (FOUCAULT, 2013b, p. 37).

No domínio filosófico, político, científico, por exemplo, a atribuição de um autor é regra. A ordem do discurso seleciona e controla o que é dito nesses campos e concebe a função do autor como exercício de agrupamento, seleção, organização de conhecimentos e sentidos sociais, que obedece a um regime de separação e exclusão. A autoria pode então funcionar como um “indicador de verdade” (FOUCAULT, 2013b, p. 26). No caso de Manoela, embora fale a partir de uma página pessoal, numa rede social com visibilidade pública, sua inscrição sócio-histórica, sua posição institucional e

acadêmica podem ser consideradas fatores que possibilitam que aquilo que ela diz tenha *eficácia, validade e aceitação* entre sujeitos. Logo, o fato de ter filiação com universidades, possuir títulos acadêmicos, realizar pesquisas, fazer parte de grupos sociais específicos (feminismo, jornalístico, oposição, etc.) pode garantir efeitos de legitimidade ao que diz.

Os saberes que a autora faz proliferar e os saberes científicos que caracterizam seu posicionamento conferem-lhe autoridade para falar dos acontecimentos da época e expor sua interpretação. É o conhecimento específico que o sujeito detém e distribui que move essa vontade de verdade e, conseqüentemente, possibilita o governo de ações do outro. Nas palavras de Foucault, “tal como os outros sistemas de exclusão, apoia-se numa base institucional: ela [vontade de verdade] é ao mesmo tempo reforçada e reconduzida por toda uma espessura de práticas como a pedagogia, claro, o sistema dos livros, da edição, das bibliotecas” (FOUCAULT, 2013b, p. 17).

Há uma função desempenhada pelo princípio de autoria, que inscrito num domínio de saber institucional e acadêmico, é estratégico afinal incide na “maneira como o saber é disposto numa sociedade, como é valorizado, distribuído, repartido e, de certa forma, atribuído” (FOUCAULT, 2013b, p. 17). Desse modo, a filiação da autora a regimes de saber científico situa-a em *posição favorável*, o que pode, inclusive, funcionar positivamente no interior de uma vontade de verdade desta época [é preciso aliar-se ao feminismo].

Além disso, a posição do sujeito – de legitimidade social e acadêmica – permite-lhe fazer uso estratégico da ideia da campanha sobre outros sujeitos, produzindo adesões entre jornalistas e mídias. Nesse ponto, é possível verificar como o saber coloca em prática exercício de poderes, visto que permite o governo de ações [jornalistas homens cedem espaços às mulheres] ou, ainda, sujeições entre outros sujeitos [mulheres em posição semelhante à de Manoela também *reivindicam* espaços junto a jornalistas homens; outras mulheres, em posição menos favorável, apenas *ouvem e leem* o que é produzido nessa campanha].

O acontecimento da aparição da #AgoraÉQueSãoElas poderia produzir efeitos diferentes? Certamente. Caso enunciada por outro sujeito, como por exemplo, uma mulher que não tem formação acadêmica ou que é negra ou que é homossexual/bissexual ou que é empregada doméstica, enfim, por sujeito que se situa em grupos à margem do de intelectuais e acadêmicos, a iniciativa poderia: i) exercer

pouca eficácia entre sujeitos das mídias corporativas e ii) governar as ações de um conjunto bem mais restrito de sujeitos. A voz até poderia ser ouvida – dado o fluxo das redes –, porém, provavelmente seria excluída pelas regras de seleção da ordem discursiva das mídias.

Tendo em vista a eficácia do princípio de autoria, observamos nos enunciados que a posição-sujeito mostra sua inscrição em relações de poder (FERNANDES, 2012). Assim, atentamos para o modo como o sujeito se posiciona no discurso e verificamos que assume posições diferentes, tais como: [Contra essa crueldade e pra denunciar esse perigo, **nós mulheres** tomamos as ruas. E as redes]; [Hoje, como o importante é ouvir, **eu e você leitor** ouviremos]; [Com vocês, **uma mulher**]. A partir dessas marcas linguísticas, atentamos para o pressuposto de que o sujeito, no discurso, “não é a manifestação, majestosamente desenvolvida, de um sujeito que pensa, que conhece, e que o diz” (FOUCAULT, 2012, p. 66). O sujeito não controla seu dizer, há sentidos que lhe escapam e outros heterogêneos que lhe atravessam e que podem aparecer em sua “voz” quando exerce a função de autor. São diferentes as formas como o sujeito se inscreve no discurso [nós mulheres (1ª pessoa plural); eu e você leitor (1ª e 2ª pessoa); uma mulher (3ª pessoa singular)], logo, seus posicionamentos marcam a “dispersão do sujeito e sua descontinuidade em relação a si mesmo” (FOUCAULT, 2012, p. 66).

Segundo Foucault (1995), uma via para compreender o exercício de poder entre sujeitos é verificar como se dão movimentos de resistência. É a partir das resistências que podemos entender como funcionam relações de poder, suas direções, a distribuição de lugares, os campos possíveis de ação, etc. Nas materialidades linguísticas, a resistência se dá quando o sujeito, ao enunciar a campanha a seus seguidores, manifesta posicionamento *contra* os acontecimentos políticos daquele momento pontual e a determinados sujeitos aí envolvidos – o projeto de lei para proibição do aborto em casos de estupro criado por Eduardo Cunha, por exemplo.

Com isso, verificamos uma posição-sujeito na instância de um [**Nós, mulheres**], que assumem posicionamento de resistência: [**Contra** essa crueldade (projeto de lei)]; [Pra **denunciar** (esse perigo)]; [**Tomamos** as ruas e as redes]. A forma como o sujeito se posiciona na linguagem para expressar a resposta de outros sujeitos (também feministas) a um acontecimento político se dá de forma *ativa* e não passiva. A primeira pessoa do plural demonstra a filiação do sujeito a um grupo [mulheres] cujo campo de ação [sexualidade, corpo] é governado pelas ações de outros sujeitos [instância

biopolítica]. Há um antagonismo discursivo instaurado na oposição entre um “Nós, mulheres” *versus* “Eles, políticos”.

A tentativa de inversão dessa relação de poder, do governmentação das ações das mulheres se dá pela forma como o sujeito se posiciona e pelas suas ações em relação às ações do outro. A posição de resistência é materializada em verbos de voz ativa como [denunciar] e [tomar], cuja espessura semântica, nesse domínio de atualidade, faz reverberar um deslocamento sócio-histórico na posição das mulheres. De sujeito cujo corpo e sexualidade são controlados pelo estado (passividade), para posição oposta, da qual o sujeito *denuncia* a tática biopolícia e a enfrenta *tomando* espaços públicos e virtuais para expressar sua posição (atividade). Há de certa forma a atualização de sentidos ligados a acontecimento discursivo anterior, que habita essa memória discursiva. Falamos do enunciado “Nosso corpo nos pertence”, que irrompeu em condições históricas distintas, mas que tiveram função estratégica semelhante: resistência e inversão de posições-sujeito no que concerne ao governo do corpo e da sexualidade.

E neste ponto identificamos o acontecimento da volta desse discurso. Se em momento anterior, década de 1970, as mulheres enunciavam “nosso corpo nos pertence, nós decidimos sobre a reprodução”, em 2015, o posicionamento de autonomia sobre as ações do corpo se dá *contra formas de governo distintas* (interdição do aborto em casos de estupro) e, ainda, em *novos espaços de enunciação* (as redes sociais e as demais mídias digitais). Entre a memória e a repetição, o acontecimento factual #AgoraÉQueSãoElas se relaciona a acontecimento já existente e instaura singularidade nas formas de resistência, pois indica atualizações tanto nas posições-sujeito ocupadas pelas mulheres [nós denunciemos e somos contra essa lei] quanto nas ações e estratégias para inverter regras de controle [tomamos as redes].

Entretanto, as marcas linguísticas evidenciam uma dispersão do sujeito que, além de uma posição ativa, também assume no discurso posição passiva. É o que identificamos em outro enunciado: [Eu e você **ouviremos**]. O verbo [ouvir] coloca em jogo posicionamentos dos sujeitos na situação de enunciação, o que, do ponto de vista discursivo, relaciona-se à existência histórica de interdições e distribuições de lugares para os sujeitos (homens e mulheres) falarem ou escutarem.

Atentando para as condições históricas do acontecimento, quando o sujeito diz [eu e você ouviremos], há o pressuposto de que outro sujeito “nos falará”. No caso, seria

uma mulher, afinal, a campanha surge para se opor à rarefação de espaços nas mídias para as mulheres. Assim como no enunciado anterior, o sujeito da enunciação assume a forma de um *nós* (eu e você), que fala para os seguidores na rede social. Assumir a primeira pessoa do plural indica adesão a um grupo formado por outros sujeitos. Todavia, neste enunciado, o grupo “nós” não é especificado. Não é evidente se é composto somente de mulheres ou se é heterogêneo, composto de homens e mulheres. A não transparência da linguagem (quem é esse nós?) bem como a passividade expressa pelo verbo [ouvir] têm como efeito sentidos heterogêneos e contraditórios, de modo que o enunciado [Eu e você ouviremos] abre possibilidade para o equívoco.

Por um lado, posicionar-se discursivamente na forma de um [nós] e utilizar verbo de sentido passivo [ouviremos] pode implicar sentidos contraditórios caso esse “nós” seja interpretado como grupo exclusivamente de mulheres – e não composto também por homens. Efeito de contradição, pois a campanha surge em refutação à existência histórica de coações e exclusões do discurso que situam a mulher como [ouvinte] e silenciada

A contradição é instaurada quando essa possibilidade de sentido [nós, mulheres, *ouviremos*] entrecruza-se com posicionamentos do sujeito em enunciados que assumem voz ativa: [nós, mulheres, *somos contra* o projeto de lei/nós, mulheres, *denunciamos* esse perigo/nós, mulheres, *tomamos* as ruas e as redes]. Em termos de inversão de poderes, não há uma eficácia se o leitor interpreta, desses enunciados, uma contradição entre atividade e passividade: [eu e você, mulheres, *ouviremos*] vs. [nós, mulheres, *tomamos* as ruas e as redes]. Uma vez que se assume posição de fala e, em outro momento, de escuta, o sujeito entra em dispersão. O sentido de passividade do verbo [ouvir] desestabiliza a estratégia de deslocamento, de tomada de posição de [falar].

Por outro lado, apesar de essa posição-sujeito assumir voz passiva, é possível compreender que esse posicionamento não exclui o posicionamento de voz ativa. Quer dizer que é possível a produção de sentidos não contraditórios, caso a interpretação de nós [eu e você ouviremos] seja de um grupo heterogêneo, composto de mulheres e homens. Desse modo, se o leitor interpreta “nós” como sendo formado heterogeneamente os sentidos produzidos não são de contradição, e sim de eficácia argumentativa. Enunciar [eu (mulher) e vocês (homens) ouviremos] é maneira de trazer o homem para a posição do “eu” [mulher] a quem é atribuído historicamente o lugar de escuta. Em vez de contradição, nessa interpretação de [nós], a posição-sujeito promove

inversão de posições, porque desloca o sujeito homem de sua posição legitimada historicamente – de fala – para aquela que é construída como sendo da mulher – de escuta. Por isso, a possibilidade de homens ocuparem o posicionamento de [eu e vocês] bem como a dispersão do sujeito (em posições ativa e passiva) podem ser estratégicas e eficazes sobre as ações do outro (ceder/criar espaço).

Entre um “nós mulheres” e um “nós mulheres e homens”, vemos uma dispersão que é estratégica e regular, na medida em que evidencia: i) *sujeição* daquele que fala a uma subjetividade ligada ao feminismo e, ao mesmo tempo, ii) procedimento de *sujeição sobre* outros sujeitos – que não são feministas – para moldar suas condutas e ações em favor do movimento.

A dispersão do sujeito nos enunciados mostra ainda outra posição que ele pode ocupar no discurso. É o que podemos verificar no enunciado [Com vocês, **uma mulher**], em que o sujeito apresenta, tal como uma atração, uma mulher que ocupará o espaço para falar. O que chama a atenção é que a posição-sujeito é ocupada por uma mulher, o que identificamos no início da postagem. Contudo, neste enunciado, o sujeito apresenta a si mesmo (eu mulher) na terceira pessoa: “uma mulher (ela) falará para vocês”. Estabelece-se aí um distanciamento, uma *dissociação do eu* entre aquela que fala (posição-sujeito) e aquela que virá a ocupar o espaço de fala. É como se sujeito da enunciação e a mulher que tomará a palavra não fossem a mesma pessoa.

Nesses termos, cabe questionar acerca da dispersão e heterogeneidade que constituem o sujeito da enunciação. Possivelmente, essa divisão do “eu” – em “nós” e “ela” – se dá em virtude das relações de força e da existência histórica de procedimentos de separação e exclusão da mulher da ordem discursiva. Esse procedimento pode ser depreendido quando o sujeito diz: “Com vocês, uma mulher”. É como se alguém de fora, um sujeito que não se subjetiva como mulher – uso da terceira pessoa [uma mulher/ela] – ocupasse a posição de fala para anunciá-la. Esse enunciado demonstra uma regra de formação dos discursos: é preciso ser *o outro*, o sujeito *diferente da mulher* para introduzi-la no espaço de fala. Sendo assim, a “divisão do eu” permite flagrar uma divisão também nas regras de enunciabilidade. De um lado, há uma regra que inclui a mulher no espaço de fala [Nós, mulheres] e, de outro, uma regra que concebe a mulher fora do espaço de fala [Com vocês, uma mulher].

Além disso, o sujeito que enuncia a campanha no Facebook se posiciona em relação a lutas em torno das identidades. Na instância da enunciação, o sujeito produz

discursivamente uma imagem de seus leitores, materializando sentidos ligados à representação de sujeitos que compartilham formas de expressão pertencentes às minorias de gênero e sexualidade.

É o que podemos verificar no modo como a autora da postagem se dirige a seus interlocutores: através do vocativo “todxs”: [**Todxs**, esse é um momento importante]. Adiante, a autora utiliza forma semelhante para falar de homens que aderiram à ideia – sujeitos que, nessa situação de enunciação, ocupam a posição de terceira pessoa “eles”, e que são qualificados como bons (adjetivo plural masculino): [Dessa provocação surgiu, com a ajuda de **muitxs** e bons, a iniciativa #AgoraÉQueSãoElas].

Os termos em destaque [**todxs** e **muitxs**] manifestam a representação que o sujeito constrói dos demais sujeitos envolvidos na enunciação (vocês/eles). Há uma dimensão discursiva nessas materialidades uma vez que sentidos históricos ligados a lutas pelas identidades de gênero atravessam a forma linguística. A singularidade está na ausência de desinências de gênero (-as/-os) para definir a forma como os sujeitos da enunciação são lidos socialmente em termos de masculino ou feminino.

Nessas condições, retomamos a questão foucaultiana: por que este e não outro em seu lugar? Por que (-x) e não (-a)/(-o) nessas materialidades? A princípio, é possível dizer que o uso de (-x) é uma forma de evitar delimitações de gênero. Trata-se de um posicionamento de resistência de sujeitos dos movimentos feministas e LGBT a categorizações fixas e essenciais do feminino e do masculino.

O surgimento dessa forma de marcar a identidade de gênero na linguagem pode ser compreendido como acontecimento discursivo, na medida em que a desinência (-x) estabelece relações de diferença com desinências já existentes, instaurando singularidades no presente. Há uma historicidade que habita a língua, de modo que formas linguísticas como [todxs/muitxs] são estrutura e, ao mesmo tempo, acontecimento (PÊCHEUX, 2006).

Assim, para compreendermos a produção desses sentidos, consideramos perspectivas distintas de pensar o gênero. O intuito é demonstrar que as relações entre forma e substância são questionadas e refutadas através do uso da desinência (-x) [todxs/muitxs], cujo efeito discursivo é a fragmentação das identidades de gênero. A princípio, retomamos o conceito de gênero na gramática para, então, em contraponto à noção de identidade de gênero, problematizarmos como um posicionamento político e social é colocado em discurso através de uma unidade da língua.

Segundo Vilela (1973), o gênero é uma categoria gramatical entendida como fato da língua e não da fala, de modo que é colocado ao falante como um sistema de classificação pré-existente e imposto coletivamente. O critério utilizado para demarcar o gênero das palavras é confuso e impreciso. Do ponto de vista diacrônico, dada as mudanças frequentes na história da língua, é difícil demarcar as motivações para que um nome seja considerado masculino e, em outro momento, passe a ser feminino. Por vezes “a mudança de gênero se baseia em possíveis analogias formais, em muitos mais casos, **não parece possível** a ação analógica” (VILELA, 1973, p. 140).

Na mesma direção, Mattoso Câmara Júnior enfatiza que a flexão de gênero é exposta de maneira incoerente nas gramáticas de língua portuguesa em decorrência de uma incompreensão semântica do que seria o gênero. Para o filólogo, embora a flexão de gênero costume “ser associada intimamente ao sexo dos seres”, há uma contradição nessa associação, afinal, “o gênero abrange todos os nomes substantivos portugueses, quer se refiram a seres animais, providos de sexo, quer designem apenas ‘coisas’, como casa, ponte, andaiá, femininos, ou palácio, pente, sofá, masculinos” (CÂMARA JÚNIOR, 1970, p. 78). Não há correspondência nem ligação natural entre a forma dos seres, a designação e o significado.

Além disso, mesmo entre pessoas ou animais há discrepância nas relações entre gênero e sexo, o que demonstra que a atribuição de classificações como feminino ou masculino se dá por vezes arbitrária e convencionalmente e, por outras, por relações diacrônicas como a analogia formal. Exemplos dessa “confusão” na distribuição de gêneros através da vogal temática (-a) são os substantivos como casa (substantivo feminino) e poeta (substantivo masculino). Mesmo que marcados com a mesma desinência (-a) – que com mais frequência marca o gênero feminino – o substantivo poeta é masculino. Esse fato da língua faz com que os gramáticos concebam uma imprecisão na flexão de gênero baseada no sexo dos seres, pois não há critérios que especifiquem que desinência (-a) seja a marca do feminino e, em algumas exceções, utilizada para marcar o masculino.

Quanto à imprecisão de critérios para categorizar nomes como feminino ou masculino, retomamos a fala de Nietzsche que coloca em xeque a essencialidade de significados e valores. Nas palavras do filósofo, “quando o homem atribuía um sexo a todas as coisas, não via nisso um jogo, mas acreditava ampliar seu entendimento” (NIETZSCHE, 1977, p. 13). Com efeito, classificar os seres através da língua

corresponde à ação do homem determinada por relações que mantém com os demais numa conjuntura sócio-histórica. Por isso, há uma dimensão histórica e, inclusive, moral que atravessa a categorização de gêneros através da língua. Através da moral, por exemplo, o homem atribui significados aos seres e às coisas: “o homem relacionou tudo o que existe com a moral e revestiu o mundo de uma significação ética” (NIETZSCHE, 1977, p. 13). Dessa maneira, o filósofo compreende que os sentidos de feminino e masculino *não são essências fixas* que habitam os seres, pelo contrário, eles *são construídos* através de valores, julgamentos morais.

É preciso também considerar o papel dos sujeitos na linguagem que, situados historicamente, designam e classificam coisas e seres como feminino ou masculino de acordo com regras, convenções, hierarquias entre sujeitos. Nesse sentido, Nietzsche assevera que “o homem atribuiu a tudo o que existe uma relação moral”, que é construída e historicamente determinada. Em recusa a uma essencialidade de significados do que é ser masculino ou feminino, ele ainda reitera: “um dia, tudo isso [classificações de gênero] não terá nem mais nem menos valor do que possui hoje a crença no sexo masculino ou feminino do sol” (NIETZSCHE, 1977, p. 13). No movimento da história, os valores se modificam e com eles também as interpretações sobre as coisas, o sexo, o gênero.

Essa discussão é pertinente na medida em que nos permite interrogar: quem é o sujeito que o feminismo representa? Quando o sujeito da enunciação fala para [todxs] e de [muitxs] qual é o gênero desses sujeitos que dialogam com o feminismo? É um sujeito que diz *ser feminino*? Essas questões evidenciam o modo como o gênero surge atualmente no feminismo: aliado à questão da identidade. Via que oferece ao sujeito possibilidade de visibilidade e representação políticas perante outros grupos sociais. Nessa direção, podemos fazer ligações com pressupostos desenvolvidos pela filósofa Judith Butler (2003), que problematiza a categoria gênero na teoria feminista.

Com o intuito de fundamentar seus objetivos e interesses, o feminismo delimitou o sujeito que representa. Tendo em vista o histórico de desigualdade para com as mulheres, a teoria feminista se fundou a partir da distinção entre sexo e gênero para desvincular as mulheres do traço biológico, pois fator que serviu para situar e justificar as mulheres em posições menos favorecidas na sociedade.

Entretanto, para Butler (2003), quando a teoria feminista se funda a partir da distinção de que o sexo é natural e o gênero culturalmente construído, ela evidencia

problemas quanto à representação do sujeito. Esse problema dá a ver que, na fundação do feminismo, há uma relação de continuidade entre sexo e gênero, como se a forma e a biologia motivassem sentidos culturais de feminino e de masculino. É como se houvesse uma relação de motivação entre forma do corpo e sentido ou, ainda, uma essência (feminino/masculino) que habitaria a aparência de um corpo. Pensar o gênero como culturalmente construído evidencia, portanto, uma postura metafísica que concebe o ser mulher como uma essência, um sentido em si que habita o sexo fêmea (BUTLER, 2003).

Em outra direção, Butler propõe pensar o gênero não como sendo motivado pela interpretação cultural do sexo. A autora recusa a ideia de que o significado de ser feminino habita uma forma fixa do sexo. Desse modo, o gênero “não é nem o resultado causal do sexo, nem tampouco tão aparentemente fixo quanto o sexo” (BUTLER, 2003, p. 24). Segundo a filósofa, é neste aspecto que a concepção de gênero que funda a teoria feminista é problemática, porque sustenta significados de feminino e masculino a partir de uma perspectiva metafísica – portanto, como significados estáveis, fixos, já esperados para uma dada forma do sexo. E aqui Butler retoma Simone de Beauvoir que diz “não se nasce mulher, se torna mulher”, para então rebater essa essência feminina: não há explicação que “garanta que o ‘ser’ que se torna mulher seja necessariamente fêmea” (BUTLER, 2003, p. 27).

Retomando Foucault, Butler se opõe a essa leitura do gênero [metafísica], pois, considera que mesmo o sexo não é estável e fixo, afinal, colocado em discurso por instituições jurídicas, médicas, científicas. O sexo tem função estratégica na história, é colocado em relações e utilizado por sujeitos movidos por uma vontade de saber que exerce poder sobre comportamentos, corpos, condutas.

Conforme Foucault (1982, p. 4), “é no sexo onde devemos procurar as verdades mais secretas e profundas do indivíduo” porque tomado para observação e utilizado para a separação, classificação e normatização entre os sujeitos. Não há como conceber o sexo como fixo, tampouco como forma que contém a essência do ser, porque também o sexo surge como efeito de práticas discursivas, sendo narrado, avaliado e examinado por sujeitos em diferentes épocas (FOUCAULT, 1982). Assim, Butler constata: “se o caráter imutável do sexo é contestável, talvez o próprio construto chamado ‘sexo’ seja tão culturalmente construído quanto o gênero” (2003, p. 25).

Ao opor-se a essa leitura de gênero (como a interpretação cultural motivada pela forma do sexo), Butler coloca em cena uma divisão no sujeito do feminismo. Isso quer dizer que o sujeito que o feminismo representa não tem necessariamente o sexo classificado como fêmea. A unidade do sujeito é abalada pelas possibilidades várias de ser e de representar o sujeito do feminismo. Na direção de uma “desnaturalização” do gênero, Butler se pauta em gesto genealógico que problematiza as origens e causas do que é ser feminino e masculino e dá a ver a identidade de gênero como efeito de práticas discursivas. Nessas condições, conclui que “o gênero não é um substantivo, mas tampouco é um conjunto de atributos flutuantes”, e sim que seu “efeito substantivo é performativamente produzido e imposto pelas **práticas reguladoras da coerência do gênero**” (BUTLER, 2003, p. 48 [grifos no original]).

Fora de uma metafísica das substâncias, Butler se serve do pensamento nietzschiano que postula “não há ser por trás do fazer, do realizar e do tornar-se” (2003, p. 48). Não há um significado latente, uma essência do ser depositada no sujeito de sexo fêmea. Nessa visada, o gênero surge como uma prática do sujeito sobre sua própria forma e representação, o que é chamado por Butler de performatividade. Stuart Hall (2004), inclusive, vê nessa noção de performatividade de gênero uma possível ligação com Foucault, mais precisamente, nas proposições acerca da ética e estética de si.

Para o sociólogo, no pensamento foucaultiano “as tecnologias [de si] aí envolvidas aparecem mais sob a forma de práticas de autoprodução, de modos específicos de conduta, constituindo aquilo que aprendemos a reconhecer, em investigações posteriores, como a de Judith Butler, por exemplo, como uma espécie de performatividade” (HALL, 2004, p. 125). Assim, uma possível articulação entre Butler e Foucault permite conceber que a identidade de gênero surge como produto e processo de um “fazedor de si”, de um sujeito que trabalha sobre seu próprio ser de acordo com as regulações históricas.

As expressões [todxs; muitxs], utilizadas pelo enunciador da campanha para representar os sujeitos do feminismo, bem como aqueles com quem dialoga, subvertem a noção de gênero inspirada numa metafísica da substância. Ao substituir as desinências (-a)/(-o) por (-x) manifesta posicionamento político do sujeito de *recusar determinações e binarismos*, o que produz identidades de gênero fragmentadas, fluidas e, até mesmo, contraditórias. Qual é o gênero de [todxs] e [muitxs]? Se retirarmos (-a) e (-o) desses

termos qual gênero resta? Há uma substância estável e fixa por trás da desinênci (-x)? Efeito de sentido: *indeterminação e fluidez*.

A desinênci (-x) ocupa esse lugar em vez de (-a)/(-o) não para significar uma ausência ou um vazio. A troca de (-a) por (-x) simboliza um sentido que habita a dimensão linguística e que, em sua espessura histórica, significa a representação do sujeito. Seu uso é motivado historicamente, porque responde e refuta categorizações e divisões binárias entre os sujeitos. A marca (-x) é colocada na língua para significar o posicionamento do sujeito em relação a esses procedimentos de sujeição: *a defesa da cisão e da heterogeneidade*. Utilizar (-x) corresponde, então, a uma performance (nos termos de Butler), de modo que a significação do gênero se dá no e pelo fazer-se a si, pelo vir a ser do próprio sujeito. Logo, a resistência se dá a partir do modo como o sujeito constitui sua identidade de gênero: indeterminada e heterogeneamente.

Tal como um incorporal⁶⁸ (FOUCAULT, 2013a, p. 240), a identidade de gênero é efeito de sentido que não é substância dada nem permanente, mas sim que se produz na heterogeneidade, e que tem como resultado a fragmentação do sujeito. Essa forma de expressar a maneira de ser dos sujeitos extrapola categorizações como verdadeiro ou falso, que poderiam, contudo, ocorrer caso o enunciador utilizasse expressões como [todas/todos; muitas/muitos], com as desinênci (-a)/(-o). Daí a eficácia de dizer [todxs e muitxs]: o fazer-se do sujeito, a performatividade do gênero com (-x) *promove resistência a julgamentos sobre a verdade e a legitimidade da representação do sujeito para quem e por quem o feminismo fala*.

Desse modo, “não há identidade de gênero por trás das expressões de gênero”, como (-x) por exemplo, o que nos permite constatar que “essa identidade é performativamente constituída, pelas próprias ‘expressões’” que o sujeito produz linguisticamente (BUTLER, 2003, p. 48). A forma de indeterminar o gênero com um -x demonstra ainda que a identidade forja-se no âmbito da representação e da linguagem, como um efeito de práticas discursivas.

⁶⁸ Do ponto de vista filosófico, há vertentes que discutem o sentido do acontecimento como “incorporal”, isto é, como algo que não é a matéria substancial das coisas, mas sim aquilo que lhes acontece. Na obra *Lógica do sentido* (1998 [1969]), Deleuze se distancia de uma filosofia da representação em que o sentido estaria vinculado à essência e à aparência. Com isso, o filósofo rompe com a concepção de sentido platônica – segundo a qual o sentido estaria contido numa ideia estável que manifesta a realidade e a verdade – para, então, aliar-se ao sentido enquanto instância incorporal, sem matéria e sem classificações entre verdadeiro e falso em relação ao real.

Nos enunciados da #AgoraÉQueSãoElas, é possível compreender que a expressão [todxs] tem função estratégica no interior de práticas reguladoras para inverter e burlar um sistema de heterossexualidade compulsória que determina: i) para ser feminista é preciso ser mulher; ii) para ser feminista é preciso ter nascido fêmea. Nessa medida, o sujeito para quem o enunciador fala – que é concebido como aquele que o feminismo representa – não é necessariamente mulher heterossexual fêmea. A identidade de gênero em torno da qual o feminismo luta, hoje, não se define exclusivamente pela categoria mulheres, pelo contrário, ela abre espaço para outras identidades, o que pode funcionar como estratégia para aumentar adesões e fortalecer o movimento.

Enquanto objeto da Análise do Discurso, a identidade pode ser pensada como um “efeito de sentido na e pela linguagem” (GREGOLIN, 2008, p. 81). A identidade funciona também como representação social do sujeito dando-lhe posições no interior de grupos e, ainda, situando-o em oposição a outros, daí sua relação intrínseca com a *diferença* (WOODWARD, 2004). Assim, a posição do sujeito e o lugar a partir do qual enuncia podem dar indícios de como se produzem esses efeitos identitários.

E nesse ponto é pertinente pensar o lugar de enunciação. Expressões com a desinência (-x) circulam com frequência nas mídias digitais, em especial, na rede social Facebook. Exemplos de outras expressões utilizadas pelos usuários nas redes, à semelhança daquelas apresentadas por Manoela Miklos, são: amigxs; lindxs; elxs; queridxs; miguxs; entre outras. Na instância do factual, essas expressões são fatos sincrônicos da língua e apontam para uma ruptura que pode tanto indicar mudanças em curso quanto singularidades que, dada a rapidez da era digital, podem dispersar-se.

Nos enunciados de lançamento da #AgoraÉQueSãoElas, o sujeito da enunciação fala a partir de uma rede social, lugar em que grupos diferentes se articulam e têm possibilidade de produzir, compartilhar conteúdos, organizar manifestações. Sua filiação a movimentos de minorias é identificada pelo modo como se dirige a seus leitores [**todxs**] – ou pela imagem que faz de seus leitores –, ou seja, pela indeterminação de gênero que surge no presente como forma de refutação a padrões e binarismos, posição de membros dos movimentos LGBT e do feminismo.

Quanto à posição-sujeito, o entrecruzamento de fatores como o lugar institucional acadêmico, o uso de tecnologias digitais e a adesão às minorias cria efeitos de pertencimento a lugares distintos. Nesse domínio, é possível flagrar os efeitos

históricos da fragmentação da categoria sujeito, pois com esse descentramento modificou-se a forma como as identidades são produzidas (HALL, 2003).

Antes concebida como unificada e estável, na pós-modernidade, as identidades surgem de forma fragmentada e fluida. O sujeito hoje não assume somente uma identidade, mas várias ao mesmo tempo. Segundo Hall (2003, p. 12), “o processo de identificação, através do qual nos projetamos em nossas identidades culturais, tornou-se provisório, variável e problemático”. Vivenciamos, no contexto das mídias digitais, a proliferação de identidades e sua constante transformação. Como uma “celebração móvel”, identidades diferentes colidem na representação social do sujeito, o que rompe com a noção de um “eu” coerente (HALL, 2003, p. 13).

Nessa direção, na e pela materialidade linguística [todxs], é possível interpretar uma colisão de sentidos heterogêneos na produção da identidade de gênero. Esses sentidos não são fixos nem essenciais, e sim fluidos e transitórios, fazendo com que ela seja a um só tempo:

- i) Heterogênea: é constituída de saberes acadêmicos e saberes subalternos que circulam nas redes.
- ii) Contraditória: é habitada simultaneamente por referenciais de heterogeneidade e homogeneidade. Unifica um grupo e, ao mesmo tempo, abrange diferenças na unidade.
- iii) Móvel: circula em fluxo rápido e instântaneo nas mídias digitais, promovendo ligações entre o local e o global. É comum a ocorrência de [todxs] também entre usuários da rede que falam língua espanhola.
- iv) Inconcluída: há constantes e simultâneos processos de identificação e desidentificação.

Esses fatores indicam um estilhaçamento da representação do sujeito que se identifica com [todxs]. Os sujeitos nas redes se projetam nessa identidade de modo provisório, variável e problemático. Isso nos leva a questionar: quem é esse todxs? Todxs abrange a *totalidade* de sujeitos que utilizam as redes sociais? Ou apenas um grupo? A noção de unidade é relativa, e a expressão [**todxs**] funciona como uma espécie de “invólucro” para criar a ilusão da narrativa do eu. Na busca de abarcar todas as possibilidades de gênero numa só desinência (-x), entra em cena outra contradição que

constitui essa identidade: a tensão entre homogeneidade e heterogeneidade. Se [todxs] é uma tentativa de abarcar aqueles que se opõem a classificações fixas [masculino ou feminino], há um posicionamento baseado na *diferença* entre concepções do que é ser/performar o gênero. Entretanto, quando [todxs] afirma a inclusão de gêneros indefinidos sob uma *mesma e única* desinênci (-x), seu posicionamento desliza para uma homogeneidade no simbólico. Com efeito, a contradição e a fragmentação estão instauradas.

Para entrar nessa ordem discursiva, vimos que o sujeito assume posição em uma rede social num momento preciso da história para, então, falar a outros usuários que se identificam com grupos de minorias. Nos enunciados, a posição-sujeito além de forjar uma representação do [Eu/Nós] e do [Vocês/Todxs], constitui-se através da relação com um [Ele/Eles]. A presença do outro pode ser compreendida não só como referencial, mas também como posição-sujeito no discurso. Há um processo de interação pela linguagem que permite a sujeitos históricos distintos (Eu/Nós/mulheres e Eles/jornalistas/homens) relacionar suas respectivas posições e saberes.

A partir disso, analisamos enunciados que trazem o posicionamento dos jornalistas homens construído pela posição de subjetividade do Eu/Nós/Mulheres. Assim, tomamos marcas que se referem aos jornalistas a fim de compreender a produção de sentidos e o funcionamento de relações de poder (antagonismo/aliança) nessa ordem. Vejamos os enunciados a seguir:

- (1) Muitos homens que **têm acesso** a meios de comunicação e **espaços de fala garantidos – verdadeiramente emocionados** diante desse momento e **solidários** nesse **movimento de empoderamento – têm vontade** de escrever sobre o tema.
- (2) Do reconhecimento dessa **vontade** em muitos homens nasceu a provocação: e se todos os homens, ao invés de publicar textos sobre a **importância de escutar e cedessem** nessa semana, **seus espaços para mulheres falarem?**
- (3) Dessa provocação surgiu, com a **ajuda de muitxs e bons**, a iniciativa #AgoraÉQueSãoElas: uma semana de **mulheres ocupando os espaços masculinos de fala.**
- (4) Homens **convidam** mulheres para escrever **no seu lugar e se colocam nesse lugar de ouvinte. Dando voz e vez** a uma mulher. Reconhecendo a **urgência da luta feminista por igualdade de gênero e protagonismo feminino** nesta luta.

Nos enunciados, a posição de subjetividade manifesta a maneira como o Eu/Mulher interpreta a posição dos jornalistas homens em relação à campanha. Trata-se de uma posição favorável que indica aliança dos homens às mulheres para a troca de lugares nas mídias. É o que compreendemos a partir de marcas linguísticas como [**verdadeiramente emocionados**], [**solidários**] e [com a **ajuda** de **muitxs e bons**]. O modo como são colocados em discurso demonstra uma euforização. A posição-sujeito atribui-lhes contornos de benfeitores à causa feminista, o que pode indicar a seguinte interpretação da posição dos jornalistas homens: eles *não são rivais* das mulheres, e sim *parceiros*.

Além disso, pensando na interdiscursividade, podemos dizer que os termos [emocionados], [solidários], [ajuda] estabelecem relações de diferenciação com enunciados anteriores. Existem historicamente dizeres que habitam uma dada memória do discurso feminista e que situam os homens como inimigos, opressores. Em relação a esses dizeres, o que é dito, nesta pontualidade, instaura deslocamentos na posição dos homens e, portanto, singularidades. Há uma atualização desses discursos de maneira que, em vez de sentidos de rivalidade, surgem, neste momento preciso, sentidos de *fraternidade* entre homens e mulheres – o que é evidente quando o sujeito se refere aos homens como *solidários* e afirma que eles *ajudaram* na campanha.

Entretanto, esse posicionamento não é inócuo, neutro. Há de se questionar por que os homens passam de opressores a solidários, de rivais a aliados na visão do “eu, mulher”. Podemos dizer que essa posição de subjetividade é estratégica, pois se dá em função da filiação dos homens a uma campanha de cunho feminista. Como a ideia de fraternidade masculina aqui construída poderia ser diferente? Caso eles se opusessem à campanha. Certamente não seriam compreendidos como solidários e nem bons, e sim como ruins e inimigos.

A aliança entre homens e mulheres é construída discursivamente, ainda, por meio de saberes que o sujeito da enunciação coloca em jogo quanto a sentidos socialmente atribuídos ao feminino e ao masculino. É o que podemos interpretar a partir de [**verdadeiramente emocionados**] que denota a maneira como o “eu” compreende o posicionamento dos homens. Esta leitura exclui a visão de que eles são *insensíveis* às lutas das mulheres. Se eles estão [*verdadeiramente emocionados*], logo, é falsa a leitura de que eles não se comovem com a primavera feminista.

Ademais, o adjetivo [emocionado] denota um estereótipo que é socialmente associado ao feminino e não ao masculino. Na interdiscursividade, podemos retomar o célebre dizer “homem que é homem não chora”, que exprime uma visão dura, inflexível, forte sobre os homens. Essa leitura não aparece nesses enunciados. Pelo contrário, o que se produz é uma compreensão flexível, bondosa e, até mesmo, altruísta dos homens. Eles são vistos aqui como dotados de sensibilidade e fraternidade. Visão semelhante àquela que é compartilhada entre as mulheres feministas, que se identificam e se posicionam a favor da ideia de sororidade, uma irmandade entre mulheres.

É significativa a espécie de “heroificação” aqui produzida sobre os homens na medida em que manifesta indícios de mudança na forma como os discursos sobre feminismo são distribuídos hoje. Eles passam pelo crivo de aceitabilidade, são apropriados pelas mídias corporativas, chegando inclusive a se tornar uma luta dos homens. E neste ponto, podemos problematizar esses discursos: por que uma filiação e não uma oposição neste momento e neste lugar? Pela função estratégica que desempenham nas relações de poder. Repetir e aderir ao discurso feminista contribui para visibilidade e até mesmo para aprovação social, principalmente, entre grupos de minorias. É maneira de evitar ser repreendido (e punido) pela vigilância constante das redes sociais.

Nos enunciados em (1), o sujeito faz uso de saberes sobre o funcionamento da ordem discursiva midiática. Mais precisamente, sobre as regras de quem tem possibilidade ou não de adentrar nessa ordem discursiva – em maior parte, jornalistas que são homens. É por saber que não é qualquer um que pode aí enunciar e, ainda, por saber que existem homens que tem essa possibilidade que o sujeito cria brechas para falar desses lugares mesmo que provisoriamente. Trata-se de um uso estratégico do saber porque, ao filiar-se a homens que atendem a essas regras, o sujeito de certa forma se aproxima daquilo que é exigido para adentrar essa ordem.

Nos enunciados, o verbo [ter] exprime assertivamente a posição dos jornalistas homens no discurso. Marcas como [homens que **têm acesso a meios de comunicação**], [homens que **têm espaços de fala garantidos**] e [homens que **têm vontade de escrever** sobre o tema] evidenciam que o posicionamento é definido em termos de posse e, ainda, de volição. Manifestam ainda a condição dos homens na ordem dos discursos midiáticos: de legitimidade e aceitabilidade [têm espaços de fala **garantidos**].

Nesse sentido, o posicionamento dos jornalistas é construído em termos de *possibilidade*, afinal, atendem às regras dessa ordem discursiva e estão autorizados a enunciar nesse lugar. Além disso, a posição dos homens é marcada por um “querer falar” sobre a luta das mulheres. Com isso, podemos compreender que os jornalistas homens *podem e querem* falar da luta das mulheres, posicionamento que faz reverberar sentidos de adesão à luta das mulheres, principalmente, pelos sentidos de [**vontade**].

As condições de existência dos enunciados permitem, ainda, compreender efeitos de singularidade. Em outros momentos, em que o feminismo não era assunto de grande visibilidade das mídias, posicionamentos como esse [homens têm vontade de escrever sobre o tema] eram rarefeitos. Por que, neste momento preciso, homens que têm espaço de fala garantido passam a *querer escrever* sobre o tema? Por que não queriam escrever em momento anterior?

É possível que a conjuntura histórica de efervescência, isto é, a conjunção de acontecimentos na política, na mídia e na educação possibilite que o tema surja como algo necessário. Tal como uma notícia, o acontecimento da primavera feminista e a eclosão do feminismo como pauta do dia podem ter possibilitado uma mudança na posição de jornalistas homens. Enunciados como [homens **têm vontade** de escrever] e [reconhecendo essa **vontade** nos homens] manifestam uma posição que responde a uma urgência histórica.

A vontade dos homens de escrever sobre feminismo é contingente, manifesta um estado e atende às regulações discursivas desta época. Na posição de dever narrar e explicar o cotidiano, esses homens se voltam para o feminismo e o tomam como assunto de pauta. E aí está o acontecimento: hoje eles têm vontade de escrever, porém, não é certo que a circulação de dizeres de homens sobre feminismo se estenda ao futuro. Os enunciados demarcam um acontecimento factual, que atinge um momento bastante preciso da história: quando o feminismo retorna como necessidade e regra e estampa capas de revista.

Por outro lado, entre o “poder” e o “querer”, podemos questionar sobre o “fazer”. Os jornalistas homens são situados no discurso como sendo autorizados e desejosos de falar sobre feminismo. Entretanto, eles o fazem? Há jornalistas homens que falam das lutas das mulheres? Na pontualidade histórica de surgimento da campanha, é possível dizer que não. Não são os homens que falam, embora “tenham vontade”. Essa atitude em relação ao feminismo faz com que os efeitos de adesão se

desestabilizem, pois, a filiação fica limitada a um “querer”. O que há de atitude dos jornalistas é dar espaços para que a mulher fale. Essa é uma novidade, afinal, não é comum que homens ofereçam seus espaços em seus respectivos meios de comunicação para mulheres escreverem sobre problemas sociais que as afetam. No presente, apesar da abertura para as mulheres falarem, não é regra que os homens invertam suas posições, passando do **[lugar de fala]** para o **[lugar de ouvinte]**.

Há uma singularidade naquilo que o sujeito diz: [homens **se colocam** no lugar **de escuta**]; [hoje o **importante é ouvir**] e [a **importância de escutar**]. Essa importância de ouvir é enunciada como efeito de um certo estado de forças na história, de uma descontinuidade, uma abertura dentre tantas outras possibilidades de práticas. Desse modo, esses enunciados estabelecem oposição àquilo que era concebido como regra em momentos anteriores.

Em relação ao que foi dito antes e em outros lugares, a fala das mulheres retorna como sendo [importante] – ainda que como fato breve e contingente. Nesse viés, se hoje o importante é ouvir as mulheres, podemos dizer que há transformação no arquivo desta época. No presente, surge regra de formação dos discursos que coloca a necessidade de *deixar as mulheres falarem*. Essa regra expressa que o posicionamento dos jornalistas homens não está exclusivamente no sentido da aliança com as mulheres – tal como enunciado pela posição-sujeito –, mas também da *permissão*.

Daí o acontecimento: uma regra já existente situa a mulher na posição de silêncio, e portanto de não ouvida. Hoje, sem excluir a anterior, surge a regra que a situa no lugar de fala e, com efeito, a possibilidade, a permissão e o dever de ouvi-la. A seguir, a oposição de sequências discursivas de referência demonstra a coexistência e o embate de distintas regras de formação dos discursos no presente:

[Ontem, o importante não era ouvir as mulheres]

vs.

[Hoje, o importante é ouvir as mulheres]

Além da possibilidade e da vontade de dizer a luta das mulheres, as materialidades mostram indícios de que os jornalistas homens se posicionam em relação

à campanha através de um fazer. Porém, fazer que não é dizer essa luta, e sim de *deixar falar e ouvir* sobre. Os enunciados em (1), (2), (3) e (4) permitem essa interpretação. A partir deles, depreendemos as seguintes sequências: [os homens **cedem seu espaço** para as mulheres falarem]; [mulheres ocupam os **espaços masculinos de fala**]; [homens **convidam** mulheres para escrever em **seu lugar**]; [homens **se colocam no lugar de ouvinte**]; [homens **dão voz e vez** a uma mulher]; [homens **reconhecem a urgência da luta feminista**]; [homens **reconhecem o protagonismo feminino** nesta luta].

Obedecendo à descontinuidade histórica, que aponta para um princípio de mutação nas regras de dizibilidade, esses enunciados mostram que o posicionamento dos jornalistas é construído ainda através de sentidos eufóricos atribuídos pelo sujeito [com a **ajuda** de muitxs e **bons**]. Marcas de ação tais como [cedem], [convidam], [reconhecem], [dão voz e vez] manifestam essa atitude de conviência e aceitação. Entretanto, para além da heroificação desses jornalistas, é preciso atentar para a posição hierárquica que ocupam em relação as mulheres. Embora eles se filiem à campanha, a atitude de [**dar** voz e vez] indica uma posição mais favorecida que a das mulheres, uma vez que cabe a eles *dar esse lugar de fala*. Se eles as convidam a ocupar esse espaço quer dizer que eles *podem* e definem quem está apto a aí enunciar. Assim, a possibilidade de as mulheres falarem passa pelo crivo de aceitação dos jornalistas homens e, sobretudo, pela autorização que eles conferem.

O lugar de fala não é ocupado como efeito de uma estratégia das mulheres e sim pela *permissão dos homens*. Esse sentido é produzido nos enunciados por procedimentos de exclusão do discurso, materializados em trechos como: [lugar **masculino** de fala]; [seu espaço/**deles**]; [seu lugar/**deles**]. Quem tem poder e, com efeito, possibilidade de ocupar esse lugar são eles.

A fala do autor [Manoela Miklos] corrobora a exclusão, pois, situa o lugar como sendo exclusivamente masculino e não como lugares também femininos. Estrategicamente, se o sujeito enunciasse de forma diferente como, por exemplo, [homens oferecem espaços que **podem** e **devem ser também femininos**], possivelmente, os efeitos de sentido seriam de resistência aos procedimentos de exclusão das mulheres nesta ordem. Contudo, da forma como é enunciado, os espaços de fala nas mídias não são disputados através de embate, e sim pedidos na forma de consentimento.

Nesse sentido, não é a mulher que coloca o homem no lugar de ouvinte. Pelo contrário, é o próprio homem que modifica sua posição: [homens **se colocam** no lugar de ouvinte]. O posicionamento demonstra que os jornalistas não são sujeitos a alguém, mas a si mesmos. Logo, as mulheres não têm possibilidade de, nessa ordem discursiva, promover a inversão de lugares. São os homens que a têm. Esse sentido desestabiliza aquilo que o sujeito diz em relação ao reconhecimento [**do protagonismo** feminino nesta luta], [da **igualdade** de gêneros] e [do movimento de **empoderamento**]. Isso porque se o espaço é cedido e autorizado pelos homens, o protagonismo não é exclusivamente feminino. Antes é *compartilhado* com os homens e, até mesmo, *possibilitado* por eles. Há de se questionar a evidência dos sentidos de protagonismo feminino na pontualidade do acontecimento da #AgoraÉQueSãoElas, uma vez que ele passa pela aceitabilidade e concessão dos homens.

Por fim, constatamos, em recorte sincrônico, o entrecruzamento de práticas discursivas. Como, por exemplo, os sentidos de “protagonismo feminino” e de “autorização dos homens”, que coexistem na curta duração. Ademais, é possível interpretar dos enunciados de Miklos sentidos que corroboram a hierarquia de gêneros e a posição mais favorável dos homens na ordem midiática. Apesar disso, podemos dizer que o surgimento da #AgoraÉQueSãoElas coloca em relação posicionamentos heterogêneos e possibilita deslocamentos provisórios.

Na atualidade, o fato de um sujeito, a partir de uma rede social, numa conjuntura marcada pelas tecnologias, enunciar sobre a troca de lugares e assumir o lugar [do outro] nas mídias indica uma singularidade. Como uma fagulha na história, essa troca é rastro de descontinuidade nas práticas discursivas desta época. Embora contingente e provisória, a inversão de lugares de fala instaura um acontecimento discursivo na ordem do factual.

CAPÍTULO 6

A CULTURA DO ESTUPRO

“I’m talking about a disgusting, destructive, victim-blaming cultural construct that encourages women to hate ourselves, doubt ourselves, blame ourselves, take responsibility for other people’s criminal behavior, fear our own desires, and distrust our own instincts”.

(Lisa Jervis, 2008, p. 163).

6 A CULTURA DO ESTUPRO

“Nós temos que encarar nossos corpos como nossos e de mais ninguém, além de repensarmos o sexo, transformando-o no que realmente é: prazeroso e consensual. Qualquer coisa fora disso é agressão”.

(Nádia Lapa, 2013)

No viés da genealogia, as análises a seguir problematizam a emergência do conceito de cultura de estupro para compreender a produção desses sentidos na instância do acontecimento. Ao referir-se à existência de regras que situam a conduta e a vestimenta da mulher como justificativa para a violência sexual, a enunciação do conceito de cultura do estupro, por sujeitos feministas, tem como efeito de sentido a desestabilização de valores morais já existentes.

Neste capítulo, propomos demonstrar que o fato de sujeitos situados nas mídias digitais enunciarem a existência de valores e normas que culpabilizam a vítima de estupro é um acontecimento que exerce função estratégica de *resistência*. Pois, o aparecimento desse conceito instaura antagonismo às regras de distribuição de posições para os sujeitos (culpada/vítima e culpado/justo) e às normalizações sobre condutas e ações das mulheres no domínio da sexualidade.

O modo como o conceito de cultura do estupro emerge na atualidade mostra uma interpretação (dos sujeitos do feminismo) sobre outra interpretação (sobre as ações dos homens às mulheres). Nesse gesto surge o acontecimento, que instaura sentidos de resistência a procedimentos de disciplina e vigilância (a resposta das feministas ao vagão rosa) e possibilita trabalho ético e moral ao sujeito do feminismo (a condução de corpos nus e seminus na Marcha das Vadias).

Enquanto “fatia” do acontecimento novo feminismo, esta série de enunciados indica mutações nos discursos sobre a *maneira de ser* e *se conduzir* da mulher em relação à sexualidade e aos valores morais. Por isso, numa ontologia histórica do presente, as análises a seguir se orientam para a *genealogia da ética* a fim de demonstrar como os sujeitos feministas se constituem enquanto agentes morais de suas próprias condutas. O que nos demanda assentar alguns pressupostos localizados nesta fase de Foucault, tais como: ética, moral e cuidado de si.

Na *História da Sexualidade I*, Foucault (1999b) atenta para a maneira como o sexo era colocado em discurso: como um segredo valorizado. Com isso, no entanto, o autor não quer dizer que o sexo tenha sido proibido, bloqueado ou mascarado. E sim, que a maneira como se falava de sexo se baseava no segredo, no ritual de confissão e exame de consciência. Tratava-se de uma tática que colocava o sexo em circulação.

Uma *vontade de saber* o sexo, exercida por instituições (a Igreja, a escola, a família), levou-o a ser falado, explicado, detalhado “secretamente”, porém, com finalidade de implantação de regras. Essa multiplicação dos discursos sobre o sexo também move o exercício do poder na direção da incitação: “incitação institucional a falar do sexo e a falar dele cada vez mais; obstinação das instâncias do poder a ouvir falar e a fazê-lo falar ele próprio sob a forma de articulação explícita e do detalhe infinitamente acumulado” (FOUCAULT, 1999b, p. 22).

Historicamente, essa ideia negativa sobre o sexo fez com que ele fosse considerado algo ruim que deve ser manipulado e controlado. Daí a chamada hipótese repressiva que, para Foucault (1999b), nada mais é que uma tática que ao negar o sexo exercia, pelo contrário, efeitos positivos, tais como: o controle das condutas sexuais, a extração de forças, o governo dos nascimentos e das populações, entre outras.

Por outro lado, a história da sexualidade apresenta outras formas de relação entre os sujeitos e o sexo. Os sentidos do ato sexual modificam-se a depender da conjuntura sócio-histórica. É o que depreendemos ao observar os modos como o sexo foi significado pelo cristianismo e a Antiguidade: “o cristianismo o teria associado ao mal, ao pecado à queda, à morte, ao passo que a Antiguidade o teria dotado de significações positivas” (FOUCAULT, 2006b, p. 17).

Domínio de transformações da experiência moral, a sexualidade foi colocada em discurso pelos gregos sendo orientada para a ética do *cuidado de si*. Já no cristianismo, a sexualidade foi colocada em discurso orientada para uma *renúncia de si*. No caso dos gregos, vemos surgir uma ética “entendida como a elaboração de uma forma de **relação consigo** que permite ao indivíduo constituir-se como sujeito de uma conduta moral” (FOUCAULT, 2006b, p. 219 [grifos nossos]).

Nesse sentido, Foucault foi movido pela questão: por que o comportamento sexual e as atividades a ele relacionadas são objeto de uma preocupação moral? Por certo, a sexualidade é objeto de preocupação moral porque domínio marcado por um sistema de interdições, mas isso não é suficiente para responder a esse questionamento.

É preciso adentrar o campo da ética e da ascese, da constituição e modificação do ser, ou seja, adentrar uma “história das formas de subjetivação moral e das práticas de si destinadas a assegurá-la” (FOUCAULT, 2006b, p. 29).

Ao estudar a sexualidade no período grego, o filósofo compreende-a como um campo propício para o trabalho ético, porque domínio em que os sujeitos são levados a prestar atenção a si mesmos, a seus atos e pensamentos, a seus desejos e condutas sexuais. Esse trabalho de conhecer a si e a cuidar de si é o que liga a ética à moral. Pois, a elaboração de si e das próprias condutas leva em conta aquilo que uma sociedade considera como sendo o interdito e o permitido.

A análise da sexualidade em Foucault busca, então, ver como esse território do conhecimento e do cuidado de si “constitui-se uma ‘experiência’ tal, que os indivíduos são levados a reconhecer-se como sujeitos de uma ‘sexualidade’ que abre para campos de conhecimento bastante diversos, e que se articula num sistema de regras e coerções” (FOUCAULT, 2006b, p. 10). Analisar as práticas discursivas na sexualidade requer observar a maneira pelas quais os sujeitos se decifram, reconhecem-se e confessam seus desejos. Em suma, observar como estabelecem uma relação de si para consigo mesmos, “que lhes permite descobrir, no desejo, a verdade de seu ser, seja ele natural ou decaído” (FOUCAULT, 2006b, p. 11).

O “conhecer-se a si mesmo” com finalidade de elaboração de si permite ao sujeito posicionar-se em relação ao tipo de moral difundida em sua sociedade. E nesse sentido, é preciso ter em conta as concepções de moral, pois, a depender do tipo de moral assumida, o sujeito é levado a sujeitar-se ou a realizar sujeições.

No senso comum, a moral é entendida como “um conjunto de valores e regras de ação propostas aos indivíduos e aos grupos por intermédio de aparelhos prescritivos diversos como podem ser a família, as instituições educativas, as Igrejas, etc.” (FOUCAULT, 2006b, p. 26). Ocorre que essas regras são explicitamente formuladas e ensinadas numa doutrina coerente. Porém, também ocorre de essas regras serem transmitidas de maneira difusa e, em vez de formarem um sistema de normas, constituírem um jogo complexo de elementos que se corrigem e se anulam, permitindo tanto obediências quanto escapatórias. E é esse sistema de regras, organizadas em um conjunto prescritivo que Foucault compreende como “código moral” (2006b, p. 26).

Em contrapartida, no âmbito da sexualidade, tal como exercida na Antiguidade, Foucault destaca outra concepção de moral. Orientada para ética, para a relação consigo

e para o cuidado de si, o filósofo assume uma concepção de moral distinta daquela orientada para o código. Nesse contexto, a moral é entendida como “o comportamento real dos indivíduos em relação às regras e valores que lhes são propostos: designa-se, assim, a maneira pela qual eles se submetem mais ou menos completamente a um princípio de conduta” (FOUCAULT, 2006b, p. 26).

Uma moral orientada para a ética está atrelada à maneira como os sujeitos se relacionam com o código. A forma de relação – de obediência ou de resistência – determina a maneira como se relacionam consigo mesmos. Assim, nesta concepção, ao sujeito é possível aceitar e sujeitar-se ao código e definir sua maneira de ser pautado em valores. Ou, ainda, resistir e negligenciar um conjunto de valores, criando para si mesmo outras formas de existência e conduta. Essa forma de analisar a moral permite determinar como os sujeitos transgridem e invertem dados juízos de valor e, também, verificar com que margens de variação eles se conduzem em referência a um sistema prescritivo (FOUCAULT, 2006b).

Nas análises deste capítulo, compreendemos que os discursos sobre cultura do estupro colocam uma moral orientada para o código em oposição a uma moral orientada para a ética. Desse embate, verificamos que a maneira como os sujeitos feministas se relacionam com os valores morais – em posição de resistência – são determinantes para o trabalho de constituição de si. Logo, a concepção de moral que permeia os discursos das feministas na atualidade é aquela orientada para a elaboração de sua substância ética. Pois, via que os permite refutar juízos de valores para constituírem-se a si mesmos enquanto sujeitos morais.

Na *História da sexualidade II*, Foucault (2006b, p. 28) cita um exemplo do trabalho ético que os sujeitos efetuavam sobre si mesmos na Antiguidade: a austeridade sexual. A dietética dos prazeres consistia em controlar sua conduta e seus desejos para obter domínio de si e do corpo. A ideia era tornar-se capaz de governar a si mesmo para não ser governado por outrem através dos desejos sexuais. O trabalho ético tem seus efeitos nas relações de poder, uma vez que aquele que “deve comandar os outros é aquele que deve ser capaz de exercer uma autoridade perfeita sobre si mesmo” (FOUCAULT, 2006b, 75). Para tanto, os sujeitos empreendiam um trabalho de aprendizagem e de assimilação de um conjunto de preceitos com a finalidade de regular as ações, os gestos, os instintos sexuais.

Porém, além da possibilidade de medir suas ações tendo em vista uma moral sexual, o trabalho ético permite ao sujeito criar regras de como se conduzir e “transformar a si mesmo em sujeito moral de sua própria conduta” (FOUCAULT, 2006b, p. 28). Nos discursos sobre cultura do estupro, vemos que o sujeito desempenha uma ação moral quando se relaciona com o conjunto de valores que o conceito evoca, e cria novas maneiras de ser e agir. Assim, se a noção de cultura do estupro coloca a necessidade de regular a vestimenta e os espaços de circulação das mulheres, no discurso das feministas surgem regras que invertem esse código e que determinam mostrar o corpo e circular em diferentes lugares.

O exercício do poder sobre o próprio corpo e sexualidade exige uma regulação do sujeito sobre si. Por isso, uma das estratégias exercidas através dos discursos atuais sobre cultura do estupro tem a ver com a ideia de governo e domínio de si mesmo [Meu corpo, minhas regras] e de condutas orientadas por regras elaboradas na relação consigo e com os valores morais [Se ser puta é ser vadia, somos vadias].

As práticas das feministas de definir aquilo que podem e devem fazer em recusa a um código moral já existente manifesta sua constituição enquanto sujeitos morais. Com efeito, uma ação moral não reduz-se a atos conformes a uma regra, lei ou valor. Na concepção de moral assumida por Foucault (2006b), na genealogia da ética, o sujeito se relaciona com o código (obedecendo ou resistindo a ele), mas também e, sobretudo, efetua uma relação consigo.

[...] essa relação não é simplesmente “consciência de si”, mas constituição de si enquanto “sujeito moral”, na qual o indivíduo circunscreve a parte dele mesmo que constitui o objeto dessa prática moral, define sua posição em relação ao preceito que respeita, estabelece para si um certo modo de ser que valerá como realização moral dele mesmo; e, para tal, age sobre si mesmo, procura conhecer-se, controla-se, põe-se à prova, aperfeiçoa-se, transforma-se (FOUCAULT, 2006b, p. 29).

Toda ação moral implica a constituição de si mesmo como sujeito moral. Logo, não existe moral sem modos de subjetivação, sem trabalho ético de práticas de si para apoiá-lo. Não se pode separar esse tipo de moral das formas de atividade sobre si. O que resulta que as distinções entre uma moral orientada para a ética e uma moral orientada para o código não têm somente efeitos teóricos, mas também efeitos para a análise histórica.

No caso das análises deste capítulo, a concepção de moral orientada para a ética cria condições para realizarmos uma história da maneira pela qual os sujeitos feministas se constituem como sujeitos de sua própria conduta moral. Isto é, indicam: i) quais são as relações consigo e as reflexões sobre si; ii) como se realizam as técnicas pelas quais o sujeito se dá como objeto a conhecer; iii) como se dá o exame e a decifração de si por si mesmo nas redes sociais. São todas essas transformações de si para consigo, em posição de resistência a códigos de interdição sobre o corpo, que inscrevem as práticas discursivas do feminismo hoje no cerne de uma história da ética do cuidado de si.

Entretanto, no interior desta série de enunciados, verificamos um movimento de curva. Há um deslocamento que situa o conceito de cultura do estupro também em técnicas de governamentalidade exercidas sobre a vida da população. Nas análises, diagnosticamos o surgimento de novos mecanismos de *vigilância e controle da violência sexual* na atualidade, tais como: i) a criação de campanha nas mídias digitais (Eu não mereço ser estuprada) e ii) a posição de Governos de Estado na criação de políticas de segurança dos corpos das mulheres (projeto do vagão exclusivo para mulheres e campanhas de advertência contra o assédio).

Com isso, a curva nesta série de enunciados nos demanda mobilizar não só conceitos da genealogia da ética, mas também aqueles da *genealogia do poder*. Pois, nessa instância, podemos analisar “o campo de poder através do qual nos constituímos como sujeitos de ação sobre os outros” (FOUCAULT, 1995, p. 262). Juntas, a genealogia da ética e a genealogia do poder são perspectivas que, nas análises, demonstram a dispersão e as diferentes funções estratégicas dos discursos sobre cultura do estupro na atualidade.

Orientados pelas questões “quem somos nós hoje?” e “por que dizemos o corpo e a violência sexual da forma como dizemos hoje?”, investigamos as resistências e a produção de subjetividades nos discursos sobre cultura do estupro para compreender como: i) o sujeito se constitui em relação a verdades já existentes; ii) o sujeito pode governar a ação dos outros; iii) o sujeito pode governar a si mesmo através do trabalho ético.

6.1 O que é cultura do estupro?

Nesta seção, analisamos o modo como o conceito de cultura do estupro surge nas mídias digitais. Pelo viés da arqueogenealogia, voltamo-nos para a emergência desse conceito não para evidenciar sua origem, e sim para delimitar as condições de possibilidade e as relações de força que determinam seu aparecimento na história do presente.

Nesse sentido, não compreendemos os discursos atuais sobre cultura do estupro como o momento final, o ápice de um processo. Pelo contrário, atentamos para o momento de produção desses sentidos como um *estado atual* do conceito. Contudo, embora voltados para o que se diz hoje, retomamos acontecimentos anteriores que nos dão indícios de remanência de já-ditos nesses discursos. Com esse gesto, depreendemos que o conceito de cultura do estupro não é uma novidade no feminismo. Nossa tese é que a singularidade está no modo como retorna e é atualizado estrategicamente em relações de poder.

Em meio a publicações da segunda onda do feminismo norte-americano, há vestígios do aparecimento do termo. Um exemplo é o livro *New York Radical Feminists* (1974) de Noreen Connell e Cassandra Wilson. Nessa obra, o termo “rape culture” surge para manifestar a posição das feministas na época: “is to focus on the sexual politics of the rapist and the rape culture, not to hammer the nails into the coffin of the victim”⁶⁹ (1974, p. 105). Naquele momento preciso, o conceito surgiu da produção de saber de um grupo específico, que situava a violência sexual praticada pelo homem como algo reproduzido e aceito socialmente.

Em perspectiva arqueológica, o modo *como* esse saber é produzido tem a ver com uma interpretação das feministas sobre a legitimação de práticas de violência sexual em um momento preciso da história dos EUA. Segundo a autora Merrill D. Smith, “before the 1970s, rape shield laws and the category of spousal rape did not exist”⁷⁰ (2004, p. 9). Assim, as condições históricas da época indicavam a inexistência de criminalização do estupro e tampouco de prescrições e penas punitivas.

⁶⁹ “(A cultura do estupro tem objetivo de) focar nas políticas sexuais do estuprador e da cultura do estupro, não de martelar pregos no caixão da vítima” [Tradução nossa].

⁷⁰ “Antes dos anos 1970, leis contra o estupro e a categoria de violação conjugal não existiam” [Tradução nossa].

Em complemento, numa perspectiva genealógica, podemos pensar no *por que* da produção do conceito. Possivelmente, para responder à urgência histórica daquela época. O fato de as feministas norte-americanas falarem de cultura estupro criou possibilidades para que aquela sociedade pensasse sobre essas práticas e, ainda, que fossem ouvidas reivindicações por leis de criminalização da violência sexual.

A partir dos anos 1970, “the alteration of rape laws within the United States, as well as many other countries reflects changing ideas about gender and sexuality, as well as redefinitions of rape itself”⁷¹ (SMITH, 2004, p. 9). Nesse sentido, o saber produzido pelo movimento feminista norte-americano foi estratégico, porque promoveu modificações no quadro jurídico: “the feminist movement of the 1960s and 1970s helped to spur along these changes, as many feminists asserted that rape is a crime of violence that threatens all women”⁷² (SMITH, 2004, p. 9-10).

Inscrito em jogos de saber-poder, o conceito retornou na década de 1990 no âmbito de pesquisas na área de Sociologia. No livro *Transforming a rape culture* (1993), o conceito é definido da seguinte maneira:

What is a rape culture? It is a **complex of beliefs** that encourages male sexual aggression and supports violence against women. It is a society where **violence is seen as sexy** and **sexuality as violent**. In a rape culture women perceive a continuum of threatened violence that ranges from sexual remarks to sexual touching to rape itself. A rape culture condones physical and emotional terrorism against women as **the norm** (BUCHWALD; FLETCHER; ROTH, 1993, p. 13 [grifos nossos])⁷³.

Conforme essa concepção, a violência contra a mulher é resultante de um conjunto de crenças que leva a sociedade a interpretá-la como norma. O conceito surge em meio a julgamentos de valor sobre as ações de homens e mulheres no domínio da sexualidade. A emergência se dá, então, numa dada *relação de forças* entre homens e

⁷¹ “A alteração das leis sobre estupro dentro dos Estados Unidos, bem como em muitos outros países, reflete tanto a mudança de ideias sobre gênero e sexualidade quanto as redefinições do que é o estupro” [Tradução nossa].

⁷² “O movimento feminista dos anos 1960 e 1970 contribuiu para incentivar essas mudanças. Do mesmo modo, muitas feministas afirmaram que o estupro é um crime de violência que ameaça a todas as mulheres” [Tradução nossa].

⁷³ “O que é a cultura do estupro? É um complexo de crenças que encoraja os homens à agressão sexual e apoia a violência contra a mulher. É uma sociedade em que a violência é vista como sensual e a sexualidade como violência. Na cultura do estupro, as mulheres são vistas como um continuum de violência e ameaça que vai desde comentários sexuais até o contato sexual para o estupro em si. A cultura do estupro tolera o terror físico e emocional contra as mulheres enquanto a norma” [Tradução nossa].

mulheres, passando pelo crivo da *interpretação* do que se pode e se deve dizer e fazer em termos de sexualidade e violência.

A partir disso, podemos dizer que os valores sobre o que é norma e normal na sexualidade são efeitos de uma interpretação de outra interpretação. Posicionado em favor da segurança das mulheres, o sujeito feminista interpreta a violência sexual como *cultural e normativa* a partir de uma interpretação já existente em sociedade: aquela que situa o “sexo como violência” e a “violência como sensual”, na instância da *normalidade*.

Feitas essas considerações, objetivamos analisar o aparecimento do conceito de cultura do estupro hoje, para compreender como a dimensão ética e moral produzem subjetividades e condutas no âmbito da sexualidade. O intuito é demonstrar que, na atualidade, as problematizações da sexualidade, empreendidas pelos discursos sobre feminismo nas mídias, demonstram um princípio de *mutação de valores morais*. O estado atual dessas práticas discursivas sobre a cultura do estupro mostra modificações nos juízos de valor acerca do “sujeito que estupra” e do “sujeito que é estupro”.

De início, consideramos que atribuir o nome “cultura” para designar o modo como esses valores são interpretados não é uma arbitrariedade, e sim efeito de uma motivação histórica. Há algo a mais na história que faz com que feministas falem dessas práticas de violência enquanto cultura. Possivelmente, essa interpretação é propiciada pela relação entre saberes feministas e saberes científicos vindos da Antropologia e da Sociologia.

Nessa direção, inspirados pela *Genealogia da moral* de Nietzsche (2002), questionamos os sentidos daquilo que dizemos no interior de uma dada moral: o que significa cultura? O que significa estupro?

O termo cultura vem de “kultur”, que em alemão simboliza “todos os aspectos espirituais de uma comunidade”. A partir dele, o antropólogo Edward Tylor (apud LARAIA, 2001, p. 25) propôs que o termo “tomado em seu amplo sentido etnográfico é este todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes ou qualquer outra capacidade ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade”.

Essa é uma definição clássica de cultura, porém não é a única, de modo que não há consenso nem uniformidade em sua conceituação. Entretanto, para problematização da cultura do estupro, essa é uma definição pertinente, porque ligada à questão da

interpretação e dos juízos de valor. Na leitura de Tylor, a cultura é produzida nas e pelas relações humanas. Ela não “nasce com os homens”, é criada, passada e aprendida num gesto de repetição. Logo, podemos dizer que a cultura surge através da *produção e circulação de saberes*, e não como sentidos inatos a todo indivíduo nem como conhecimento transcendental anterior à experiência.

Ao referenciá-lo como “cultura”, o sujeito do feminismo produz interpretação de que o estupro (ou qualquer outra violência sexual contra a mulher) é repetido e distribuído como um hábito comum, portanto, como costume de uma sociedade. E é justamente por conta da *repetição* e da *aceitabilidade* (e não recusa) que o estupro pôde e pode ser interpretado por esse sujeito como cultural. Porque autorizada e distribuída como regularidade, a violência sexual é interpretada como um “hábito normal”, daí enunciá-la como “cultura”.

Essa autorização, contudo, não é natural, não existe em si. Ela é *construída* por: i) posições estratégicas dos sujeitos (institucionais, políticas, econômicas, religiosas, científicas); ii) pelo regime de austeridade e controle dos desejos estabelecido pelo cristianismo; iii) pelo histórico de hierarquias entre os gêneros (masculino ocupa posição mais favorável em detrimento do feminino), entre outros fatores históricos.

Desse modo, é a *organização das relações de poder* em torno do sexo – quem pode ou não fazer uso do desejo sexual; quem pode ou não assumir-se sujeito de sua própria sexualidade; quem deve sujeitar-se ao desejo de outrem, etc.– que permite aos sujeitos interpretar a violência sexual à mulher como *aceitável* e como *norma*.

O “poder fazer” o estupro apresenta rastros na história. Recuando a acontecimentos anteriores, é possível verificar que o estupro não se limita à violência: “é um emaranhado complexo entre o corpo, o olhar, a moral” (VIGARELLO, 1998, p. 8). Nos séculos XVI e XVII, os julgamentos e os processos mostram uma interrogação sobre a postura da mulher que é estuprada. Há uma “desconfiança” na denúncia do estupro que atinge quem o sofre e não quem o pratica. É frequente constatar que “os juízes clássicos só acreditam na queixa de uma mulher se todos os sinais físicos, os objetos quebrados, os ferimentos visíveis, os testemunhos concordantes confirmam suas declarações” (VIGARELLO, 1998, p. 8).

Por conseguinte, esses empecilhos podem ter contribuído para que, em torno do estupro, circulassem sentidos de permissão e legalidade justamente pela raridade (ou inexistência) de julgamento e punição do agressor. Os processos indicam que, em vez

de avaliação daquele que estupra, há detalhamento e exame do corpo, bem como classificação das atitudes da mulher estuprada segundo códigos morais. Isso quer dizer que, “nessa resistência a desculpar a vítima, mistura-se a imagem da mulher. Todo preconceito ou suspeita prévia sobre a acusadora [...] poderiam fazer pensar que a mulher cedeu voluntariamente” (VIGARELLO, 1998, p. 9).

Por isso, a história do estupro é marcada por obstáculos em dissociar a mulher, seu corpo e seus atos da violência sexual praticada pelo homem. Daí sua aceitabilidade: o foco de julgamento não recai sobre aquele que estupra. Os códigos morais evidenciam na história a necessidade de julgar e avaliar quem é estuprado. Essa avaliação coloca a mulher em posição desfavorável, porque o julgamento do estupro não é apenas criminal, mas, sobretudo, moral.

O trajeto de sentidos da palavra estupro mostra que a existência histórica de códigos morais atravessa sua significação. É o que verificamos em olhar etimológico. Em latim, *stuprum* significa “estuprar”, bem como “sujar”, “poluir”, “corromper”, “desonrar” (REZENDE; BIANCHET, 2014). A ação de estuprar é julgada conforme um conjunto de valores morais sobre o que é considerado honrado e desonrado e, por extensão, bom e mau.

Nessa interpretação, a mulher estuprada é simbolicamente “suja”. Logo, essa moral – localizada historicamente nos séculos XVI e XVII (VIGARELLO, 1998) – tende a dar à estuprada contornos de ruim e impura, e não a quem estupra. Assim, vemos que essa distinção de valores [boa vs. má; honrada vs. desonrada; limpa vs. suja] interfere nos processos e julgamentos de estupro, porque geralmente atribuem àquela que é estuprada posição que figura “impureza” ou, em termos nietzschianos, de culpa e má conduta.

Para “desestabilizar” dadas subjetividades atribuídas à mulher e ao homem e demonstrar o caráter mutável da moral, podemos questionar: o que faz da mulher *culpada* pelo estupro? O que faz do homem *justo* pela agressão sexual? Há algo na mulher em si que a faça ser culpada pelo estupro? Há algo no homem em si que o torna absolvido de culpa? O que define a posição de estuprada como inferior e a de estuprador como superior?

Em uma ontologia histórica de nós mesmos, é preciso questionar como nos constituímos em relação aos jogos de verdade e como nos tornamos sujeitos de nossa sexualidade. Assim, o conjunto de normas e regras que situam o estupro como prática

“normal” e “aceita” socialmente surge no interior de uma moral que é construída e se modifica conforme os acontecimentos históricos.

Nesse contexto, a genealogia permite compreender a proveniência de nossas subjetividades. Essa via de análise mostra como o sujeito se constitui em relação aos acontecimentos e àquilo que tem de mais palpável da experiência de si nos jogos de verdade: o corpo. Lugar da proveniência, o corpo é atravessado por acontecimentos anteriores, lutas, normas, técnicas de disciplina, procedimentos de individuação e sujeição.

No caso da cultura do estupro, o exame da proveniência de subjetividades demonstra que a posição de “culpada pelo estupro” não tem a ver com uma substância do sujeito em si. Pelo contrário, a subjetividade “culpada” surge como efeito de *práticas de sujeição* a códigos morais, que são possíveis devido às urgências históricas.

É o que constatamos quando empreendemos uma crítica à pretensa homogeneidade de subjetividades [a mulher é culpada pelo estupro/a mulher mereceu o estupro], bem como à origem dos valores morais que as delimitam. Para “abalar” o que surge como “a verdade”, tomamos “conhecimento das condições e circunstâncias nas quais [os valores morais] nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram” (NIETZSCHE, 2002, p. 12). Assim, em vez de perguntarmos quais são as origens desses valores morais (que julgam e culpabilizam a vítima pelo estupro) questionamos: quais as condições de seu surgimento? De quais embates eles podem ter surgido?

Na história, o estupro é enunciado por mitos da antiguidade que “included accounts of rape; ancient societies counted rape among the crimes listed in their law codes; and even the Bible contains stories of rape”⁷⁴ (SMITH, 2004, p. 9). Esses acontecimentos fazem parte de uma memória que remonta a discursos religiosos e políticos. Deles, é possível identificar lutas que possibilitaram a emergência de uma moral que atribui à mulher a posição de suspeita e julgamento da conduta sexual.

Representações habitam uma memória sócio-histórica do que significa ser mulher de boa ou má conduta ou, ainda, “pura” ou “impura”. Exemplos são personagens bíblicas que evidenciam interpretações distintas sobre a conduta sexual da mulher. É o caso de Eva e da Virgem Maria, cujas representações constituem até hoje – mesmo que não tão evidentemente – maneiras de ser e se conduzir no âmbito da sexualidade.

⁷⁴ “Incluem relatos de estupro; sociedades antigas citam o estupro entre os crimes listados em seus códigos de lei; até mesmo a Bíblia conta histórias de estupro” [Tradução nossa].

No livro de Gênesis, Eva surge como a fonte dos males do homem e a causa do fim do paraíso – um possível vestígio dos sentidos de *culpa*. Por ter aceitado a maçã (fruto proibido, símbolo do desejo e do prazer) e por tê-la oferecido a Adão, Eva é representada como a responsável pela tentação do marido: “E viu a mulher que aquela árvore era boa para se comer, e agradável aos olhos, e árvore **desejável** para dar entendimento; tomou do seu fruto, e comeu, e deu também a seu marido, e ele comeu com ela” (GÊNESIS, cap. 3, vers. 6 [grifos nossos]).

A narrativa bíblica confere à Eva posição de incitação do homem aos desejos carnis, e a representa com corpo nu, de seios expostos. Ademais, ela é julgada por Deus a ser *sujeita ao desejo* do marido: “à mulher [Deus] disse: Multiplicarei grandemente a tua dor, e a tua conceição; com dor darás à luz filhos; e o **teu desejo será para o teu marido**, e ele te dominará” (GÊNESIS, cap. 3, vers. 16 [grifos nossos]).

Em oposição à classificação de pecaminosa de Eva, a Virgem Maria simboliza valores de devoção e castidade. Conforme a narrativa bíblica, a Virgem Maria é associada a sentidos de pureza e virtude, justamente por não exercer o desejo e o prazer do sexo. Porque não infringiu os códigos morais de seu tempo, foi escolhida para ser a mãe de Jesus. Diferentemente de Eva, Maria é classificada como “bendita” e “agraciada”: “E, entrando o anjo aonde ela estava, disse: Salve, **agraciada**; o Senhor é contigo; **bendita** és tu entre as mulheres” (LUCAS, cap. 1, ver. 28). Pelo viés da moral, essa forma de subjetividade é produzida conforme interpretação do que é uma conduta nobre e honrada para as mulheres.



Figura 44: Eva

X



Figura 45: Virgem Maria

Atentando para essas subjetividades, depreendemos um exercício ascético pelo autocontrole (ou descontrole) do corpo e do espírito. Do trabalho ético de constituição e condução de si, decorre a principal diferença entre as duas personagens: o modo como se posicionam em relação ao desejo sexual. Eva se constitui como *ser desejante*, ao passo que Virgem Maria *renuncia ao desejo*. No código moral difundido pelo cristianismo, exercer o desejo é compreendido como infração religiosa, afinal, à mulher as regras de conduta sexual restringem-se à reprodução e manutenção da família.

O uso dos prazeres produz posições de subjetividade distintas nessas narrativas. De fato, o antagonismo entre as duas figuras é bastante repetido pelo catolicismo no século XVII como forma de modelar condutas e de disciplinar os corpos por meio de regras de austeridade e castidade sobre as mulheres (FOUCAULT, 1999b). E, embora habite uma memória religiosa, esses sentidos entram em dispersão e passam a associar-se a outros discursos para responder a dadas urgências históricas.

Nesse sentido, é possível verificar que a moral que interdita o desejo à mulher e a julga como boa ou má caso o exerça aparece disparatadamente na instância de acontecimentos históricos. Exemplos são acontecimentos na ordem da:

- i) Política e Economia: no momento de ascensão da burguesia e do surgimento do capitalismo, a força produtiva do homem deve ser economizada em favor do trabalho;
- ii) Ciência e Psicanálise: o aparecimento de estudos de sintomas e moléstias sexuais e a criação de classificações exclusivas para as mulheres como, por exemplo, histéricas ou ninfomaníacas.

Não é nosso intuito defender que a moral que julga a mulher como “culpada pelo estupro” tenha se originado na escritura da bíblia. Diferentemente, a postura genealógica aponta que, na instância de acontecimentos históricos, essas interpretações retornam acidentalmente. Logo, são mobilizadas e atualizadas estrategicamente em relações de poder de acordo com a conjuntura da história.

Por isso, sustentamos que os valores morais que culpabilizam a mulher pelo estupro surgem como *efeitos de embates entre subjetividades*. E, na história, um embate que produz esses valores morais estabelece-se entre representações religiosas de mulheres [Eva *vs.* Virgem Maria]. Ao acaso, esse antagonismo [pecaminosa *vs.* santa]

ressoa nos acontecimentos ainda hoje, condicionando a criação de regras, posicionamentos e interdições aos sujeitos.

Ademais, há de se considerar os efeitos do funcionamento dessa memória discursiva. A dispersão dos discursos religiosos aos domínios da Política, Economia, Psicanálise, Ciência têm uma positividade: criam modelos de conduta e técnicas de controle do corpo. Contribuíram, assim, para a legitimação de uma moral exclusiva às mulheres, baseada no julgamento de ações, no exame dos corpos e nos procedimentos de classificação e divisão dos sujeitos.

No presente, ecos dessa memória religiosa transitam em enunciados produzidos por feministas. A moral que define “boa conduta” vs. “má conduta” no discurso religioso do século XVII ressurge na atualidade, porém, apresentando inversões. Para exemplificar, vejamos enunciados verbo-visuais compartilhados por páginas feministas nas mídias digitais⁷⁵:



Figura 46: Manifestante feminista



Figura 47: Campanha “Meu corpo, minhas regras”.

⁷⁵ Fontes das imagens: <<http://escrevendoumafeminista.blogspot.com.br/2012/11/>>; <<https://www.facebook.com/FeminismoSemDemagogiaMarxistaOriginal/>>; <<http://escrevalolaescreva.blogspot.com.br>>. Acesso em setembro de 2017.



Figura 48: “Meu decote não te dá direitos”.



Figura 49: “Isso não é um convite”.

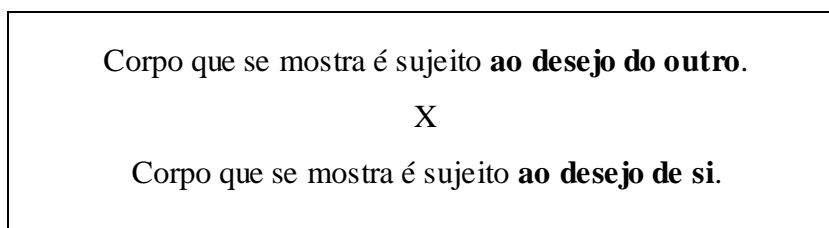
Os enunciados manifestam posições de subjetividade que estabelecem diferenciações em relação a discursos anteriores. De fato, o embate em torno das representações religiosas de mulheres constitui os enunciados na figura em que a manifestante impõe o cartaz com os dizeres: [Nem **santa**, nem **puta**, sou livre]. Neles, a imagem da mulher de boa conduta, virgem, que renuncia ao desejo e ao prazer é atualizada pela figura da santa – o que nos faz rememorar o arquétipo da Virgem Maria. Por outro lado, a imagem da mulher que não renuncia ao desejo e que faz uso do corpo fora dos códigos morais retoma, de certa maneira, a imagem de Eva. Figura que ressurgue através de expressão bastante recorrente para classificar e dar forma a sujeitos que desviam o código de conduta moral cristão: a puta.

Nesse movimento de memória, em que repetições e atualizações transformam os sentidos da sexualidade, atentamos para o modo como os sujeitos “são levados a dar sentido e valor à sua conduta, seus prazeres, seus sentimentos, sensações e sonhos” (FOUCAULT, 2006b, p. 9). Observamos, então, a maneira como o sujeito se constitui tendo em vista juízos de valor acerca da boa conduta sexual [santa] em oposição à má conduta sexual [puta]. Nesse gesto, depreendemos o acontecimento. Em vez de se identificar com uma ou outra posição de subjetividade, o sujeito avalia sua conduta sexual *fora* de classificações de uma moral cristã, orientada para o código. Há uma negação à dicotomia [santa vs. puta] que indica uma singularidade: o surgimento de uma moral orientada para a ética, para o trabalho do cuidado de si.

Nos enunciados, esse movimento de refutação a uma moral orientada para o código é marcado pela negação. A recorrência de marcas linguísticas [não/nem] para

demarcar o posicionamento do sujeito dá a ver mutações no modo como se relaciona com uma moral já existente e com a questão do desejo: produzindo *resistências*. É o que identificamos nos enunciados: [Meu decote **não** te dá direitos] e [Isso (pernas à mostra) **não** é um convite]. Marcados pela negação, os enunciados retomam a analogia de sentidos em que nudez ou partes expostas do corpo da mulher são interpretadas como sujeição ao desejo do homem.

Ao negar essa interpretação do corpo que se mostra – como “autorização” para acesso ao corpo [não te dá direitos/não é um convite] –, a posição do sujeito rompe com a analogia já existente nesse domínio de memória [nudez/exposição = perversidade/submissão] e produz outra interpretação para o corpo da mulher. De corpo que se mostra como forma de sujeição ao desejo de outrem, na atualidade, o corpo exposto passa a significar sujeição ao desejo do próprio sujeito. Vejamos esquematicamente:



No efetivamente dito, emerge uma moral distinta daquela orientada para o código. A singularidade está na aparição de uma nova economia do desejo e do prazer: o corpo que se mostra deixa de significar sujeição ao outro e passa significar sujeição à sua própria maneira de ser e conduzir-se sexualmente.

Em oposição à prática ascética – própria do cristianismo, em que o sujeito renuncia ao desejo e ao prazer como forma de autocontrole e “purificação” –, hoje, o sujeito se constitui no âmbito da sexualidade de acordo com uma “moral orientada para a ética” (FOUCAULT, 2006b, p. 30). Suas ações, sua percepção de si e do próprio corpo configuram outro tipo de moral: aquela orientada para as relações do sujeito consigo e para as técnicas de elaboração de si.

Constituir-se como [livre] em oposição à [santa] e [puta] produz sentidos de refutação a códigos morais e, principalmente, de *afirmação* de um trabalho ético sobre sua maneira de ser [**nem** santa, **nem** puta, **sou** livre]. A liberdade é significada não como ausência de controle ou de governo sobre o corpo, mas sim, numa perspectiva

ética, como possibilidade de *resistir e trabalhar sobre si*. Na atualidade, dizer-se [livre] significa ter condições de assumir-se como sujeito moral de sua própria conduta, ou seja, de recusar sujeição ao outro e sujeitar-se a si mesmo.

Quando o conceito de cultura do estupro retorna hoje (anos 2010) propicia a problematização de valores de boa e má conduta sexual, bem como de subjetividades como culpada e perversa. No presente, o campo de problematizações que o sujeito feminista faz de si, do corpo, da sexualidade cria condições para o surgimento de uma nova moral. Nela, a liberdade surge como a possibilidade de o sujeito problematizar sua conduta e ter acesso à verdade de sua sexualidade, fazendo a experiência de si naquilo que é considerado hoje como sendo conduta sexual possível – e não mais interdita.

Dessa forma, as classificações [puta] e [santa], que rememoram julgamentos de valor [boa] e [má], passam a *coexistir* com uma nova moral que inverte esses valores. Com isso, aquilo que é considerado por uma moral orientada para o código como conduta interdita, hoje, é interpretado por moral orientada para ética como uma conduta legítima: *pode-se fazê-la*. Essa “moral atual” se exime de interdições, refutando a imposição de regras de como conduzir-se socialmente. Rompe com códigos que impõem “isso é proibido” e se baseia nas possibilidades de constituição do sujeito. Daí outra singularidade da volta do feminismo no presente: a dimensão ética.

A posição do sujeito em relação ao conceito permite depreender heterogeneidades nos discursos sobre sexualidade hoje, que nos indicam o estado atual dessas práticas discursivas. Desse modo, *o que se diz* da cultura do estupro e *como se diz* dá a ver a existência de interpretações e posições antagônicas sobre: i) o que é legítimo/inadequado em conduta sexual hoje e, ao mesmo tempo, ii) movimentos de resistência que principiam mudanças nas formas de constituição do sujeito moral.

É o que podemos verificar a partir dos enunciados produzidos pelas *Blogueiras Feministas* sobre cultura do estupro:

- (1) O que chamamos de cultura do estupro é exatamente essa **postura de legitimar** agressão de conteúdo sexual a mulheres que **não se vestem ou se comportam de uma forma predeterminada** (que tradicionalmente envolve ignorar a diversidade e a autonomia das mulheres ao separá-las em duas categorias apenas: ou **são santas** ou **são putas**, devendo diferenciar-se pela **roupa, aparência e comportamento**). Caso não sigam essas regras, são **julgadas e constrangidas por meio de assédio e estupro** até se **enquadrarem** em uma das categorias. É um modelo de conduta bastante moralista e **inadequado** para os dias atuais, pois **generaliza** mulheres e as trata como **subordinadas à vontade e julgamento dos homens**. (*Blogueiras Feministas*, 2013).

As materialidades demonstram que a enunciação do conceito não produz sentidos homogêneos. Um efeito de sentido está ligado à existência histórica e à aceitação de um código moral que interdita às mulheres dados usos do corpo e a sujeita ao julgamento e ao desejo do homem: [**postura de legitimar** a agressão de conteúdo sexual a mulheres que **não se vestem ou se comportam de uma forma predeterminada**] e [as trata (mulheres) como **subordinadas à vontade e julgamento dos homens**].

Nesses enunciados, os sentidos são produzidos de acordo com determinações históricas como a divisão dos gêneros no sistema patriarcal por exemplo. No efetivamente dito, depreendemos esses sentidos já existentes, que surgem aqui pela possibilidade de o homem ocupar posição mais favorável e governar as ações da mulher [**subordinar à vontade** e julgamento dos homens].

Além disso, os sentidos são produzidos pela interdiscursividade que constitui os enunciados. Discursos religiosos se relacionam com discursos sobre feminismo, de modo que já-ditos ressoam aqui através da tensão entre classificações do sujeito como “santa” ou “puta”, “pura” ou “impura”, “pecaminosa” ou “virgem”: [(postura de) separá-las em duas categorias apenas: ou **são santas** ou **são putas**, devendo diferenciar-se pela **roupa, aparência e comportamento**]; [a mulheres que **não se vestem ou se comportam de uma forma predeterminada**].

Enunciado por um sujeito favorável ao feminismo (*Blogueiras Feministas*), esses sentidos manifestam um diagnóstico do presente, expressando qual é posicionamento do *outro* [homem, sociedade, outras mulheres]: de atribuir classificações negativas e normas às mulheres que desviam o código moral. A heterogeneidade que constitui esses discursos permite-nos, portanto, identificar regras que ainda se mantêm no presente: i) o homem *pode julgar* a mulher pelo que ela veste; ii) a mulher *deve sujeitar-se* ao desejo dos homens. Embora surja uma moral orientada para a ética, o diagnóstico do presente dá a ver, nas múltiplas temporalidades que o constituem, a simultaneidade de morais: uma orientada para o código e outra orientada para a ética.

Em contrapartida, os enunciados constituem o posicionamento do “eu” de forma favorável ao movimento feminista. Essa posição de subjetividade pode ser depreendida pelo modo *como o sujeito fala do código moral e como o interpreta*. Posições de subjetividade são depreendidas pela refutação marcada por advérbio e adjetivos cujos

sentidos manifestam compreensão disfórica da cultura do estupro: [É um modelo de conduta **bastante moralista** e **inadequado** para os dias atuais]. Desse modo, embora indique transformações na moral em torno da sexualidade – afinal, o sujeito hoje tem mais espaços e possibilidades para refutar o julgamento e a agressão sexual às mulheres – a enunciação do conceito de cultura do estupro apresenta embates que permanecem.

Nos enunciados, é possível identificar lutas entre vontades de verdade, ou seja, procedimentos externos que visam controlar o que se pode e se deve dizer sobre conduta sexual. Exercidas através da posição institucional de grupos diversos (a Igreja, o Estado, a Psicanálise, a Ciência, a Universidade, os coletivos feministas, as mídias), essas vontades de verdade se vinculam a morais distintas que colidem.

É o caso do antagonismo entre [moral orientada para o código] vs. [moral orientada para a ética]. Essa relação de forças fica evidente quando o sujeito da enunciação fala da posição de outros sujeitos para delimitar sua posição [cultura do estupro é postura **legítima** (outro) vs. cultura do estupro é modelo **inadequado** (eu)]. Por fim, essa heterogeneidade demonstra que no presente há *coexistência* de posições de subjetividade antagônicas acerca da violência sexual, bem como de regras diferentes sobre como a mulher pode ou não se conduzir.

A seguir sequências discursivas de referência que materializam o embate entre morais no presente:

Marcas de subjetividade	Posição do sujeito
Agressão sexual é legítima para mulheres que não se vestem ou não se comportam de uma forma predeterminada.	Sujeito fala a partir de moral orientada para o código .
Agressão sexual é um modelo bastante moralista e inadequado para os dias atuais.	Sujeito fala a partir de moral orientada para a ética .

Tabela 2: Posições de subjetividade em relação à agressão sexual.

Neste ponto, atentamos para o posicionamento do sujeito (que fala a partir do feminismo) em relação à violência sexual justificada pela roupa e conduta da mulher. Demarcado pelo adjetivo [**inadequado**], o sujeito mobiliza sentidos referentes àquilo

que é impróprio, que não está em conformidade, que não é bom para alguém ou uma situação. Se esse modelo ao qual se opõe é inadequado, por conseguinte, o sujeito da enunciação se filia a um modelo de conduta que é [adequado]. Vejamos esquematicamente: [Se esse modelo moralista é **inadequado**, logo um modelo distinto é **adequado**]. Por isso, ao negar uma moral orientada para o código, a posição do sujeito afirma a existência de outra moral diferente, mais flexível, orientada para as possibilidades nas maneiras de ser e se comportar das mulheres. Por isso, dentre as diferentes concepções de moral descritas por Foucault (2006b), constatamos que a moral voltada para o trabalho ético de constituição de si é compreendido pelas feministas como adequado.

Com efeito, dizer que a cultura do estupro é *modelo inadequado* para a sexualidade hoje demonstra a existência de posicionamentos de resistência e, ainda, de mutação nos processos de constituição do sujeito moral. Neste momento histórico preciso, o fato de emergir essa posição de subjetividade [é inadequado] indica que as regras e valores sobre como a mulher pode e deve conduzir o corpo e, também, sobre como o homem pode e deve agir em relação ao corpo da mulher, apresentam *inversões*.

Na esteira de um código moral já existente, baseado na interdição e na renúncia de si (discurso religioso), considerava-se inadequado os fatos de: i) a mulher vestir-se com roupas curtas e “chamativas”; ii) exercer desejo sexual; iii) ter parceiros sexuais da mesma medida que os homens; iv) praticar sexo fora do casamento, etc. Em contrapartida, hoje surgem outras interpretações sobre o que é inadequado na sexualidade. Nessa inversão, compreende-se como inadequado:

- Julgar as mulheres segundo as roupas que vestem;
- Generalizar as mulheres (todas as mulheres se submetem ao desejo do homem *vs.* nem toda mulher se submete ao desejo do homem);
- Estabelecer analogias de valor baseadas na postura e nos usos do corpo da mulher (o corpo que se mostra não significa sujeição ao desejo do homem).

A partir disso, questionamos: se hoje há possibilidade de enunciar como *inadequado* o julgamento do corpo e das ações da mulher como má conduta, como motivo para a agressão sexual, quem passa a ocupar as posições de mal e bom? As subjetividades atribuídas a homens e a mulheres permanecem as mesmas [justo *vs.*

culpada]? Ou o acontecimento da volta do conceito de cultura do estupro, no contexto das mídias digitais, teria propiciado mudança na fabricação dessas subjetividades?

Inspirados pela genealogia da ética, voltamo-nos às práticas discursivas atuais pelas quais os sujeitos são “levados a prestar atenção a si”, a “decifrar suas ações”, e a “reconhecer-se como sujeitos” de sua sexualidade (FOUCAULT, 2006b, p. 11). Nas mídias digitais, o que os sujeitos dizem a respeito de si e do outro, o que dizem do modo como governam suas ações indica um trabalho ético “que lhes permite descobrir, no desejo, a verdade de seu ser” (FOUCAULT, 2006b, p. 11). Nesse sentido, vejamos os enunciados a seguir:

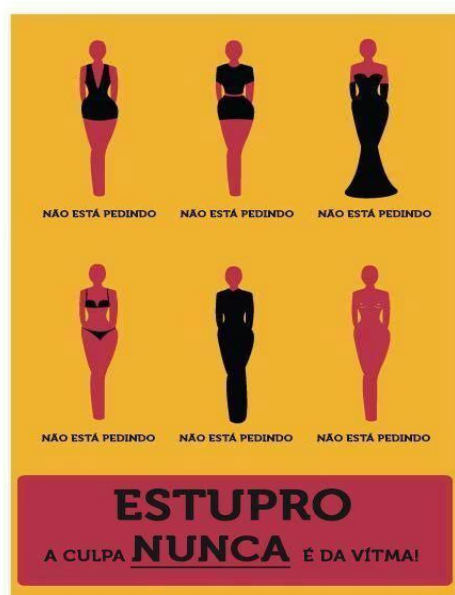


Figura 50: Feminismo mo sem Demagogia



Figura 51: Feminismo mo sem Demagogia.

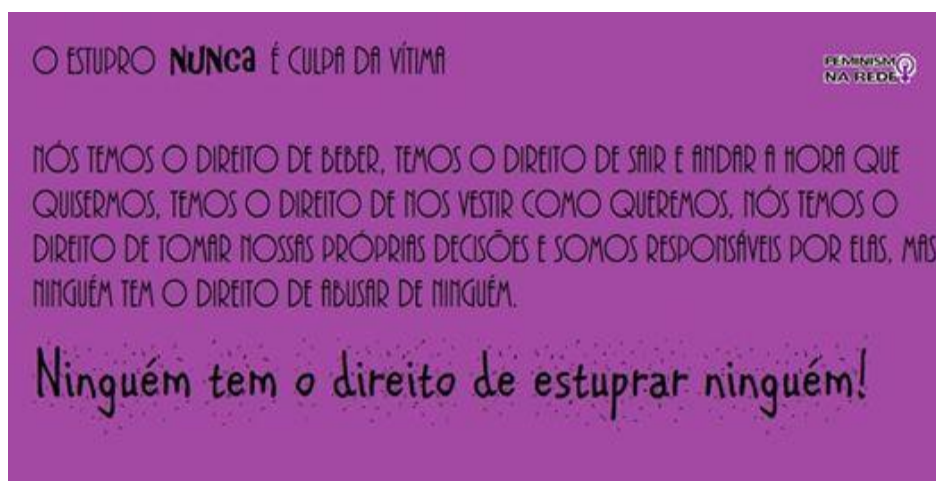


Figura 52: Feminismo na Rede.

Compartilhados pelas comunidades *Feminismo na Rede* (2013) e *Feminismo sem Demagogia* (2013), no Facebook, os enunciados dão forma material a esse movimento de conhecimento de si no domínio da sexualidade. Neles, há uma descrição do modo de ser, do comportamento e das ações das mulheres.

Na figura 50, são expostas diferentes maneiras de as mulheres se vestirem e, abaixo, legendas que explicam a atitude e o desejo sexual delas. Dentre as ilustrações, há mulheres com o corpo completamente coberto, outras com o corpo parcialmente coberto e outras, ainda, com o corpo totalmente descoberto, nu. Apesar de vestimentas distintas, todas as imagens são explicadas da mesma maneira: [**não** está pedindo (para ser estuprada)], quer dizer, a vestimenta não significa o desejo pelo ato sexual.

Pela negação, o sujeito produz refutação ao código moral que avalia moralmente a atitude e o corpo da mulher antes de julgar a violência sexual. A negação marca oposição à suspeita já conhecida historicamente de que as mulheres não resistiram ou se sujeitaram ao desejo do homem. Apesar disso, o que há de singular na imagem é o exame de si mesma, o detalhamento de sua maneira de se vestir e se conduzir, a confissão de seu desejo sexual [**não** está **pedindo** (estupro)/**não sente desejo**] como forma de acessar sua verdade em relação ao estupro.

Identificamos movimento semelhante de reconhecimento de si e decifração das próprias atitudes na figura 52. Os enunciados detalham atitudes que as mulheres têm e que socialmente são avaliadas negativamente por uma moral orientada para o código. Nas materialidades linguísticas, a posição do sujeito é ativa – e não passiva – em relação aos julgamentos morais dessas atitudes e comportamentos, pois situada como um [**nós temos** direito].

O sujeito assume a primeira pessoa do plural, identificando-se com um grupo e delimitando posicionamento político [**nós** (mulheres) **temos** o direito]. O enunciado é produzido como resposta a outro posicionamento já existente historicamente [**elas** (mulheres) **não têm** o direito]. O verbo modal [ter] demarca capacidade e possibilidade. Assim, se essas atitudes são enunciadas pelos sujeitos feministas como *direito e permissão*, em lado oposto, elas são situadas por sujeitos que se opõem ao feminismo como *interdição*.

Os enunciados materializam a existência história de regras que controlam o que a mulher pode e deve fazer, que habitam o domínio de memória dos discursos sobre estupro. Os sentidos são atravessados tanto por um código anterior quanto por princípio

de mudanças na moral sexual e no modo como a sociedade interpreta a posição das mulheres [culpada ou vítima]. Em temporalidade marcada por simultaneidades, a emergência desses enunciados dá a ver um emaranhado de posicionamentos e já-ditos, que se digladiam e coexistem no presente.

Nós **temos o direito** de nos vestir como queremos → Possibilidade

X

Elas **não têm o direito** de se vestir como querem → Interdição

Ninguém tem o direito de estuprar ninguém → Interdição

X

Os homens **têm o direito** de estuprar mulheres → Possibilidade

Por conseguinte, temos deslocamentos promovidos pela posição de subjetividade dos enunciados: as interdições sobre como “as mulheres devem vestir-se”, nas condições históricas atuais, passam a ser enunciadas como possibilidade [nós temos o direito]; já o posicionamento que marca a possibilidade de “estuprar mulheres que usam roupas curtas” passa a ser enunciado, neste lugar e neste momento, pelo viés da interdição [ninguém tem o direito de estuprar ninguém].

Quando emerge, esse enunciado de oposição a regras que impõem [mulheres **não têm o direito** de beber/sair/vestir-se como quiserem], surgem posições de subjetividade que promovem resistência a interdições e sujeições: [mulheres **têm o direito**]. Por isso, os discursos sobre feminismo atuais constituem-se de relações entre já-ditos (interdições e deveres) e posições de resistência (autorização e possibilidade), que dá a ver transformações no arquivo desta época.

Nessas condições, perguntamo-nos: que singularidade é essa no que se diz hoje? Como os saberes feministas modificam relações de poder? Tendo em vista discursos feministas anteriores, é possível dizer que a novidade não está na criação de regras de condutas para as mulheres que refutam códigos morais.

Dada as condições históricas do presente, em que as mídias digitais fazem parte do cotidiano, aproximando pessoas a nível global, dando maior visibilidade para que consumidores e leitores também falem, possivelmente, a novidade está no *modo como circulam essas regras*. Sendo assim, a novidade não está em recusar interdições sobre o corpo da mulher – o que o feminismo de outrora já fazia. E sim na *dispersão*, no alcance instantâneo e “viral” das possibilidades de a mulher conduzir a si e governar seu corpo hoje.

Antes, os meios pelos quais o feminismo circulava (Universidade, sindicatos, comunidades de bairros, grupos de Igrejas, etc.) não favoreciam uma adesão ampla a seus saberes. Nesses lugares de fala, o efeito de aceitação era *restrito*. Hoje, a convergência midiática [mídias corporativas dialogam com redes sociais e blogs] e a possibilidade de feministas assumirem espaços de fala nas redes sociais modificam a distribuição de saberes feministas, dando-lhes mais *visibilidade*. Com efeito, a modificação de saber restrito para saber que é exaustivamente repetido, confere-lhe mais aceitação a ponto de ser distribuído também por mídias corporativas e tornar-se regra. Daí um dos motivos históricos para que a aceitação hoje seja maior: a função das instâncias midiáticas, que “vigiam” e “controlam” o que é dito, servindo de espaço de lutas constantes pela condição de legítimo e de verdade.

Nesse sentido, depreendemos o acontecimento na tensão entre o anterior e o atual. Se antes, os saberes feministas somente tinham condições de *sujeitar-se a outros saberes* (acadêmico; político; religioso, etc.), hoje, ele tem mais possibilidades de produzir *sujeições sobre as ações dos sujeitos* (propiciado pelo dispositivo midiático – mídias digitais, impressas, televisas, etc.).

A novidade surge, então, quando o posicionamento de resistência à cultura do estupro de tão repetido se torna aceito, a ponto de ser compreendido por determinados grupos como: maneiras de ser e conduzir-se que permitem resistir às regras anteriores; novos mecanismos de sujeição e produção de subjetividades [somos todas **vadias**; nem santa, nem puta, **livre**; meu corpo, **minhas regras**].

Nesse princípio de mutação de valores, a possibilidade de o sujeito deixar de “se submeter” a códigos morais e trabalhar sobre sua própria conduta demonstram que *processos de mudança estão em curso* no presente. Mais precisamente, nas subjetividades atribuídas a homens e mulheres no contexto do estupro. É o que podemos verificar em enunciados que obedecem a uma regularidade nas redes sociais (figuras 50,

51 e 52): [Estupro: a **culpa nunca** é da **vítima**]; [Estupro é **crime!** A **culpa nunca** é da **vítima!**]; [O estupro **nunca** é culpa da **vítima!**].

Nos enunciados, o sujeito que é estuproado constitui-se através de divisões e classificações. Consonante à oposição de valores morais (bem *vs.* mal; bom *vs.* mau), há de um lado uma subjetividade definida negativamente como [culpada] e, de outro, uma subjetividade classificada positivamente como [vítima]. Os sentidos negativos e positivos atribuídos às subjetividades dependem daquilo que se compreende, numa sociedade e numa época, como sendo o aceitável e o interdito, o normal e o desvio.

Como vimos anteriormente, há historicamente uso de discursos religiosos para produção de subjetividades para as mulheres, com finalidade de controle do corpo e dos prazeres – procedimentos de confissão, doutrinação, regulação do sexo para procriação. A dicotomia entre as representações da virgem e da pecadora difundia como regra a necessidade de renúncia de desejo como maneira de se purificar e se adequar às regras, portanto, de constituir-se a si como sendo “boa”. Nesse contexto, conceber a mulher que é estuprada como culpada é prática de objetivação que tem articulações com o discurso religioso, em que a culpa funciona como mecanismo punitivo para orientação espiritual e disciplina das condutas sexuais.

Retomando Nietzsche (2002, p.70), podemos dizer, ainda, que a punição do corpo se liga à noção de castigo, visto que: “teria o valor de despertar no culpado o sentimento da culpa, nele se vê o verdadeiro *instrumentum* dessa reação psíquica chamada ‘má consciência’, ‘remorso’”. Com isso, é possível identificar a existência histórica de interpretações do estupro enquanto uma espécie de castigo, uma punição à maneira de ser, à conduta considerada “pecaminosa”. Como efeito, temos uma positividade nesses discursos. As condutas das mulheres e dos homens são interpretadas em função de um código moral religioso, que determina a *renúncia de si* e a *sujeição ao outro*.

Nessa interpretação do estupro – como um castigo sobre um culpado – vemos o retorno disparatado do *discurso religioso*, que constitui o sexo e o corpo da mulher como um “mal”, um pecado. E o que é considerado “bom”, “justo” é a reação de punição através do desejo de outrem [homem], uma vez que houve tentação. Contribuem para esse exercício de poder “a familiaridade da violência física em primeiro lugar; depois, a imagem do erro e do pecado, cuja certeza imobiliza a vítima

do aviltamento e na indignidade; também a imagem da mulher, cuja opressão pareceu durante tanto tempo legítima” (VIGARELLO, 1998, p. 14).

Com isso, sentidos religiosos ligados à “punição” (estupro) para absolvição do pecado (sujeitar-se ao/tentar o desejo do homem) condicionam interpretações da mulher como [má] e [culpada] pelo estupro e do homem como [bom] e [justo]. Essa forma de situar a prática do estupro baseia-se, portanto, numa moral religiosa orientada para o código.

Em oposição, existe outra interpretação para o estupro que também depende dos juízos de valor sobre o que é bom ou mal. Se a violência é compreendida como algo “bom” para punir o sujeito culpado, por outro lado, também existe o sentido de violência como crime, como ação “ruim” que deve ser punida. Nessa leitura disfórica da violência, o culpado é quem a pratica. Essa comparação é pertinente porque nos permite depreender que as valorações em torno do estupro não são essenciais, transcendentais.

As significações são produzidas nas e pelas relações entre sujeitos, pelos acontecimentos históricos, por aquilo que se compreende como sendo a verdade numa época. Quando o criminoso, por exemplo, é preso e recebe violência como castigo ele se vê diante de um disparate, pois: “ele vê o mesmo gênero de ações praticado a serviço da justiça, aprovado e praticado com **boa consciência** [aprisionamento, assassinio, tortura]” (NIETZSCHE, 2002, p. 70 [grifos nossos]).

Ao compararmos esses julgamentos de valores, deparamo-nos com um fato incontornável: os sentidos de violência como algo “bom” ou “ruim” não são imanentes. Eles são mutáveis: ora são considerados bons, ora são considerados ruins. Assim, em determinada conjuntura histórica, o estupro pode ser lido como algo justo, porque age de acordo com uma “boa consciência” e em favor de uma moral religiosa que julga a mulher como “pecaminosa”, “sedutora” e “má”.

Na conjuntura histórica atual – em que as práticas de constituição do sujeito seguem com menos aceitação os princípios de *renúncia de si*, e apresentam com mais regularidade *técnicas de si* – o estupro é compreendido como ação “ruim”, “interdita”, “criminosa”. Modifica-se a interpretação sobre o estupro, conseqüentemente, mudam as valorações dos sujeitos. De posição de culpada, os enunciados produzidos nas mídias digitais atribuem outra forma para o sujeito que é estuprado: *vítima*. Enunciar o sujeito dessa forma tem função estratégica, porque maneira de promover resistência, inverter os

juízos de “boa e ruim” para, então, deslocar a mulher de avaliações negativas para avaliações positivas [culpada vs. vítima].

Ademais, o sujeito que estupra é objetivado por práticas discursivas que constituem sua ação como crime. Se o estupro é crime, quem o pratica assume posição de criminoso. De um julgamento moral que o situava (ou ainda situa) como [justo], o homem que estupra também surge na atualidade como criminoso recebendo avaliação negativa, de mal, ruim.

Portanto, nessa inversão de valores, as subjetividades se modificam da seguinte maneira: a mulher estuprada passa de culpada para vítima; já o homem que estupra passa de justo e absolvido para criminoso e culpado. Esse deslocamento de valores, materializados pela linguagem, instaura *resistência* e tem como efeito a aparição de outra regra para a constituição do sujeito. A partir dela, é o homem [criminoso/culpado] que *deve* sujeitar-se a um procedimento de punição e não a mulher [inocente/vítima]. Por conseguinte, esse deslocamento permite ao sujeito do feminismo assumir o seguinte posicionamento: a culpa pelo estupro é de cunho *penal* [estupro é crime] e *não moral* [a mulher não está pedindo o estupro].

Nas figuras 50, 51 e 52, enunciar a culpa pelo estupro através da negação [A culpa **nunca** é da vítima] indica posição de subjetividade que responde a práticas discursivas já existentes que culpabilizam a mulher. Nessa tensão, entre a repetição e a novidade, vemos surgir diversos enunciados que apresentam a constituição de um sujeito moral que ora filia-se a códigos e interdições, ora filia-se às possibilidades de transgredir normas e trabalhar sobre a própria conduta. Para exemplificar, vejamos a seguir algumas sequências discursivas de referência cuja regularidade evidencia o embate entre morais no presente:

Moral orientada para o código	Moral orientada para a ética
A mulher é culpada.	A mulher é vítima.
Estava pedindo para ser estuprada.	Não está pedindo para ser estuprada.
Mas também com essa roupa...	Meu corpo, minhas regras.
Andou sozinha a essa hora, mereceu ser estuprada.	Não foi a hora, não foi a roupa, não foi o lugar.

Dada as possibilidades de falar de si detalhadamente nas redes sociais, à semelhança de um diário, emerge hoje uma moral exercida como meio de *problematizar a própria sexualidade*. Nas mídias digitais⁷⁶, é regular o conhecimento de si através de descrição pormenorizada do que se faz, do que se pensa, do que se diz sobre sexo. Através dessa vontade de saber, o sujeito é levado constantemente a questionar sobre si e sobre o outro para: i) delimitar sua forma; ii) governar suas ações; iii) demarcar o campo de ações possíveis do outro em relação a si; iv) posicionar-se em relação a questões como o estupro e o assédio.

No presente, vemos que é nas e pelas *lutas no cotidiano* que os sujeitos buscam a verdade sobre si. Nesse sentido, a resposta para “quem somos nós hoje?” ou “quem nós estamos nos tornando?” perpassa o modo como o sujeito compreende seu corpo e sua sexualidade, bem como seus gestos, sua conduta e seu desejo através de relações com outros sujeitos, que falam a partir de instituições políticas e econômicas, mídias digitais, movimentos sociais.

É o caso dos feminismos na internet, cujos dizeres dão forma à busca de uma subjetividade que expresse a verdade do ser, a verdade sobre como a mulher tem possibilidade de exercer a sexualidade. Entretanto, essas “verdades” estabelecem embates com outras verdades, outras posições-sujeito acerca da sexualidade da mulher que ainda hoje circulam com aceitabilidade. Nessa luta, vemos emergir posicionamentos aliados ao *conhecimento* e ao *cuidado de si* em oposição a posicionamentos cuja existência histórica remonta a uma moral de *renúncia de si* e *autocontrole* dos desejos. Essa simultaneidade de posições pode ser apreendida nos enunciados a seguir:



Figura 53: “Biscate Social Clube”

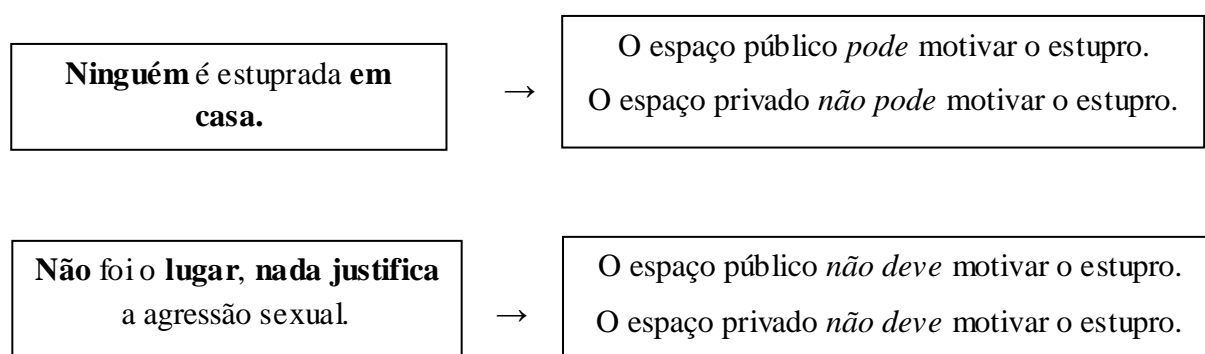


Figura 54: Feminismo na rede.

⁷⁶ Exemplos são comunidades no Facebook, perfis no Twitter e canais no Youtube.

Os enunciados verbo-visuais foram coletados nas mídias digitais e apresentam posições de subjetividade em relação ao estupro e à conduta sexual. A figura 53⁷⁷, conhecida como “meme”⁷⁸, traz a imagem de uma mulher lavando louça com a seguinte legenda: [**Ninguém** é estuprada **em casa** lavando louça]. Para comparar, trazemos outro enunciado cujo posicionamento do sujeito é oposto: [Não foi a hora, não foi a roupa, não foi **o lugar**. **Nada justifica** uma agressão sexual]. Deles, depreendemos interpretações distintas acerca daquilo que motiva o estupro. Embora sejam posições antagônicas, as materialidades evidenciam já-ditos que habitam um mesmo campo associado formado por outros enunciados sobre a conduta da mulher: ambos fazem menção ao [lugar].

A posição dos sujeitos nos enunciados produz sentidos que assumem contornos de verdade dependendo das condições históricas e, ainda, da remanência de discursos anteriores. Dessa forma, nas práticas discursivas desta época, há uma “divisão” que mostra o embate entre sentidos históricos de diferentes conjunturas, e que, apesar disso, circulam simultaneamente no presente. Mesmo opostos, um sentido não exclui o outro, tampouco se substituem. A divisão nas práticas discursivas hoje é produzida tanto pela posição do sujeito [afirmação do espaço como causa do estupro *vs.* negação do espaço como causa do estupro] quanto pela remanência de discursos sobre a divisão de espaços [espaço público *vs.* espaço privado]. Vemos então emergir uma tensão entre regras que legitimam ou interdita a circulação das mulheres em determinados espaços:



⁷⁷ Fonte: <<http://biscatesocialclub.com.br/2014/04/estupro-violencia-do-mestica-e-ignorancia-machista-devastadora/>>. Acesso em set. 2017.

⁷⁸ O meme é uma ideia, um conceito, música, vídeo, som, site ou qualquer outro tipo de informação que é transmitida rapidamente pelas mídias digitais.

A posição de subjetividade nos enunciados da fig. 53 produz sentidos de *possibilidade* de o espaço justificar o estupro. Já a posição do sujeito nos enunciados da figura 54, instaura resistência à regra que autoriza o espaço como motivo para o estupro. Refutar essa regra, neste momento histórico em que as redes sociais funcionam como uma “polícia do dizer”, problematizando valores e maneiras de ser, produz sentidos de *interdição ao estupro*.

Nessa rede de enunciados, podemos retomar outros que falam do espaço como fator do estupro: [Mulher não pode andar na rua sozinha à noite]; [É perigoso voltar sozinha para casa]; [Você não tem medo de sair na rua vestida assim?]; [Mulher que sai na rua a essa hora está pedindo para ser estuprada]; [Mulher que fica na porta de bar é devassa]. A partir desses enunciados, compreendemos que a noção de espaço associa-se a outras questões como o horário, a vestimenta, a atitude, a companhia.

A existência histórica desses dizeres manifesta um jogo de regras que funcionam no sentido de interditar e autorizar determinadas maneira de ser e se conduzir para as mulheres, tais como: i) *onde* ela pode e deve ir; ii) a que *hora* pode e deve sair; iii) com qual *roupa* ela pode e deve andar na rua; iv) o que pode e deve *fazer* na rua; v) com *quem* pode e deve sair. Essas regras evidenciam, ainda, processos de constituição do sujeito cujos sentidos ligam-se a práticas de sujeição. Nessa direção, vemos que a mulher com regularidade é enunciada como “vulnerável”, “indefesa”, “desprotegida”, “frágil”. Subjetividades que, nas relações de poder, situam a mulher em posição desfavorável e menos estratégica, porque *limitam o campo de ações possíveis* para o governo de si e do outro.

Embora hoje surja uma moral filiada às *possibilidades éticas de constituição de si*, que interpreta “inadequado” julgar a mulher pelas roupas e pelos lugares que frequenta, ainda persiste uma moral ligada a *códigos e interdições*. É o que constatamos pela emergência de um enunciado como [ninguém é estuprada em **casa lavando louça**]. Nele, há remanência de discursos anteriores sobre a divisão do trabalho baseada no sexo, que circula em campo associado do modelo patriarcal.

Em consequência, a possibilidade de dizer ainda hoje que o lugar “seguro” e autorizado para a mulher é a casa, onde desempenha tarefas domésticas, evidencia que a regulação das condutas das mulheres de acordo com o espaço (privado vs. público) não permaneceu no século XIX. Desloca-se descontinuamente na história e retorna de forma accidental em fatos narrados pela mídia. Exemplo de como essa moral tem positividade

ainda hoje é a notícia publicada pela revista *Veja* em abril de 2016. A matéria apresenta o perfil da primeira dama do Brasil – na época quase primeira-dama – Marcela Temer, como podemos verificar a seguir:

Marcela Temer: bela, recatada e “do lar”

A quase primeira-dama, 43 anos mais jovem que o marido, aparece pouco, gosta de vestidos na altura dos joelhos e sonha em ter mais um filho com o vice

Por: Juliana Linhares © 18/04/2016 às 19:14 - Atualizado em 18/04/2016 às 19:14



Figura 55: Bela, recatada e “do lar” (*Veja*, 18 abr 2016).

Nos enunciados, a mídia classifica o sujeito conforme um código moral que remonta a existência histórica de divisões de espaços próprios para mulheres e homens, rememorando a noção de patriarcado, como podemos ver nos enunciados verbais: [Marcela Temer: bela, recatada e “do lar”]; [A quase primeira-dama, 43 anos mais jovem que o marido, **aparece pouco**, gosta de **vestidos na altura dos joelhos** e **sonha em ter mais um filho** com o vice].

Nos enunciados vemos uma hierarquia de posições. À mulher, o papel da reprodução e da manutenção da família. Ao homem, posição de exposição pública, pois ocupa cargo político notório. Aqui, os sentidos de patriarcado retomam, em certa medida, a concepção dos dignatários da Igreja Católica “para os quais os patriarcas são **os primeiros chefes de família** que viveram, seja antes, seja depois, do Dilúvio” (DELPHY, 2009, p. 173 [grifos nossos]).

Por outro lado, há outros sentidos de patriarcado, como por exemplo, aquele atualizado pelo feminismo nos anos 1970. Nessa acepção, “o patriarcado designa uma formação social em que os homens detêm o poder, ou ainda, mais simplesmente, o poder é dos homens. Ele é, assim, quase sinônimo de ‘**dominação masculina**’ ou de **opressão das mulheres**” (DELPHY, 2009, p. 173 [grifos nossos]).

Tendo em vista o enunciado [Bela, recatada e “do lar”], identificamos que o sujeito recebe uma forma que o inscreve em práticas de sujeição: i) sujeição à estrutura familiar; ii) sujeição às ações do marido; iii) sujeição às regras de delimitação de espaços para as mulheres.

O complemento nominal [do lar] produz sentidos de pertencimento e espaço – Marcela é uma mulher que pertence ao *ambiente doméstico*. Atravessado por significações históricas, o enunciado retoma a tradicional divisão de trabalho entre homens e mulheres – aos homens trabalhos “considerados pesados” no ambiente público, às mulheres trabalhos domésticos “considerados frágeis” no ambiente privado.

Essa demarcação do espaço legítimo para a mulher faz lembrar a distinção [do lar vs. da rua] e produz sentidos de formação familiar. Em concepção tradicional, a família surge como instituição e se organiza “por meio de uma divisão de papéis que repousaria sobre as naturezas masculina e feminina. A família conjugal, dois cônjuges e seus filhos, constituiria a única família ‘verdadeira’, e os outros modelos não seriam mais do que disfunções ou desvios” (DEVREUX, 2009, p. 97). Assim, o discurso orientado para um código moral – que compreende a família heterossexual e monogâmica como sendo a norma – ressoa nos enunciados que objetivam o sujeito, dando à mulher a função exclusiva de maternidade: [(Marcela) sonha em **ter mais um filho** com o vice].

A separação dos sujeitos aqui decorre das regras desse código moral como: a mulher pode e deve permanecer no espaço privado, desempenhando trabalho doméstico em sujeição às ações do homem, chefe de família, que pode e deve transitar no espaço público, no trabalho político por exemplo. A positividade desses discursos está, portanto, na repetição de normas de conduta que *extraem* do sujeito uma eficácia de seus corpos (trabalho doméstico/criação dos filhos) e *incitam* o autocontrole do seu comportamento dentro e fora de casa (ser bela e recatada/usar vestidos na altura do joelho/evitar sair de casa).

Nos enunciados, Marcela é colocada em discurso como mulher que transita com mais regularidade no ambiente privado [**aparece pouco**]. Enunciar a mulher como [recatada e do lar], além de repetir uma regra já existente – de que a mulher deve permanecer no espaço privado e evitar o público – traz à tona uma economia do sexo, que remonta aos *discursos religiosos*. Nesse princípio, a interdição ou a raridade do deslocamento do privado para o público repete uma normalização da conduta, bastante

difundida pelo cristianismo, em que a mulher deve fazer a renúncia de si e do desejo [recatada] em favor da organização familiar.

Como uma espécie de modelo, a conduta e a subjetividade aqui são enunciadas euforicamente principalmente pelo adjetivo [bela]. Essa classificação é estratégica porque pode produzir identificações entre outras mulheres e, com efeito, sujeições a um determinado padrão de conduta. Pode funcionar também para manter uma dada subjetividade, regulada pela aparência e representação da mulher enquanto “delicada” e “pura”, em oposição à outra representação, “sedutora” e “maliciosa”.

Dada a possibilidade de participação e de comentários nas mídias digitais, surgiram enunciados em resposta ao posicionamento da revista *Veja*. Após publicação da revista, proliferaram memes que repetiram o enunciado verbal [Bela, recatada e do lar], porém, trazendo posição de subjetividade de refutação aos códigos morais. Nesse movimento de repetição, os sentidos são atualizados quando a mesma sequência serve de legenda para outras imagens de mulheres associadas a uma representação interdita pelo discurso religioso por exemplo. “meme” cuja imagem estabelece tensão com a representação da “mulher modelo” reproduzida pela revista *Veja*:



Figura 56: A modelo Geisy Arruda.



Figura 57: A primeira-dama Marcela Temer.

A imagem utilizada para o “meme” é da modelo Geisy Arruda⁷⁹, que ficou conhecida por ter sido atacada verbalmente pelos alunos de uma Universidade em reação à roupa justa e curta que usava. A partir dela, examinamos a proveniência dessas subjetividades, observando o corpo, lugar atravessado por significações e lutas. A começar pelo rosto: o olhar e o sorriso da modelo ao mesmo tempo em que imprimem uma espécie de “candura” também trazem uma sensualidade. Repete de certa maneira a representação da Lolita, personagem literária que ficou mais conhecida⁸⁰ como a jovem menina que “seduz” um homem mais velho. O corpo aparece seminú, coberto apenas pela parte de baixo de biquíni, porém, deitada e ocultando os seios. A posição e a vestimenta evidenciam as curvas do corpo, em especial, o bumbum. A imagem da mulher de corpo à mostra, de gesto sorrateiro e sensual repete, também, a representação de Eva, a mulher “pecaminosa” e tentadora do pecado do homem.

Na instância do acontecimento, a repetição e atualização dos enunciados faz reverberar subjetividades produzidas antes e em outros lugares. Como um disparate, ao acaso, a irrupção dos enunciados verbo-visuais traz para a atualidade a tensão, já existente na história, entre representações de mulheres no discurso religioso: [Eva *vs.* Virgem Maria] e [Geisy Arruda *vs.* Marcela Temer].

De um lado, enunciam a figura da esposa, mãe de família, que usa [**vestidos na altura do joelho**]. De outro, enunciam a representação da mulher sensual, que usa roupas curtas – ou poucas roupas – que expõe o corpo e que não permanece restrita ao lar. Além disso, os sentidos de pureza e santidade (enquanto maneira de ser da mulher) colidem com os diversos juízos de valor sobre a mulher que exhibe o corpo e faz uso dos desejos. Numa posição religiosa, a mulher sensual é lida como [pecaminosa; tentadora], já numa visão social, é depreciada por valorações como [puta; vadia].

Assim, o surgimento de um enunciado que responde à representação da mulher como [pura, santa, mãe] instaura resistência a um dado padrão de conduta. Ao mesmo tempo, demarca novas relações do sujeito consigo mesmo, seu corpo e sua sexualidade. A posição do sujeito no meme se constitui favorável a condutas fora de padrões e interdições morais. Materializa o trabalho de um sujeito moral que recusa normas e que

⁷⁹ Fonte: <<http://revistaglamour.globo.com/Celebridades/Hot-news/noticia/2016/04/geisy-arruda-posta-meme-e-reforca-campanha-bela-recatada-e-do-lar.html>>. Acesso em set. 2017.

⁸⁰ Atualmente, haja vista a proliferação do feminismo nas mídias digitais, é possível identificar interpretações distintas para a obra Lolita. Muitas feministas se opõem à leitura de que Lolita era a menina sedutora e afirmam que ela foi vítima de estupro por um pedófilo.

busca no modo como exerce a sexualidade a verdade do seu ser, criando para si outras formas de existência.

Por fim, neste momento específico, o enunciado [Bela, recatada e “do lar”] traz à tona um posicionamento de uma mídia favorável à *conservação* de dadas regras de conduta para as mulheres. Contribui, então, para a *manutenção de embates* entre uma moral voltada para o código e uma moral voltada para a ética. Possivelmente, as condições históricas determinam por que falar da mulher hoje de formas tão díspares.

Acontecimentos como a crise política (que explodiu em 2014), o crescimento da extrema direita no Brasil e a visibilidade dos membros da bancada religiosa na Câmara dos Deputados (Marcos Feliciano e Jair Bolsonaro, por exemplo) pode ter contribuído para uma tendência à conservação, e não à aceitação de novas condutas na sexualidade. Além disso, na véspera da publicação da matéria na revista *Veja* (17 de abril de 2016), a Câmara dos Deputados votou, em maioria, favoravelmente ao prosseguimento do processo de impeachment da presidenta Dilma Roussef.

Votação coordenada pelo então Deputado Eduardo Cunha e transmitida ao vivo por canais da tevê aberta, em que os demais deputados entoaram palavras de ordem moral e religiosa, defenderam a manutenção de valores nacionalistas e, principalmente, clamaram pela saída da presidenta e permanência de Michel Temer (PMDB) – o então vice-presidente. Nesta pontualidade, falar de Marcela Temer como modelo de conduta moral feminina, pertencente ao âmbito privado, não foi aleatoriedade. E sim, estratégia midiática para reforçar o coro favorável à saída de uma mulher da presidência – espaço de visibilidade pública. Afinal, o lugar autorizado à mulher, segundo o código moral que atravessa os discursos da *Veja*, não é Palácio do Planalto, mas o lar.

Para concluir, não podemos dizer que uma moral orientada para a ética do cuidado de si tenha substituído outra, orientada para o código. Os posicionamentos de recusa à cultura do estupro não são unanimidade. Persiste, ainda hoje, em diversas mídias, expressão de culpabilização da mulher e sujeições produzidas por uma moral orientada para o código [a mulher *ou* é santa *ou* é puta]. Apesar disso, constatamos que a volta do conceito de cultura do estupro, no presente, indica que um princípio de mutação nos valores morais está em curso [*nem* santa, *nem* puta, *sou livre*]. Por isso, as subjetividades no âmbito da sexualidade são produzidas tanto por um código quanto pelo trabalho ético do próprio sujeito em resistência a sujeições moralizantes.

6.2 A Marcha das Vadias

O surgimento da Marcha das Vadias está atrelado a um acontecimento histórico. Em 2011, devido à frequência de ataques sexuais a jovens estudantes, realizou-se um fórum na Universidade de York, Toronto, Canadá. O intuito era ensinar-lhes procedimentos de prevenção a crimes sexuais. Contudo, embora o evento tratasse da defesa às mulheres, acabou gerando reações divergentes. O motivo foi a fala⁸¹ de um policial, que ministrava uma das palestras: “I think we're beating around the bush here... I've been told I'm not supposed to say this – however, women should avoid dressing like sluts in order not to be victimized”⁸².

A fala repercutiu negativamente entre as estudantes, porque manifestou juízos de valor que atribuem às mulheres a condição de “provocadoras” e à sua vestimenta o motivo do estupro – e não ao estuprador. Em resposta, as jovens organizaram uma manifestação contra a violência sexual e a “cultura do estupro”⁸³. No protesto, as estudantes se autodenominaram “vadias” em referência direta à fala do policial, e criaram a SlutWalk: “a rally in the heart of downtown Toronto that sought to resist social and cultural norms that trivialize, even laugh at violence and victimization”⁸⁴.

Pelas mídias digitais, informações e imagens da SlutWalk circularam e ainda circulam com frequência. Em redes sociais, como o Facebook, por exemplo, comunidades foram criadas para a organização de eventos, fóruns de debates, mobilização e deslocamento de ativistas do virtual para o espaço público. O contexto tecnológico, aliado à desterritorialização, favoreceu o compartilhamento de saberes de um determinado local (Toronto, Canadá) com diversas localidades no mundo (alcance global).

⁸¹ Fala transcrita do site oficial da SlutWalk Toronto. Disponível em: <<https://slutwalkyyz.wixsite.com/slutwalkto/history>>. Acesso em setembro de 2017.

⁸² “Acho que estamos dando voltas em torno dessa questão... Disseram-me que eu não deveria dizer isso, entretanto, as mulheres deveriam evitar vestirem-se como vadias em vez de se vitimizarem” [Tradução nossa].

⁸³ Conceito que, conforme vimos anteriormente, surge como interpretação das feministas [estupro é prática “normal” e legitimada culturalmente] de outra interpretação sócio-histórica [o julgamento e a culpa do estupro recaem sobre a roupa, o corpo, a conduta da mulher, e não sobre o estuprador].

⁸⁴ “Uma manifestação no centro da cidade de Toronto que busca resistir a normas sociais e culturais que banalizam e, até mesmo, ironizam violência e vitimização” [Tradução nossa]. Informação sobre o histórico do movimento extraída do site oficial da SlutWalk Toronto.



Figura 58: SlutWalk em Toronto⁸⁵, Canadá (2011).

Dessa forma, não só as universitárias canadenses, inscritas numa organização social específica (país de primeiro mundo), identificaram-se com a posição de protestar contra regulações sobre vestimenta e conduta sexual. Também outras mulheres, situadas em contextos sociais e políticos distintos (países de primeiro e terceiro mundo), opuseram-se à culpabilização da mulher pelo estupro.

Essa tensão entre o local e o global nos permite constatar que, ligadas por um posicionamento político em comum, as militantes se identificam através de uma *representação* do grupo ao qual pertencem, bem como pela *diferenciação* com outros grupos (WOODWARD, 2004). Assim, a identidade das vadias é produzida pelas diferenças existentes entre mulheres e homens (normas e códigos morais) e pelas diferenças entre cada país que adere à marcha (cultura, religião, economia, política, etc.).

Daí a constante produção e desestabilização das identidades. Afinal, as Marchas ao redor do mundo se ancoram em objetivos em comum (cultura do estupro, machismo, violência, aborto), porém, não deixam de apresentar reivindicações específicas, ligadas às suas conjunturas locais (laicidade do Estado, interdições religiosas, decretos e leis sobre estupro, legalização do aborto). Fato que demonstra o quanto, mesmo no interior do grupo, as identidades das “vadias” apresentam *heterogeneidades* e *liquidez*, nos termos de Bauman (2005).

⁸⁵ Imagem extraída da página: <<https://torontoist.com/2017/08/putting-sex-worker-rights-front-centre-slutwalk-toronto/>>. Acesso em setembro de 2017.

Ademais, é preciso destacar a dispersão da Marcha das Vadias⁸⁶ a nível global, possivelmente, devido às condições históricas desta época, marcadas pelo uso intenso e veloz das mídias digitais. Ao alcance dos dedos e dos olhos, a proximidade com o outro e o diferente permitiu a dispersão do movimento ao redor do mundo. Nos mais de 200 países em que foi e é realizada – Estados Unidos, França, Portugal, Espanha, Colômbia, Peru, Argentina, Equador, Brasil, Israel, Índia, por exemplo – as manifestantes se denominaram de diferentes maneiras: Marcha das Vadias (Brasil), Marcha das Galdérias/Marcha das Ordinárias (Portugal); Besharmi Mocha (Índia); Marche des Salopes (França), entre outras (CHAVES, 2015).

Por outro lado, retomemos a fala do policial que propiciou a Marcha. A posição-sujeito do enunciado [as mulheres **deveriam evitar** vestir-se como vadias para não serem estupradas] imprime sentidos de obrigação no que concerne à maneira de se vestir. Essa marca de subjetividade demonstra, na espessura histórica do que é dito, o modo como o sujeito faz a experiência do corpo nos jogos de verdade (FOUCAULT, 2006c, p. 265), ou seja, como compreende as regulações sobre os gestos e atitudes das mulheres. Enunciar sua vestimenta na forma de regra [devem evitar] dá a ver a existência histórica de procedimentos de interdição e controle sobre o modo como as mulheres podem e devem expor e conduzir o corpo na sexualidade. Regra de conduta que as individualiza e as separa dos demais sujeitos – afinal, não recai sobre os homens.

A emergência desse enunciado demonstra que *o que se diz* da roupa da mulher e *o que se vê* cobrindo ou não seu corpo produz sentidos de acordo com o crivo de aceitabilidade da época. Com isso, interpretar a vestimenta como motivação para o estupro é um sentido que tem condições de circular no presente em função da persistência e aceitação de códigos morais que regulam condutas, comportamentos e atitudes das mulheres.

⁸⁶ Nesse sentido, fazemos referência à dissertação de mestrado de Tyara Veriato Chaves, intitulada “*Da Marcha das Vadias às vadias da marcha : discursos sobre as mulheres e o espaço*”, defendida pelo Programa de Pós-Graduação em Linguística, IEL, UNICAMP (2015). Nesse trabalho, Chaves investiga a “disputa de sentidos” estabelecida entre a presença das mulheres e o espaço público. Questionando-se como os sentidos de “vadia” se constituem na Marcha das Vadias, a pesquisadora empreende um trajeto de sentidos e recupera, num domínio de memória, a existência de leis e decretos no Brasil que criminalizam a permanência ociosa do sujeito no espaço público – prática que ficou conhecida em 1890 como “crime de vadiagem”. As análises mostram que os sentidos disfóricos atribuídos à vadiagem (estado de depravação dos costumes) e às vadias/vagabundas (mulheres que saíam às ruas), no século XIX, entrecruzam-se, na atualidade, com os sentidos de vadia produzidos pela Marcha. Por fim, a pesquisadora sustenta que esses sentidos se relacionam e são atualizados quando a Marcha situa as manifestantes no espaço público – uma forma de protesto contra a circunscrição de lugares autorizados ou interditados à circulação das mulheres.

Nesse regime de dizibilidade e visibilidade (FOUCAULT, 2012; 2013c), esses saberes sobre o corpo da mulher contribuem para o funcionamento de um dispositivo, que regula aquilo que se pode e se deve *ver e dizer* sobre a vestimenta e a violência sexual. Através dessas regras, os sujeitos são divididos entre si, recebem uma forma e uma classificação, que definem suas posições em relações de poder (FOUCAULT, 1995). Associadas à cultura do estupro, algumas subjetividades que estabelecem antagonismos são: “vadias” (mostram o corpo e motivam o assédio) vs. “mulheres de respeito” (não mostram o corpo e não motivam o assédio).

A partir dessas considerações, esta seção tem por objetivo analisar a emergência de discursos, produzidos por sujeitos que falam a partir da Marcha das Vadias, que se associam aos discursos sobre a cultura do estupro. Assim, analisamos enunciados que materializam posicionamentos em relação a juízos de valor sobre o corpo, a vestimenta e a sexualidade. Para as análises, selecionamos⁸⁷ enunciados produzidos nas mídias digitais, mais precisamente, nas páginas da Marcha das Vadias de Curitiba (PR), Recife (PE) e Brasília (DF) na rede social Facebook.

O objetivo principal destas análises é problematizar a proveniência das subjetividades das Vadias na atualidade. Para tanto, atentamos para “a articulação do corpo com a história” (FOUCAULT, 2013a, p. 280) para descrever e interpretar os sentidos sobre *a maneira de ser e conduzir-se* da mulher na sexualidade. Propomos, assim, verificar se o trabalho ético que o sujeito desempenha sobre si (através do corpo e de suas ações) modifica as regras de formação e transformação dos enunciados desta época (arquivo).

Nossa hipótese é de que o uso de saberes sobre a sexualidade, tal como realizado no presente, cria condições para inversões nas posições dos sujeitos nas relações de poder (resistências) e, também, possibilita o surgimento de novas regras de como a mulher pode e deve conduzir-se (mutações e novas regularidades). A postura aqui assumida é, portanto, arqueológica em seu método (descrição do solo histórico de emergência da Marcha das Vadias) e genealógica em sua finalidade (desmontar as redes de saber-poder que determinam “o que se diz” e “o que se vê” do corpo). A partir disso, os objetivos específicos desta seção são:

⁸⁷ Os critérios de escolha foram: a quantidade de seguidores das páginas; a frequência de publicações (páginas que publicam mais); Marchas de diferentes estados brasileiros que demonstrem a dispersão do grupo.

- i) Demonstrar que a emergência de enunciados da Marcha das Vadias é um acontecimento discursivo;
- ii) Compreender como os usos do corpo das Vadias instauram resistências e mutações nos regimes de dizibilidade e visibilidade;
- iii) Problematizar a maneira de “ser vadia” atentando para a ética e o cuidado de si.

O surgimento da Marcha das Vadias pode ser considerado um acontecimento discursivo porque se dá no entrecruzamento entre memória e atualidade, entre possibilidades atuais de enunciação e condições históricas particulares – notadamente marcadas pelas tecnologias digitais e pelo fluxo global de informações.

O que é dito pelas manifestantes (nas redes sociais ou nas ruas) apresenta uma espessura histórica, pois se inscreve num domínio de memória habitado por acontecimentos anteriores e, também, simultâneos. A linguagem para enunciar posicionamento de resistência permite-nos entrever então uma tensão entre o velho e o novo. E um exemplo é o modo como o corpo é colocado em discurso pelos sujeitos que falam a partir do movimento.

Nas palavras de Courtine (2011), o corpo é uma invenção teórica recente. Observado e detalhado por campos como a Medicina, a Psicanálise, a Biologia, a Antropologia, o corpo surge como *objeto de saber*. Nesse sentido, merecem menção os trabalhos de Foucault (1963), que atestam o corpo como uma construção relacionada à ciência e aos acontecimentos históricos. Em torno dele, circulam saberes que o situam como materialidade que significa conforme as condições históricas da época e como espaço de produção do sujeito.

Na esteira desses teóricos, nossas análises não tomam o corpo como um composto orgânico e nem como matéria dada *a priori*. Compreendemos o corpo como uma *construção* decorrente de práticas discursivas. Desse modo, as lutas na história, os posicionamentos dos sujeitos, os campos de saber, as técnicas de disciplina fazem do corpo uma materialidade atravessada por acontecimentos e por aquilo que se convencionou como a verdade em uma época. Composto de forças que se digladiam nas tramas da história, o corpo é estilhaçado por práticas discursivas e não-discursivas, que determinam: i) a forma como o vemos e o dizemos; ii) seus movimentos e gestos; iii) a maneira como o conduzimos e extraímos dele uma eficácia (FOUCAULT, 2013c).

No domínio da sexualidade, o corpo surge como materialidade em que se inscrevem posicionamentos em relação àquilo que se pode e se deve saber sobre o sexo e como espaço de constituição do sujeito. Da psicanálise, a leitura freudiana concebe o corpo como matéria através da qual o inconsciente fala e cujas pulsões devem ser reprimidas (FREUD, 1987). Surge também como objeto produzido pelos discursos do cristianismo, que o situam como espaço de controle dos sujeitos, pois o acesso ao sexo era exclusivo para a reprodução e interdito para os prazeres.

Para Foucault (1999b), esses discursos demonstram que o corpo é marcado por repressões e interdições que não são negativas, e sim *positivas* porque produtoras de condutas e ações. Também são marcados por incitação, pois lugar em que se busca a confissão e o detalhamento do sujeito e pela intensificação dos prazeres em favor de uma economia-política que os converte em força de trabalho (FOUCAULT, 1999b).

Com vistas a analisar a maneira como o corpo é colocado em discurso pelas Vadias voltamo-nos para as imagens que proliferam nas redes sociais. Para tanto, partimos da noção de enunciado em Foucault (2012): nem frase, nem proposição, o enunciado não se restringe à materialidade linguística, pode ser uma imagem, uma fotografia ou um desenho. O enunciado é, então, a função exercida por um i) sujeito posicionado historicamente, que fala sobre um ii) domínio referencial, convocando um iii) campo associado e atribuindo a esses sentidos uma iv) forma material.

De acordo com Gregolin (2002), o enunciado em Foucault é de *natureza semiológica*, o que nos permite analisar discursivamente o corpo através de enunciados visuais. Materialidades repetíveis nas mídias digitais, as imagens do corpo das Vadias apresentam dispersões e regularidades no modo de enunciar seu comportamento, seus gestos, suas atitudes. Na história do presente, analisar discursivamente o corpo das Vadias requer então a postura de “penser et à décrire la manière dont s’entrecroisent [...] régimes de pratiques, séries d’énoncés, réseaux d’images”⁸⁸ (COURTINE, 2011, p. 29).

Diante disso, não é nosso intuito analisar os processos de significação através de determinadas partes do corpo, como por exemplo, os sentidos atribuídos ao tamanho ou ao formato de uma orelha, de um rosto, de um seio, de um quadril. Tal objetivo demandaria uma postura de análise aliada à Semiologia Histórica⁸⁹, tal como

⁸⁸ Pensar e descrever a maneira como se entrecruzam regimes de práticas, séries de enunciados, redes de imagens [Tradução nossa].

⁸⁹ A Semiologia Histórica surge a partir dos trabalhos de Jean-Jacques Courtine como *História do Rosto* (1995) e também, aquele realizado junto a outros historiadores, como *História do Corpo I, II e III*

desenvolvida por Courtine (2011) e assumida em alguns trabalhos de Análise do Discurso no Brasil. Contudo, embora não tomemos traços específicos do corpo como índices para a investigação dos sentidos – como assumido na Semiologia Histórica (COURTINE, 2011) –, assumimos a concepção de memória discursiva do autor, porque permite identificar como os acontecimentos determinam a repetição e a atualização de determinados sentidos do corpo.

A partir disso, nossas análises tomam o corpo das Vadias como um “rastros” do momento atual dos discursos sobre cultura do estupro (viés arqueológico) e como lugar de articulação com acontecimentos históricos e lutas feministas anteriores (viés genealógico). Além disso, voltamos-nos para o que se diz e se vê do corpo tendo em vista a escrita de si sobre a pele e as relações que o sujeito estabelece consigo para atribuir-se uma conduta na sexualidade (genealogia da ética).

Desse modo, servimo-nos do conceito foucaultiano de enunciado, porque acreditamos suficiente para descrever e interpretar os movimentos de memória na rede de imagens da Marcha. O conceito nos serve ainda para compreender o solo histórico de emergência desses discursos, atentando para: i) os saberes compartilhados pelos sujeitos; ii) a ruptura instaurada pela emergência dessa maneira de utilizar/conduzir o corpo; iii) as regras que definem aquilo que tem condições de ser dito e visto do corpo na atualidade; iv) as posições dos sujeitos e v) as possibilidades de subjetivação.

As imagens da Marcha das Vadias mostram que é frequente as mulheres manifestarem nas ruas de seios à mostra ou usando sutiãs. Em um domínio de memória do feminismo, as imagens atuais integram uma rede de outras imagens em que a peça também aparece. Se compararmos imagens de momentos históricos distintos, veremos que o sutiã surge como um “vestígio” que traz à atualidade a remanência de acontecimentos anteriores. Com isso, podemos dizer que a peça é um elemento que aciona uma memória, evocando manifestações feministas de outrora.

(CORBIN; COURTINE; VIGARELLO, 2008). Trata-se de uma perspectiva de análise que interliga posturas da Análise do Discurso, da Antropologia Histórica e da História Cultural. Nas palavras de Courtine, a Semiologia Histórica está mais próxima de um trabalho de investigação como o de Sherlock Holmes que da Semiologia de Saussure (COURTINE, 2011). Pauta-se em marcas e partes do corpo que se repetem e significam conforme as condições históricas e fatores antropológicos. No Brasil, alguns trabalhos que assumem postura da Semiologia Histórica são a tese de Amanda Braga, intitulada *Retratos em Branco e Preto: discursos, corpos e imagens em uma história da beleza negra no Brasil* (2013), e a tese de Renan Belmonte Mazzola, *Discurso e imagem: transformações do cânone visual nas mídias digitais* (2014).

A existência histórica de enunciados que utilizam o sutiã como materialidade para demarcar posicionamentos políticos nos remete ao Bra-Burning (1968), acontecimento que ficou conhecido como a “Queima dos Sutiãs”. Naquela ocasião, mulheres se aglomeraram nas ruas de Atlantic City, EUA, onde o concurso de beleza Miss América estava acontecendo. O fato foi, aliás, “one of the first contemporary public demonstrations against the objectivization of women and the production of beauty ideals”⁹⁰ (THESANDER, 1997, p. 185). Na ocasião, as manifestantes utilizaram cartazes com dizeres contra a padronização estética e “filled a large dustbin with feminine articles such as curlers, wigs, false eyelashes, girdles and bras”⁹¹ (THESANDER, 1997, p. 185).

Embora as mulheres tenham empunhado sutiãs e os jogado em latões de lixo, alguns historiadores afirmam que a queima dos sutiãs não chegou a acontecer. De acordo com Marianne Thesander (1997), foram as mídias que atribuíram o título “Bra-Burning” ao evento, nome que proliferou na época e circula até os dias atuais. Graças à eficácia dos discursos midiáticos na produção dos acontecimentos (NORA, 1979), podemos dizer que a queima dos sutiãs assumiu contornos de verdade, como se tivesse *de fato* acontecido e *exatamente* como o nome sugere.

Essa narrativa ressoa na história como uma evidência incontornável. Habita a rede de memória dos discursos sobre feminismo e retorna disparatadamente em acontecimentos marcados por resistências às regulações sobre o corpo das mulheres, como a Marcha das Vadias por exemplo. Os efeitos de retorno e lembrança podem ser apreendidos pelo uso do sutiã como vemos nas imagens a seguir:

⁹⁰ “Uma das primeiras demonstrações públicas contemporâneas contra a objetivação das mulheres e a produção de ideais de beleza” [Tradução nossa].

⁹¹ As manifestantes “encheram uma caixa de lixo enorme com artigos femininos, como frisadores de cabelo, perucas, cílios postiços, cintas e sutiãs” [Tradução nossa].



Figuras 59 e 60: A queima dos sutiãs em Atlantic City (1968)



Figuras 61 e 62: Marcha das Vadias no Brasil (2013).

As imagens dos acontecimentos dão a ver relações de repetição e diferenciação. Inscrito em uma rede de imagens, aquilo que se vê da Marcha das Vadias nas redes sociais convoca uma memória das manifestações feministas (saberes compartilhados coletivamente) e antecipa possíveis sentidos aos leitores (as Vadias lutam pela autonomia da mulher sobre seu corpo e posicionam-se em resistência a procedimentos de controle).

Uma interdiscursividade constitui essas imagens e pode ser apreendida na relação entre algo “já visto” e a atualização de sentidos. Desse modo, a existência histórica de imagens da “Queima dos sutiãs” possibilita que as imagens da Marcha das Vadias sejam associadas às manifestações feministas, justamente porque são interpretadas em referência a uma memória do que foi o feminismo de outrora. É esse “já-lá” que nos permite ver imagens das Vadias usando sutiãs e interpretá-las como um discurso que não é neutro nem original, mas que se liga a um passado e abre possibilidades para um futuro.

Na ocasião do Bra-Burning, em 1968, o protesto que “queimou” simbolicamente sutiãs teve função estratégica de resistir às *regulações da moda* e aos *padrões de beleza* que separam e classificam as mulheres. As manifestantes de outrora não saíram às ruas usando sutiãs, como podemos ver nas imagens do fato. A nudez (ou a semi-nudez) não foi, naquele momento, utilizada para enunciar seu posicionamento. Possivelmente, devido às restrições do local em que ocorria o concurso ou, ainda, devido ao que a nudez significava naquela época. Como forma de protesto, o corpo nu era associado aos movimentos de liberação sexual, à ideia de “amor livre” e aos hippies. Naquele momento preciso, a nudez significava oposição à repressão no exercício da sexualidade, e não aos padrões de beleza do corpo – o que foi a motivação para o Bra-Burning.

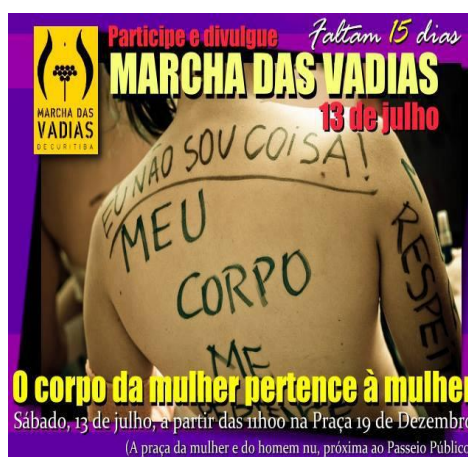
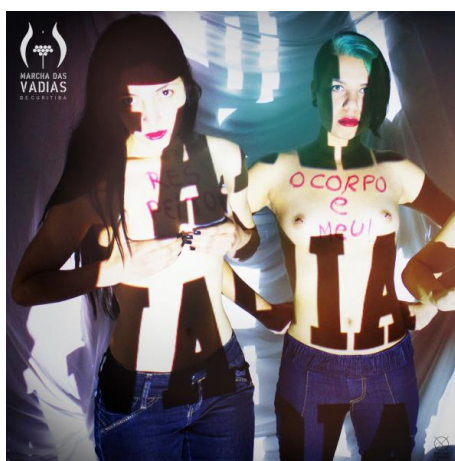
Já na instância da Marcha das Vadias, o uso de sutiãs e o topless produzem significações distintas do Bra-Burning. As peças não são jogadas em latões nem queimadas, tampouco se opõem a um concurso que padroniza esteticamente o corpo. Funcionam de materialidade para significar posição de recusa à maneira de compreender a relação entre corpo, vestimenta, moral e violência sexual. Demarca, portanto, resistências: i) à obrigação de esconder o corpo para *não tentar o desejo* do homem e ii) à norma que situa a exposição do corpo como *desvio* que deve ser punido com estupro. Na atualidade, usar sutiãs nas ruas, expor a sexualidade produz significações ligadas a uma economia dos prazeres, em que a mulher constitui-se como sujeito que exerce prazer, e não se sujeita ao prazer do outro.

Outro acontecimento que é lembrado através do corpo das Vadias é o surgimento do Mouvement de Libération des Femmes (Movimento de Liberação das Mulheres) na França em 1970. Considerado um marco da segunda onda do feminismo, o MLF lutou contra a lei antiaborto de 1920 e pelo direito de decidir sobre a reprodução. Naquele época, o slogan “*Notre corps nous appartient*” (Nosso corpo nos pertence) proliferou e expressou transformações sociais na gestão do corpo e da população e nas questões ligadas à família e à sexualidade (ZAIDMAN, 2009).

Na atualidade, o slogan da década de 1970 ainda circula com frequência, e é repetido pelos movimentos feministas que falam na internet. A dispersão desse enunciado é tamanha que pode ser visto, inclusive inscrito na pele das Vadias, como mostram as imagens a seguir:



Figuras 63 e 64: Movimento contra lei antiaborto na França (1974)



Figuras 65 e 66: Marcha das Vadias de Curitiba

Na relação entre acontecimentos distintos – Marcha das Vadias e *Mouvement de Libération des Femmes* – compreendemos que “toute image s’inscrit dans une culture visuelle, et cette culture visuelle suppose l’existence chez l’individu d’une mémoire visuelle, d’une mémoire des images où toute image a un écho”⁹² (COURTINE, 2011, p. 39). Assim, a partir do que se vê escrito na pele das feministas, nos anos 2010, e do que se vê das manifestações da década de 1970, é possível constatar uma dispersão do slogan [*Notre corps nous appartient*], que resulta em transformações tanto na estrutura linguística (na ordem e nos termos no enunciado), quanto nos efeitos de sentido.

Os enunciados, inscritos nos corpos das Vadias, fazem ressoar a sequência discursiva do MLF, porque repetem sentidos de autonomia e posse do próprio corpo,

⁹² “Toda imagem se inscreve em uma cultura visual, e essa cultura visual supõe a existência no indivíduo de uma memória visual, de uma memória das imagens em que toda imagem produz ecos” [Tradução nossa].

marcado pelo uso de pronomes e adjetivos na primeira pessoa. Tomando as expressões pintadas na pele (figuras 65 e 66), bem como outros enunciados da Marcha que proliferam nas redes sociais, podemos delimitar séries parafrásticas: [**Nosso** corpo **nos** pertence]; [O corpo é **meu**]; [**Meu** corpo **me** pertence]; [Eu **não sou coisa**]; [O corpo **da mulher** pertence **à mulher**]; [**Meu** corpo, **minhas** regras]; [**Meu** corpo, **minhas** escolhas], entre outros.

E embora a estrutura linguística apresente variações, ainda assim a série de enunciados das Vadias é atravessada pelo acontecimento histórico da luta pró-aborto na França nos anos 1970. Isso porque seus sentidos repetem condições de emergência comuns aos dois acontecimentos, tais como: luta pela autonomia [Nous décidons nous même (Nós mesmas decidimos)/Meu corpo me pertence] e o deslocamento da posição da mulher, de objetivação para subjetivação [Mon corps est **à moi** (**Meu** corpo é **meu**)/Eu **não sou coisa**].

Contudo, no domínio de atualidade, a motivação histórica para as mulheres enunciarem seu corpo como posse e espaço de autonomia sobre si são distintas. Hoje surgem, como necessidade mais urgente que a legalização do aborto, questões ligadas à violência sexual e à cultura do estupro.

Isso não quer dizer que o feminismo atual tenha deixado de lado a questão do aborto, e sim que dá mais visibilidade tanto na internet quanto nas mídias corporativas ao conceito de cultura do estupro e seus efeitos nas relações sociais. Possivelmente, devido ao tabu que ainda persiste em torno do aborto no Brasil e aos procedimentos de exclusão que recaem sobre discursos que incitam violência, assédio, estupro. Práticas recorrentes e que receberam mais visibilidade dada a convergência entre mídias digitais, televisivas e impressas. Aquilo que é exaustivamente falado nas redes torna-se tema de interesse a ser discutido nas mídias. Com efeito, as mudanças naquilo que é considerado necessário ao feminismo, numa época, pode modificar o que significa à mulher exercer autonomia sobre o corpo.

Na França, em 1970, “a posse do corpo” foi enunciada como resistência à *interdição de abortar* e como possibilidade para o sujeito *sujeitar-se ou não à lei*. Naquele momento, enunciar o corpo como sujeito a si foi maneira de resistir a técnicas de governamentalidade e medidas biopolíticas de gestão da vida (FOUCAULT, 2008). Ao retornar, em meados de 2011, no Brasil, o enunciado “Nosso corpo nos pertence” se

relaciona com esse domínio de memória, retoma sentidos de posse e autonomia sobre o corpo, porém, estabelece diferenças.

Devido às condições históricas atuais, o enunciado passa a significar também *resistência a códigos morais* e mudanças no modo como o sujeito se relaciona consigo para poder *definir sua maneira de se vestir e agir* na sexualidade. Dizer “meu corpo me pertence” hoje produz sentidos heterogêneos, tais como: [meu corpo é meu, e não de quem sente desejo por ele]; [sou eu que decido quem tem acesso ou não ao meu corpo]; [eu decido como me vestir, afinal, o corpo é meu]; [os julgamentos morais não definem o que posso fazer com meu corpo, nem qual roupa posso usar, nem onde posso transitar], entre outros.

Nesses acontecimentos de épocas distintas, as relações entre *o que se diz e o que se vê* do corpo manifestam uma regra de formação dos discursos em comum: é preciso recusar procedimentos de controle do corpo. Entretanto, o uso do corpo hoje para simbolizar posicionamento de resistência apresenta singularidades. Na tensão entre a repetição e as condições históricas do presente, surge a novidade: as funções estratégicas do uso do corpo nas relações de poder. Isto é, as resistências nesta época e a motivação histórica atual para o corpo ser dito/visto dessa forma.

Na atualidade, a resistência se dá a *normas diferentes* daquelas já combatidas pelas feministas de outrora – os padrões do mercado da moda e de beleza, as leis antiaborto. Hoje, aquilo contra o que se luta através corpo é a *existência de juízos de valor* que recaem somente à mulher (e que excluem julgamentos sobre os homens) e a *legitimação/normalização* da culpa e violência sexual (como manifesta o conceito de cultura do estupro).

Dessa forma, o que os sujeitos feministas enunciam através do corpo produz efeitos de sentido heterogêneos e mutáveis, porque determinados pelos acontecimentos na história. Esses sentidos manifestam o papel das discontinuidades nas maneiras como os sujeitos fazem a experiência de si nos jogos de verdade e naquilo que surge como necessário em cada época. A seguir, vejamos esquematicamente a posição dos sujeitos que indica mutações e singularidades naquilo que surge como necessidade para o feminismo em diferentes acontecimentos:

Bra-Burning → É preciso resistir às determinações do *mercado da moda*.

Mouvement de Libération des Femmes → É preciso resistir às *leis anti-aborto*.

Marcha das Vadias → É preciso resistir a *códigos morais* e ao *estupro*.

Quanto ao domínio de atualidade, é regular ver nas mídias imagens das manifestantes da Marcha das Vadias marchando de topless ou, ainda, com os seios pintados com frases [Meu corpo, minhas regras] ou designações como [vadia] ou [puta], por exemplo. Nesse sentido, podemos dizer que essa forma de expressão mantém relações não só com acontecimentos anteriores, mas também com acontecimentos simultâneos à Marcha. Tal como uma rede formada por nós, os enunciados produzidos pelas Vadias relacionam-se com enunciados produzidos pelo corpo de outras manifestantes contemporâneas à Marcha.

No solo histórico de emergência, constatamos que os discursos sobre o corpo na Marcha das Vadias não surgem isoladamente, e sim em relação a outros discursos também de militância. Nesse caso, rememoramos a visibilidade midiática dada ao grupo Femen, que, em momento simultâneo à Marcha das Vadias, fez parte dos acontecimentos históricos daquele momento e *pode ter contribuído* para a proliferação do uso do corpo (nu ou semi-nu) como expressão de luta e resistência. Além disso, a simultaneidade desses movimentos – ambos ocorrem em período sincrônico – indica leis de coexistência entre seus enunciados, o que define um regime de materialidade repetível e uma dispersão dessa maneira de expressar posicionamento do sujeito (corpo/nudez).

O Femen surgiu na Ucrânia em 2008 e é formado por jovens ativistas que se classificam como feministas radicais. Sua marca é o uso do corpo para protestar e demarcar seu posicionamento em relação à política institucional (nacional e internacional), ao mercado fashion, à guerra no Leste Europeu, à violência sexual, etc. As ativistas receberam bastante visibilidade por fazer topless e aparecer nuas em locais públicos, desfiles, pontos turísticos, impondo dizeres de contestação sobre a pele.



Figura 67: Marcha das Vadias de Curitiba.



Figura 68: Femen na Ucrânia.

A partir desses indícios históricos, o modo como surgem e por que surgem os discursos da Marcha das Vadias conferem-lhes contornos de acontecimento. São discursos que não surgem do nada e nem são originais. Estabelecem relações com discursos de manifestações anteriores e simultâneas (Bra-Burning, Mouvement de Libération des Femmes e Femen), instauram diferenciações e produzem singularidades.

Demarcam a relação do sujeito com a atualidade e surgem para responder a problemas pontuais desta época como: i) a politização das identidades de sexo e gênero; a visibilidade midiática dada à violência sexual contra as mulheres; ii) as avaliações morais sobre o corpo e o comportamento das mulheres; iii) a transformação ocasionada pelas mídias digitais na organização de movimentos sociais.

Na instância do acontecimento, sujeitos inscritos a princípio em instituição acadêmica (Universidade de York – Toronto) assumem outros lugares de fala (espaço público e mídias digitais) e, através de seu dizer, posicionam-se antagonicamente a discursos produzidos pelas mídias e pela polícia local. Pela linguagem verbal (cartazes/escritura sobre a pele/postagens em redes sociais) e visual (imagens/usos do corpo/topless), opõem-se a juízos de valor, a práticas de normatização e punição ao corpo da mulher. Na tensão entre [nós, vadias] e [eles, estupradores], imprimem resistências a práticas associadas à cultura do estupro e a regulações do comportamento sexual da mulher, produzidos antes e em outros lugares na história.

Desse modo, o fato de esses sujeitos terem a possibilidade de dizer algo – “my clothes are not consent” (minhas roupas não são meu consentimento); “my pussy, my choices” (minha vagina, minhas escolhas); “slut pride” (orgulho de ser vadia); “stop slut shaming” (chega de culpar a vítima) –, em um momento preciso, nas ruas de cidades

pelo mundo, exerce uma função estratégica: modifica as posições dos sujeitos e cria novas regras de exercício do poder. O deslocamento do espaço acadêmico para o espaço público (ruas) e para o ciberespaço (mídias digitais) propicia ao sujeito assumir lugares de enunciação com regras distintas. Desta vez, lugares que não são vinculados ao saber científico e nem direcionados a público restrito, mas sim ligado ao saber político e distribuído para público amplo e diverso (transeuntes e produtores e consumidores de mídias).

O deslocamento nos lugares de enunciação é uma das condições para a mutação tanto na forma de distribuir saberes sobre cultura do estupro quanto na forma de utilizá-los estrategicamente. Com o surgimento da Marcha das Vadias, não é um policial que, na posição de autoridade, fala às mulheres para evitar vestirem-se como vadias. E sim, as mulheres (e, até mesmo, alguns homens como vemos nas imagens) que invertem a hierarquia de posições de fala: [quem tem autoridade para transmitir saberes] vs. [quem tem que se sujeitar a saberes].

A partir dessa inversão de lugares e dessa mudança na forma como os saberes delimitam a posição de quem pode falar, os sujeitos têm condições de afirmar a possibilidade de vestirem-se como “vadias” e não serem estupradas. Logo, da *posição de escuta no espaço acadêmico* e da sujeição a saberes que favorecem a interdição a determinadas maneiras de se vestir, na instância do acontecimento, o sujeito passa a ocupar *posição de fala no espaço público* e nas *mídias digitais* e faz uso distinto dos saberes que o permitem *sujeitar-se a si* e empreender trabalho sobre seu corpo e sua sexualidade. Exemplo é o modo como o corpo é enunciado: como posse de si e não do outro, posição de subjetividade materializada por adjetivos possessivos na primeira pessoa [**My** pussy, **my** choices/**My** clothes are not **my** consent] e [**Meu** corpo **minhas** regras/**Meu** corpo, **minha** revolução/**Meu** corpo não é um convite].

Nas manifestações da Marcha, o corpo é utilizado para instaurar resistências e inversões em jogos de poder. Esses usos dão a ver a relação que o sujeito estabelece com códigos de vestimenta (obedecendo-os ou transgredindo-os) e, ainda, a relação que estabelece consigo e as possibilidades de constituição e governo de *si* na sexualidade. A seguir, algumas imagens da Marcha das Vadias que materializam essas práticas:



Figura 69: Cartaz de divulgação da Marcha das Vadias de Curitiba



Figura 70: Marcha das Vadias em Copacabana, RJ.

Em postura genealógica, compreendemos o corpo como lugar em que se depositam estigmas de “acontecimentos passados” (FOUCAULT, 2013a, p. 280). É o espaço em que podemos investigar a proveniência da subjetividade das Vadias atentando para o modo como determinadas lutas do âmbito da sexualidade e da moral constituem-nas. Nas imagens acima, atentamos para repetições na superfície dos corpos das manifestantes: o uso de sutiã ou topless e a escritura sobre a pele.

Essa maneira de marcar os corpos, em resposta à urgência histórica atual (luta contra a cultura do estupro), permite-nos dizer que *o corpo fala*. É uma materialidade que produz formas de subjetividade: o sujeito fala de si através do corpo e, ao mesmo tempo, o corpo enuncia o si dando-lhe forma. Em momento histórico preciso, os corpos das Vadias falam de um campo associado (sexualidade), convocam sentidos de um domínio de memória (processos de objetivação do corpo da mulher) e os atualizam produzindo maneiras singulares de conduzir o corpo (resistências).

Nas imagens, vemos que há uma relação do corpo com os códigos morais (marcada pela desobediência e inversão de regras), que configura um embate pela possibilidade de assumir-se como sujeito de sua própria sexualidade. Em ambos enunciados verbais [**Meu corpo, meu campo de batalha**] e [**Meu corpo, minha revolução**], escritos sobre a pele (fig. 70) e como legenda do cartaz da Marcha (fig. 69), há uma estrutura sintática apositiva. A construção manifesta a compreensão que o sujeito faz de seu próprio corpo, então *explicado* e *detalhado* como um espaço estratégico.

A marca enunciativa de primeira pessoa [**meu** corpo] ao ser associada a essas definições – campo de batalha, revolução – produz subjetividade no entrecruzamento de procedimentos de controle e resistências. Logo, enunciar o corpo como [meu **campo de batalha**] e [minha **revolução**] produz sentidos de que *é nele e através dele* que o sujeito tem a possibilidade de se posicionar contra as regulações e inverter relações de poder. Superfície em que se inscrevem lutas anteriores, o corpo pode ser compreendido dessa maneira porque enunciado em referência a um campo associado militar. Nesses enunciados, o corpo exerce simbolicamente uma função “bélica” contra o “inimigo”, que, nesta instância de enunciação, é situado como o estuprador, os códigos morais, a violência sexual.

Assim, dizer o corpo como [meu campo de batalha] confere-lhe sentidos de *espaço em que o sujeito trava embates*. No e pelo corpo, a batalha consiste em exercer estratégias e resistências a violências e julgamentos morais. Na ilustração do cartaz da Marcha (fig. 69), a manifestante surge de seios à mostra e apresenta sinais de tinta sobre as bochechas, semelhantes aos dos soldados no exército. A postura firme da mulher – que, em oposição ao padrão estético do mercado, é gorda e não magra – de mãos na cintura, semblante sério, sinais no rosto atribuem uma forma para o sujeito: as Vadias são *combativas e fortes e desviam* normalizações. Quando marcham nas ruas fazem da exposição do corpo uma “guerra” pela possibilidade de ser e agir diferentemente daquilo que é posto como norma.

Já a escritura sobre a pele [Meu corpo, **minha revolução**] funciona como uma espécie de legenda daquilo que vemos, porque explica e circunscreve o espaço em que o sujeito luta e promove resistências. Quanto aos sentidos de [revolução], podemos pensar tanto no significado dicionarizado quanto no significado histórico, produzido pelos trajetos sociais de sentido. Revolução tem a ver com a realização de mudanças e, também, evoca lutas políticas por transformações sociais (HOUAISS, 2009).

Historicamente, revolução é a ação de um grupo denso de pessoas que se organizam para inverter o quadro político de seu país. Situar o corpo como espaço de inversão de relações de poderes implica uma insurreição de saberes da política, pelas Vadias, que permite aos sujeitos criarem condições de sujeitarem-se a si (processo de subjetivação). No entrecruzamento entre o sentido de revolução como [luta pela instauração de um novo regime] e as urgências históricas do domínio de atualidade [protestos contra a cultura do estupro/culpabilização da mulher], são produzidos efeitos

de sentido de uma espécie de “revolução do corpo”, ou seja, uma *inversão* nas regras daquilo que pode ser dito, visto, feito em relação ao corpo da mulher.

Produzem, ainda, uma posição de subjetividade que promove a insurreição de saberes – políticos de militância revolucionária – mobilizando-os numa conjuntura em que as mulheres reivindicam a autonomia sobre o próprio corpo e a possibilidade de transitar (assim como os homens) por vias públicas sem serem ameaçadas ou violentadas. Portanto, autonomia e possibilidade de deslocamento do corpo nas ruas (sem punições) consistem na função estratégica dessa “revolução do corpo”.

Outra singularidade no aparecimento desses usos do corpo, na Marcha das Vadias, relaciona-se a algo que se repete nas manifestações: a escritura sobre a pele. No interior de uma prática divisora [estuprador vs. estuprada], a pele é significada como uma “fronteira” que separa até onde vai o espaço ocupado pelo “eu” e onde começa o espaço do “outro”. Na instância da luta feminista, esse sentido atribuído à pele é estratégico, pois corrobora a posição de resistência à entrada de um corpo “estranho” (estuprador) no corpo da mulher – conforme uma das definições da prática do estupro.



Figura 71: Manifestante na Marcha das Vadias.

Na fig. 71, a escritura sobre a pele funciona como uma técnica investida pelo sujeito sobre si mesmo. Associada ao exercício de reflexão sobre si, a escrita do que se é reativa o que o sujeito sabe de si mesmo. Assim, é o próprio sujeito que trabalha sobre sua forma, sobre a maneira como seu corpo é visto e detalhado para o outro. Nas palavras de Foucault (2006c, p. 156), “escrever é pois ‘mostrar-se’, dar-se a ver, fazer aparecer o rosto próprio junto ao outro”. Quando escreve sobre a pele, espaço limite entre o “outro” e o “eu”, o sujeito evidencia um gesto de interpretação de si. Aquilo que

é escrito na pele da manifestante [Vadia; Biscate; Puta; Piranha; Dadera] surge aos olhos do transeunte nas ruas ou do leitor de mídias digitais como uma constatação, uma decifração que o sujeito faz de si e das ações do seu corpo.

Essa escrita de si materializa, então, aquilo que Foucault (2010) denomina *hermenêutica do sujeito*. Isto é, o gesto interpretativo do sujeito pela busca da verdade do que se é. Realiza-se quando o sujeito volta-se para si para se autoconhecer, bem como para o outro, para aquele de quem está propenso a receber interpretação. No caso das Vadias, o que elas escrevem sobre a pele expressa a leitura que o sujeito faz de si em relação àquilo que sabe da leitura do outro.

Nessa tensão (si-outro e dado-novidade), depreendemos movimentos de memória, visto que aquilo que o sujeito diz e conhece de si não produz sentidos neutros nem homogêneos. Essa interpretação de si surge a partir do entrecruzamento de *sua inscrição atual* [sujeito fala a favor do movimento feminista e contra a cultura do estupro] com *interpretações sócio-históricas já existentes* sobre comportamentos e vestimentas da mulher [saberes e avaliações morais como, por exemplo, “mulher que sai à rua com roupas curtas é vadia e motiva o estupro”, etc.].

Oferecer um diagnóstico do que se sabe de si é “uma maneira de se oferecer ao seu olhar pelo que de si mesmo lhe diz” (FOUCAULT, 2006c, p. 156). Quando as Vadias escrevem sobre elas mesmas na própria pele, demarcam o espaço de constituição de si através de maneiras de ser que desviam um código moral e que criam uma *estética da existência*, uma maneira singular de ser e agir na sexualidade (FOUCAULT, 2006c): ser vadia, ser piranha, ser biscate, etc. Assim, os efeitos de sentido produzidos nessa escritura de si são: i) posição de resistência e antagonismo à culpabilização da mulher e ii) determinação de regras para a constituição do sujeito que se filia à Marcha.

Os enunciados da Marcha das Vadias demonstram que a *história arruína o corpo* e o *corpo arruína a história* (FOUCAULT, 2013a, p. 280) não só devido a procedimentos de controle e resistências. Mas também, devido a embates entre sujeitos inscritos em instituições sócio-históricas, cujas posições produzem diferentes regras de conduta e usos do corpo:

Feministas, universitárias, professoras, trabalhadoras domésticas e rurais.

Vs.

Estado, Igreja, Economia, Judiciário.

Com pouca ou nenhuma roupa, o corpo das Vadias evoca sentidos ligados à libido, ao desejo, ao prazer. Interpretação possível pela referência à existência histórica dessa analogia de sentidos [nudez/seminudez significam incitação ao sexo] e de interdições a essa forma de conduzi-lo. Mais precisamente, procedimentos que habitam uma memória religiosa, cujas práticas discursivas são baseadas na interdição e ocultação de partes consideradas incitativas ao pecado da carne, como os seios por exemplo. Essa maneira de usar o corpo – expondo aquilo que é lido em épocas anteriores como “pecaminoso” e “proibido” – *desvia* as normas que impõem escondê-lo (descontinuidade) e é assumida pelo sujeito da Marcha como *possibilidade de resistir* às regulações na sexualidade (singularidade).

Além disso, funciona como maneira de “enfrentar” os julgamentos morais que associam a mulher que expõe a sexualidade (vadia) à condição de provocadora (pecadora) e, portanto, que motiva o estupro e outras formas de violência. Assim, se o código moral coloca interdições à exibição do corpo, sob o risco de julgamentos e punições, as Vadias, em refutação, mostram-no publicamente.

Instauram um movimento de resistência: ao invés de aderir ao *regime de moderação* daquilo que se mostra para evitar o desejo e a violência sexual – tal como determinavam a dietética entre os gregos e as práticas discursivas do cristianismo (FOUCAULT, 2006b) –, o corpo se desnuda e se sujeita a um *regime de excesso de visibilidade* (propiciado pelo compartilhamento de imagens nas mídias digitais). A aparição desse regime de visibilidade da Marcha dá a ver um cuidado de si exercido pelas Vadias no modo de governar seus próprios gestos e ações: i) pode-se e deve-se sair com vestimenta curta; ii) pode-se e deve-se manifestar de topless; iii) pode-se e deve-se fazer uso dos prazeres.

De acordo com a tática assumida pelas Vadias, esconder o corpo significa sujeitar-se às regras morais e exibi-lo significa desobedecê-las. Daí a proliferação de imagens de corpos nus ou seminus, pois usos decorrentes de uma possibilidade desta época: recusar códigos morais como justificativa para a violência à mulher. Logo, o corpo é usado desta forma para responder a uma motivação histórica e para promover uma agitação dos saberes sobre sexualidade.

Trata-se de uma relação do sujeito com o presente, que, ao problematizar aquilo que ele é e aquilo que ele pode e deve ser, encontra possibilidades singulares de subjetivação: fazer da *exibição exaustiva* do corpo nas ruas e nas redes sociais uma

forma de embate e resistência. Na instância do acontecimento, a emergência desse uso do corpo implica transformações nos discursos sobre feminismo desta época. O efeito é a dispersão dessa maneira singular de ser em recusa aos códigos morais [Vadia], a criação de novas regras de como conduzir-se no espaço público [é autorizado vestir roupas curtas] e de como usar o corpo para protestar [fazendo topless; usando sutiãs].

Entretanto, nem todos os sujeitos situados neste momento histórico interpretam da mesma maneira os usos do corpo na Marcha das Vadias. Se esses discursos surgem como uma insurreição dos saberes dominados contra saberes que sujeitam, então, travam embates com discursos já existentes, que ainda circulam e são considerados legítimos e autorizados.

Nesse sentido, o crivo de aceitabilidade desta época pode explicar a heterogeneidade e a contradição de sentidos em torno da Marcha. Pois, a irrupção de um regime de enunciabilidade singular – assumido pelas Vadias – estabelece diferenciações, mas não a exclusão do regime de enunciabilidade ligado aos códigos morais. Exemplo é o uso do topless nas manifestações, que produz outras significações além das de resistência. Pode também ser interpretado pelos sujeitos no espaço público ou nas mídias digitais como um disparate, um estranhamento, uma espetacularização.

A aceitação ou recusa à nudez das Vadias dá a ver um embate entre regularidades distintas que coexistem no presente: [A mulher não pode e não deve mostrar o corpo quando circular em espaço público] vs. [A mulher pode e deve mostrar o corpo quando circular em espaço público]. Lutas que decorrem da inesperada proliferação do feminismo hoje, que desestabiliza aquilo que é aceito e convencionado como uma conduta “correta” ou “moralmente adequada” para as mulheres. Logo, se o sujeito se posiciona a favor de um código moral, sua interpretação dos usos do corpo das Vadias possivelmente será de reprovação.

Neste ponto das análises, voltamo-nos para as subjetividades produzidas pela Marcha das Vadias, a fim de compreender como modificam as relações de poder em torno da violência sexual. Para Foucault (1995), uma forma de analisar as relações de poder é tomar como ponto de partida as resistências. Por isso, problematizamos as maneiras como a produção de subjetividades [vadias] estabelecem resistências às normas sobre a vestimenta e conduta sexual da mulher a fim de “esclarecer as relações de poder, localizar sua posição, descobrir seu ponto de aplicação e os métodos utilizados” (FOUCAULT, 1995, p. 234).

Nossa postura de análise parte, então, dos antagonismos entre as estratégias assumidas pelos sujeitos nas relações de poder. No caso dos sujeitos que falam a partir da Marcha em vez de situar a conduta/vestimenta “vadia” no âmbito da interdição e repressão, em caminho inverso, assumem essa maneira de ser para si. Na forma de resistência, situam-na como *possibilidade* e *permissão*, fora de normas, desvios, punições. Essa posição de subjetividade liga-se ao acontecimento da aparição da Marcha, já que ao dizer-se “vadia” o sujeito se posiciona em relação a interpretações de [vadia] anteriores e situa essa maneira de ser como uma *regra para poder fazer parte* da manifestação.

A partir disso, constatamos no presente uma *diferença* entre os jogos de poder que os sujeitos exercem entre si. Diferença instaurada pelo antagonismo entre dadas regras [ser vadia é proibido] vs. [ser vadia é autorizado]. E, principalmente, na euforização de uma maneira de ser [vadia] antes valorada como negativa: [ser vadia é ruim] vs. [ser vadia é bom]. Os sentidos positivos na forma de conceber a maneira de ser [vadia] também são expressos em enunciados como: [**orgulho** de ser vadia]; [ser **livre** é ser vadia]; [**somos todas** vadias].

Em comunidades da Marcha das Vadias no Facebook, identificamos alguns enunciados que, através de oposição a juízos de valor negativos sobre [vadia], manifestam resistência e deslocamento de avaliações morais [bom vs. ruim] dessa maneira de ser na atualidade. A seguir, vejamos a definição de [vadia] apresentada pela página da Marcha das Vadias do Distrito Federal:



Figura 72: Marcha das Vadias – Distrito Federal.

Em postura arqueológica, é preciso questionar: que singularidade é essa no que se diz? A princípio, atentamos para a forma como o enunciado é organizado. Repete a estrutura de um dicionário, tal como uma entrada do verbete: [Vadia. substantivo, feminino, singular: aquela que é **livre**]. Por certo, o que se diz sobre a vadia, neste lugar, é bastante distinto daquilo que é dito em um dicionário tradicional. Uma definição já existente apresenta-se da seguinte maneira: [Vadia. s. f. b. **pej.** mulher que, sem viver da prostituição, leva vida **devassa** ou **amoral**] (HOUAISS, 2009, p. 1917 [grifos nossos]).

Nesse viés, o que chama a atenção nas definições é o fato de as significações não serem evidentes nem estáveis, e sim determinadas de acordo com aquilo que é estratégico e útil para os sujeitos em dado momento da história. Embora a definição dicionarizada pressuponha um significado “neuro” e “exato” vemos que mesmo essa definição é marcada por uma posição de subjetividade, porque construída por juízos de valor sobre a mulher [vadia é mulher **amoral** cujas ações **estão fora** do código].

Por outro lado, se pensarmos quais outras formas de enunciação essa maneira de dizer a vadia exclui (FOUCAULT, 2012), constatamos a ausência de uma classificação do homem tendo em vista ações e condutas sexuais. No dicionário, por exemplo, encontramos o verbete [vadio], porém, sua definição enuncia maneira de ser de um homem que não trabalha e que perambula pelas ruas (HOUAISS, 2009). Logo, as maneiras de dizer e compreender [vadia] e [vadio] perpassam avaliações morais distintas. Sobre as mulheres recai uma avaliação pejorativa no âmbito da sexualidade e, em contrapartida, sobre os homens recai uma avaliação negativa no âmbito do trabalho.

Em complemento, numa postura genealógica, questionamos: por que esses saberes são mobilizados nessas relações de poder? Por que mobilizar um saber metalinguístico para dar forma ao sujeito [vadia]? Possivelmente, fazer uso desse saber tem a ver com a condição de legitimidade do dicionário.

Ligado a um saber científico – produzido pela Lexicografia, campo que estuda os significados da língua – o dicionário é uma fonte de pesquisas solicitada quando não se sabe o significado de uma palavra ou, ainda, quando é preciso esclarecer qual é o significado *correto* de um verbete. O que é enunciado em um dicionário é distribuído em uma sociedade como um saber legítimo e verdadeiro. Por isso, pode ser utilizado como procedimento externo de controle dos discursos, mais precisamente, como saber que move uma vontade de verdade em torno daquilo que se compreende por vadia.

Ao repetir a estrutura de dicionário, o sujeito da enunciação coloca em tensão saberes de ordens distintas: saber dado (campo associado científico) e saber novo (campo associado feminista). Com isso, apesar da repetição, expressa na forma material do enunciado, aquilo que é dito atualiza o saber metalinguístico. A entrada do dicionário rememora um sentido dado – avaliação moral pejorativa da [vadia] – e desestabiliza essa interpretação, definindo-a diferentemente como [livre]. Em contraste ao sentido estável e aceito pela sociedade, difundido pelo dicionário, o enunciado [Vadia: aquela que é livre] faz colidir aquilo que já se dizia e interpretava da vadia (domínio de memória – devassa e amoral) e aquilo que é possível dizer e interpretar hoje (domínio de atualidade – livre).

A singularidade no efetivamente dito decorre justamente da ruptura com aquilo que se entendia como “a verdade” sobre a vadia, bem como do surgimento de outra significação, produzida e distribuída como a verdade do sujeito que se filia à Marcha. Além disso, o jogo estabelecido pela tensão entre saberes metalinguísticos [dicionário tradicional vs. dicionário da Marcha das Vadias] dá a ver também o antagonismo entre tipos diferentes de moral que circulam simultaneamente nesta época.

Vadia → Mulher que é **devassa** e **amoral** → Moral como código tradicional.

X

Vadia → Mulher que é **livre** → Moral como problematização da maneira de ser.

Essas definições sobre o que é “ser vadia” manifestam a existência de uma problematização das subjetividades e da conduta das mulheres. Nesse sentido, fazemos menção àquilo que diz Foucault em *História da sexualidade III*: ligada à ética, a moral consiste em campo de problematização das possíveis formas de constituição do sujeito. A moral é via para problematizar a “constituição de si enquanto ‘sujeito moral’, na qual o indivíduo circunscreve a parte dele mesmo que constitui o objeto dessa prática moral, define sua posição em relação ao preceito que respeita, estabelece para si um certo modo de ser” (FOUCAULT, 2006b, p. 27).

Assim, podemos dizer que as definições de “vadia” que circulam historicamente têm a ver tanto com um diagnóstico das maneiras de ser da mulher quanto com os

modos como o sujeito feminista hoje problematiza e modifica sua maneira de ser e conduzir-se na sexualidade.

As diferenças entre as classificações do sujeito evidenciam que a produção dos sentidos é atravessada por acontecimentos históricos – a aparição da Marcha das Vadias, o Femen, a dispersão do feminismo na internet, a politização das identidades. Dessa forma, aquilo que acontece na ordem da história constitui e transforma os sentidos de [vadia]. Antes dado como imutável e fixo [sentido dicionarizado: devassa, amoral], o sentido de vadia como sinônimo de [mulher livre] demonstra que as subjetividades e as avaliações do sujeito são contingentes e mutáveis. Respondem, então, às necessidades que surgem ao acaso das lutas entre os sujeitos: [sujeitos favoráveis à possibilidade de vestir roupas curtas sem ser estupradas] vs. [sujeitos que avaliam vestimentas curtas como a causa do estupro].

Ademais, aquilo que se diz sobre a maneira de “ser vadia” demarca a inscrição do sujeito em determinadas instituições (religiosa, política, familiar, acadêmica, etc.). Interpretar e classificar como vadia uma mulher que leva uma “vida devassa e amoral” é considerar a existência de um modelo de conduta como referência para mensurar o quanto uma conduta é coerente a uma moral.

Por outro lado, enunciar a vadia como um “sujeito livre” mostra que os acontecimentos na história – como o surgimento da Marcha das Vadias e a dispersão do feminismo, por exemplo – modificam avaliações de condutas das mulheres segundo um código baseado no [certo e errado], no [verdadeiro e falso], no [bom e ruim]. Mostra ainda como a forma atribuída ao sujeito não é fixa, e sim mutável de acordo com aquilo que é possível e aceitável dizer e ser numa época.

Se em momento anterior, dizer-se vadia ou dizer que uma mulher é vadia evocava, sobretudo, uma valoração negativa, hoje, sem excluir o sentido anterior, circulam outros sentidos de vadia, desta vez, ligados à liberdade. Essa associação de sentidos manifesta a existência, no presente, de diferentes possibilidades de constituição do sujeito determinadas: i) pelo código moral; ii) pelo não cumprimento da norma ou iii) pela relação consigo e cuidado de si.

Nesse sentido, quando o sujeito da Marcha se constitui como vadia e, por extensão, como livre, ele recusa o código e assume trabalho de determinação de sua substância ética. Toma sua maneira de ser – e não as interdições – como matéria principal de sua conduta moral. Em relação à avaliação tradicional do que é ser vadia, a

maneira como se classifica [ser vadia é ser livre] apresenta uma diferença: deixa de sujeitar-se à obrigação de colocar o código em prática. O trabalho de elaboração ética surge quando recusa tornar seu comportamento conforme à regra [**evitar** vestir como uma vadia] para, então, tornar-se sujeito de sua própria conduta e maneira de ser [**somos todas** vadias].

Nessa postura de análise (genealogia da ética), os sentidos de liberdade não são opostos aos de dominação. De acordo com Foucault (2006c, p. 267), “a liberdade é a condição ontológica da ética”, de modo que a liberdade é exercida através do cuidado de si que, por sua vez, é determinado pelas possibilidades históricas para o sujeito elaborar a si. Por isso, situar vadia como sinônimo de livre não quer dizer que esse sujeito tenha se “livrado” das normas e das avaliações sobre suas condutas. Pelo contrário, significa que, na atualidade, o sujeito feminista tem condições de refletir sobre si, sobre sua maneira de ser e agir e, caso as condições históricas permitam, que modifique a si mesmo.

Tomar um sentido metafísico de liberdade, enquanto ausência de sujeições, e não problematizá-lo é acreditar numa essência anterior, numa “verdade transcendental” sobre o ser da mulher. Como se bastasse recusar códigos morais sobre a vadia para desvelar o que seria a mulher livre de avaliações. Mesmo a mulher que se constitui como vadia e livre, ao relacionar-se consigo, estabelece para si uma dada maneira de ser. Ou seja, inclusive esse sujeito que se opõe aos códigos morais *coloca-se regras* de como *pode e deve* ser e agir em relação a si e ao outro.

Esses processos de constituição do sujeito remetem àquilo que Foucault (2006b, p. 15) designa “artes da existência”, ou seja, um conjunto de “práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens não somente se fixam regras de conduta, como também procuram se transformar, modificar-se em seu ser singular e fazer da sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo”. Também chamadas de “técnicas de si”, essa maneira de subjetivar-se [vadias; livres], no presente, indica que a moral e a sexualidade são tomadas como campos de “problematizações através das quais o ser se dá como podendo e devendo ser pensado” (FOUCAULT, 2006b, p. 15).

As condições históricas desta época mostram que essas problematizações do sujeito são propiciadas pelas novas tecnologias, pela tensão local-global e pela fragmentação das subjetividades com a constante (re)elaboração e narrativa do eu nas

redes sociais. Os enunciados aí produzidos são diferentes, mas, apesar disso, apresentam uma *unidade* porque ligados a um *mesmo regime* de formação: explicam o que se deve fazer para ser uma [Vadia] e como se deve agir conforme uma postura feminista. Vejamos alguns enunciados produzidos por comunidades da Marcha das Vadias, marcados por essa positividade:



Figura 73: Cartaz da Marcha das Vadias de Curitiba – PR

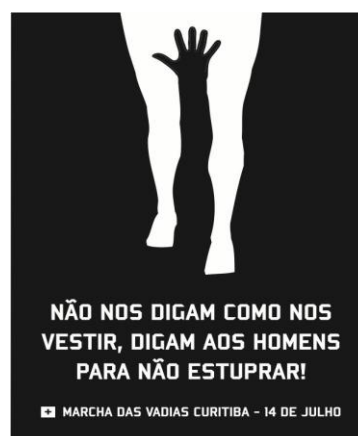


Figura 74: Cartaz da Marcha das Vadias de Curitiba – PR



Figura 75: Cartaz da Marcha das Vadias de Recife – PE.



Figura 76: Cartaz da Marcha das Vadias de Curitiba – PR.

Nas redes sociais, é frequente a publicação de imagens e postagens em que as “vadias” falam de si e decifram-se [Vadia é **quem luta** e **não se cala**], explicam sua maneira de se conduzir [O espaço é público, **o meu corpo não!**]. Nos enunciados,

algumas marcas linguísticas demonstram um trabalho ético do sujeito, uma ação de dar forma a si mesmo, cujo efeito é o governo de si e das ações do outro.

O modo imperativo [**Não nos digam** como nos vestir, **ensinem** aos homens como não estuprar/ **Não aceite** que te julguem baseados nas roupas que você veste] marca uma posição da qual o sujeito “ordena” as atitudes, ou seja, define aquilo que as *Vadias devem fazer* em relação a si e a outros sujeitos. Além disso, o imperativo na negação funciona como regras ao sujeito filiado à Marcha de como portar-se em relação a si mesmas [**não aceitem; não digam**] que definem ações possíveis do outro [**ensinem** os homens a **não estuprar**] e recusa outras [que te **julguem** baseados nas roupas que você veste].

Como numa espécie de “manual” de como ser feminista e acabar com a cultura do estupro, esses enunciados descrevem o que se “deve fazer” e como se “deve ser” para resistir à violência sexual, para inverter posições de [culpada] e [merecedora], para assumir o governo de si e do próprio corpo. Esses dizeres materializam uma técnica de *si*, um trabalho de refletir sobre o que se *é*, sobre o meio social em que vive, e de se fixar critérios e ações para resistir à norma, às avaliações morais e às objetivações já existentes. Nessa “arte de governar” o próprio corpo, algumas regras de como relacionar-se consigo, moldar suas ações e maneiras de ser são:

- i) Lutar e não se calar;
- ii) Usar roupas curtas;
- iii) Circular no espaço público;
- iv) Opor-se à violência à mulher;
- v) Não ensinar às mulheres como evitar estupro;
- vi) Ensinar aos homens a não estuprar;
- vii) Não aceitar julgamentos segundo as roupas que veste;
- viii) Não aceitar que o corpo seja tocado sem consentimento.

Se no presente existe essa maneira de dizer e ser vadia [ser vadia é ser livre/sujeito que elabora a si mesma/sujeito que governa suas ações] é porque, na relação com a atualidade histórica, o sujeito realiza diagnósticos sobre si, sobre suas possibilidades de constituição [ser contra a violência sexual], sobre as regras já existentes e que ainda circulam [não se pode usar roupas curtas; não se pode andar

sozinha em lugares públicos em determinados horários], sobre quais saberes permitem-lhe modificar-se segundo outros critérios [saberes das mídias digitais; saberes feministas; saberes políticos; saberes científicos].

A partir de uma problematização das avaliações morais à mulher, as técnicas de si elaboradas pelas Vadias propiciam uma *inversão local e contingente* nas relações de poder, porque criam resistências e novas sujeições [a si; ao próprio corpo; à forma de subjetividade vadia] em um momento pontual da história, o presente. A subjetividade das Vadias coloca em cena, ainda, um trabalho ético que molda um sujeito moral, que age sobre a própria conduta, que faz o governo de si. Conduta que não é baseada na moderação da exposição do corpo (como situa o código moral), e sim na *profusa visibilidade* (como estratégia de resistência) e em espaço já conhecido por oferecer riscos à mulher (espaço público).

O momento atual dos discursos sobre a cultura do estupro mostra a aparição de uma “brecha” para resistência, possível graças ao aparecimento de outros lugares de enunciação (mídias digitais), ao deslocamento de espaços (da universidade para as ruas e redes sociais), à mudança na distribuição de saberes sobre a cultura do estupro (distribuição restrita para nível global).

Nessa conjuntura, os discursos da Marcha das Vadias condicionam um *princípio de mutação* nas regras de conduta para as mulheres no âmbito da sexualidade. O acontecimento da aparição da Marcha surge como efeito de descontinuidades nas tramas da história, fissuras que possibilitam a emergência de maneiras singulares de ser, de novas regras de como se pode e se deve mostrar, ver e dizer o corpo da mulher. Regularidades que, contudo, podem modificar-se inesperadamente “ao vento” dos acontecimentos.

6.3 “Eu não mereço ser estuprada”

Nesta seção, analisamos a emergência da campanha “Eu não mereço ser estuprada”, que proliferou nas mídias digitais em abril de 2014. Proposta pela jornalista brasileira Nana Queiroz, a campanha surgiu em resposta à pesquisa divulgada pelo IPEA (Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada), no mesmo ano, cujo tema foi tolerância social à violência contra a mulher.

Na pesquisa, algumas questões referentes à sexualidade, às relações domésticas e ao gênero trouxeram à tona a percepção de um grupo de entrevistados. Avaliações como “Mulheres que mostram o corpo merecem ser atacadas” e “Se as mulheres soubessem como se comportar, haveria menos estupros” geraram polêmica, inicialmente, pelos resultados acerca da postura dos entrevistados: a maioria disse concordar com as afirmações.

Posteriormente, a pesquisa gerou mais polêmica ainda, pois, a instituição declarou que os dados estatísticos foram divulgados erroneamente. De acordo com o IPEA, o resultado correto apresentava maior porcentagem para posição de discordância às afirmações, e não de concordância como divulgado no primeiro momento.

Em resposta direta, Nana Queiroz publicou, em seu perfil no Facebook, imagem em que aparece com os dizeres “não mereço ser estuprada”, escritos nos antebraços flexionados cobrindo os seios. Com semblante sério, a jornalista utilizou um cenário tão polêmico quanto a pesquisa: o Congresso Nacional. A imagem “viralizou” nas redes sociais e incitou internautas a produzirem imagem semelhante, repetindo a frase e o posicionamento de recusa às avaliações.

Em gesto de acontecimentalização, interrogamo-nos sobre as condições históricas de emergência que possibilitaram a circulação do enunciado [Eu não mereço ser estuprada] de forma estratégica em jogos de poder. Situados na história do presente, voltamo-nos para esse acidente na história, com o intuito de demonstrar uma divisão nas práticas discursivas atuais sobre o estupro. Mais precisamente, demonstrar que, na etapa atual dessas práticas, há um princípio de mutação na forma de constituí-lo.

De objeto de saber problematizado por códigos morais e pelo feminismo, hoje o estupro passa a ser também um *problema de Estado*. Torna-se, então, um objeto sobre o qual se investem técnicas de governamentalidade cuja função é reger as ações da população e imprimir efeitos de uma biopolítica em seus corpos, como, por exemplo, a

ordem e o bem-estar coletivo (FOUCAULT, 2008). Para tanto, as análises desta seção são norteadas pelas seguintes perguntas:

- i) Quais são os efeitos de sentido produzidos no surgimento da campanha?
- ii) Como aquilo que é dito na pesquisa do IPEA se relaciona com jogos de verdade e técnicas de governamentalidade?

Como uma espécie de rede, vemos entrecruzar-se discursos de instituições econômicas, de mídias digitais e televisivas, de jornalistas e de feministas com pesquisas estatísticas, comportamentos, códigos de vestimenta, avaliações morais. Na instância do acontecimento, esse conjunto de práticas discursivas e não-discursivas surgem num momento preciso e respondem a uma urgência histórica. Por conta desse funcionamento em rede, mobilizamos o conceito de *dispositivo* (FOUCAULT, 2000) para realizar as análises dos discursos da campanha e também da pesquisa que motivou seu aparecimento.

Por dispositivo, Foucault compreende um conjunto heterogêneo de práticas discursivas e não discursivas, logo “que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas” (2000, p. 244). Articulados, esses discursos e práticas agitam determinados saberes sobre a sexualidade e dão a ver lutas entre sujeitos no que concerne à “cultura do estupro”.

A noção de dispositivo tem a ver com um *princípio de funcionamento* dos discursos, que também podem se associar àquilo que não é discursivo. Assim, tanto o que é enunciado quanto o que é praticado, no contexto da campanha, pode estabelecer relações, formar uma rede e funcionar de modo a organizar relações de poder. Trata-se de um conceito teórico e metodológico, na medida em que manifesta: i) uma concepção microfísica de poder (FOUCAULT, 2000) – o poder é capilar e não centralizado; ii) um preenchimento estratégico, pois impõe e distribui aquilo que tem condições ser dito/feito excluindo outras práticas discursivas e não-discursivas. E, ainda, porque oferece uma postura para abordar o objeto, atentando para as conexões entre as estratégias, os pontos de apoio, as curvas, os desvios (DELEUZE, 2005).

Nesta seção, analisamos enunciados verbais, verbo-visuais e gráficos que materializam significações históricas, como por exemplo: o fato de o governo examinar

o que a população avalia da relação entre comportamento, vestimenta e estupro; o fato de outra parte dessa população se opor àquela interpretação.

Aliados a uma postura genealógica de análise histórica, que recusa a origem dos sentidos, problematizamos por que e como se constrói uma interpretação atual [Eu não mereço ser estuprada] a partir de uma interpretação anterior [Mulheres que usam roupas que mostram o corpo merecem ser estupradas]. Ou seja, visamos desestabilizar aquilo que se considera evidente e estável para, então, demonstrar o caráter construído, heterogêneo e contingencial desse objeto de saber [estupro] e das subjetividades [estuprada; vítima; merecedora, etc.].

Para começar, analisamos quais são os efeitos de sentido produzidos quando emerge a campanha. Para tanto, tomamos a imagem que desencadeou o movimento nas redes. Nela, a jornalista Nana Queiroz aparece seminua com os dizeres [Não mereço ser estuprada] escritos nos antebraços. Vejamos a seguir:



Figura 77: A jornalista Nana Queiroz.

O sujeito da enunciação fala a partir de um perfil público na rede social Facebook. A possibilidade de acesso e leitura é, portanto, aberta e sem restrições de quem *pode e deve ver* a imagem. O fato de a circulação ser pública indica uma função estratégica: alcançar sujeitos diferentes, ser bastante visto, compartilhado e difundido. Quanto mais sujeitos sabem desse posicionamento [recusa ao resultado da pesquisa, ao julgamento moral à mulher], é mais provável que esse “grito” produza efeitos como: deslocamentos na posição ocupada por mulheres; mudanças nas estratégias mobilizadas pelo feminismo; resistências locais, entre outras.

Enfim, enunciar de uma plataforma como o Facebook – onde há inúmeros coletivos feministas e mecanismos de compartilhamento de conteúdo para outras mídias corporativas – implica posição estratégica que se serve do funcionamento rizomático das mídias digitais (DELEUZE & GUATTARI, 2011) e, por conseguinte, da extensão capilar que essa posição de resistência pode alcançar. Além disso, a ampla visibilidade pública e a incitação a outras feministas virem a produzir imagem semelhante – no formato de campanha digital – são estratégias que favorecem efeitos de adesão. Por outro lado, a possibilidade oferecida pelas mídias digitais de *produzir* conteúdos favorece que outros sujeitos – desvinculados do feminismo – também se oponham à pesquisa do IPEA. Nesse sentido, compreendemos que as relações entre os sujeitos são determinantes para o modo como o enunciado [Não mereço ser estuprada] pode significar.

Quando publica a imagem, o sujeito fala: *para* outros sujeitos, que assumem posições heterogêneas e até contraditórias; *por* sujeitos que já sofreram violência sexual ou que se filiam ao feminismo ou que defendem a luta das mulheres; *contra* sujeitos que aderem à cultura do estupro e concordam com julgamentos morais. Nessas relações, há uma representação dos posicionamentos dos sujeitos que leem o enunciado, o que antecipa os possíveis efeitos de sentido da foto-protesto, tais como:

- Quem se posiciona como feminista e discorda das afirmações na pesquisa do IPEA pode vir a repetir o enunciado;
- Quem concorda com o feminismo e refuta a cultura do estupro pode vir a compartilhar a foto;
- Quem não se identifica com o feminismo e concorda com a primeira divulgação da pesquisa pode vir a reprovar a imagem;
- Quem não concorda com essa forma de expressão (uso da materialidade do corpo) e a interpreta como “amoral” pode vir a recusar a campanha.

De forma instantânea, várias mulheres publicaram imagens em que aparecem seminuas, sustentando placa com os mesmos dizeres na altura dos seios. As fotos circularam amplamente tanto em perfis privados e públicos quanto em comunidades feministas.



Figura 78: Mulher indígena na campanha “Eu não mereço ser estuprada”.



Figura 79: Mulher da comunidade LGBT para a campanha “Eu não mereço ser estuprada”.

As imagens dão a ver um antagonismo [Ipea vs. feministas], em que mulheres estabelecem resistências através do uso do corpo e da escrita de si na negação. Logo, a posição-sujeito nas imagens resiste à atribuição de uma dada forma de subjetividade [Mercedora/Eu **não** mereço **ser estuprada**] e situa para si e o outro uma dada maneira de agir [Vai **ter** que **respeitar**/ **Eu não devo** evitar roupas curtas nem condutas].

Nesse movimento de voltar-se para si, de se autoconhecer para poder posicionar-se em relação aos demais, a campanha se caracteriza por uma dispersão do sujeito que pode ocupar a posição-sujeito do enunciado [Eu não mereço ser estuprada]. Os sujeitos das imagens acima são exemplos da heterogeneidade de grupos que se filiam à campanha. Diversidade que manifesta a possibilidade de identidades diferentes travarem lutas em comum: i) pelo estatuto do indivíduo mulher [**Eu** (feminista/indígena/gay/bissexual/transsexual) posso me comportar como eu quiser e não ser estuprada]; ii) contra objetivações realizadas pela pesquisa [As mulheres (que usam roupas curtas/que não se comportam) merecem ser atacadas].

Com efeito, nas imagens vemos um processo de constituição do sujeito de resistência, que mobiliza sentidos ligados às identidades em torno do feminismo. Nas imagens, há representações de grupos que demarcam pertencimento a: i) grupos étnicos (imagem compartilhada nas redes pela jovem indígena); ii) grupos de sexualidade (imagem compartilhada pela mulher gay).

A repetição exaustiva dessas imagens é significativa de uma relação do sujeito com o presente. Dada a dispersão de lugares para poder falar de feminismo nas mídias digitais, o sujeito tem condições de resistir a avaliações que lhes atribuem determinadas formas de subjetividade. Neste caso, as mídias digitais possibilitaram resistência das feministas às pesquisas estatísticas que as sujeitam a um exame da população cujo efeito é globalizante.

A emergência da pesquisa e da campanha “Eu não mereço ser estuprada” permite-nos flagrar uma das lutas definidas por Foucault como produtoras de subjetividades. São lutas que questionam o *estatuto do indivíduo*, que giram em torno da questão “quem somos nós?”, que dão a ver aquilo que estamos nos tornando hoje e o que estamos deixando de ser. A rede dessas imagens, no contexto da campanha, demonstra como o sujeito recusa uma dada categorização, inscrevendo-se em “lutas que afirmam o direito de ser **diferente** e enfatizam tudo aquilo que torna os indivíduos verdadeiramente **individuais**” (FOUCAULT, 1995, p. 234 [grifos nossos]).

Retomando a imagem de Nana, podemos dizer que é produzida por um sujeito, que se inscreve socialmente em uma posição [jornalista – mídias], mobiliza determinados elementos para compô-la [cenário; escrita na pele; pose; corpo], convoca sentidos na história e os coloca em circulação. Devido ao caráter produzido da imagem, podemos dizer que surge como uma “fala” do sujeito para responder a algo que foi dito em momento próximo por uma instituição, para atender a uma necessidade e exercer a função de resistência.

Nesse sentido, a aparição da pesquisa estatística do IPEA, bem como a percepção já existente dos brasileiros sobre conduta sexual das mulheres podem ser compreendidas como motivações históricas que possibilitaram a irrupção desse enunciado [Não mereço ser estuprada].

Soma-se a isso o funcionamento das redes sociais na atualidade. Como um dispositivo de controle, muitos sujeitos têm, nesses lugares, a possibilidade de visualizar, acompanhar, comentar e, até mesmo, rejeitar o que é dito nas mídias, o que é feito pela política institucional, o que é tema de debates no cotidiano dos brasileiros, entre outros. Na relação entre enunciados e posições-sujeitos, o funcionamento convergente das mídias digitais na atualidade é condição que possibilita aos sujeitos produzir comentários e postagens, estabelecer embates e resistências, bem como adesão e refutação aos discursos.

No solo histórico de emergência da campanha, outro fato que funciona como condição de possibilidade é a proximidade com a aparição da Marcha das Vadias e, inclusive, do Femen. De fato, o que a jornalista faz não é algo novo. Escrever palavras de protesto na pele, usar a materialidade do corpo, aparecer seminua em local público e de grande visibilidade numa sociedade são estratégias já conhecidas e mobilizadas pelas feministas no presente. Como uma espécie de “nó” numa rede, o enunciado produzido por Nana [a foto-protesto] não está isolado, e sim conectado a tantos outros enunciados dispersos no presente.

Dessa forma, a imagem não só produz sentidos de refutação e resistência à pesquisa do IPEA, mas também significa uma relação do sujeito com a atualidade, com aquilo que lhe *é possível saber* da sexualidade e das *maneiras como pode* protestar neste momento. Uma postura crítica de análise da imagem permite-nos constatar algumas possibilidades oferecidas pelo presente para que haja *mudança* na posição do sujeito em relação ao estupro:

- A função de produtor e colaborador dos sujeitos nas mídias digitais;
- O uso das redes sociais para compartilhar e “viralizar” conteúdos a nível global;
- A repetição de formas de expressão (seminudez e escrita na superfície do corpo) dispersas em momento sincrônico (que ainda não foram apagadas nem esquecidas);
- A associação a grupos feministas atuais devido a posicionamentos em comum (Marcha das Vadias e Femen).

Quanto à imagem produzida pela jornalista, atentamos para os elementos que a constituem e de que maneira significam naquele momento preciso. O sujeito fotografado é uma mulher, que se posiciona com os braços flexionados: um cobre os seios, e o outro se ergue na altura da cabeça. Há um jogo de esconde e mostra, pois algumas partes do corpo são expostas [braços, colo, pescoço, rosto] e outras são quase mostradas [seios]. Esconder justamente uma parte do corpo que evoca a sexualidade é significativo nessa imagem porque rememora sentidos históricos ligados a práticas de:

- Interdição [é preciso esconder o corpo para não causar desejo];
- Incitação [o corpo que se mostra incita o desejo];
- Avaliação [a mulher que mostra o corpo é culpada pelo estupro].

Dessa forma, a pose retoma o funcionamento de uma anátomo-política do corpo que persiste na atualidade. Mais precisamente, aquela que define que a mulher ao usar roupas curtas e mostrar o corpo seja constituída como a motivação para o estupro e, portanto, como sujeito de incitação do desejo de outrem. Tendo em vista essa avaliação sobre a maneira de a mulher se vestir e se conduzir, podemos dizer que a imagem convoca essa economia dos prazeres [quem esconde evita o desejo/quem mostra incita ao desejo] já existente e que ainda funciona no presente produzindo subjetividades [puta/vadia/culpada/amoral].

A maneira como o corpo surge na imagem repete traço do funcionamento do dispositivo da sexualidade, que é baseado na negação [interdição], mas que *produz* posições de subjetividades e faz do corpo superfície de “estimulação dos corpos” e de “incitação” (FOUCAULT, 1999b, p. 100). Assim, o modo como o sujeito figura na cena – não expondo totalmente a nudez, escondendo os seios – produz efeitos de lembrança dessa economia dos prazeres, que integra este dispositivo e produz efeitos no corpo como a violência, o assédio, o estupro.

Neste ponto, atentamos também para aquilo que está escrito na superfície do corpo. A escrita que detalha qual é o posicionamento do “eu” e traz o mesmo verbo que é utilizado na pesquisa: [merecer]. Essa posição de subjetividade quanto às avaliações da pesquisa evidencia que, em momento simultâneo, este enunciado e o enunciado do IPEA se relacionam no domínio de atualidade. E, embora apresentem posições distintas – na pesquisa é enunciado na afirmativa e na campanha de Nana é enunciado na negativa –, obedecem a leis de coexistência (que regem a circulação de julgamentos sobre a mulher) e ligam-se através de um campo associado (violência sexual).

Assim, os enunciados da pesquisa e o enunciado de protesto da jornalista se entrecruzam e estabelecem relações de diferenciação. Ao excluir outras formas de enunciação – [Eu (mulher) não mereço ser estuprada] exclui [A mulher merece ser estuprada] – o enunciado da campanha modifica e conduz as relações de poder em torno do estupro no sentido de *resistência*. Pois, o enunciado do protesto surge em conformidade a uma regra atual de formação dos discursos [não se pode e não se deve estuprar]. Regra que *se filia* às leis de criminalização do estupro e que, ao mesmo tempo, *refuta* uma regra baseada em código moral já existente [é justo estuprar mulheres que mostram o corpo].

Entretanto, apesar de promover resistência, o enunciado apresenta uma divisão de sentidos cujo efeito é uma *contradição*. Quando diz [Eu não mereço ser estuprada] o sujeito da enunciação não delimita a posição do outro. Há somente marca de primeira pessoa, logo, fala apenas da condição de si. O sujeito deixa em aberto ao leitor a possibilidade de interpretar que [se **eu** não mereço ser estuprada, **outra pessoa** merece]. Ademais, há contradição na maneira de enunciar a oposição, pois, mesmo assumindo posição contrária aos julgamentos morais já existentes [a mulher **não merece** ser estuprada], o enunciado *repete* o verbo [merecer], dando a entender que os sentidos de estupro *permanecem* associados à ideia de merecimento.

Por outro lado, esses sentidos poderiam ser diferentes, caso o sujeito delimitasse a posição do outro, como vemos em outros lugares nas mídias digitais: [Eu não mereço ser estuprada, **ninguém** merece]. Ou, ainda, caso o sujeito modificasse o verbo, situando o estupro não em termos de merecimento, mas sim de *proibição e infração*. Seria mais eficaz, então, enunciar o estupro das seguintes maneiras: [**não se pode** estuprar/**não se deve** estuprar/**é proibido** estuprar/estuprar é **crime**].

A organização dos elementos naquilo que é visto na imagem – chamada por Barthes (1990) de sintaxe da imagem – também apresenta motivações históricas e produz significações. A foto traz como fundo o Congresso Nacional e na parte mais próxima à lente que a captura, a personagem central que enuncia [Não mereço ser estuprada] sobre a pele. Dada a simultaneidade com a pesquisa do IPEA, instituto de pesquisa que faz avaliações da população e que, portanto, liga-se ao governo federal, podemos dizer que a escolha do cenário não é ingênua, aleatória. Porém, não é escolha que procede da intenção de um sujeito fundador, e sim de um sujeito que se constitui de acordo com as condições de possibilidade históricas.

O momento em que surge a foto é marcado por uma *divisão* de valores morais e pela coexistência nas mídias digitais de posições de *rejeição* e *aceitação* à violência contra a mulher. Nesse entremeio, há possibilidade de os sujeitos nas mídias terem atitude crítica em relação ao que é pensado e dito pela população, pelo governo, por instituições, etc.

É essa abertura para a exclusão de dadas maneiras de pensar e dizer o estupro, propiciada pelas mídias digitais, que condiciona a produção de imagem em que o sujeito responde a uma *instituição do governo*. Assim, a função dessa instituição política e econômica (IPEA) – exame para fins de controle dos fluxos da população – é

rememorada através da imagem do Congresso Nacional – cuja função é governar e definir o campo de ações possíveis da população (FOUCAULT, 2008).

Mesmo com funções específicas, essas instituições se auxiliam mutuamente. Uma é subsidiada à outra, daí a tática de fazê-las “falar” na imagem. O IPEA fala na foto através de enunciado de Nana que alude àquele presente na pesquisa [Eu não mereço ser estuprada/As mulheres merecem ser atacadas]. Já o Congresso Nacional e, por extensão, o governo federal falam por meio do cenário, que é a célebre arquitetura de Brasília, lugar em que funcionam os poderes executivos e legislativos.

Ademais, o modo como se organiza a imagem pode produzir sentidos de resposta. A posição do corpo, ao lado e na dianteira do Congresso, permite-nos interpretar a imagem como uma espécie de réplica entre o sujeito de resistência e o Congresso, que aqui representa as instituições do governo. Há um efeito de diálogo, como se o sujeito falasse tanto para aquele que o vê nas redes sociais (externo à imagem) quanto para as instituições que participam do que é dito e visto (elementos internos à imagem).

Há uma heterogeneidade na composição da imagem que evidencia relações entre práticas discursivas (o que é enunciado pela linguagem) e práticas-não discursivas (instituições governamentais, construções arquitetônicas). Nesse entrecruzamento, compreendemos um funcionamento ramificado deste dispositivo de poder. O que indica que, no presente, a questão do estupro e do assédio sexual deixa de ser exclusivamente problema centrado em códigos morais, deixar de ser debatido apenas pelo feminismo *para se tornar também um problema de governo*.

Neste ponto, voltamo-nos para nossa segunda questão de análise: como aquilo que é dito na pesquisa do IPEA se relaciona com jogos de verdade e técnicas de governamentalidade? Esse conceito é desenvolvido por Foucault (2000) quando suas pesquisas se voltaram para o problema específico da população. Em suas análises, o autor constatou que a maneira como se exerce poder sobre o povo passou por transformações que, conseqüentemente, modificaram aquilo que se compreendia por governar.

Com isso, destaca a existência de um governo, centrado na figura do soberano, cujo objetivo principal é a defesa de seu reinado, “não entendido como o conjunto constituído pelos súditos”, mas sim do “território que herdou ou adquiriu e com seus súditos” (FOUCAULT, 2000, p. 279). Dessa forma de governo, passa-se a outra, que

surge no final do século XVI e início do XVII, aliada a um exercício de poder difuso e não mais central.

A noção de governo como defesa do território dá lugar a uma concepção que se define “como uma **maneira correta de dispor** as coisas para conduzi-las não a um bem comum [...], mas a um **objetivo adequado** a cada uma das coisas a governar” (FOUCAULT, 2000, p. 284 [grifos nossos]). Segundo o autor, essa mudança na maneira de conceber o que é governar modifica, também, uma mudança na concepção de poder: de poder unitário e centrado numa figura, passa-se a poderes difusos e múltiplos, ramificados pelas diversas instituições e posições dos sujeitos históricos.

Com efeito, governar deixa de significar a garantia da obediência dos súditos, e torna-se prática de “bem dispor” as coisas e os homens para produzir mais riquezas, mais meios de subsistência, mais vitalidade populacional (biopolítica). Nesta arte de governar, o poder se exerce sobre a população e consiste em organizá-la, gerindo seus fluxos, seu crescimento, seu comportamento. Na governamentalidade, não se governam sujeitos – que obedeceriam estritamente à lei – mas sim *as ações dos sujeitos*, que encontram na lei um mecanismo que induz e direciona atitudes (FOUCAULT, 2000).

A aparição do Estado moderno fez com que a disposição dos homens e a gestão de suas ações se tornassem mecanismos de governo para alcançar finalidades estratégicas. Também contribui para esta arte de governar a estatística, cujo objetivo é “quantificar os fenômenos próprios da população” (FOUCAULT, 2008, p. 139). É uma técnica que possibilita conhecer seus deslocamentos e seus modos de agir e pensar num dado momento. Ao fornecer informações sobre a população, a estatística tem função estratégica de auxiliar o Estado a tomar decisões com efeitos econômicos específicos.

Dessa forma, a estatística surge como um “saber do Estado sobre o Estado, entendido como saber de si do Estado, mas também saber dos outros Estados” (FOUCAULT, 2008, p. 424). Propicia um conhecimento sobre as forças que o constituem e um diagnóstico das ações da população, que o possibilitam equilibrar-se em relação aos outros Estados.

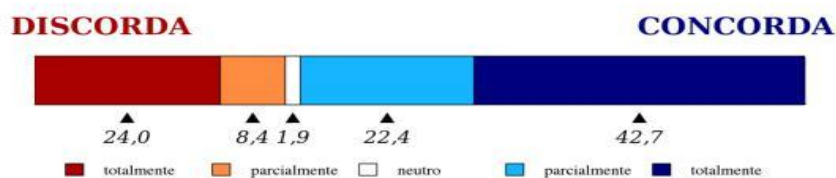
Os saberes que circulam através da pesquisa estatística são úteis para o exercício de poder, porque auxiliam o governo a definir estratégias, leis, decisões, projetos que viabilizem objetivos específicos, tais como: a manutenção da vida; o crescimento da produção; a orientação das forças da sociedade (FOUCAULT, 2008). Em suma,

contribuiu para elaboração de táticas que extraem eficácia das ações da população (economia) e equilíbrio de antagonismos e resistências às ações do Estado.

Nesse sentido, destacamos a função estratégica do IPEA⁹³ no âmbito da governamentalidade. O Instituto é uma fundação pública federal vinculada ao Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão. Seu objetivo principal é fornecer, por meio de estatísticas e relatórios, suporte técnico e institucional para as ações do governo de formulação e reformulação de políticas públicas e programas de desenvolvimento brasileiros. As pesquisas realizadas são divulgadas regularmente por revistas e portais eletrônicos e são de livre acesso para a população.

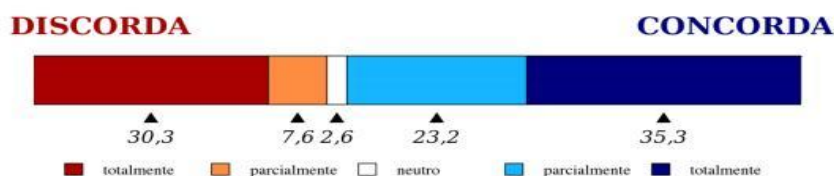
Nessa rede de práticas discursivas e não-discursivas, o IPEA funciona como um *ponto de apoio* para as forças do Estado, contribuindo para a criação de políticas públicas para as mulheres, de decretos e leis para o estupro e outras formas de violência. A partir disso, tomamos alguns enunciados (verbais e gráficos) da pesquisa do IPEA, que manifestam uma *vontade de saber* do Estado sobre aquilo que parte da população pensa, diz e faz em relação à violência contra a mulher, neste momento histórico (2013).

Gráfico 24
Mulheres que usam roupas que mostram o corpo merecem ser atacadas.
Brasil (maio/junho 2013)
(Em %)



Fonte: Ipea/SIPS Tolerância social à violência contra as mulheres.

Gráfico 25
Se as mulheres soubessem como se comportar, haveria menos estupros.
Brasil (maio/junho 2013)
(Em %)



Fonte: Ipea/SIPS Tolerância social à violência contra as mulheres.

Figura 80: Pesquisa estatística do IPEA sobre Tolerância social à violência contra as mulheres (2014).

⁹³ Informações extraídas do site oficial do IPEA: <<http://www.ipea.gov.br/portal>>. Acesso em 07 de nov. de 2017.

A pesquisa “Tolerância social à violência contra mulheres”⁹⁴ foi realizada no âmbito do SIPS (Sistema de Indicadores de Percepção Social), que fornece ao IPEA “dados primários” para subsidiar análises. Trata-se de uma pesquisa “domiciliar e presencial que visa captar a **percepção das famílias** acerca das políticas públicas implementadas pelo Estado, independentemente destas serem usuárias ou não dos seus programas e ações” (IPEA⁹⁵, 2014 [grifos nossos]).

Nesse contexto, destacamos a postura assumida pela instituição: faz uma avaliação da população a partir da avaliação que esta população faz de questões relacionadas ao gênero e à sexualidade. O que é enunciado pela pesquisa surge como um *diagnóstico atual* dos valores morais, como uma etapa de práticas discursivas sobre a violência sexual, e não como uma compreensão total e definitiva. Por conseguinte, evidencia a condição contingencial e mutável daquilo que a população pensa e diz neste momento preciso.

O fato de “indicar a percepção” de sujeitos inscritos em domicílios familiares demonstra que os enunciados da pesquisa habitam campos associados da sexualidade e da família. De fato, a família funciona como um “elemento no interior da população”, o que no cerne da governamentalidade torna-se um segmento privilegiado, “porque, quando se quiser obter alguma coisa da população quanto ao comportamento sexual, quanto à demografia, quanto ao número de filhos, quanto ao consumo é pela família que se terá efetivamente de passar” (FOUCAULT, 2008, p. 139).

Campo estratégico para decisões do governo, a família é instituição que funciona como um “nó” na rede do dispositivo da sexualidade aliado ao dispositivo de aliança. Conforme indica Foucault (1999b), a organização da família coloca em jogo regras de interdição que definem: a função do sexo (reprodução), o comportamento sexual (controle do desejo) e o papel da mulher (esposa e mãe). Mobilizadas estrategicamente pelo cristianismo, essas regras funcionam como práticas divisoras entre os sujeitos e, com efeito, produzem subjetividades.

Mesmo em momento histórico em que a concepção de família e dos papéis aí desempenhados por homens e mulheres estejam se modificando, é possível identificar

⁹⁴ A pesquisa está disponível no seguinte endereço: <http://ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/SIPS/140327_sips_violencia_mulheres.pdf>. Acesso em 07 de nov. de 2017.

⁹⁵ Informações extraídas do portal do IPEA: <http://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=21826>. Acesso em 07 de nov. de 2017.

vestígios desses discursos naquilo que é colocado como questão para os entrevistados. Maneira de identificá-los é observar como a mulher é colocada em discurso pela pesquisa. Os enunciados [Mulheres que usam roupas que mostram o corpo **merecem ser atacadas**] e [Se as mulheres **soubessem como se comportar**, haveria menos estupros] não surgem na pesquisa na forma de interrogação, tampouco de negação. Eles são colocados aos entrevistados na afirmativa, o que evidencia uma assertividade, uma certeza. E aqui cabe uma ponderação: essa maneira de colocar questões à população tem a ver com a metodologia de pesquisa estatística. Falar na afirmativa é maneira de examinar aquilo que a população pensa em termos de concordância ou a discordância [sim ou não], o que facilita as avaliações.

Assim, mesmo que a assertividade irrompa nos enunciados do IPEA, não podemos dizer que essa posição corresponda necessariamente ao que a instituição pensa. Afinal, trata-se de uma maneira de dizer ligada a métodos de pesquisa. Apesar disso, podemos depreender, no fio do discurso, uma heterogeneidade constitutiva de posicionamentos difusos na sociedade – a presença do(s) outro(s). Há uma interdiscursividade nas afirmações, que aciona a existência histórica de regras às mulheres, tais como: [as mulheres **devem saber** se comportar]; [as mulheres **não devem usar** roupas que mostram o corpo] e [as mulheres que mostram o corpo **devem ser** atacadas].

Os enunciados, repetidos pela pesquisa do IPEA, ligam-se a um regime que distribui posições e organiza os comportamentos das mulheres. E dizê-los dessa maneira, em termos de *merecimento*, *saber* e *comportamento*, demonstra a persistência, ainda hoje, de regulações rígidas em torno daquilo que esse sujeito: *pode saber* [códigos de conduta]; *pode fazer* [usar roupas que cubram o corpo] e *pode ser* [atacada; assediada; estuprada; culpada] na sexualidade. Na relação entre sujeitos, as regras estabelecem práticas divisoras [mulheres *vs.* homens], no sentido de constituir as mulheres não como *sujeito de desejo* (posição que é historicamente autorizada ao homem), e sim como *sujeito ao desejo* do homem (posição de sujeição).

A emergência da pesquisa indica uma *divisão* no crivo de aceitabilidade desta época. O tema [**Tolerância** social à violência contra a mulher] evoca um embate que aparece regularmente nas mídias digitais: [tolerância *vs.* intolerância]. De fato, os sentidos de “tolerância” não são homogêneos. Conforme Cardoso (2003, p. 14), em uma leitura, tolerância significa “aceitar passivamente” e “suportar o diferente numa situação

de conflito”. Em outra, tolerância significa compreender a alteridade, saber “dialogar com o outro”, saber que tolerar é “passo para a solidariedade, para a justiça social” (CARDOSO, 2003, p. 14).

Entre “ceder e não lutar” e “admitir o outro e relacionar-se com o diferente” existem posicionamentos passivos e ativos respectivamente. Nesse sentido, tolerância pode significar “sujeição” e, ao mesmo tempo, aceitação aos processos de objetivação da mulher. Portanto, no momento em que surge a pesquisa do IPEA, o enunciado “tolerância à violência contra mulher” produz sentidos heterogêneos, porque determinados: i) pela divisão que marca o crivo de aceitabilidade desta época; ii) pelas regras de formação dos discursos; iii) pela posição dos sujeitos em relação ao que é dito pela pesquisa (sujeição ou resistência; aceitação ou refutação).

Vejamos esquematicamente como a “tolerância à violência contra a mulher” é colocada em discurso:

Resposta à pesquisa	Posição do sujeito	Regras de formação dos discursos
Concordo	<i>Sujeita-se</i> a saberes que situam a mulher como objeto de interdições e punições.	É tolerável. É aceitável. É autorizado.
Discordo	<i>Resiste</i> a saberes que situam a mulher como objeto de interdições e punições.	Não é tolerável. Não é aceitável. Não é autorizado.

Tabela 3: Posições de subjetividade nas respostas à pesquisa do IPEA

A tolerância urge no presente como necessidade, como questão a ser pensada e dita, possivelmente, devido às vontades de verdade que determinam aquilo que se deve dizer. Forças antagônicas que, apesar de definirem regras diferentes nesta ordem [deve-se tolerar /não se deve tolerar], têm condições de emergir no presente. Uma vontade de verdade não exclui a outra, e sim coexistem entre si.

Os efeitos dessa coexistência são uma contradição no posicionamento dos sujeitos em relação a discursos que situam a mulher em posição de [culpada], como bem demonstra a divulgação errônea da pesquisa. O fato de inicialmente a pesquisa mostrar que a maioria concorda que “a mulher merece ser atacada” e que “se a mulher soubesse se comportar evitaria estupro” e receber reprovação nas redes para então, posteriormente, ser corrigida produz um *emaranhado* de juízos de valor.

O conflito entre o que é “a verdadeira” avaliação da população e “a verdadeira” avaliação do Estado demonstra que, neste momento histórico, há diversas “verdades” sobre a violência contra a mulher. Os posicionamentos e os efeitos de sentido aí produzidos não são evidentes, de modo que a condição de verdade dos enunciados da pesquisa é disputada e móvel. Esse modo de distribuição de saberes do Estado sobre a população (afirmação/equívoco/retificação) demonstra o caráter *construído* dos valores acerca da conduta sexual da mulher, e a existência de lutas pela verdade do sujeito [é culpada/é vítima/é merecedora/é inocente].

Também as possibilidades de resposta às afirmações da pesquisa manifestam embates em torno daquilo que é considerado verdadeiro ou não. Opções como [concordo] e [discordo] demarcam tanto posição de aceitabilidade ou recusa a já-ditos quanto efeitos de veracidade. Logo abaixo das opções, a pesquisa oferece ainda a possibilidade de o sujeito modalizar suas respostas. Os advérbios de modo [totalmente] e [parcialmente] e, ainda, o adjetivo [neutro], permitem mensurar o ponto de vista, delimitando a posição de subjetividade através do *quanto* o que é dito é verdade ou não. Mesmo a neutralidade demarca uma posição de subjetividade. Pois dizer-se [neutro] não significa que o sujeito não produza interpretação, que não tenha uma visão de mundo. E sim que, possivelmente, sua interpretação não corresponda a nenhuma das opções oferecidas, sendo então diferente daquilo que é enunciado.

Na relação com o tema da pesquisa, o sujeito entrevistado coloca em jogo seus conhecimentos de mundo, sua inscrição em dadas instituições, as regras históricas que constituem sua subjetividade a fim de avaliar se o que é dito é verdadeiro ou falso. Nessas condições, podemos dizer que, às possibilidades de resposta, subjazem relações entre saberes e deveres, que são antagônicas e excludentes. Embates dos quais se produzem valores:

<p>Se <i>eu sei</i> que a mulher <i>deve</i> se comportar</p> <p>↓</p> <p>Eu concordo com a afirmação, então é correta e verdadeira.</p>	<p>Se <i>eu sei</i> que a mulher <i>não deve</i> se comportar</p> <p>↓</p> <p>Eu discordo da afirmação, então é incorreta e falsa.</p>
---	---

Tendo em vista o solo histórico de emergência dos enunciados da pesquisa, indagamos: “por que realizar esse tipo de pesquisa neste momento e não em outro?”. Com essa pergunta podemos constatar as motivações históricas que contribuíram para que a tolerância à violência contra a mulher tenha surgido, neste momento, como uma questão necessária. Realizada em 2013 e divulgada em 2014, a pesquisa do IPEA se deu numa instância marcada pelos seguintes acontecimentos:

- O Plano Nacional de Políticas para as Mulheres (PNPM) completou dez anos de existência em 2013;
- A Secretaria de Políticas Públicas para as Mulheres lançou novo plano em 2013;
- A presidência da República era exercida por uma mulher (Dilma Rousseff) naquele momento;
- O Estatuto do Nascituro começava a circular na pauta dos deputados em 2013;
- A bancada religiosa na Câmara se fortaleceu, o que contribuiu para que projetos ligados aos direitos humanos se direcionassem para a conservação de valores tradicionais;
- As discussões do que se considera violência contra a mulher proliferaram nas mídias digitais, numa espécie de vigilância do que é dito e visto nas demais mídias;
- O conceito de cultura do estupro foi profusamente enunciado nas redes sociais vinculadas ao feminismo.

A associação desses fatos criou condições para que o governo se voltasse para um problema específico da população (violência sexual), naquele momento, e vislumbrasse aí um campo possível de gerência de ações. Com isso, constatamos que os saberes da pesquisa surgem em decorrência de uma descontinuidade na história. Em momento de mutações que abriu espaço para problematizações das maneiras de o sujeito (mulher) ser e se conduzir na atualidade.

Hoje, as redes entre práticas discursivas e não-discursivas indicam uma mudança na forma de enunciar o estupro. Essa transformação decorre de uma curva, de uma variação nesta série de enunciados associados à cultura do estupro. De objeto problematizado por códigos morais, no presente, ele passa também a ser objeto de biopolíticas e técnicas de governamentalidade, porque avaliado por instituições do governo.

Como um momento limiar, o presente é atravessado por cortes e rupturas, por irrupções de resistências que abrem novas vias na história e, com efeito, novas possibilidades de constituição do sujeito. De um lado, há sujeitos que se posicionam conforme uma vontade de verdade exercida através da regra [A mulher **pode e deve** ser estuprada]. E, de outro lado, regra oposta, que produz resistência: [A mulher **não pode e não deve** ser estuprada].

Os sentidos produzidos pela pesquisa são atravessados tanto por saberes ligados à governamentalidade (técnicas e estatísticas) quanto por valorações morais (a mulher merece ser atacada/a mulher não merece ser atacada). Interpretação de outra interpretação, a pesquisa demonstra o surgimento de uma estratégia de governo das ações da população baseada em problematizações morais. O que nos leva a concluir que, além da manutenção da vida (biopolítica), hoje, também *a moral surge como um campo estratégico de ações do governo*.

Fazer avaliações do que se diz e se pensa hoje sobre a violência sexual exerce função estratégica para a governamentalidade. Esses saberes surgem para que o governo *possa medir* as forças que o constituem, *para saber* aquilo que é necessário para a população, *para diagnosticar* o que é um problema a ser gerido. Para esta arte de governar, os saberes da pesquisa têm a finalidade de fundamentar políticas públicas, orientar decisões e projetos de lei, estabelecer estratégias de intervenção e controle. Quanto mais se sabe da população, mais possibilidade de conduzir suas ações.

6.4 O vagão rosa

Nesta seção, analisamos práticas discursivas relacionadas à cultura do estupro e que falam, mais precisamente, da criação de um vagão de metrô exclusivo para mulheres – chamado de “vagão rosa” pelas feministas nas mídias digitais. Em consonância à série analisada anteriormente, depreendemos nesta a permanência no movimento de curva, cujo efeito é uma *mudança* de direção e de organização de práticas heterogêneas (leis, projetos, pesquisas estatísticas, campanhas digitais, manifestações feministas, etc.).

As análises anteriores fornecem indícios desse deslocamento, cuja singularidade está na mudança no uso de saberes da sexualidade do domínio da moral para o governo da população. Também nestas análises, a constituição do objeto violência sexual decorre do funcionamento em rede próprio do dispositivo (FOUCAULT, 2000). Ou seja, da associação de práticas discursivas e não discursivas que, em sua heterogeneidade, atravessam esse objeto produzindo saberes e extraíndo-lhe eficácia (economia dos prazeres; incitação dos desejos; governo das condutas).

Desse modo, aquilo que se diz e se pensa do estupro e do assédio sexual, nesta atualidade, não se restringe a códigos morais e religiosos. Há uma curva nessa série de enunciados, que pode ser vista em deslocamentos como, por exemplo, *a sobreposição da moral à política institucional*. Os discursos sobre cultura do estupro dispersam e são repetidos a ponto de associarem-se a outros domínios e produzirem sentidos diferentes. Na dispersão, o estupro passa a ser enunciado também como um problema no âmbito da governamentalidade.

Nessa direção, estas análises têm como objetivo demonstrar que no presente o estupro e o assédio sexual são detalhados e distribuídos por um dispositivo de vigilância que se vincula ao da sexualidade. Porém, que apresenta funcionamento singular em relação a outras épocas.

Trata-se de um dispositivo que surge para responder a uma urgência histórica atual (a necessidade de falar de feminismo) e a uma vontade de verdade⁹⁶ (deve-se defender a luta das mulheres). Para o funcionamento singular dessa rede de práticas discursivas e não discursivas, propomos a designação: dispositivo de controle da

⁹⁶ E aqui ressaltamos que essa vontade de verdade não existe isoladamente, mas sim em embate com outras vontades de verdade. No mesmo momento histórico, portanto, em recorte sincrônico, entrevemos a coexistência de vontades de verdade distintas e antagônicas expressas por regras como: [deve-se defender a luta das mulheres] x [deve-se refutar a luta das mulheres].

violência contra a mulher. As análises a seguir buscam demonstrar como e por que surge esse dispositivo neste momento histórico. E, ainda, como essa rede funciona controlando o que se diz, pensa e faz em relação ao estupro e ao assédio.

Conforme define Foucault (1999b), o dispositivo da sexualidade não tem por função a reprodução nem interditar acesso aos prazeres. E sim, a de estimular os corpos, *fazer proliferar* socialmente o discurso ligado ao sexo. Os efeitos dessa intensificação são a criação de novos mecanismos e a anexação de práticas heterogêneas, cuja finalidade é “penetrar nos corpos de maneira cada vez mais detalhada” e “controlar as populações de modo cada vez mais global” (FOUCAULT, 1999b, p.101).

Uma das estratégias conhecidas do dispositivo da sexualidade é a regulação das populações, exercida através do controle da natalidade por exemplo. Configura-se assim o chamado “biopoder”, centrado na manutenção e segurança da vida da população, cuja finalidade é extrair forças produtivas numa economia-política do corpo (FOUCAULT, 1999b). Nesse viés, a sexualidade constitui-se como campo de conhecimentos, procedimentos e intervenções por parte do Estado. Um campo que é historicamente polêmico, pois, para as decisões do governo quanto à população, surgiram (e ainda surgem) respostas antagônicas por parte do feminismo.

É o que podemos vislumbrar em outros momentos históricos, como por exemplo, na ocasião das lutas das feministas francesas contra a Lei Antiaborto em 1970, quando ecoou o famigerado slogan “*Nosso corpo nos pertence*”. É o que constatamos, ainda, em nossa pesquisa⁹⁷ sobre o discurso feminista no Brasil na década de 1980 (GONZAGA, 2014). Foi um momento histórico em que o governo brasileiro estimulou as mulheres a fazer planejamento familiar, controlar a reprodução e, ao mesmo tempo, enfatizou a interdição do aborto.

Por certo, as lutas entre o Estado e as feministas não são algo inédito e sim fato já conhecido. Embates em torno de decisões como “procriar ou não”, “abortar ou não”, “aumentar ou não” a população demonstram que o biopoder exercido pelo Estado passa, também, pelo corpo da mulher e se dá através de mecanismos de intensificação do sexo (é preciso falar mais, detalhar, explicar) e de controle da sexualidade (é preciso definir sua finalidade e sua eficácia) (FOUCAULT, 1999b).

⁹⁷ Desenvolvida pelo Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade Federal de São Carlos, a dissertação intitula-se *A suave voz do sexo: as mutações no discurso da sexualidade no jornal Mulherio (1981-1988)* e foi defendida em 2014.

No presente, a relação entre o Estado e as feministas apresenta diferenças quanto às estratégias e às finalidades de controle do corpo. Em outro momento histórico, as práticas de governamentalidade se aliavam principalmente a uma biopolítica de regulação dos nascimentos e de proibição do aborto. Hoje, a intervenção do Estado pelo e sobre o corpo da mulher também está ligada a questões bastante faladas pela sociedade nas mídias: o estupro e o assédio sexual.

Possivelmente, devido às condições históricas do presente – a dispersão do feminismo nas mídias digitais – esses temas são enunciados com contornos de urgência e necessidade. Nesse contexto, vemos que o Estado se relaciona com as condições históricas atuais e tem a possibilidade de criar mecanismos para promover a *segurança da mulher* contra estupradores e assediadores.

Em relação ao que já foi dito em outro momento da história, nesta pontualidade da volta do feminismo, o Estado passa a atender para o estupro e o assédio sexual de maneira singular. Antes, eram situados como problemas, sobretudo, de ordem moral. Hoje, a maneira como o Estado fala da questão indica uma mutação: de problema restrito à moral, a violência sexual está se tornando uma questão de agenda política e segurança populacional.

Assim, os discursos produzidos pelo Estado obedecem a uma das vontades de verdade desta época e produzem o seguinte efeito de sentido: é necessário deslocar a violência sexual do âmbito privado (responsabilidade individual) como preconiza a moral e a religião para torná-la um problema público (responsabilidade coletiva). A sobreposição da moral à política institucional, no presente, é uma singularidade e indica a emergência de um posicionamento do Estado que “supostamente” é enunciado à semelhança daquele produzido pelas feministas: o pessoal é político. Um exemplo desse princípio de mutação é a circulação de uma publicidade do Governo do Estado do Ceará postada no Facebook em 2014, referente à violência sexual contra a mulher. No efetivamente dito, identificamos uma posição do Estado que, de certa maneira, aproxima-se do discurso feminista. Na campanha, um indício dessa “aliança” é a repetição do enunciado



Figura 81: Campanha do Governo do Estado do Ceará (2014).

[#VaiTerQueRespeitar], já conhecido, porque bastante dito e compartilhado nas páginas dos coletivos feministas no Facebook.

Contudo, quando esse enunciado retorna, na posição-sujeito assumida pelo Governo, irrompe uma singularidade na relação entre o Estado e as feministas. Em vez de oposição, o Estado manifesta posicionamento de filiação às causas feministas e, inclusive, passa a produzir biopolíticas pela *segurança* do corpo das mulheres. Como nós numa rede, os enunciados da campanha se relacionam com outros enunciados já existentes na história. Os movimentos da memória discursiva irrompem nos enunciados verbais da campanha, retomando enunciados anteriores tanto das feministas quanto do Código Penal: “Tamanho da roupa **não** é desculpa para praticar violência [recusa à proposição moral]. Estupro é **crime hediondo** [afirmação de questão política e jurídica]” (GOVERNO DO ESTADO DO CEARÁ, 2014).

Na esteira dos mecanismos de vigilância da violência à mulher, destaca-se a implantação do vagão rosa no Rio de Janeiro. Em funcionamento desde 2006, o vagão é amparado pelo projeto de Lei 4.733. Em 2017, a Lei foi regulamentada pelo decreto 46.072, tornando norma a entrada somente de mulheres ou de passageiros que se identificam com o gênero feminino (transgêneros e transexuais).



Figura 82: Vagão rosa no Rio de Janeiro.

Em São Paulo, o vagão exclusivo tornou-se uma possibilidade a partir do projeto de Lei 175, lançado em 2013 na Assembleia Legislativa do Estado. O objetivo geral do projeto era propor a “obrigatoriedade em manter-se no mínimo, um vagão em cada composição de trem ou metrô para uso exclusivo de mulheres em todo o Estado de São Paulo” (PROJETO DE LEI 175/13). No projeto, foram fixadas também regras sobre

dias e horários de funcionamento, possibilidade de embarque de crianças do sexo masculino, multas para empresas que não criarem o vagão, etc.

O solo histórico daquele momento – ano de 2014 – apresenta condições favoráveis para que se pudesse falar dessas medidas. Pois, no mesmo ano em que se criou o projeto de Lei 175/2013 também se realizou a pesquisa do IPEA sobre tolerância à violência contra a mulher, analisada na seção anterior. Nesse entrecruzamento de fatos, há uma positividade histórica visto que essas práticas discursivas *articulam-se e auxiliam-se mutuamente e produzem* políticas públicas destinadas às mulheres.

Entretanto, é preciso problematizar essa “filiação” do Estado à causa feminista contra a cultura do estupro e que se impõe de maneira evidente e natural. Uma *atitude crítica* frente àquilo que é dito e pensado hoje implica desestabilizar os pontos de apoio desse dispositivo (instituições, pesquisas, publicidades, projetos), compreender o funcionamento desta rede heterogênea para, então, verificar se situar a violência sexual dessa maneira (problema de ordem biopolítica) é atitude inócua ou estratégica que contribui para o governo das ações da população.

Daí uma problematização da história do presente: estaria o Estado *se tornando* favorável às feministas e *deixando de ser* seu antagonista? Para responder a essa pergunta, analisamos as relações de poder aí exercidas atentando para o “antagonismo das estratégias” (FOUCAULT, 1995, p. 234). Postura que nos indica observar a relação entre [procedimentos de controle vs. resistências] e que nos conduz ao posicionamento do Estado e das feministas em relação ao projeto do vagão rosa.

Nossa hipótese é a de que a proliferação dessas práticas discursivas (publicidades e projetos de Lei) aliadas a práticas-não discursivas (vagões; divisões; câmeras de vigilância) funcionam como *táticas* para bem governar as ações de homens e mulheres e evitar dissensos entre a população no que concerne à violência sexual. Com a preocupação do Estado com a violência sexual, surge uma tática de individuação do corpo – que é observado um a um no vagão – para a manutenção de um controle coletivo e global e da população (evitar assédios e promover o bem-estar dos indivíduos).

Uma possível motivação histórica para que o estupro surja como objeto atravessado por biopolíticas tem a ver com a necessidade de o Estado obter adesão às políticas públicas. Processo que perpassa a chamada sociedade de controle (DELEUZE,

2010), formada por sujeitos inscritos em posições distintas e que hoje tem condições de *avaliar e refutar* o que o governo diz devido ao uso das novas tecnologias. Segundo Deleuze (2010), a sociedade de controle é aquela que está substituindo a sociedade disciplinar. Sua função é gerir os indivíduos, mantendo-os ocupados “até a instalação das novas forças que se anunciam” (DELEUZE, 2010, p. 220).

Assim, no aparecimento do vagão rosa, podemos dizer que esse dispositivo de controle (formado por leis, vagões, discursos feministas, campanhas antiassédio, etc.), surge estrategicamente para responder a uma urgência histórica: a necessidade de aliar-se à luta das mulheres, evitar reprovação nas mídias digitais e receber aprovação política. Nesse sentido, analisamos alguns enunciados que fazem parte do projeto de Lei para criação do vagão rosa. A motivação para a proposta é apresentada no próprio projeto, que assinala a constância de “reclamações de mulheres que necessitam usar as linhas do metrô” e de “abusos cometidos contra as mesmas nos trens em horários de grande pico” (PROJETO DE LEI 175/13).

Ao detalhar para quem se destina o vagão, os enunciados do projeto atribuem às mulheres formas de subjetividade. Nos enunciados a seguir, extraídos do projeto de Lei 175/13, vejamos como o indivíduo mulher é colocado em discurso e se torna sujeito (FOUCAULT, 1995):

- (1) [...] parte da população feminina **é obrigada** a conviver com abusos pela falta de espaço nas composições;
- (2) Essa situação **é constrangedora** para quem **é obrigada** a utilizar esse meio de transporte;
- (3) As mulheres **não têm** outra opção senão “**aguentar**” esse constrangimento durante todo o percurso;
- (4) As mulheres **não são respeitadas** nessas composições;
- (5) Os problemas de assédio às mulheres **são comuns** e **cabe a nós** minimizarmos, diante do possível, essa situação.

O sujeito mulher é classificado tanto por suas possibilidades e deveres [**não têm** outra opção/**têm de aguentar** os assédios] quanto por suas condições [**é obrigada/ é constrangida/ não são respeitadas/ passam comumente** por assédios]. Essas marcas linguísticas para enunciar a forma e a posição do sujeito demonstram uma

heterogeneidade nesses discursos. Há um entrecruzamento de sentidos, que pode ser flagrado entre a *função* daquilo que é dito [o projeto visa criar mecanismo de defesa e segurança às mulheres] e a retomada de *regulações já existentes* [o projeto situa o assédio no campo do habitual e da obrigação das mulheres]. Entre a normalidade e a obrigação de assédio, surge uma posição do Governo do Estado que instaura *ruptura* no modo como vinha tratando a questão da violência sexual. Antes, somente relegada ao Código Penal, ela passa a ser alvo de mecanismos de segurança da população.

Atentemos, então, para aquilo que é enunciado no projeto de Lei como algo já dado e conhecido. A prática de assédios e estupros em transportes públicos não é fato novo. Tem existência anterior e, apesar disso, até então, não havia sido criada proposta de vagão exclusivo em São Paulo. Considerando o solo histórico de emergência do projeto, depreendemos que sua aparição, neste momento e não em outro, está atrelada àquilo que é considerado *necessário* e àquilo que surge como um *problema específico* da população hoje.

Por certo, há na história indícios de uma preocupação concernente à legislação e à criminalização do estupro e do assédio sexual. Entretanto, no momento de escritura do Código Penal⁹⁸, não havia possibilidade de se falar da *condição da mulher* que sofria a violência. Naquele momento, o Código não trazia regras que determinassem a defesa das mulheres, mas, apenas a legislação de normas e penalidades para estupradores e assediadores. Nesses termos, se criar mecanismos de defesa contra violência sexual *hoje* significa atender a um problema específico de parte da população – as mulheres – é possível que *antes* a questão do estupro não era interpretada como problema urgente⁹⁹ para o Estado.

Essa mudança no modo como o Governo fala de violência sexual nos vagões é recente e ainda *não está completa*. Nesta etapa das práticas discursivas, a mutação [assédio nos metrô não era problema de Estado *vs.* assédio nos metrô está se tornando problema de Estado] ainda está em curso. Regularidades coexistentes que explicam a remanência de dados discursos na atualidade, como, por exemplo: a repetição na

⁹⁸ No Código Penal, o estupro e outros tipos de violência sexual são criminalizados pelo Decreto-Lei nº 2.848 de 1940 e pela Lei nº 8.702 de 1990. Recentemente, em 2009, o texto do Código foi alterado e hoje as penas para esse tipo de crime são encontradas no Título VI: “Dos crimes contra a dignidade sexual”.

⁹⁹ No caso do Rio de Janeiro, a criação do vagão exclusivo data de 2006. Porém, a regulamentação só ocorreu onze anos depois. E mesmo no início da implantação, na década passada, o vagão não foi amplamente aceito pela população, pois muitos passageiros homens usavam o vagão exclusivo. Diante dessa infração, o Estado não interferiu diretamente. Somente nesta década o projeto de Lei foi efetivamente regulamentado.

maneira de dar forma a esse sujeito [as mulheres **não são respeitadas**] e a manutenção de regras [a mulher **é obrigada** a conviver com abusos].

Para compreendermos os efeitos dessa mutação, é preciso examinar a temporalidade do acontecimento. O presente, quando acontece essa ruptura nas práticas discursivas, não consiste em temporalidade única e delimitada entre passado e futuro. Composto por temporalidades múltiplas, o presente é atravessado por práticas discursivas próximas (curta duração) e simultâneas.

Por isso, ao mesmo tempo em que surge posição do Estado de defender as mulheres contra o assédio sexual [**cabe a nós minimizarmos**, diante do possível, essa situação], também há possibilidade de emergir uma posição que o classifica no âmbito da normalidade [os **problemas de assédio** às mulheres **são comuns**]. Essa simultaneidade nos permite diagnosticar uma *divisão* na posição assumida pelo Estado:

Legitimador do assédio nos transportes públicos (repetição)
X
Defensor das mulheres nos transportes públicos (singularidade)

Em postura arquegenealógica, buscamos explicar as mutações nessas práticas discursivas e constatamos: há motivações históricas para que o Estado se volte para esse objeto de discurso (violência sexual) e mude sua postura em relação a ele, deixando de ser legitimador (passivo) e tornando-se fiscalizador (ativo).

Uma das condições históricas que favorece mudança na posição do Estado refere-se à amplitude das redes sociais hoje. Espaço de interação constante, as redes são utilizadas como espaço de vigilância e controle, com comentários sobre ações da política institucional, decisões legislativas e judiciárias, movimentos sociais, etc.

Soma-se a isso a aceitação e a dispersão que o feminismo tem hoje. Torna-se regra, em alguns espaços de enunciação e para determinados sujeitos – principalmente, no caso de figuras públicas –, assumir postura favorável à causa das mulheres, porque atitude que melhora a imagem. Do contrário, dizer e fazer algo que instaure efeitos opostos (machismos, discriminação, violência, etc.) corre o risco de ser criticado nas redes e, por conseguinte, não ser aceito.

E nesse sentido, podemos pensar no antagonismo das estratégias. Ou seja, ponto da análise em que identificamos resistências aos mecanismos de controle do governo. Para analisar esse embate, vejamos a seguir enunciados produzidos pelo coletivo “Feminismo Sem Demagogia” contra o Projeto de Lei 175/13:

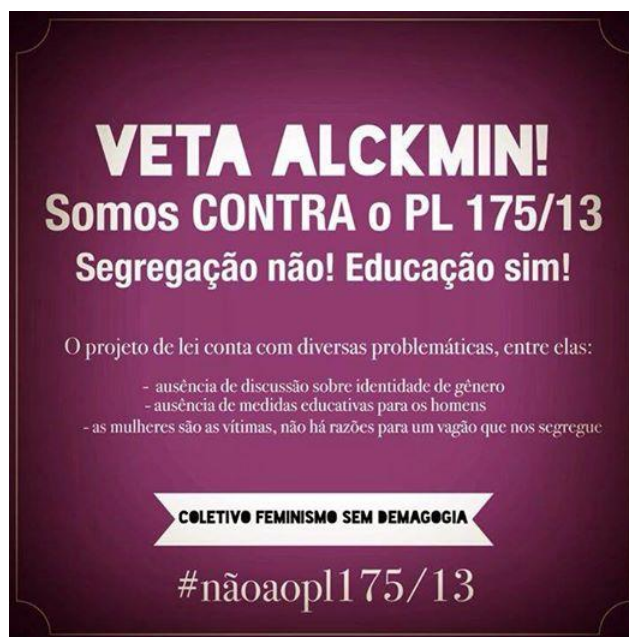


Figura 83: Campanha contra o vagão rosa (Feminismo sem Demagogia).

Dessa postagem, destacamos algumas materialidades linguísticas que produzem sentidos de resistência ao projeto de Lei. Marcas como o imperativo para impedimento da aprovação da Lei [**Veta** Alckmin] e o posicionamento do Coletivo Feminismo Sem Demagogia, construído por um “nós” [**Somos contra** o PL 175/13], manifestam posição de recusa. O que é dito a seguir corrobora refutação ao vagão exclusivo, pois enuncia aquilo a que são contra [**Segregação não!**] e aquilo a que são favoráveis [**Educação sim!**]. Nos enunciados, podemos então identificar um embate entre o que é aceito pelas feministas e o que é recusado através de expressões de negação [contra; não; veta] e de afirmação [sim; (nós) somos].

Voltamos nossa atenção para aquilo que é negado, pois é a partir das resistências que podemos melhor compreender o antagonismo das estratégias (FOUCAULT, 1995). Quando recusam esse mecanismo de governamentalidade, os enunciados das feministas produzem uma tensão que coloca em jogo duas compreensões distintas da finalidade do

vagão exclusivo. Embate que é materializado na linguagem através de determinadas formas de enunciar a finalidade do vagão, conforme verificamos a seguir:

<p>Finalidade enunciada pelo Estado → Segurança</p> <p>X</p> <p>Finalidade enunciada pelas feministas → Segregação</p>
--

Embora heterogêneas e antagônicas, as formas de enunciação, no projeto de Lei e na manifestação das feministas, apresentam uma unidade. Pois, na dispersão dos enunciados, digladiam-se em torno da mesma questão (violência sexual) e de um conjunto de regras relacionadas à vigilância e à disciplina dos corpos. Assim, mesmo que a finalidade do vagão rosa seja a segurança ou a segregação das mulheres, ambas as funções do que é dito exercem uma positividade porque produzem condutas, ações e distribuição do corpo no espaço (FOUCAULT, 2013c).

De fato, os sentidos de segregação se referem à separação e ao isolamento, o que nos permite diagnosticar, pela fala das feministas, uma função estratégica do vagão exclusivo: *procedimento de disciplina*. De acordo com Foucault (2013c, p. 137), “a disciplina procede em primeiro lugar à distribuição dos indivíduos no espaço”, que, neste caso, é exercida pela distribuição das mulheres num vagão, lugar fechado em que o acesso é restringido por objetivo específico de governamentalidade (segurança).

Isso nos permite constatar que o projeto de vagão exclusivo é um dos pontos desse dispositivo de controle da violência sexual à mulher. Na condição de prática-não discursiva, o vagão serve de apoio para práticas discursivas, pois auxilia e corrobora aquilo que se diz sobre como proteger o corpo da mulher. Enquanto mecanismo de disciplinar, o vagão tem função estratégica de *demarcar o espaço* onde o indivíduo pode e deve transitar.

Retomando a função dos espaços como local de distribuição e vigilância dos corpos, podemos dizer que o vagão rosa é a “especificação de um local heterogêneo a todos os outros e fechado a si mesmo” (FOUCAULT, 2013c, p. 137). Nesse espaço, os corpos são ordenados, separados, monitorados, controlados e, ao mesmo tempo, são protegidos da ação de outros corpos.

Funções que a princípio parecem contraditórias [defesa *vs.* controle/segurança *vs.* segregação], mas que estão associadas devido a seus efeitos disciplinares e individualizantes. No entrecruzamento entre enunciados do projeto de Lei do vagão e enunciados que o rejeitam, podemos identificar sentidos outros.

De um lado, aquilo que se diz do vagão rosa pode ser compreendido positivamente como mecanismo biopolítico de cuidado e bem-estar do corpo [segurança]. Mas também pode ser interpretado negativamente, isto é, como um procedimento que não visa “ingenuamente” apenas oferecer segurança. E sim detalhar e determinar os movimentos do corpo das mulheres que estão “fechadas” naquele espaço [segregação]. Com isso, em termos de poder, uma função estratégica do vagão é melhor controlar a circulação e as ações dos indivíduos, evitando a violência sexual e, assim, promovendo entre a população uma política de cuidado com a vida da mulher.

Por outro lado, os enunciados das feministas também são estratégicos, porque mobilizam *saberes* para *poder governar* a ação do outro. É o que constatamos em marcas como [**Educação** sim!], que manifesta posição favorável à distribuição de conhecimento para os homens sobre como podem e devem agir em relação às mulheres. A distribuição de saberes com vistas à aprendizagem contribui para modelagem das condutas do homem e, com efeito, consiste em processo disciplinar. Ao atribuir ao sujeito uma maneira de ser e agir, a “educação” exerce uma disciplinarização, fabricando o homem por meio de saberes e definindo o campo de ações que lhe são possíveis.

Neste ponto, identificamos uma divisão de sentidos, pois, ao mesmo tempo em que as feministas *recusam* um procedimento disciplinar [Segregação **não!**], elas *defendem* a disciplina através do saber [Educação **sim!**]. Nesse antagonismo [Estado *vs.* Feministas], vemos que de um lado a disciplina recai sobre as mulheres devido à determinação do espaço [que é recusada pelo coletivo feminista]. E de outro, recai sobre os homens através de saberes que definem ações [que é defendida pelo coletivo]. Desse modo, a resistência das feministas se constitui tanto pela negação ao vagão, quanto pela afirmação da educação e da disciplina sobre os homens.

Conforme situam os enunciados, para resistir é preciso defender a disciplina não sobre [eu/nós mulheres], mas sim deslocá-la para o lado antagônico [eles, os homens]. Ao sujeito não há alternativa senão movimentar-se pelas tramas do poder, encontrar alternativas, deslocar-se por outros caminhos possíveis para inverter relações. A partir

disso, podemos dizer que a disciplina surge, nesses discursos, como mecanismo possível e necessário (e inescapável) para o problema da violência sexual. Nos enunciados, temos então o seguinte efeito de sentido: a resistência a um conjunto de normas [segregação] não exclui procedimentos disciplinares. Pelo contrário, mantém a necessidade de disciplina. Porém, a resistência cria condições para que *se desloque o alvo* das disciplinas [para os homens] e para que seja utilizado mecanismo disciplinar distinto [educação].

Os enunciados das feministas se referem também às “problemáticas”, aos “pontos fracos” do projeto de Lei, mais precisamente à [Ausência de discussões sobre identidade de gênero] e à [Ausência de medidas educativas para os homens]. Esses enunciados manifestam uma representação dos conteúdos que, do ponto de vista das feministas, deveriam estar no projeto para de fato exercer a segurança das mulheres. Para tanto, o sujeito mobiliza *saberes específicos* como, por exemplo, de identidade, gênero, educação sexual, que fazem parte do conjunto de conhecimentos do feminismo.

Ao serem enunciados na condição de “falta” por um sujeito que *detém* esses conhecimentos e que fala a partir do feminismo, produzem-se sentidos de “necessidade do saber”: [Se eu, feminista, sei que faltam x e y é porque eles são *necessários* para o controle da violência sexual]. Ademais, quando se diz [faltam x e y no projeto de Lei], de uma posição de avaliação e reprovação do projeto, produz-se o seguinte efeito de sentido: caso esses saberes fossem incluídos nele, talvez as feministas o aceitassem.

No entanto, o enunciado seguinte desfaz esse sentido de “possível aceitação”, pois demarca recusa à criação do vago: [As mulheres são as **vítimas, não há razões** para um vago que nos segregue]. O modo como esse enunciado se organiza instaura relações de sentido através de um pré-construído: a coordenada [as **mulheres** são vítimas] antecede e determina os sentidos a seguir, que marcam a posição de subjetividade das feministas [**não há razões** para um vago]. Trata-se de um pré-construído que se refere a sujeitos [mulheres] inscritos historicamente em relações de poder, recuperando já-ditos que habitam uma memória da violência sexual à mulher. Neste domínio de atualidade, a atribuição dessa forma de subjetividade [são **vítimas**] é enunciada como *algo dado*, um saber *já conhecido* através de discursos feministas que circulam na internet.

Entretanto, a relação de anterioridade propiciada por esse já-lá dos discursos não demarca oposição entre formas de subjetividade, como, por exemplo [vítimas vs.

culpadas]. Por isso, nesse domínio de atualidade, a organização do enunciado – sem recuperar a forma de subjetividade [culpada] – permite interpretar que esta forma [vítima] *já* tem condições de se impor socialmente a outras formas [culpada/merecedora]. Logo, como não há referência à subjetividade [culpada], podemos interpretar que a forma [vítima], nos discursos feministas, é uma subjetividade aceita e já legitimada. O efeito de sentido produzido é de *repetição* e *corroboração* de uma interpretação da posição da mulher que sofre a violência sexual [é vítima].

Além disso, o pré-construído funciona como condição e determinação para o que é dito na oração seguinte. Há um encaixe sintático, estabelecido pela vírgula em função elíptica de substituição de uma conjunção conclusiva: [as mulheres são x (pré-construído), o vagão é y (novidade)]. Ao sujeito de que se fala atribui-se uma informação que vem na forma de avaliação velha, já-lá [é vítima], e à qual apresenta uma conclusão nova [não há razão para um vagão] que se impõe como se fosse uma evidência para todos. Entre aquilo de que se fala como novidade [o vagão], a inscrição sócio-histórica do sujeito [feminismo] e a forma de subjetividade que se torna aceita hoje [a mulher é **vítima**], há relações que produzem sentidos de conclusão e recusa: [se as mulheres são vítimas, **logo, não há razão** para um vagão que nos segregue].

Assim, nesta instância, não há relação de exclusão entre subjetividades atribuídas historicamente às mulheres [culpada vs. vítima]. Aqui, a singularidade não está no deslocamento de posições [de culpada para a posição de vítima]. E sim na *atualização do tipo de luta* travada, que deixa de ser entre subjetividades para tornar-se luta entre sujeitos, instituições e leis. Portanto, a singularidade está naquilo que o sujeito *está se tornando* no presente. E essa maneira de ser surge a partir de lutas pela *dissociação de poderes* [vítimas vs. projeto de Lei] e de lutas pela *resistência* a procedimentos disciplinares [vítimas vs. vagão].

O enunciado também produz uma associação entre formas de subjetividades e procedimentos disciplinares. Pois, da relação entre condição e efeito [se a mulher é **vítima**, ela **não precisa** de vagão que a segregue] podemos depreender uma lógica de funcionamento do poder baseada na punição, que também define opostamente: [se *x* é **culpado**, então *x* **precisa** de vagão que segregue]. Haja vista que, neste domínio de atualidade, é a mulher que assume posição de resistência à separação [a mulher não precisa de vagão], logo, há possibilidade de efeitos de sentidos que coloquem a necessidade de “segregação” ao outro [é o homem que precisa de vagão].

E embora o sujeito fale efetivamente de disciplina do homem somente pela educação, a maneira como o enunciado se organiza [negação de disciplina para vítimas] abre possibilidade para sentidos outros [afirmação de disciplina para culpados]. Com isso, o enunciado situa a criação do vagão exclusivo em termos de *motivação* e *culpa* [se **não há razões** para criar vagão para quem é **vítima**, então **há razões** para criar vagão para quem é **culpado**]. Como outro efeito de sentido possível, temos: o vagão exclusivo poderia/deveria ser proposto aos homens [porque culpados pelo assédio] e não às mulheres [porque vítimas do assédio].

Assim, o mesmo enunciado [As mulheres são as vítimas, não há razão para um vagão que nos segregue] produz efeitos de sentido heterogêneos, além dos de resistência. Sentidos que escapam ao sujeito e que são produzidos em função da complexidade do poder: de um lado aquele que *resiste* e, de outro, aquele que está *sujeito a* técnicas disciplinares. Logo, o enunciado apresenta uma divisão, pois evoca resistência à disciplina para aquelas que são vítimas e, ao mesmo tempo, coloca a necessidade de disciplina ao outro, o culpado.

Vítima → Não deve ser separada → Não deve se sujeitar à técnica disciplinar.

Culpado → Deve ser separado → Deve se sujeitar à técnica disciplinar.

Nessa rede que forma o dispositivo, cada ponto pode ser considerado um sujeito, uma instituição ou um projeto de lei. Esses pontos se deslocam ou se sobrepõem a depender da posição dos sujeitos frente às estratégias de poder das instituições (resistir ou sujeitar-se). No efetivamente dito, vemos que a lógica do poder baseada na vigilância/disciplina dos corpos no vagão rosa é enunciada também por outros sujeitos feministas em outros lugares nas redes sociais. Isso nos leva à constatação de que na dispersão desses enunciados há *regularidades*. Ou seja, há uma sistematização de regras que definem aquilo que as feministas podem e devem dizer sobre o vagão exclusivo: [não é necessário/não há razão].

Nessa direção, os enunciados a seguir manifestam posicionamento semelhante ao do coletivo Feminismo Sem Demagogia (2014). Isto é, de que a segregação não é necessária para a vítima. Vejamos a seguir:

- (6) Aliás, é essa mesma ideia [vagão rosa] que alimenta não só a premissa da segregação, mas também a ideia de que são **as mulheres que têm de ser separadas** (*Blogueiras Feministas*, 2014).
- (7) Separar as mulheres, as vítimas, é dizer que **o problema somos nós** e que **nós é que devemos ser punidas** através da segregação (*Blogueiras Feministas*, 2014).
- (8) Comprar a ideia do vagão separado é partir do pressuposto de que **o problema é a mulher** e que **ela é quem deve ser segregada**, enquanto os assediadores ficam soltos por aí. (*Lugar de Mulher*, 2014).
- (9) Espero que o governador Geraldo Alckimin nos ouça, que olhe para nossa história e perceba que esse vagão representa o **cárcere da opressão** (*Blogueiras Feministas*, 2014).
- (10) A culpa nunca é da vítima e **não é segregando que se protege** (*Lugar de Mulher*, 2014).
- (11) Segregar **não é proteger** (*Lugar de Mulher*, 2014).

Nos enunciados em (6), (7) e (8), as feministas enunciam o posicionamento do governo em relação ao vagão exclusivo. Há uma tensão que constitui esses discursos heterogeneamente e que delimita a posição estratégica do outro (governo) pela fala de um nós (feministas) através de marcas linguísticas: [As mulheres **têm que** ser separadas]; [Ela (a mulher) é quem **deve** ser segregada] e [Nós (mulheres) é quem **devemos** ser punidas através da segregação]. As modalizações [têm que/deve] constituem as posições de subjetividade e, portanto, manifestam a maneira como as feministas compreendem a função do vagão: no âmbito da *norma* e da *normalização* das condutas.

Falar de vagão exclusivo em termos de obrigação para as mulheres demonstra que esse mecanismo de vigilância tem condições de surgir porque, neste momento histórico, há remanência de discursos anteriores. É possível então fazer o projeto de um vagão só para as mulheres porque ainda persistem discursos que situam a violência sexual como resultante da *incitação ao desejo* causada pelo corpo delas. Essa economia-política do sexo, que situa a mulher como objeto de desejo e incitação é o que possibilita pensar hoje na necessidade de separá-las dos homens.

E se a incitação é causada pelo corpo das mulheres (objeto de desejo), é sobre esse corpo que os mecanismos de disciplina devem recair. Esse corpo que é construído

historicamente como a fonte do pecado carnal, surge na atualidade como um problema a ser resolvido, como um desvio que deve ser corrigido [o **problema é a mulher/problema somos nós** (mulheres)]. Na interdiscursividade que constitui os enunciados, podemos depreender também a conhecida analogia: [o culpado é ruim, logo deve ser punido] *vs.* [a vítima é boa, logo não deve ser punida]. Essa lógica [boa/má *vs.* culpada/vítima] atravessa os dizeres das feministas e retoma a existência histórica de penalidades e suspeitas sobre a mulher que sofre violência sexual, e não sobre o homem.

Por outro lado, como elemento do dispositivo de vigilância, o vagão tem função de separar, fazer a individuação dos corpos para detalhamento e observação. O que a princípio funciona como técnica de governamentalidade, porque enunciada como defesa desta parcela da população. Porém, ação que apresenta positividade, produzindo efeitos disciplinares sobre os corpos e mantendo normas e deveres sobre a maneira de ser e conduzir-se das mulheres, porque retoma regras anteriores: [não podem usar roupas curtas; não podem andar sozinhas à noite; devem estar acompanhadas no metrô; devem evitar determinadas atitudes, etc.].

Esse procedimento de vigilância é enunciado em (7) pelo sujeito que situa o vagão enquanto procedimento de *punição* [nós é que devemos ser **punidas** através da segregação]. Historicamente, aquilo que se conhece da punição mantém relações com noções de culpa e desvio: [se desviou a norma é culpado, e se é culpada deve ser punida]. Nessas condições, criar um vagão para separar os corpos das mulheres dos homens para evitar estupro mantém relações no domínio de memória com práticas de divisão e enclausura de criminosos. Falar do vagão como segregação e punição retoma regras já existentes na história do estupro: [é a mulher que tenta o desejo do homem] e [o comportamento da mulher deve ser julgado e condenado] (VIGARELLO, 1998).

Embora as práticas e regras em torno do estupro passem por transformações – vivemos hoje uma grande visibilidade de causas feministas – os processos de desconfiança e julgamento das mulheres ainda retornam *disparatadamente* no presente. Na heterogeneidade dos discursos do Estado [cabe a nós minimizarmos essa situação/a mulher é obrigada a conviver com assédios], circulam verdades como, por exemplo [é a mulher que causa o desejo no homem; o Estado definem as ações sobre os corpos das mulheres] e que constituem o que é efetivamente dito no projeto de lei.

O embate entre verdades já existentes e verdades atuais – [a mulher causa o assédio e deve ser punida] *vs.* [a mulher deve ser separada como proteção contra o

assédio] *vs.* [a mulher é vítima e não deve ser punida com segregação] – demonstra a permanência de lutas entre as feministas e o Estado. E não a superação desse antagonismo como “aparentemente” se supunha com a proposta de defesa das mulheres.

E é justamente a partir da luta atual entre vontades de verdade [deve-se separar as mulheres *vs.* não se deve separar as mulheres] que podemos desmontar as evidências de que o Estado estaria se tornando feminista. Pois, se o Estado propõe defender as mulheres, mas cria mecanismos de segurança que corroboram sua condição de desviante, estabelece-se uma contradição em seus dizeres. Efeito de sentido que aponta mais para uma técnica disciplinar e para uma estratégica no interior de uma economia-política da sexualidade do que para uma aliança política entre Estado e feministas.

Destacamos ainda as formas como o sujeito feminista enuncia a função do vagão. Criar o vagão exclusivo para “*proteção das mulheres*” é a proposta do Estado, que é interpretada pelas feministas como “segregação”, “punição”, “encarceramento”. E aqui destacamos que o uso desses substantivos [**segregação, punição, cárcere da opressão**] para se referir a esta técnica disciplinar não é aleatória. Os substantivos manifestam posição de subjetividade, são motivados pela conjuntura histórica e determinados por aquilo que é considerado necessário para as feministas. Assim, para elas, aquilo que o Estado diz e faz em relação aos corpos das mulheres é valorado negativamente [**segregação**], em oposição ao sentido positivo de [**proteção**].

Entre aquilo que se diz como [proteção/defesa] e aquilo que é dito como [segregação/punição/cárcere], vemos surgir na atualidade uma insurreição de saberes dominados. Neste caso, os saberes do feminismo se impõem aos saberes de como governar a população. Esse movimento *inverte* as práticas de sujeição do Estado e cria possibilidade de *resistências*. É o que podemos verificar nas marcas linguísticas: [segregar **não é** proteger]; [**não é** segregando que se protege]; [o vagão representa o **cárcere da opressão**].

Referir-se ao vagão enquanto cárcere, aprisionamento tem sua eficácia para promover resistência, porque coloca em circulação nas mídias digitais uma analogia entre o vagão e a prisão, local em que culpados e criminosos são punidos e disciplinados. Com isso, retomar um sentido negativo como “cárcere”, “prisão”, “opressão” é estratégico para os discursos das feministas, pois possibilita adesões entre outros sujeitos nas redes – entre aqueles que também recusam a ideia de punição com segregação às mulheres – e resistências às medidas do Estado.

E é a partir dessa lógica do poder (desvio-punição-disciplina) que as feministas interpretam a maneira como o Estado situa a mulher no projeto de Lei do vagão exclusivo. Se nesse dispositivo de vigilância à violência sexual, a técnica disciplinar (separação/distribuição no espaço) recai somente sobre o corpo da mulher e não sobre o do homem, então, há possibilidade de os sentidos serem: o Estado compreende que é a mulher quem infringe a norma e ela é quem deve se sujeitar ao procedimento disciplinar.

Portanto, ainda que o Estado se posicione favorável à defesa da mulher e contra a violência sexual, seus enunciados apresentam contradição constitutiva. Ao propor a separação dos corpos das mulheres no espaço como “defesa”, os enunciados do projeto de Lei repetem a existência de um procedimento disciplinar (separação/delimitação) que recai sobre o corpo. Historicamente, o corpo sobre o qual recai a punição é considerado desviante e, por isso, deve ser punido e vigiado. E devido a essa lógica [separação dos corpos/punição/desvio] podemos compreender que o “mecanismo de segurança” pensado pelo Estado estabelece relações com os discursos que a situam como culpada (porque desviante) pelo assédio/estupro.

Logo, os discursos produzidos pelo Estado não promovem uma aliança com as feministas, como “naturalmente” se supunha com a proposta de segurança da mulher. Pelo contrário, essa maneira de organizar os corpos no vagão (práticas-não discursivas) e de legislar (práticas discursivas) sobre o espaço em que as mulheres podem e devem circular repetem e mantêm os sentidos de cultura do estupro.

Para concluir, podemos refletir sobre a emergência do dispositivo de vigilância à violência contra a mulher neste momento histórico. Após a divulgação do projeto de Lei e de diversas manifestações feministas contrárias nas redes sociais, o vagão rosa acabou não sendo aprovado em São Paulo. Acontecimento que nos leva a questionar as motivações para a rejeição desse mecanismo de governo da população justamente em um momento em que se torna regra refutar o estupro e o assédio sexual.

Para o governo bem dispor homens e coisas (FOUCAULT, 2000) *é preciso saber* o que os sujeitos pensam, dizem e fazem para, então, decidir como é possível interferir no fluxo e ações da população. Assim, se ao Estado importa governar em favor de uma economia-política – cuja eficácia está na produção e no equilíbrio de forças para exercício global do poder –, é necessário *passar pelo crivo de aceitabilidade* da época.

No presente, o que é aceito ou não, o que se pode e se deve dizer quanto à violência sexual é bastante discutido nas mídias. Daí a função estratégica das mídias digitais, que propiciam: uma dispersão de lugares para falar da questão; a circulação difusa de saberes sobre a sexualidade; a manifestação da posição da população [favorável ou contra ao projeto de lei], dos movimentos sociais, dos políticos, etc.

Nesse contexto, é possível que as funções das mídias digitais – vigilância, avaliação, controle – tenham motivado a mudança de posição do Estado e a necessidade de “filiação” ao feminismo. Criar um projeto em defesa e segurança das mulheres não é atitude inócua, e sim estratégica para evitar reprovação, porque obedece a uma vontade de verdade que controla os discursos no meio digital, expressa na regra: é preciso *visualizar* e *controlar* o que é dito. Assim, possivelmente, o projeto foi avaliado negativamente e não teve ampla aceitação social dada as condições históricas, a dispersão de lugares de fala para as feministas (redes sociais e blogs) e, ainda, por conta de debates polêmicos nas mídias corporativas.

Por outro lado, é preciso ter em conta a existência de antagonismos na própria instituição do Estado. Na atualidade, ao mesmo tempo em que questões de gênero e sexualidade se tornam foco de técnicas de governamentalidade, existem forças contrárias a esses grupos sociais. O que verificamos na posição da bancada religiosa na Câmara e de senadores evangélicos, por exemplo, que defendem uma conservação de códigos de conduta mais rígidos e tradicionais. Fato que também permite desestabilizar a aparente preocupação do governo com questões ligadas ao feminismo e à violência sexual contra a mulher. Pois, na composição do Estado há divisões e contradições, como bem mostra a distribuição de políticos no poder legislativo e executivo: [favoráveis às minorias vs. desfavoráveis às minorias].

O entrecruzamento de técnicas de governamentalidade, condições de possibilidade históricas, regras de aceitabilidade e vigilância nas mídias demonstra que, neste momento histórico, questões como feminismo e sexualidade têm possibilidade de interferir nas decisões da política institucional. Porém, não necessariamente em função de uma aliança “ingênua” entre o Estado e o feminismo. E sim devido àquilo que se torna autorizado dizer e fazer nesta época. Ou seja, devido às vontades de verdade que definem e controlam a produção de discursos sobre violência sexual.

A resistência feminista ao vagão rosa demonstra ainda que, no presente, há menos possibilidades de o governo obter adesão a mecanismos disciplinares que

definem o espaço de distribuição e confinamento do corpo das mulheres. Essa reviravolta dos saberes de como se pode e se deve governar as ações dessa parcela da população consiste em acontecimento que mantém relações com outros acontecimentos descontínuos, mas que se cruzam no presente: i) a volta do feminismo nas mídias digitais e ii) a transição da sociedade disciplinar para a sociedade de controle.

Historicamente, as sociedades disciplinares situam-se nos séculos VIII e XIX, e “atingem seu apogeu no século XX” (DELEUZE, 2010, p. 19). O funcionamento das disciplinas está atrelado à relação espaço-tempo. São mecanismos para exercer poder, que encontram respaldo na vigilância de corpos dóceis e submissos, que para produzirem forças são confinados em espaços fechados tais como as fábricas, as escolas, os hospitais, as prisões, os quartéis. Nessa conjuntura histórica, o corpo torna-se um objeto de poder, que se “manipula, modela-se, treina-se, que obedece, responde, torna-se hábil ou cujas forças se multiplicam” (FOUCAULT, 2013c, p. 132).

Na sociedade disciplinar, as prisões são os espaços por excelência da disciplina e da vigilância. No modelo panóptico de Bentham, cuja arquitetura é fechada com uma torre alta e centralizada de onde tudo se vê, as prisões encontram uma ferramenta eficaz para observar o que pode um corpo. O exame dos gestos e das ações perpassa a instância individual, recai sobre cada um dos indivíduos encarcerados naquele espaço e alcança uma dimensão global, porque os inscreve num grupo amplo conforme alguma classificação: doente, louco, anormal, criminoso, culpado, etc. (FOUCAULT, 2013c).

Nesse viés, é possível depreender o princípio de funcionamento da sociedade disciplinar, expresso pelo *confinamento dos corpos*, na proposta de criação de um vagão exclusivo para mulheres. De modo semelhante, o vagão rosa ao separar mulheres dos homens acaba por concentrá-las e distribuí-las num espaço fechado para individualizá-las e inscrevê-las numa massa global (objeto de desejo; indefesas), para exercer uma vigilância que penetre seus corpos, para submetê-lo a um olhar constante que possibilite ao Estado governar suas ações.

Entretanto, como previra Foucault, o modelo disciplinar apresentava uma brevidade. A crise da sociedade disciplinar vem justamente do conflito daquilo que se compreende como o objetivo de moldar os corpos e suas ações. Por suceder as sociedades de soberania e herdar uma de suas funções (decidir sobre a morte ou a vida daqueles que são confinados) e, ainda, por coexistir com a aparição da biopolítica como

forma de gerir a vida (fazer viver para concentrar forças), a sociedade disciplinar se desestabiliza.

É justamente essa tensão entre sentidos históricos do que significa confinar corpos em um espaço fechado [encarcerar e punir *vs.* segregar e proteger] que atravessa os debates sobre o vagão rosa. Com as tecnologias, novas forças se instalam nos mecanismos de poder sobre os corpos. Os meios de confinamento como a prisão, a fábrica, a escola entram em crise, uma vez que os muros, as paredes, as linhas divisórias já não dão mais conta de acompanhar os movimentos e condutas do corpo.

Na sociedade disciplinar, a maneira de moldar os corpos erigia-se na ideia de *territorialização*, confinando forças num espaço fixo. No presente, com as mídias digitais, aparelhos celulares e câmeras, não há mais possibilidade de confinar essas forças nem de determinar os fluxos do corpo na relação com o espaço. Dessa crise, ocorre a transição para a sociedade de controle em que a fabricação do corpo é marcada pela *desterritorialização*. O espaço não funciona mais como procedimento eficaz de confinamento que limita aquilo que pode o corpo fazer. Não há mais distinção nítida entre o que está dentro, o que está fora, entre o virtual e o real (DELEUZE, 2011).

O mesmo corpo que está no interior do vagão pode estar simultaneamente nas redes sociais através do compartilhamento de imagens. A vigilância exercida em espaço fechado cede lugar a outro tipo de vigilância que é capaz de acompanhar as multiplicidades de ações e os fluxos do corpo: aquela das câmeras de segurança, dos celulares, dos monitores, das telas do computador. Para acompanhar esta mudança tecnológica, a vigilância torna-se uma constante que nos acompanha por todos os lugares, propiciada pelas ondas eletromagnéticas do wi-fi, pelas redes sociais, pela troca instantânea de mensagens a nível local e global.

Na sociedade de controle, extinguem-se fabricações do corpo baseadas em separações geográficas e territoriais. O fluxo do corpo é fluido e rizomático, ou seja, passa do local ao global, do virtual ao real de forma dispersa e simultânea, e acaba escapando de uma vigilância de confinamento, territorializada. É preciso então reorganizar a disciplina em controle para que a vigilância seja exercida de forma múltipla: i) pelo outro que nos filma e nos fotografa; ii) pelo próprio indivíduo sobre si mesmo; iii) pelas lentes das câmeras de segurança a qualquer hora e em qualquer lugar.

O acontecimento da transição da sociedade disciplinar para sociedade de controle associado ao acontecimento da volta do feminismo nas mídias digitais tem

como efeito uma mudança no preenchimento estratégico desse dispositivo. Por não ter condições de possibilidade de ser exercida e aceita, a vigilância exercida em espaço fechado passa a ser realizada de forma dispersa, em lugares diferentes e simultâneos.

Exemplos dessa curva nas práticas que constituem esse dispositivo de vigilância são as peças publicitárias que foram espalhadas pelos vagões de metrô de São Paulo logo após a reprovação do projeto de Lei. Para conformar-se a esse funcionamento das técnicas de vigilância, o Estado as utilizou como preenchimento estratégico em substituição de outras formas de disciplina (confinamento). Em uma delas, vemos agentes de segurança espalhados pelas estações a vigiar os possíveis agressores. Em outra, há a imagem de outros usuários do transporte público impondo seus aparelhos celulares para flagrar assédios e estupros assim, identificar e punir o criminoso.



Figuras 84 e 85: Peças publicitárias da Companhia de Metrô de São Paulo (2015).

Por fim, constatamos que as resistências ao vagão rosa decorrem das transformações na maneira de vigiar e controlar o corpo no presente. As condições de possibilidade históricas marcadas pelas novas tecnologias, pelas multiplicidades de espaços e tempos, pela desterritorialização dos indivíduos pela internet podem ter contribuído para que a técnica de confinamento fechado (vagão exclusivo) não tenha sido aceita socialmente como medida de segurança da população no maior estado do país.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A história do presente compõe-se de múltiplas temporalidades, o que explica a emergência do feminismo hoje na instância de acontecimentos que, embora diversos, emaranham-se na estreiteza da curta duração. Nesses entrecruzamentos, há uma dispersão do sujeito feminista de modo que suas maneiras de “ser” e “conduzir-se” significam diferentemente a depender daquilo que a atualidade oferece como *saída*, isto é, como *possibilidade* nas tramas da história.

As práticas discursivas analisadas nesta tese demonstram que, ao sujeito do feminismo, as condições históricas lhe colocam a tarefa constante de refletir sobre aquilo que lhe é possível saber, fazer e ser. Enquanto diferença na história, aquilo que o sujeito feminista *diz, faz e é* hoje manifesta uma atitude crítica em relação ao presente, porque lhe possibilita transformar-se a si mesmo e modificar o governo dos outros sobre suas ações no domínio da sexualidade e da moral.

As atitudes de conhecer-se, detalhar sua maneira de ser nas redes sociais e saber as particularidades da atualidade faz com que o feminismo retorne hoje, estabelecendo diferenciações com os feminismos anteriores e produzindo singularidades. Por isso, nesta tese, fizemos funcionar uma arqueogenealogia para empreender um diagnóstico do presente e compreender “quem é o sujeito feminista hoje” e o que significa em termos de poder “dizer-se feminista”.

A postura da arqueogenealogia liga-se à ontologia crítica do presente na medida em que oferece: uma metodologia arqueológica (descrever as condições de possibilidade históricas da atualidade) e uma finalidade genealógica (compreender como se estabelecem as relações de força de que irrompem os acontecimentos) (FOUCAULT, 2013a, p. 364). Em recusa a uma postura metafísica, assumimos a ontologia crítica como uma interrogação histórica dos discursos atuais sobre feminismo, atentando para os limites do que é necessário e contingente nesta época.

Nas mídias digitais, a emergência de discursos que fabricam o feminismo enquanto objeto dotado de novidades nos inquietou: essas novidades são originais ou efeito das práticas do sujeito na história? Nessas “novas” práticas, quem os sujeitos feministas estão deixando de ser e quem estão se tornando? O que haveria de novo? A problematização desse objeto de discurso nos colocou diante de acontecimentos simultâneos e heterogêneos, mas que apresentam unidade na dispersão e materializam

as seguintes vontades de verdade na história: “é preciso filiar-se ao feminismo” e “é preciso ser feminista”.

Ao longo das análises desta tese, empreendemos gesto de *acontecimentalização* (FOUCAULT, 2015, p. 332) para problematizar evidências que se impõem com força nesta época, desmontar determinadas verdades – a de que o feminismo é novo e a sua condição de necessidade – e compreender como essas significações são produzidas historicamente.

Na instância do acontecimento, esses sentidos são efeito de relações de força entre sujeitos numa conjuntura histórica precisa e que, ao acaso, possibilitam um princípio de mutação nas práticas discursivas. Em recorte sincrônico, constatamos que os discursos sobre feminismo apresentam *mudanças em curso* nas maneiras de “dizer-se” e “ser feminista” que respondem às contingências desta época (o uso das novas tecnologias e a convergência midiática) e que se digladiam pela condição de verdade.

Acontecimentos históricos como a aparição da Marcha das Vadias, da Primavera das Mulheres, de campanhas digitais como “Eu não mereço ser estuprada” e “Agora é que são elas!”, de editoriais de moda que falam de feminismo, na curta duração, proliferam saberes e configuram relações de poder que modificam – ao menos, provisoriamente – o modo como o sujeito está se tornando: i) sujeito do feminismo; ii) sujeito de ação sobre os outros e iii) sujeito a si através do trabalho ético.

Com efeito, nas análises discursivas, constatamos que os sentidos se produzem segundo regularidades, que manifestam três instâncias que ligam o sujeito à atualidade e aos limites do saber nesta época digital: o *ser*, o *estado* e a *resistência*.

Conforme pontuamos na introdução, para analisar o acontecimento “novo feminismo”, na história do presente, assumimos determinados critérios e procedimentos que orientaram a seleção e o recorte do *corpus*. A partir de pressupostos da História Serial aliados a conceitos metodológicos da Análise do Discurso francesa, realizamos uma *serialização do acontecimento*.

Retomando a metáfora de Foucault (2015, p. 316), a serialização do acontecimento se deu como uma “divisão do bolo”, em que cada série corresponde a uma “fatia”, delimitada pela interpretação de regularidades e pela repetição e homogeneidade de temas. Nossa postura metodológica é marcada, então, pela recusa à globalidade e às continuidades dos acontecimentos em favor de problemas pontuais desta época, das capilaridades do poder e das descontinuidades.

Norteados pelas perguntas de pesquisa, voltamo-nos para enunciados produzidos por sujeitos nas mídias digitais, situados na conjuntura histórica presente, e selecionamos aqueles suscetíveis de respondê-las. As séries de enunciados foram analisadas nos quarto, quinto e sexto capítulos e organizaram-se da seguinte maneira: “Novo feminismo”, “A Primavera das Mulheres” e “A cultura do estupro”.

Dessa forma, nas análises discursivas assumimos uma concepção de história descontínua, fragmentada em séries ou, nas palavras de Dosse (1992), uma história em “migalhas”. Com o procedimento serial, esta tese pôde demonstrar que o presente se compõe de múltiplas temporalidades. Ademais, pudemos demonstrar que a simultaneidade de acontecimentos ligados ao feminismo, na curta duração, exerce uma *positividade*, porque se entrecruzam e produzem subjetividades e verdades.

No viés da História Serial, para tecer as considerações finais desta pesquisa, empreendemos uma “abordagem de conjunto” (BARROS, 2011), com vistas a verificar se há recorrências, variações ou transformações nas séries de enunciados. Postura de análise que se volta para o momento atual dessas práticas discursivas (recorte sincrônico) e atenta para o fator *relacional*, isto é, para as relações de coexistência entre os enunciados analisados (FOUCAULT, 2013a).

Nesse procedimento, observamos as *relações internas* que os enunciados estabelecem entre si em cada série (repetições e diferenciações). A abordagem das séries demanda, ainda, observar as *relações externas* que elas estabelecem, tais como: sobreposição, entrecruzamento, mutação, desvio, etc. (FOUCAULT, 2013a, p. 305). Assim, começamos destacando considerações acerca das relações internas a cada série para, então, concluirmos esta investigação com um diagnóstico de suas relações externas.

No quarto capítulo, em que analisamos a série de enunciados organizada em torno do eixo temático “Novo feminismo”, constatamos que as relações internas apresentam repetições, transformações, variações. A particularidade dessa série refere-se à instância do *ser*. Pois, a constituição do sujeito se dá de forma heterogênea, segundo regimes distintos que coexistem no presente e que definem as maneiras de ser feminista atualmente. Movidos pelas questões “quem é o sujeito feminista hoje?” e “quem está se tornando e deixando de ser?”, identificamos mutações e singularidades na produção de subjetividades.

Na série, verificamos que na atualidade as práticas discursivas constituem o sujeito feminista como *jovem*. Nesse sentido, o fator geracional consiste em uma das mudanças nas regras de quem pode assumir a posição de sujeito do feminismo. As condições históricas que propiciaram que a juventude se tornasse traço da maneira de ser feminista correspondem às transformações tecnológicas pelas quais a sociedade vem passando nas últimas décadas.

De fato, as jovens, estudantes e universitárias, cresceram inseridas na era digital e vivem a chamada “convergência midiática”. Através de práticas cotidianas da atualidade como, por exemplo, visualização e compartilhamento de imagens e postagens, colaboração e produção de conteúdos em redes sociais, em páginas de coletivos, em comunidades e blogs feministas, a juventude consome e produz o chamado ciberativismo – o ativismo exercido na e pela internet.

Daí uma novidade do feminismo hoje: a *transformação na maneira de articular o movimento*. Pois, as mídias digitais tornam-se lugar tanto de possibilidade de fala e escuta (circulação de saberes) quanto de organização e mobilização do ciberespaço para o espaço público das manifestações (estratégias e resistências).

Outra novidade relacionada a quem “o sujeito feminista está se tornando” no presente está atrelada às linguagens e formas de expressão das jovens. As “novas” feministas fazem uma escrita de si nas redes, detalham e “confessam” suas experiências em comunidades e blogs (*Diários de uma feminista*, por exemplo), como uma espécie de busca da verdade de si. Utilizam uma linguagem própria da internet e de sua faixa etária como gírias e memes que produzem humor.

E, nesse sentido, as identidades atravessam as atuais formas de expressão do feminismo. Pois, o sujeito que fala a partir dessa posição (feminista) produz uma *representação* dos grupos a que o “eu” pertence (dimensão local) e aos quais pertencem seus possíveis leitores na rede (dimensão global), estabelecendo uma tensão entre aquilo que é comum a um “nós feministas” e o que é diferente, “as/os não feministas”.

Ditas “ousadas” e “irreverentes” pelas mídias corporativas, as jovens feministas utilizam a materialidade do corpo para falar de si, da sexualidade e das problemáticas do movimento (assédio, estupro, abuso, violência, etc.). Instauram, dessa forma, singularidades em relação a feminismos anteriores, pois, utilizam a nudez e fazem uma escritura sobre a própria pele para expressar seu posicionamento quanto às regulações,

às interdições e ao controle sobre sua conduta sexual. Trata-se de um uso do corpo que desvia regras de discursos religiosos e códigos moralizantes.

Ao mesmo tempo, o corpo funciona como espaço de enunciação e constituição do sujeito feminista, que se reconhece como *sujeito de sua própria sexualidade*, e não como sujeito a regras disciplinares de como exercê-la. Dada à ampla visibilidade nas redes, o uso do corpo para manifestar produz sentidos de espetáculo, porque um *disparate*, uma forma de expressão inusitada e diferente daquilo que se concebe como sendo um uso “normal”, e sim um uso considerado “tabu”.

Na atualidade, desestabiliza-se a regra que define o sujeito do feminismo como sendo estritamente feminino segundo uma concepção cultural baseada na interpretação do sexo fêmea. Com isso, há uma dispersão do sujeito feminista, de modo que sujeitos que se identifiquem e se constituam como mulheres ou, ainda, sujeitos que desviem a heteronormatividade têm a possibilidade de dizer-se feministas.

Ademais, também entram em jogo outras questões identitárias como raça e classe social. A circulação desses saberes entre as jovens feministas constitui acontecimento do qual irrompe uma singularidade: o sujeito do feminismo *está deixando de ser* exclusivamente a mulher, fêmea, heterossexual, branca, de elite, e *está se tornando* também as mulheres transexuais, lésbicas, bissexuais, negras, periféricas.

Outro acontecimento que envolve a juventude se dá na ordem dos movimentos sociais e fornece indícios de transformação nas regras de quem é o sujeito do feminismo na atualidade. Trata-se da forma de militância interseccional, que faz com que o sujeito feminista hoje esteja se tornando *transversal*. Ou seja, que assuma não só lutas específicas das mulheres, mas também lutas de grupos distintos, defendendo uma pluralidade de ideias e causas atuais, como as dos movimentos negro e LGBT. A associação a outras minorias faz com que surjam no presente *feminismos*, como por exemplo: o feminismo negro; o feminismo lésbico; o feminismo lésbico e negro; o transfeminismo (das mulheres transexuais).

Na mesma série de enunciados, identificamos uma *diferenciação* em relação à regularidade anterior (o feminismo é jovem), da qual decorre outra novidade do feminismo no presente. A associação do feminismo à moda e ao entretenimento colocou-o em dispersão para outros lugares de enunciação, como por exemplo, as passarelas, os palcos, os espetáculos, os concertos de música, os anúncios de beleza, etc.

Essa “popularização” do feminismo entre consumidores de roupas e sapatos, de revistas de moda e beleza, de música pop fez com o feminismo recebesse aceitação de outros grupos, além dos de minorias. Essa amplitude do movimento condiciona a produção de sentidos que situam essa maneira de conduzir-se da seguinte maneira: *ser feminista está na moda*.

Hoje, podem dizer-se feministas mulheres que, na ocasião de feminismos anteriores, não tinham condições de assumir tal posicionamento, porque sujeitas a padrões de beleza e consumo. Desta feita, o sujeito feminista também *está deixando de ser* exclusivamente aquela mulher que refuta padrões e que não consome artigos da moda, e *está se tornando* estrelas do pop, cantoras, modelos, atrizes, celebridades.

Há um deslocamento no presente que instaura singularidades na maneira como a sociedade compreende o que significa ser feminista: de sujeito estigmatizado e disfórico, vista como feia, chata, revoltada e mal arrumada, na atualidade, passa a ser sujeito aceito, de imagem euforizada e valorizada, bela, “cool” e sensual. A aparição do feminismo nas capas de revista de moda, comportamento e beleza – Revistas *Elle* e *TPM*, por exemplo – indica uma mutação na forma como esse objeto é fabricado pelas práticas discursivas atuais. De objeto tabu, cuja enunciação era interdita por um ritual da palavra, o feminismo hoje recebe mais visibilidade. Há uma modificação na forma de usar os saberes feministas, que se invertem e passam de saberes *sujeitados* a saberes *que sujeitam*.

O feminismo da moda, que é enunciado por artistas pop e ícones de beleza, surge em decorrência de uma mudança nas regras de enunciabilidade desta época. Nos discursos sobre feminismo, no presente, é possível depreender significações como [o feminismo *não é ódio aos homens*, e sim igualdade entre mulheres e homens]. Essa maneira de falar e compreender o que é o feminismo refuta uma significação já existente, que situava o homem na posição de inimigo e opressor das mulheres.

Disso concluímos que, na atualidade, uma das motivações para que o feminismo tenha condições de ser tão amplamente visto e falado perpassa a posição sócio-histórica dos homens. Ou seja, depende da maneira como o ativismo se relaciona com eles – se filiam-se a eles ou se opõem-se a eles. Logo, apesar da dispersão e popularidade do feminismo, há manutenção de uma regra histórica que situa o homem em posição favorável, pois, de certa forma, depende dele a aceitação do feminismo em sociedade.

Falar de feminismo de maneiras tão díspares e a partir de lugares distintos indica divisões nas práticas discursivas desta época. Em recorte sincrônico, esses enunciados estabelecem diferenças e antagonismos quanto à maneira de ser feminista hoje. A colisão entre significações heterogêneas dá a ver uma particularidade da atualidade histórica: aquilo que o sujeito pode saber de feminismo e a maneira como ele pode dizer e fazer o feminismo apresentam *transformações que estão em curso*.

Por outro lado, a divisão de sentidos sobre o que seria a maneira de ser feminista “genuína” demonstra o embate entre vontades de verdade. Determinados sujeitos, que falam de mídias alternativas, referem-se ao “novo feminismo” como um feminismo neoliberal, associado ao lucro e ao consumo. A partir dessa posição de subjetividade, essa forma de praticar o feminismo no presente é refutada, assim como formas de sujeição que atribuem às mulheres “novas feministas” a condição de consumidoras, clientes, conforme a padrões estéticos.

Nessa relação de forças, o feminismo irrompe como um *disparate*, efeito das casualidades históricas e não de uma continuidade, de um conjunto de processos encadeados linearmente que culminariam numa maneira única de compreender o que é o feminismo. Os sujeitos que se dizem feministas se inscrevem em posições antagônicas, enunciando o objeto de formas contraditórias. Não há um sentido único do que é o feminismo, mas sim vários sentidos do que seria o feminismo “verdadeiro” e “legítimo” hoje.

Na simultaneidade dessas práticas discursivas, depreendemos resistências por parte de algumas feministas das mídias alternativas que asseveram que o “novo feminismo” não é novo. E sim, uma fabricação das mídias que retoma uma prática velha de “cooptação de lucros”. Para fazer frente ao feminismo “neoliberal”, essas feministas (mídias alternativas) enunciam determinadas normas que configuram vontades de verdade sobre a “verdadeira maneira de ser feminista”:

- i) não deve ser sujeita a padrões estéticos como loira, branca, magra, heterossexual, rica (modos de sujeição do feminismo “neoliberal”);
- ii) não deve ser consumidora de grifes, produtos de beleza, sapatos;
- iii) deve fazer parte de um grupo de minorias e deve ocupar posição menos favorável socialmente (mulher trans, negra, lésbica, bissexual, pobre, entre outras);
- iv) deve odiar os homens.

A atualidade é marcada também por luta entre vontades de verdade sobre o que seria “o feminismo legítimo e eficaz”. Nessas condições, feministas que praticam o ciberativismo e que são por vezes nomeadas como “ativistas de sofá” promovem resistências para contrapor-se a verdades que determinam que o feminismo legítimo é o *per se*.

Ao enunciarem as maneiras de militar no meio digital, as feministas dão a ver determinadas compreensões do que significa praticar o feminismo hoje e de como essa militância deve ser exercida para ser eficaz: i) o exercício do feminismo deve estar atrelado às novas tecnologias e às mídias digitais; ii) as feministas devem assumir posição de colaboras e produtoras de conteúdos (ativa), e não só de consumidoras (passiva); iii) as feministas devem *fazer saber*, devem dispersar conhecimentos acerca de feminismo pelas redes.

Desse embate, pudemos constatar uma insurreição dos saberes dominados. Pois, se hoje estas vontades de verdade expressam regras de como dizer-se/ser feminista e fazer o feminismo, então, é através do saber que as “feministas de sofá” têm a possibilidade de resistir a dadas práticas de objetivação (corpo, conduta, sexualidade).

De forma estratégica, a reviravolta dos saberes, que, a princípio produz resistências, hoje tem possibilidade de instaurar sujeições. Fazendo, assim, com que outros sujeitos mobilizem esses saberes para constituir-se, agir e falar em favor de dadas causas políticas (pelo aborto e contra o estupro) e de determinadas maneiras de ser e conduzir-se (fora de regulações de códigos morais, por exemplo).

Embora esta série de enunciados apresente transformações e singularidades, constatamos que, mesmo na instância do novo, há indícios da *remanência* de discursos sobre feminismo de períodos anteriores. Algumas práticas que se mantêm no presente referem-se às reivindicações do movimento: igualdade entre gêneros; autonomia da mulher sobre o corpo (reprodução e sexualidade); violência contra a mulher (estupro e assédios).

Além dessas bandeiras “antigas”, vimos que o ciberativismo não é uma originalidade desta época. Não é “tão novo assim”, mas sim a *atualização* de uma prática que teve condições de surgir no momento de criação da internet, na década de 1990. Outra prática que se mantêm na atualidade e que repete os feminismos anteriores é a ferramenta política utilizada: a escrita. Tanto nos feminismos do passado quanto no

“novo feminismo” a escrita permanece sendo estratégia principal para manifestar objetivos e promover resistências.

Na série seguinte, organizada em torno do eixo “A Primavera das Mulheres”, identificamos uma regularidade nas práticas discursivas em um momento pontual da história: o ano de 2015. Neste momento, a maneira como é produzido o objeto feminismo decorre de um *estado* das práticas dos sujeitos na história. Estado que fez com que a “primavera” surgisse em cenário de efervescência e instantaneidade. Essa brevidade na forma como circularam os discursos sobre feminismo nas mídias nos permitiu constatar que a primavera feminista é um acontecimento da ordem do *factual*.

A princípio, destacamos que a aparição do fato não se deu de forma original, neutra, isolada. A conjuntura história de 2015 apresentava proximidade com uma série de acontecimentos políticos e sociais que, possivelmente, contribuíram para que o feminismo dispersasse com força nas mídias e nas ruas. Alguns acontecimentos foram: i) a movimentação do projeto de Lei 5069/13, sobre Estatuto do Nascituro, na câmara dos deputados; ii) o caso de pedofilia no Twitter à menina Valentina, participante de programa da televisão aberta; iii) a campanha viral #meuprimeiroassedio nas redes sociais; iv) os ataques racistas nas mídias digitais a mulheres negras que atuam na televisão; v) a questão sobre feminismo e a violência contra a mulher como tema de redação no Enem de 2015.

Embora heterogêneos, os acontecimentos se emaranham na curta duração, estabelecem relações e exercem positividade, produzindo posições de subjetividade. Em conjunção, esses fatos condicionaram a posição de oposição das feministas nas mídias digitais, nas mídias impressas e nas ruas (manifestações).

Além dos acontecimentos na pontualidade da aparição da Primavera das Mulheres, outros acontecimentos no Brasil e no mundo constituíram solo histórico favorável para que as mídias dessem abertura e visibilidade para as manifestações feministas daquele momento. Em momento próximo, ocorreram grandes manifestações no país que foram noticiadas amplamente pelas mídias, tais como: i) o movimento Passe Livre, que levou milhares de pessoas às ruas de São Paulo em junho de 2013; ii) o movimento Fora Dilma e Fora PT, chamado por alguns jornais de “primavera brasileira” em 2014; iii) o movimento “Não vai ter Copa” também em 2014.

Outro acontecimento que repercutiu mundialmente e que, inclusive, motivou historicamente a nomeação do levante feminista nas ruas e nas redes, foi a Primavera

Árabe. Ocorrida em 2011, essa onda de manifestações apresenta condições de possibilidade semelhantes às da primavera das mulheres, como por exemplo: i) a aglomeração maciça de pessoas nas ruas; ii) organização e articulação no meio de digital; iii) intersecção entre lugares de fala nas mídias digitais e nos espaços públicos.

Diante desses fatores, constatamos que, devido ao *estado* do solo histórico de 2015, as mídias tiveram possibilidade de *fabricar o acontecimento* Primavera das Mulheres. Para tanto, mobilizaram imagens das jovens feministas nas ruas que recuperam uma memória e repetem traços de imagens anteriores (as grandes manifestações brasileiras e a Primavera Árabe). A partir das análises, concluímos que esta designação do acontecimento (Primavera das Mulheres) e não outra neste lugar, bem como os efeitos de veracidade e continuidade (entre aquilo que se vê e se diz) não são arbitrários. E sim, *motivados pelas condições históricas* e pela posição de legitimidade das mídias na ordem do discurso.

Nas análises, constatamos que o trabalho das mídias sobre as imagens e as legendas que noticiam o fato corresponde a uma produção de significações. Assim, as imagens tiveram sua significação primeira “deformada” de uma manifestação feminista comum para uma significação segunda de primavera política, motivada por acontecimentos históricos próximos e outros que habitam a memória dessas imagens (primavera árabe, primavera brasileira, o Maio de 68). Como efeito, as capas repetem e atualizam mitos como o de que “a crença na revolução é um ideal da juventude” e “os jovens que saem às ruas são sonhadores”, etc.

Nesse emaranhado de acontecimentos, a singularidade da Primavera das Mulheres não consiste na ida maciça de mulheres feministas às ruas. Isso já vinha acontecendo no Brasil desde 2011 (Marcha das Vadias, por exemplo) e não chegou a ser noticiado com tanta visibilidade e nem enunciado com contornos de “primavera política”. O acontecimento discursivo está no *deslocamento nas posições assumidas pelas mídias corporativas*. A diferença no presente decorre dessa fissura na história, no calor da contingência dos fatos, que propicia uma descontinuidade na ordem midiática.

Assim, o surgimento da primavera feminista em 2015, em mídias corporativas, não é uma evidência natural de que as mídias assumem posição de adesão ao feminismo. Os sentidos de filiação são produzidos por conta das transformações, ainda que breves, nas regras daquilo que se pode e se deve dizer nas mídias. Como uma espécie de “polícia do dizer”, a convergência das mídias digitais possibilita que os

sujeitos que falam nas mídias alternativas colaborem na produção de conteúdos das mídias corporativas – seja por comentários e avaliações, seja por reprovação de assuntos e posicionamentos.

Os discursos são controlados e distribuídos segundo aquilo que é considerado verdadeiro e necessário para a época. No caso da Primavera das Mulheres, a emergência desse acontecimento nas capas de revista decorre das *relações de força* que os sujeitos históricos exercem nas redes e que controlam aquilo que tem ou não condições de ser dito. Se os casos de assédio a mulheres, a lei do Estatuto do Nascituro, a prova do Enem são os assuntos mais falados nas redes sociais, provavelmente, correspondem àquilo que é urgente no momento. Com isso, as mídias corporativas se alimentam de conteúdo distribuído em redes sociais como Facebook e Twitter, como estratégia de obter visibilidade e aceitação do público leitor quanto àquilo que é dito e visto em suas matérias.

Nesse sentido, a intensa visibilidade do feminismo, naquele momento pontual (novembro de 2015), pode ser explicada pela contingência história e pelas mutações no sistema de enunciabilidade que definem: i) devem-se *excluir* discursos que se oponham ao feminismo e à condição das mulheres; ii) deve-se *aderir* a discursos sobre feminismo. Dessa brecha na história, as mídias modificam o estatuto do objeto de discurso: da posição de tabu, o feminismo se torna autorizado, passando a estampar inclusive capas de revistas de grande circulação. Essa contingência na história propicia, ainda, a circulação de determinados sentidos que são enunciados pelas mídias com contornos de verdade: i) o feminismo é relevante; ii) o feminismo é de interesse geral; iii) o feminismo é ouvido.

Simultaneamente à primavera feminista, surge a campanha digital “Agora é que são elas”, lançada no Facebook, que propôs que as mulheres ocupassem, durante uma semana, o lugar de jornalistas que têm bastante visibilidade nas mídias corporativas. O sujeito que lança a campanha refuta a existência de procedimentos de interdição e exclusão de mulheres da posição de fala das mídias digitais.

Entretanto, nas análises, constatamos que o acontecimento discursivo não está no fato de as mulheres virem a ocupar lugares dos jornalistas homens, e deixarem o lugar de escuta. O deslocamento é provisório e acontece em algumas mídias, e não em todas. E embora os sujeitos problematizem as regras de quem está autorizado a aí falar,

essa mudança de lugares não promove transformações lentas e graduais. A mudança não se conclui no presente.

Já a posição dos homens em relação às mulheres e ao feminismo manifesta uma conformação às transformações nas regras de dizibilidade quando da irrupção da Primavera das Mulheres nas mídias. Por isso, depreendemos que a singularidade no presente não está na troca de posições em que as mulheres assumem a posição de fala – as mulheres inscritas na campanha já falavam de feminismo antes e em outros lugares. Na instância do factual, o acontecimento discursivo consiste na *adesão de jornalistas homens* à campanha feminista. Ou seja, no fato de os homens possibilitarem às mulheres lugares de fala e passarem a sujeitar-se às regras (mesmo que breves) dessa ordem discursiva – “deve-se aderir ao feminismo”; “deve-se dizer-se feminista”, etc.

Na última série, as análises foram orientadas para uma genealogia da “cultura do estupro”. Dela, concluímos que o sujeito feminista, na relação com a atualidade, tem condições de mobilizar saberes para inverter dadas relações de poder e instaurar estratégias no âmbito da sexualidade e da moral. Assim, a particularidade desta série de enunciados é a *resistência*.

Enquanto analistas do discurso, tomamos a cultura do estupro não como ação cultural, e sim como um *conceito*, uma interpretação de determinadas práticas na história. Em postura genealógica, investigamos como e por que esses sentidos são construídos historicamente. Dessa forma, voltamo-nos para a aparição do conceito nas mídias digitais, na atualidade, definido como a “prática de culpabilização da mulher pelo estupro”, que faz com que a sociedade interprete a violência sexual como norma, no âmbito da *normalidade*.

Na instância das relações de poder, constatamos que os efeitos de norma e normalidade do estupro – tal como sugere o conceito – são produzidos nos embates entre sujeitos (homens e mulheres) situados historicamente. As regras daquilo que é aceito ou não na sexualidade em determinada época, bem como a regulação mais rígida do sexo às mulheres e não aos homens, podem ter sido motivadas por determinados acontecimentos na história:

- i) A circulação de representações de mulheres dos discursos religiosos (Eva e Maria, a pecaminosa e a virgem);
- ii) A posição de autoridade e legitimidade dos homens no âmbito da família

(organização patriarcal);

iii) As patologias da sexualidade feminina no campo da Psicanálise (histeria e ninfomania).

A conjunção desses acontecimentos históricos, mesmo que descontínuos, condicionaram interpretar o estupro como efeito de um “desvio na conduta da mulher”. Dessa forma, os sentidos históricos de estupro demonstram que sua significação é associada aos sentidos de “culpa” e penalidade. Daí a fabricação de subjetividades para as mulheres [culpada/pecaminosa/tentadora/má] em oposição aos homens [justo/correto/bom].

A partir disso, problematizamos a origem do conceito de cultura do estupro, no âmbito do feminismo, atentando para o modo como os acidentes históricos, os desvios e as casualidades atravessam suas significações. Com isso, verificamos que o conceito não surge isoladamente no presente, não se trata de algo tão novo assim. Recuando na história do feminismo, identificamos indícios de seu aparecimento na década de 1960 em meio à militância norte-americana. Assim como seu retorno, nos anos 1990, através de pesquisadoras estadunidenses, na área de Sociologia.

Problematizamos, então, os significados de cultura do estupro, atentando para as condições históricas em que se dá sua emergência e seu retorno. A postura arquegenealógica nos indicou que a função estratégica do conceito se modificou conforme aquilo que era urgente e necessário para distintas épocas. Nos anos 1960, a função do conceito foi promover resistências à violência sexual e servir de estratégia para a criação de leis contra o estupro (instância da governamentalidade e do biopoder).

No presente, marcado pela convergência digital e pela dispersão de lugares para falar de feminismo e condição da mulher, o acontecimento da volta do conceito instaura singularidades em relação à emergência anterior. A função estratégica não consiste mais no incentivo à criação de leis que penalizam o estupro. E sim, na atitude crítica do sujeito de buscar saberes do feminismo que o possibilitem *resistir às avaliações morais* que situam a mulher como culpada e merecedora.

A vontade de saber a sexualidade, movida pela urgência histórica atual de descrever-se, confessar-se, mostrar-se ao outro nas redes, faz com que o conceito de cultura do estupro seja aí enunciado como estratégia de elaboração de si, de sua maneira de ser e conduzir-se. Ao falar da culpabilização da mulher, o sujeito exerce resistência,

pois, ao retomar a existência histórica dessas práticas, relaciona-se com os códigos morais que interdita vestimentas, regulam o espaço de circulação e o comportamento, e posiciona-se em relação a eles, *refutando-os*.

Desta feita, o acontecimento da volta do conceito de cultura do estupro apresenta uma singularidade: o *trabalho ético de constituição do sujeito*, que rejeita uma moral orientada para o código e assume a moral enquanto campo de problematizações de sua maneira de ser e conduzir-se na sexualidade. A resistência decorre das relações do sujeito consigo, fazendo o conhecimento de si e dos limites do saber (daí mobilizar o conceito de cultura do estupro) para, então, desempenhar o cuidado de si, elaborar sua conduta, seus gestos, seu comportamento.

Além de promover pontos locais de resistência, falar de cultura do estupro nas mídias digitais propicia uma divisão nas avaliações morais que circulam nesta época. Nas relações de poder, a dispersão desse posicionamento de resistência indica que uma moral orientada para o código passa a coexistir com uma moral distinta. Orientada para a ética, para as técnicas de elaboração de si a partir da problematização de normas de conduta, essa moral possibilita mudanças nas regras de como a mulher pode e deve vestir-se e conduzir-se na sexualidade. Desestabiliza determinadas normas a partir de enunciados como: [Meu decote não é um convite]; [Minha roupa não te dá direitos]; [Nem santa, nem puta, sou livre]; [Meu corpo, minhas regras].

Com efeito, enunciar o conceito de cultura do estupro, no presente, consiste em acontecimento discursivo, porque propicia mudanças na constituição de subjetividades e nas avaliações morais sobre o sujeito que é estuprado, assediado, etc. Cria condições para o deslocamento da posição da mulher de culpada para *vítima* e, por consequência, possibilita um *princípio de inversão* naquilo que se compreende hoje como boa ou má conduta da mulher na sexualidade.

Nesse sentido, na mesma série de enunciados, identificamos recorrências no que concerne à sexualidade, ao corpo e à moral. A desestabilização de dadas avaliações morais sobre as mulheres se repete nos enunciados analisados na seção sobre a Marcha das Vadias. Ao problematizar a proveniência da subjetividade “vadia” verificamos uma divisão que, como um “corte” no presente, fornece indícios de ruptura nas práticas discursivas no domínio da sexualidade e da moralidade dos comportamentos.

Assim como nos discursos sobre cultura do estupro, a maneira como as vadias falam de si e do que significa ser vadia tem como efeito a problematização daquilo que

o sujeito deixa de ser (sujeito a códigos) e daquilo que se está tornando no presente (sujeito a si, sujeito da própria sexualidade). Nestes enunciados, há uma manutenção na direção da série (resistência/trabalho ético), pois, o sujeito do feminismo empreende uma busca da verdade de si através da sexualidade, do exame das condutas e das vestimentas para encontrar *saídas* possíveis para opor-se às regulações.

Outra singularidade produzida na instância de emergência da Marcha das Vadias decorre da inversão das relações de poder, mais precisamente, das práticas de sujeição. De sujeito ao *saber do outro* [policial, autoridades, professores, etc.], as vadias passam a sujeitar-se ao *saber de si*, àquilo que conhecem de sua maneira de ser, àquilo que nesta posição-sujeito significa ser feminista e às condições possíveis para exercer a sexualidade na atualidade.

Do mesmo modo, há um deslocamento nas posições que as jovens feministas podem ocupar para falar. Da posição de escuta, no espaço acadêmico (sujeição a saberes), elas passam a ocupar a posição de fala no espaço público (manifestações nas ruas) e nas mídias digitais (comunidades e páginas de eventos no Facebook). De um lugar vinculado ao saber científico, as vadias passam a falar de lugares vinculados ao saber político, que lhes possibilitam dispersar saberes feministas em oposição àqueles que interdita o corpo da mulher. Devido às mudanças tecnológicas na maneira de articular o movimento, as vadias *deixam de ser sujeitas ao saber* de uma autoridade ou de um código e *estão se tornando* sujeitos que têm possibilidade de *sujeitar o outro* (nas ruas e nas redes sociais) a um saber sobre sexualidade fora das regulações.

Nesse sentido, as análises demonstraram que a proveniência da subjetividade “vadia” é efeito de embates entre sujeitos historicamente situados, códigos morais, interdições, maneiras de ser. Lugar em que se inscrevem lutas anteriores, o corpo é a materialidade mobilizada pelas vadias para dar forma a significações de resistência e de elaboração de si. Prática regular na Marcha das Vadias, a escritura sobre a pele [sou vadia; isso não é um convite; meu corpo, minhas regras] funciona como explicação daquilo que vemos, como delimitação do espaço de constituição da subjetividade e detalhamento, hermenêutica do próprio sujeito sobre o que ele é.

Além disso, quando as vadias escrevem sobre a pele um enunciado como “meu corpo, minha revolução”, são atualizados sentidos de uma memória discursiva das lutas em torno daquilo que *pode o corpo* e do que *pode ser* o sujeito que se constitui através dessa materialidade. Em lutas anteriores, por exemplo, as feministas enunciaram o

corpo a fim de resistir a biopolíticas de controle da natalidade e de leis antiaborto. Na atualidade, permanece a luta pela legalização do aborto, porém, há uma singularidade. O corpo torna-se também espaço de luta por questões que recebem contornos de necessidade e urgência no presente: o estupro, o assédio sexual e os julgamentos. Logo, tornar a falar do corpo e do que ele pode fazer e ser, na atualidade, produz *sentidos de resistência no campo da moral*.

A principal estratégia utilizada pelas vadias é deslocar significações históricas que exprimem valores negativos, atualizando-os de forma positiva. Em vez de falar de si na forma de reprovação, afirmar-se “vadia” é via pela qual o sujeito exerce atitude crítica em relação ao presente e àquilo que *está deixando de ser* no interior de práticas de punição da mulher. Ao euforizar os sentidos da vadia, o sujeito opõe-se a discursos religiosos e moralizantes, e desestabiliza avaliações sobre o que é considerada “boa” ou “má conduta”.

Essa reviravolta dos valores morais tem no corpo a materialidade que possibilita resistência, uma vez que a nudez evoca sentidos ligados à libido, ao desejo, ao prazer. Sob o risco de valorações negativas, a exibição do corpo foi historicamente interpretada como motivação da culpa e da punição com estupro. Por isso, a possibilidade de mostrar o corpo no espaço público *desvia* as regras de interdição que impõem escondê-lo. Para inverter essa lógica (corpo/objeto de desejo/punição), as vadias deslocam o regime de austeridade desempenhando um cuidado de si, mais precisamente, no campo de seus gestos, comportamentos e atitudes.

Refutando uma dietética do corpo baseada na moderação daquilo que se mostra, o sujeito vadia filia-se a um *regime de excesso de visibilidade*. Se esconder o corpo significa obedecer a um regime de moderação, mostrá-lo significa desobedecer às normas de conduta e, com efeito, resistir a elas. Dada a dispersão dessa maneira de ser e a adesão de diversas manifestantes (dimensões local e global), esse regime de visibilidade nas redes modifica as possibilidades de constituição do sujeito da sexualidade.

De técnica de si como estratégia de resistência, a exibição constante do corpo, nas ruas e redes, torna-se *norma* para poder inscrever-se no feminismo praticado pelas vadias. De fato, há uma regularidade nos discursos das vadias que *ensinam como ser e conduzir-se* no domínio da sexualidade: i) pode-se e deve-se usar roupas curtas; ii) pode-se e deve-se manifestar nas ruas nua ou seminua; iii) pode-se e deve-se transitar

em lugares públicos com roupas ditas “provocativas”; iv) pode-se e deve-se fazer uso dos prazeres.

Em contrapartida, a seção seguinte, “Eu não mereço ser estuprada”, apresenta uma curva sincronicamente aos demais enunciados que compõem esta série. Com isso, diagnosticamos uma *oscilação* nos discursos sobre a cultura do estupro, que nos permitiu identificar no presente um princípio de transformação.

A seção analisa enunciados produzidos na ocasião da divulgação de pesquisa realizada pelo IPEA sobre tolerância social à violência contra a mulher em 2014. No formato de questionário, a pesquisa apresenta afirmações como: i) “Mulheres que mostram o corpo merecem ser atacadas” e ii) “Se as mulheres soubessem como se comportar, haveria menos estupros”. Possivelmente, a irrupção desses enunciados neste lugar e neste momento foi motivada pela efervescência do assunto nas mídias digitais. De tão falado e debatido, o conceito de cultura do estupro, expresso nas afirmações, recebeu contornos de urgência e necessidade a ponto de uma instituição de pesquisa vinculada ao governo federal tomá-las como objeto de investigação.

Na época, a divulgação da pesquisa gerou polêmica, pois a maioria dos entrevistados disse concordar com as afirmações, o que manifestou posição contrária a uma ordem discursiva que funciona atualmente nas mídias digitais, vigiando e controlando aquilo que se deve dizer quanto à conduta sexual da mulher. Em resposta à pesquisa, em posição de resistência, sujeito filiado ao feminismo publicou uma imagem-protesto, em que aparece semi-nua com os dizeres “Eu não mereço ser estuprada” nos antebraços. A imagem proliferou nas redes e outros sujeitos a reproduziram em adesão à campanha.

Neste ponto da série, detectamos uma *singularidade*: a dispersão do conceito fez com que se associasse a outros discursos, a leis, a pesquisas estatísticas e a instituições. A variação na maneira de enunciar o estupro na atualidade, ou seja, enunciar-lo também a partir de uma instituição do Estado, permitiu-nos diagnosticar a emergência de uma rede de práticas discursivas e não discursivas. Trata-se de um dispositivo que define posições dos sujeitos, normas, estratégias, usos, funções, técnicas de governamentalidade, biopolíticas. .

Simultaneamente a outras enunciações do conceito de cultura do estupro, vemos aqui uma relação entre discursos de ordens distintas. Aquilo que é tema debatido pelo feminismo tem condições de irromper também no discurso de instituições do Estado. A

fim de avaliar comportamentos da população, de extrair-lhe confissão no âmbito da sexualidade, a pesquisa do IPEA, no interior de uma economia-política, toma como objeto de saber questões de ordem moral. Neste ponto de curva, depreendemos uma mutação que tem como efeito outro acontecimento discursivo: a *sobreposição de discursos sobre códigos morais a discursos da política institucional*.

A função estratégica de enunciar avaliações morais em pesquisa sobre tolerância à violência contra a mulher pode ser justificada pela vontade de saber a sexualidade, porque foco privilegiado de controle sobre as populações (FOUCAULT, 2008). No interior de uma biopolítica, que vê na vida e nos fluxos da população um campo de ações possíveis de controle, irrompe uma técnica de governamentalidade singular.

Neste momento preciso, em vez de gerir a vida da população quanto à reprodução e à natalidade, constatamos que a sexualidade é tomada no interior de uma moralidade dos comportamentos. Dessa mutação, irrompe o acontecimento: *valorações morais tornam-se um campo estratégico de ações do Estado*, porque lhe possibilitam saber quais as possibilidades de intervenção e de adesão populacional a políticas públicas para controlar a violência contra a mulher.

Quanto às resistências instauradas pelos discursos das feministas, verificamos uma oposição a julgamentos, que funcionam como já-ditos sobre o que pode o corpo da mulher. A luta se dá justamente nesse entrecruzamento de memória e atualidade em que se inscreve o sujeito que fala “Eu não mereço ser estuprada”. Em recusa a esse já-dito, cujo sentido é de estupro enquanto efeito de *merecimento*, o sujeito posiciona-se ao mesmo tempo em resistência (porque refuta essa avaliação moral) e em contradição (porque mantém os sentidos de estupro associados a merecimento).

Por outro lado, a emergência da imagem da campanha demonstra uma relação do sujeito com a atualidade histórica e com aquilo que lhe é possível saber sobre formas de expressar o corpo para protestar. Na atualidade, ao sujeito, é possível saber e fazer: i) usar as ferramentas das mídias digitais; ii) compartilhar e produzir conteúdos e imagens; iii) repetir modos de enunciação do corpo que circularam em período próximo (da Marcha das Vadias e do Femen, por exemplo).

Na seção seguinte, sobre o vagão rosa, há manutenção do movimento de curva na série de enunciados referentes à cultura do estupro. Curva que nos permitiu empreender uma genealogia ética do conceito e, ao mesmo tempo, uma genealogia do poder em seus usos estratégicos.

Também nesta seção, entrevemos uma sobreposição do domínio da moral ao domínio da política para falar de estupro e outras violências sexuais. Condições históricas como a ampla visibilidade do feminismo nas mídias digitais, a problematização constante das desigualdades entre os gêneros e a proliferação do estupro como questão urgente a ser debatida, propiciaram que o Estado se voltasse para esse problema específico da população e desenvolvesse, além de pesquisas estatísticas, projetos de Lei.

“Nó” na rede desse dispositivo, o projeto de Lei 175 de 2013 propôs a criação de um vagão exclusivo para as mulheres. Prática não discursiva, o vagão surge como uma técnica de governamentalidade. Inscrita numa biopolítica, que visa garantir o bem-estar e proteção das mulheres, a proposta dá a ver singularidade no presente: de objeto de códigos morais e religiosos, o estupro está se tornando objeto de biopolíticas. Antes compreendido como problema moral, hoje, o estupro é também um problema de agenda política que extrapola o Código Penal, por exemplo. Torna-se hoje uma questão de *segurança da população*.

De certa maneira, esse movimento das práticas discursivas sobre a cultura do estupro repete aquilo que é enunciado em outros lugares como o necessário nesta época: é preciso filiar-se ao feminismo; é preciso controlar a violência contra a mulher; é preciso defender as mulheres. Entretanto, nas análises, problematizamos a evidência que se impõe com a aparição do projeto de Lei: estaria o Estado se filiando ao feminismo? Por que criar esse mecanismo de segurança neste momento e não em outro?

Essas questões nos orientaram para um diagnóstico do presente e nos permitiram identificar mutações no modo como práticas discursivas fabricam a violência sexual. Vinculado ao âmbito privado, como um problema individual das mulheres, seu campo de ações possíveis inscrevia-se nos códigos morais. Com as mudanças tecnológicas, a convergência midiática e a popularização do feminismo, o estupro faz parte da agenda política atual. Vincula-se ao âmbito jurídico e da política institucional, de modo a ser considerado hoje um problema coletivo.

A dimensão biopolítica atribuída ao estupro nos levou a questionar: se o estupro e outras violências sexuais já eram comuns nos transportes públicos, por que somente neste momento foi criado um projeto de Lei para barrá-lo? Isso nos mostra a função estratégica de o Estado falar de separação de corpos de homens e mulheres como mecanismo de defesa. Conforme vimos, essa forma de intervenção sobre a população

não foi ingênua e isolada, não surgiu do nada. Foi motivada pelos limites do necessário na atualidade, pelas vontades de verdade que definem aquilo que se pode e se deve fazer.

A regra atual da ordem discursiva das mídias que aceita aquilo que se filia ao feminismo e à causa das mulheres e que exclui tudo o que se opõe entra em dispersão e funciona também no âmbito da política. Essa mudança no crivo de aceitabilidade pode ter condicionado mutações no posicionamento do Estado: deixa de ser legitimador (posição passiva) da violência sexual nos transportes públicos e está se tornando *fiscalizador* (posição ativa). Essa conjunção de fatores (criação do vagão rosa e pesquisa estatística do IPEA), nessa pontualidade histórica, serviu-nos de indícios do aparecimento de um *dispositivo de vigilância da violência sexual contra a mulher*.

Em relação às técnicas de governamentalidade – orientadas para a disciplina, separação e vigilância dos corpos –, vimos que os discursos das feministas promoveram pontos locais de resistência. A recusa ao vagão como procedimento de segurança foi justificada pelas feministas como corroboração de que a causa do assédio e do estupro é a mulher.

As análises do embate pela aprovação ou rejeição do vagão rosa, levou-nos a concluir que a resistência se deu a partir de um uso estratégico do saber por parte das feministas. Se o Estado mobilizou saberes de procedimentos já existentes na história, como a individuação e separação dos corpos no espaço, as feministas, por outro lado, puderam fazer uso de um saber sobre educação sexual para os homens.

E embora tenham se posicionado no discurso em oposição à “segregação”, as feministas também defendem a disciplina como maneira de “resolver o problema” da violência sexual nos vagões. Contudo, disciplina que tem outro alvo [os homens] e outro procedimento [educação sexual, domesticação das ações, controle das pulsões]. Assim, o embate entre discursos do Estado e das feministas demonstraram que, no presente, a *disciplina se mantém como via necessária* para controlar a violência sexual. A resistência ao vagão rosa não escapa à necessidade de disciplinar atitudes e condutas. Resistir ao vagão rosa só é possível se o sujeito se filia a técnicas disciplinares sobre o corpo e a ação do outro, os homens.

Nessa direção, concluímos que a maneira de organizar os corpos no espaço (regime de visibilidade) e de falar e legislar sobre o espaço em que as mulheres podem

circular (regime de dizibilidade), em suma, de propor disciplina sobre o corpo das mulheres e não do dos homens atribui *a elas* a posição de *desviante e culpada*.

Dessa forma, uma contradição constitui as práticas discursivas do Estado, que defendem a segurança das mulheres, porém, repetem o conceito de cultura do estupro – de que são as mulheres que motivam a violência. A analítica do poder nos permitiu concluir que a filiação do Estado ao feminismo é apenas aparente e estratégica, porque responde a vontades de verdade deste momento da história: é necessário controlar a violência contra a mulher; é necessário defender as mulheres; é necessário dizer-se feminista sob o risco de exclusão da ordem do discurso.

A resistência ao vagão e a posterior reprovação do projeto de Lei em São Paulo demonstram ainda que, no presente, há menos possibilidades de o governo obter adesão a mecanismos disciplinares que definem a distribuição e confinamento dos corpos em espaços fechados.

O movimento de insurreição dos saberes feministas sobre educação sexual e identidades de gênero indica uma transformação naquilo que é aceitável ou não em termos de segurança das mulheres nesta época. Essa “reviravolta dos saberes” modifica aquilo que deve ser considerado norma [Educação **sim**] e aquilo que não deve ser aceito em termos de sujeições [Segregação **não**]. Tendo em vista a atualidade, consideramos que dois acontecimentos contribuíram para a exclusão desse procedimento disciplinar: i) a volta do feminismo nas mídias digitais e ii) a transição da sociedade disciplinar para a sociedade de controle.

As mudanças ocasionadas pela convergência midiática possibilitam que o sujeito feminista tenha uma dispersão de lugares para falar, instaurar resistências e sujeitar o outro a dadas maneiras de ser e conduzir-se na sexualidade. Ao mesmo tempo, a transição da sociedade disciplinar para a de controle demonstra hoje a impossibilidade de disciplina através de confinamento do corpo em espaços fechados.

Nos termos de Deleuze e Guattari (2011), a desterritorialização é uma condição do presente que promove a diluição do corpo em espaços diferentes (público ou ciberespaço) e não fixos. O corpo é visto, comentado e avaliado incessantemente através de mecanismos diversos, tais como câmeras de segurança, celulares, mídias digitais, etc. Por isso, para defender as mulheres contra a violência sexual, as táticas desse dispositivo podem e devem ser vigilância das ações, e não confinamento em espaço fechado.

Para concluir esta abordagem de conjunto, atentamos para as relações externas às séries de enunciados. Todas as séries analisadas apresentam algo de regular: o papel das mídias digitais e da convergência, que definem as possibilidades e os modos como o feminismo é exercido e falado hoje.

Os espaços para reivindicar questões específicas, a interação e o compartilhamento de conteúdos a nível global, o espaço de articulação e mobilização de feministas são fatores que se repetem em todas as séries. Disso concluímos que a aparição e atualização do ciberativismo somadas à conjuntura histórica de mudanças nas relações entre sujeitos e mídias (convergência digital) são as principais condições de possibilidade para que o feminismo retorne e seja enunciado como “novo”, como protagonista de uma primavera política e, ainda, como saída para resistir à cultura do estupro.

Outro fator que é regular a todas as séries de enunciados corresponde à circulação dos saberes. Os espaços nas mídias digitais para as feministas falarem de si, do corpo e da sexualidade, aliados à busca na internet por conteúdos feministas demonstram, no presente, a existência de uma *vontade de saber o feminismo*. Vontade que não é ingênua nem aleatória, e sim motivada por transformações tecnológicas e históricas e movida por estratégias das feministas que possibilitam uma insurreição de saberes dominados (FOUCAULT, 2005).

Nas relações de poder, essa vontade de saber sobre feminismo reflete uma atitude do sujeito em relação à atualidade. Saber aquilo que pode modificar sua maneira de ser e se conduzir, saber as estratégias de inversão de relações de poder entre mulheres e homens.

Nos entrecruzamentos das séries, diagnosticamos ainda diferenciações e transformações nos discursos atuais ligados ao feminismo. Falamos da diferença entre as maneiras de constituição do sujeito feminista (neoliberal; minorias; artistas pop) e a maneira como esse sujeito é objetivado e classificado pelos discursos das mídias digitais e impressas (ousado e irreverente; jovem; manifestante; ator político) e pelos do Estado (merecedoras do assédio; objeto de desejo masculino; indefesas).

Além disso, quando relacionadas, as séries apresentam um *deslocamento* que indica mutação: a sobreposição da questão moral à política institucional. Ou seja, a extração da confissão da população de seu juízo moral sobre comportamento sexual das mulheres, a aparente filiação a uma causa “feminista” por parte do Estado, a criação de

mecanismos de vigilância do corpo em favor da segurança corroboram um princípio de mutação na história.

Hoje, urge a necessidade de ser feminista, falar de feminismo e de se aliar ao feminismo. Regra que exerce positividade mesmo sobre instituições jurídicas, políticas e econômicas. O debate sobre o corpo, a sexualidade, a moralidade dos comportamentos entra em dispersão e associa-se a outros domínios, o que faz com que esses sentidos se desloquem e modifiquem-se, configurando novas relações de poder.

Ao concluir esta tese, pudemos depreender descontinuidades nos discursos sobre feminismo e singularidades nos processos de constituição do sujeito feminista. Assumir uma postura de análise histórica serial para uma análise discursiva nos permitiu identificar uma simultaneidade de acontecimentos múltiplos no presente, que ora se auxiliam, ora se sobrepõem, ora apresentam deslocamentos. Contribuiu também para isolarmos distintos estratos de acontecimentos e depreender indícios de mudanças no arquivo que rege a formação de discursos sobre feminismo nesta época.

Neste diagnóstico do presente, para a questão “quem é o sujeito feminista hoje?” temos como resposta uma heterogeneidade de significações devido à dispersão do feminismo nas mídias e à associação desses discursos a outros tão distintos. Apesar disso, as condições de possibilidade, neste momento da história, mostram algo de regular. A *saída* para o sujeito feminista está ligada à vontade de saber o feminismo e a profusão de espaços de fala nas mídias digitais (confissão, detalhamento, explicação, constituição e técnicas de si).

Nas redes, esse sujeito pode empreender atitude crítica, porque levado a avaliar e comentar constantemente o que acaba de se passar (presente) e o que está em vias de acontecer (atualidade). É esse gesto “iluminador” de saber o que lhe acontece e o que pode modificar sua maneira de ser, que possibilita ao sujeito resistir, inverter relações de poder e sujeitar o outro. Desta atualidade podemos concluir: trata-se de uma contingência histórica em que acontecimentos simultâneos e heterogêneos propiciam uma insurreição dos saberes dominados.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVAREZ, S. E. Para além da sociedade civil: reflexões sobre o campo feminista. *Cadernos Pagu*, vol. 43, jan/jun de 2014, p. 13-56.

ARONOVICH, L. O feminismo, firme e forte, não precisa de novidades. *Escreva Lola Escreva* [blog]. 16 dez. 2013. Disponível em: <<http://escrevalolaescreva.blogspot.com/2013/12/o-feminismo-firme-e-forte-nao-precisa.html>>. Acesso em junho de 2018.

BARROS, J. A. *Teoria da História V: a escola dos Annales e a Nova História*. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. História Serial, História Quantitativa e História Demográfica: uma breve reflexão crítica. In: *Revista de C. Humanas*, Vol. 11, Nº 1, p. 163-172, jan./jun. 2011.

BARTHES, R. *O óbvio e o obtuso*. Tradução de Léa Novaes. 2ª edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

_____. *Mitologias*. Tradução de Rita Buongermino e Pedro de Souza. 4ª edição. São Paulo: Difel, 1980.

BAUMAN, Z. *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

BEAUVOIR, S. *O segundo sexo*. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980 [1949].

BÉDARIDA, F. Temps présent et présence de l'histoire. In: Institut d'Histoire du Temps Présent. *Écrire l'histoire du temps présent*. Paris, CNRS Editions, 1993, p. 391-402.

BÍBLIA SAGRADA. Edição Pastoral. São Paulo: Paulus, 1990.

BLOCH, M. *Apologia da história ou o ofício do historiador*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BRAGA, A. Retratos em branco e preto: discursos, corpos e imagens em uma história da beleza negra no Brasil. Tese. (Doutorado em Letras). PPGLet, UFPB, João Pessoa – PB, 2013, 230f.

BRASIL. Câmara dos Deputados. Projeto de Lei 5069/2013 de 27 de fevereiro de 2013. Acrescenta ao artigo 127 do Decreto-Lei nº 2848 de 7 de dezembro de 1949. Dispõe sobre crime contra a vida por meio abortivo e prevê penas específicas para quem induz a gestante à prática de aborto. Disponível em: <http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1404026&filename=Avulso+-PL+5069/2013>. Acesso em: set. de 2017.

BRASIL. *Código Penal*. São Paulo: Saraiva, 2008.

BRAUDEL, F. *História e ciências sociais*. Tradução de Rui Nazaré. 6ª edição. Lisboa: Editorial Presença, 1990.

_____. *O mediterrâneo e o mundo mediterrâneo na época de Filipe II*. Lisboa: Dom Quixote, 1984 [1949].

BUCHWALD, E.; FLETCHER, P. R.; ROTH, M. *Transforming a rape culture*. Minneapolis: Milkweed, 1995.

BURKE, P. *A escola dos Annales (1929-1989): a revolução francesa da historiografia*. Tradução de Nilo Odalia. 2ª edição. São Paulo: Editora da Unesp, 2010.

BUTLER, J. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CÂMARA JR., J. M. *Estrutura da Língua Portuguesa*. 2ª edição. Petrópolis: Vozes, 1970.

CARDOSO, C. M. *Tolerância e seus limites: um olhar latino-americano sobre diversidade e desigualdade*. São Paulo: Editora da UNESP, 2003.

CARDOSO, I. A. R. Foucault e a noção de acontecimento. In: *Tempo Social*, Revista de Sociologia da USP. São Paulo, n. 7, p. 53-66, out.1995.

CASTELLS, M. *Redes de indignação e esperança: movimentos sociais na era da internet*. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. 1ª edição. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

CERTEAU, M. *A escrita da história*. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. 2ª edição. Rio de Janeiro Forense Universitária, 2002.

CHARTIER, R. Le regard de l'historien moderniste. In : Institut d'Histoire du Temps Présent. *Écrire l'histoire du temps présent*. Paris, CNRS Editions, 1993, p. 249-252.

CHAVES, T. V. Da Marcha das Vadias às vadias da marcha: discursos sobre as mulheres e o espaço. 2015. Dissertação. (Mestrado em Linguística) – Instituto da Linguagem (IEL), Universidade Estadual de Campinas, Campinas - SP. 145f.

COLLINS, P. *Fighting words: Black women and the search for justice*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998.

CONNELL, N.; WILSON, C. *New York Radical Feminists*. New York: New American Library, 1974.

COURTINE, J.-J. *Déchiffrer le corps : penser avec Foucault*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2011.

_____. *Análise do discurso político: o discurso comunista endereçado aos cristãos*. Tradução dos Bacharéis em Letras pela UFRGS. São Carlos: Edufscar, 2009.

_____; CORBIN, A.; VIGARELLO, G. *História do corpo*. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____; HAROCHE, C. *História do rosto: exprimir e calar as suas emoções: do século XVI ao início do século XIX*. Tradução de Ana Moura. Lisboa: Teorema, 1995.

DAVALLON, J. A imagem, uma arte da memória? In: ACHARD, P. et. al. (Orgs.). *Papel da memória*. Tradução José Horta Nunes. Campinas: Pontes, 1999, p. 23-33.

DELEUZE, G. *Conversações: 1972-1990*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2010.

_____. *Foucault*. 5ª edição. São Paulo: Brasiliense, 2005.

_____. *Lógica do sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Editora Perspectiva, 1998.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 2011.

_____; _____. *O que é a filosofia?* Tradução de Bento Prado Júnior e Alberto Alonso Muñoz. 3ª edição. Rio de Janeiro: Editora 34, 2010.

DELGADO, L. A. N.; FERREIRA, M. M. História do tempo presente e ensino de História. In: *Revista História Hoje*, v. 2, nº 4, p. 19-34 – 2013.

DELPHY, C. Teorias do patriarcado. In: HIRATA, H.; LABORIE, F.; DOARÉ, H.; SENOTIER, D. (Orgs.). *Dicionário crítico do feminismo*. Tradução de Francisco Ribeiro Silva Júnior. São Paulo: Editora da UNESP, 2009, p. 173-178.

DEVREUX, A. M. Família. In: HIRATA, H.; LABORIE, F.; DOARÉ, H.; SENOTIER, D. (Orgs.). *Dicionário crítico do feminismo*. Tradução de Vivian Aranha Saboia. São Paulo: Editora da UNESP, 2009, p. 96-101.

DOSSE, F. *A história*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. 1ª edição. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

_____. *A história em migalhas: dos “Annales” à Nova História*. Tradução de Dulce da Silva Ramos. São Paulo: Ensaio, 1992.

FERNANDES, C. *Discurso e sujeito em Michel Foucault*. São Paulo: Intermeios, 2012.

FOUCAULT, M. *Ditos e escritos IV: Estratégia poder-saber*. MOTTA, M. B. (Org.). Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. 3ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

_____. *Ditos e escritos II: Arqueologia das ciências e histórias dos sistemas de pensamento*. MOTTA, M. B. (Org.). Tradução de Elisa Monteiro. 3ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013a.

_____. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 23ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 2013b.

_____. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. 41ª edição. Petrópolis: Vozes, 2013c.

_____. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 8ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012 [1969].

_____. *A hermenêutica do sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982)*. Tradução de Márcio Alves da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. *Segurança, território e população*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. Outros espaços. In: MOTTA, M. B. (Org.). *Ditos e Escritos III*. Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema. Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006a, p. 411-422.

_____. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2006b.

_____. *Ditos e Escritos V: Ética, sexualidade, política*. MOTTA, M. B. (Org.). Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. 2ª edição. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2006c.

_____. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Dits et écrits I*. Paris : Éditions Gallimard, 2001.

_____. *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. 15ª edição. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2000.

_____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. 8ª edição. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1999a [1966].

_____. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza C. Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999b.

_____. *Nietzsche, Freud, Marx*. Tradução de Jorge Lima Barreto. São Paulo: Editora Princípio, 1997.

_____. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. (Orgs.) *Michel Foucault, uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 231-250.

_____. Qu'est-ce que la critique? Critique et *Aufklärung*. *Bulletin de la Société française de philosophie*, Vol. 82, n. 2, p. 35-63, abr/jun. 1990.

_____. *Herculine Barbin: o diário de um hermafrodita*. Tradução de Irley Franco. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982.

_____. *O nascimento da clínica: uma arqueologia do olhar médico*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977 [1963].

FREUD, S. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, 1987.

FURET, F. *A oficina da história*. Tradução de Felipe Jarro. Lisboa: Gandiva, 1975.

GONÇALVEZ, E.; FREITAS, F. R. A.; OLIVEIRA, E. A. Das idades transitórias: as “jovens” no feminismo brasileiro contemporâneo, suas ações e seus dilemas. *Revista feminimos*, Salvador, vol. 1, n. 3, set/dez. 2013. Disponível em: <<http://www.feminimos.neim.ufba.br/index.php/revista/article/viewFile/81/79>>. Acesso em: outubro de 2016.

GONZAGA, J. A. A suave voz do sexo: as mutações no discurso da sexualidade no jornal *Mulherio* (1981-1988). 2014. Dissertação. (Mestrado em Linguística) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos – SP, 206f.

GREGOLIN, M. R. V. Michel Foucault: uma teoria crítica que entrelaça o discurso, a verdade e a subjetividade. In: FERREIRA, R.; RAJAGOPALAN, K. *Um mapa da crítica nos estudos da linguagem e do discurso*. São Paulo: Parábola, 2016.

_____. Discursos e imagens do corpo: heterotopias da (in)visibilidade na WEB. In: FLORES, G. G.; NECKEL, N. R. F.; GALLO, S. M. L. (Org.). *Análise do discurso em rede: cultura e mídia*. Campinas: Pontes, 2015, p. 191-213.

_____. Análise do discurso e semiologia: enfrentando discursividades contemporâneas. In: PIOVEZANI, C.; CURCINO, L.; SARGENTINI, V. *Discurso, semiologia e história*. São Carlos: Claraluz, 2011.

_____. Análise do discurso e mídia: a (re)produção de identidades. In: *Comunicação, mídia e consumo*. São Paulo, vol. 4, n. 11, p. 11-25, 2008.

_____. *Foucault e Pêcheux na análise do discurso: diálogos e duelos*. 2ª edição. São Carlos: Editora Claraluz, 2006a.

_____. AD: Descrever – interpretar acontecimentos cuja materialidade funde linguagem e história. In: NAVARRO, P. (Org.). *Estudos do texto e do discurso: mapeando conceitos e métodos*. São Carlos: Claraluz, 2006b, p.19- 34.

_____. Análise do discurso: lugar de enfrentamentos teóricos. In: FERNANDES, C.; SANTOS, J.B. (org.). *Teorias linguísticas: problemáticas contemporâneas*. Uberlândia: UFU, 2003, p. 21-34.

_____. Michel Foucault: o discurso nas tramas da história. In: FERNANDES, C. A.; SANTOS, J. B. C. (Orgs.). *Análise do discurso: unidade e dispersão*. Uberlândia: Entremeios, 2002, p. 19-42.

GROSSI, M. P. Velhas e novas feministas no Brasil. *Antropologia em Primeira Mão*, Florianópolis, n. 28, 1998.

GUILHAUMOU, J. Do acontecimento discursivo à narrativa do acontecimento. In: _____. *Linguística e História: percursos analíticos de acontecimentos discursivos*. Tradução de Vanice Sargentini. São Carlos: Pedro e João Editores, 2009, p. 123- 153.

GUILHAUMOU, J.; MALDIDIER, D. Da enunciação ao acontecimento discursivo em Análise de Discurso. In: GUIMARÃES, E. *História e sentido na linguagem*. Campinas: RG Editora, 2008.

_____; _____. Efeitos do arquivo: a Análise do Discurso ao lado da História. In: ORLANDI, E. P. et. al. (Orgs.). *Gestos de leitura: da história no discurso*. Tradução de Bethania S. C. Mariani et. al. Campinas: Editora da UNICAMP, 1994a, p. 163-183.

_____.; _____. Éléments pour une histoire de l'analyse de discours en France. In : _____.; _____. ROBIN, R. (Orgs.). *Discours et archive : expérimentations en analyse du discours*. Liège : Mardaga, 1994b, p. 174-201.

HALL, S. Quem precisa de identidade? In: SILVA, T. T. (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 103-133.

_____. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 7ª edição. Rio de Janeiro: DP&A editora, 2003.

HARAWAY, D. Manifesto Ciborgue. Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: *Antropologia do Ciborgue: as vertigens do pós-humano*. TADEU, T. (Org.). Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 33-118.

HOBBSAWM, E. *A era do capital: 1848-1875*. Tradução de Luciano Costa Neto. 4ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

HOUAISS, A.; VILLAR, M. S. *Dicionário Houaiss de Língua Portuguesa*. Elaborado pelo Instituto Antônio Houaiss de Lexicografia e Banco de Dados da Língua Portuguesa S/C Ltda. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

JENKINS, H. *Cultura da convergência*. Tradução de Susana Alexandrina. 2ª edição. São Paulo: Aleph, 2009.

JERVIS, L. An old enemy in a new outfit: how date rape became gray rape and why it matters. In: FRIEDMAN, J.; VALENTI, J. *Yes means yes: visions of female sexual power and a world without rape*. Berkeley, California: Seal Press, 2008, p. 163-170.

KANT, I. Resposta à pergunta: Que é “esclarecimento?” (Aufklärung). In: *Immanuel Kant: textos seletos*. Tradução de Floriano de Sousa Fernandes. 8ª edição. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 63-71.

LAPA, N. A cultura do estupro gritando e ninguém ouve. *Carta Capital*, São Paulo, 11 abr. 2013. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/sociedade/a-cultura-do-estupro-gritando-e-ninguem-ouve>>. Acesso em junho de 2018.

LARAIA, R. B. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

LAROUSSE. *Dictionnaire de poche 2006*. Paris: Éditions Larousse, 2006.

LE GOFF, J. Documento/monumento. In: _____. *História e memória*. Tradução de Bernardo Leitão. 4ª edição. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996, p. 535-549.

_____. A história nova. In: _____. (Org.). *A história nova*. Tradução de Eduardo Brandão. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 1993, p. 26-64.

LE MOS, M. G. Ciberfeminismo: novos discursos do feminino em redes eletrônicas. 129f. Dissertação (Mestrado). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2009, meio digital. Disponível em: <<https://tede2.pucsp.br/handle/handle/5260>>. Acesso em outubro de 2016.

LÉVY, P. *Cibercultura*. Tradução de Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 1999.

LONGHIN, S. R. *As construções clivadas: uma abordagem diacrônica*, Dissertação, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1999.

MALDIDIER, D. *A inquietação do discurso: (re)ler Michel Pêcheux hoje*. Tradução de Eni P. Orlandi. Campinas: Pontes, 2003.

MAZIÈRE, F. *A análise do discurso: história e práticas*. Tradução de Marcos Marcionilo. 2ª edição. São Paulo: Parábola, 2008.

MAZZOLA, R. B. Discurso e imagem: transformações o cânone visual nas mídias digitais. 2014. Tese. (Doutorado em Linguística e Língua Portuguesa) – Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara, Araraquara – SP, 155f.

MEIRELES, C. Viagem. Vaga música. 2ª edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982 [1939].

MORAES, M. L. Projeto libertador. *Revista E*, São Paulo, n. 230, ago. 2015. Disponível em:

<https://www.sescsp.org.br/online/artigo/9242_NOVO+FEMINISMO#/tagcloud=lista>. Acesso em setembro de 2016.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. *Aurora*. Tradução de Rui Magalhães. Porto: Editora Rés, 1977.

NORA, P. O retorno do fato. In: LE GOFF, J.; _____. (Orgs.). *História: novos problemas*. Tradução de Theo Santiago. 2ª edição. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1979, p. 179-193.

PÊCHEUX, M. Ler o arquivo hoje. Tradução de Bethania S. C. Mariani et. al. In: ORLANDI, E. P. et. al. (Orgs.). *Gestos de leitura: da história no discurso*. 3ª edição. Campinas: Editora da UNICAMP, 2010, p. 49-59.

_____. *Semântica e discurso*. Tradução de Eni P. Orlandi et. al. Campinas: Editora da UNICAMP, 2009a.

_____. O estranho espelho da análise do discurso. Tradução dos Bacharéis em Letras pela UFRGS. In: COURTINE, J.-J. *Análise do discurso político: o discurso comunista endereçado aos cristãos*. São Carlos: Edufscar, 2009b, p. 21-26.

_____. *O discurso: estrutura ou acontecimento*. Tradução de Eni P. Orlandi. 4ª edição. Campinas: Pontes, 2006.

_____. Papel da memória. Tradução de José Horta Nunes. In: ACHARD, P. (Org.). *Papel da memória*. Campinas: Pontes, 1999, p. 49-57.

_____. A Análise do Discurso: três épocas (1983). In: GADET, F.; HAK, T. (Orgs.). *Por uma Análise Automática do Discurso*. Tradução de Bethania S. Mariani et. al. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997, p. 311-319.

_____. Lecture et mémoire: projet de recherche. In : MALDIDIÉ, D. (Org.). *L'inquiétude du discours*. Paris : Éditions des Cendres, 1990, p. 285-293.

PEREIRA, E. D. Um olhar jovem sobre o feminismo. In: *Fazendo gênero*, n. 22, ano IX, mar-jun. 2005. Disponível em: <<http://transadocorpo.org.br/wp-content/uploads/2017/01/Um-olhar-jovem-sobre-o-feminismo-Ed.-N%C2%BA-22-2.pdf>>. Acesso em junho de 2018.

PERROT, M. *Minha história das mulheres*. Tradução de Angela M. S. Corrêa. São Paulo: Contexto, 2007a.

_____. Caçadora de memórias feministas. [4 de março de 2007b]. São Paulo: *O Estado de São Paulo*. Entrevista concedida a Laura Greenhalgh. Disponível em:

<http://www.marilia.unesp.br/Home/Pesquisa/cultgen/Documentos/feminismo_para_pucas_entrevista_michelle_perrot.pdf>. Acesso em junho de 2018.

_____. *Mulheres públicas*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.

PINTO, C. R. J. *Uma história do feminismo no Brasil*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2003.

PIOVEZANI FILHO, C.; MILANEZ, N. Apontamentos sobre Lecture et mémoire: por uma sumária contextualização histórico-epistemológica. *Seminário de Estudos em Análise do Discurso*, 1, 2003, UFRGS, Anais, Porto Alegre-RS, 2003. Disponível em: <<http://anaisdosead.com.br/1SEAD/Paineis/NiltonMilanez.pdf>>. Acesso em jan. 2016.

RAGO, M. Os feminismos no Brasil: dos “anos de chumbo” à era global. *Revista Labrys (Estudos feministas)*, Brasília, n. 3, jan./jul. 2003. Disponível em: <<http://www.labrys.net.br/labrys3/web/bras/marga1.htm>>. Acesso em: setembro de 2016.

_____. O feminismo está na moda. [15 de novembro, 2015]. *Revista Época*. Entrevista concedida a Sérgio Garcia. Disponível em: <<https://epoca.globo.com/vida/noticia/2015/11/margareth-rago-o-feminismo-esta-na-moda-virou-pop.html>>. Acesso em junho de 2018.

_____. Libertar a história. In: _____.; ORLANDI, L.L. & VEIGA NETO, A. (Orgs.). *Imagens de Foucault e Deleuze*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

_____. *Os prazeres da noite: prostituição e códigos da sexualidade feminina em São Paulo (1890-1930)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

RAMOS, L. F. G. *Origens da Primavera Árabe: uma proposta de classificação analítica*. 2015. 30f. Artigo (Especialização em Relações Internacionais). Instituto de Relações Internacionais, Universidade de Brasília, Brasília, 2015. Disponível em: <http://bdm.unb.br/bitstream/10483/11377/1/2015_LuizFelipeGondimRamos.pdf>. Acesso em junho de 2017.

REIS, J. C. *Nouvelle histoire e o tempo histórico: a contribuição de Febvre, Bloch e Braudel*. 2ª edição. São Paulo: Annablume, 2008.

REVEL, J. *Michel Foucault: conceitos essenciais*. Tradução de Maria do Rosário Gregolin, Nilton Milanez, Carlos Piovezani. São Carlos: Claraluz, 2005.

REZENDE, A. M.; BIANCHET, S. B. *Dicionário de Latim essencial*. São Paulo: Autêntica, 2014.

RIBEIRO, D. Postura incômoda. *Revista E*, São Paulo, n. 230, ago. 2015. In: <https://www.sescsp.org.br/online/artigo/9242_NOVO+FEMINISMO#/tagcloud=lista> Acesso em setembro de 2016.

ROLNIK, S. Toxicômanos de identidade. Subjetividade em tempo de globalização. In: LINS, D. (Org.). *Cultura e subjetividade: saberes nômades*. Campinas: Papirus, 2000.

SÃO PAULO. Assembleia Legislativa. Projeto de Lei 175/2013 de 28 de março de 2013, que dispõe sobre a obrigatoriedade em manter-se no mínimo um vagão em cada composição de trem ou metrô para uso exclusivo de mulheres, em todo o Estado. Disponível em: <<https://www.al.sp.gov.br/propositura/?id=1123031>>. Acesso em: dez. de 2017.

SARGENTINI, V. M. O. Arquivo e acontecimento: a construção do *corpus* discursivo em Análise do Discurso. In: NAVARRO, P. (Org.). *Estudos do texto e do discurso: mapeando conceitos e métodos*. São Carlos: Claraluz, 2006, p. 35-44.

SAUSSURE, F. *Curso de Linguística geral*. Tradução de Antônio Chelini et al. São Paulo: Cultrix, 2009 [1916].

SMITH, M. D. *Encyclopedia of rape*. Westport, Connecticut: Greenwood Press, 2004.

SOIHET, R. A conquista do espaço público. In: PINSKY, C. B.; PEDRO, J. M. (Orgs.). *Nova História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2012, p. 218-237.

THESANDER, M. *The feminine ideal*. Tradução de Nicholas Hills. London: Reaktion Books, 1997.

VEYNE, P. *Foucault: seu pensamento, sua pessoa*. Tradução de Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização, 2011.

_____. *Como se escreve a história*. Tradução de Alda Baltar e Maria Auxiliadora Kneipp. 2ª edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1992, p. 5-148.

VIGARELLO, G. *História do estupro: violência sexual nos séculos XVI-XX*. Tradução Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

VILELA, M. Considerações gerais sobre o gênero. In: *Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, n. 1, 1973, p. 139-150. Disponível em: <<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/1262.pdf>>. Acesso em jul. de 2017.

WOODWARD, K. Identidade e diferença. In: SILVA, T. T. (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 7-72.

ZAIMAN, C. Le féminisme. In : *Les cahiers du CEDREF*. Mis en ligne le 21 octobre 2009. Disponível em: <<http://cedref.revues.org/371>>. Acesso em : 27 out. 2017.