

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
FACULDADE DE BIBLIOTECONOMIA E COMUNICAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO  
NÍVEL MESTRADO**

**LUIZA MÜLLER**

**OS DISCURSOS SOBRE O VÉU:  
Entre os códigos algorítmicos e culturais dos enunciados sobre o *hijab* no movimento  
iraniano *My Stealthy Freedom***

**Porto Alegre  
2019**

Luiza Müller

**OS DISCURSOS SOBRE O VÉU:**

Entre os códigos algorítmicos e culturais dos enunciados sobre o *hijab* no movimento iraniano  
*My Stealthy Freedom*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, linha de pesquisa Cultura e Significação, como requisito parcial à obtenção de grau de mestre em Comunicação.

**Orientador:** Prof. Dr. Alexandre Rocha da Silva.

Porto Alegre

2019

LUIZA MÜLLER

**OS DISCURSOS SOBRE O VÉU:**

Entre os códigos algorítmicos e culturais dos enunciados sobre o *hijab* no movimento iraniano  
*My Stealthy Freedom*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, linha de pesquisa Cultura e Significação, como requisito parcial à obtenção de grau de mestre em Comunicação.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Alexandre Rocha da Silva – UFRGS

---

Prof. Dra. Regiane Miranda de Oliveira Nakagawa - UFRB

---

Prof. Dra. Dagmar Estermann Meyer - UFRGS

---

Prof. Dra. Ana Taís Martins Portanova Barros– UFRGS

---

Prof. Dra. Nísia Martins do Rosário – UFRGS (suplente)

## AGRADECIMENTOS

Em tempos de constantes ataques à educação e à ciência, agradeço primeiramente a CAPES pela bolsa, sem a qual eu não teria condições de cursar uma pós-graduação. Além disso, este trabalho é resultado do esforço e dedicação de todos os meus professores, guerreiros diante de um histórico de desvalorização da educação e de seus profissionais. Agradeço em especial ao meu orientador, professor Alexandre, que me acolheu ainda na graduação, “curiosa”, nas suas palavras, e, com muita atenção, sinceridade, sensibilidade e sabedoria, acompanhou-me nos últimos nove anos de maturação e aprendizado.

Dedico esta dissertação aos meus pais, pois ela também é resultado do carinho e disciplina com os quais me ensinaram sobre o privilégio de estudar e a necessária gratidão e empenho diante de cada oportunidade. À minha mãe, Mara, e ao meu pai, Gilberto, devo a base moral e ética que me impulsiona a trabalhar por um mundo com mais igualdade e bondade. Também dedico esta dissertação à minha irmã, meu grande exemplo na vida e na academia. Que um dia eu possa ser uma professora, pesquisadora, mãe e ser humano extraordinário como tu, Ina.

Cada conquista, da mais intensa à mais singela e rotineira, devo muito ao Laio, ao seu apoio, à sua amizade, ao seu amor. Sou alguém melhor e mais capaz a cada dia porque teu carinho e teu olhar me provam que sou tão mais do que penso. Obrigada por tudo, te amo.

Agradeço a todos os amigos, pois, no mínimo, proporcionaram momentos de felicidade importantíssimos nesse processo. Em especial, contudo, agradeço ao Gabriel, com quem sempre aprendi tanto e com quem pude dividir o início dessa trajetória, e ao Arthur, irmão querido que, ao longo dos últimos 10 anos, nutriu e vive tantos sonhos comigo, inclusive o da academia. Obrigada por estar e ser na minha vida, és essencial nela.

Agradeço ao Victor, mano com quem dividi a mais especial das salas de aula, junto do qual debati os assuntos mais profundos e que, como é de sua essência, ajudou-me sem que eu precisasse pedir duas vezes.

Esta pesquisa também é resultado das mulheres com as quais convivi e, também, as que nunca conheci, mas cujas vidas me afetaram, como as iranianas aqui retratadas. Compreender que o feminino é correlato à resistência foi um dos maiores ensinamentos que

tive através deste trabalho e é conhecimento que levo como bandeira necessária para os possíveis anos trevosos que enfrentaremos em nosso país.

Por fim, mas não menos importante, agradeço a todos os membros do GPESC, os quais considero co-orientadores dessa dissertação. Agradeço ao André, pela amizade cheia de carinho, pelas inúmeras e ótimas conversas, por todo o incentivo e pela habilidade de traduzir meu raciocínio de uma maneira que eu mesma não sou capaz. Esse trabalho só foi possível devido às tuas contribuições. Ao Mário, companheiro suburbano, por todas as viagens juntos e também pelas ótimas viagens durante essas viagens, as quais também estão aqui contidas. Ao Cássio, por compartilhar comigo os livros (desde os meus estudos para o processo de seleção até a redação da dissertação), os almoços, as músicas, muitas linhas de afeto e as ideias. Ao Guilherme, Lennon e Caio por fazerem das minhas primeiras experiências na docência algo tão divertido e especial. Que a vida permita ainda muitos cafés e conversas pós-aula com vocês. Ao Luís e ao Demétrio pela amizade feita de perene solicitude em arranjar referências, responder perguntas aleatórias e me ajudar a pensar o trabalho. Ao Marcelo, Felipe, Márcio, João, Bruno e Jamer, agradeço os conselhos, as dicas e os alertas que apenas a experiência proporciona e por verem em alguém tão inexperiente uma amiga com quem compartilhar. Agradeço à Renata por confiar em mim a tarefa de acompanhá-la na monografia e fazer desse processo algo tão bonito e humano. Às meninas Jacque, Suelen, Sinara, Alessandra, Kailã, Júlia, Ana, Giovana e Suzi por transformarem o GPESC em um grupo plural, mais feminino, portanto afeito à resistência, e feminista. Vocês me inspiram e me motivam. E a todos, obrigada pelo *heavy* baile.

*Eu sou uma mulher livre. Eu sou mais que corpo e alma. Eu sou o futuro sonho da minha filha querida. Filha amada, estou tentando facilitar o caminho para que você alcance o direito de presença na sociedade, sua liberdade de expressão e de escolha. Fique calma, minha querida. Esse dia chegará em breve.*

*Ativista anônima de My Stealthy Freedom*

## RESUMO

Esta dissertação apresenta uma investigação acerca do véu islâmico e dos variados sentidos a ele atribuídos ao longo da história, além de problematizar o papel desses sentidos no engendramento de determinadas identidades femininas. Isso se dá através da revisão de pesquisas sobre o assunto e da análise de discursos que emergem do movimento iraniano *My Stealthy Freedom* que, por meio de uma página de *Facebook*, manifesta-se contra a lei do uso compulsório do véu no Irã desde maio de 2014. Protagonizados por mulheres, os protestos consistem no compartilhamento de autorretratos e vídeos que as ativistas fazem de si mesmas sem o *hijab*, muitas em espaços públicos do país. A partir disso, o trabalho tem por objetivo apontar, descrever e tensionar, utilizando-se de aspectos da Arqueogenealogia de Michel Foucault (1995; 1985), os discursos a respeito do véu que atravessam e são propagados pelo movimento em suas manifestações online. Para instrumentalizar essa pesquisa, tomamos o gênero enquanto categoria de análise, conforme preceitua Joan Scott (1995), em vistas a desorganizar uma certa ideia de fixidade das convenções sociais. A partir disso, evidenciamos em nossas análises os enunciados reitores a respeito da liberdade individual e mesmo o foco no *hijab* como temática central de *My Stealthy Freedom*, enquanto estratégia (potencialmente não intencional) de *hackeamento* do algoritmo do *Facebook*, escrito, ele mesmo, a partir de valores ocidentais. Este trabalho, portanto, promove reflexões acerca do véu como meio (uma tecnologia que expressa códigos culturais) e também debate o desenvolvimento de um movimento social que deseja o fim da obrigatoriedade do *hijab* (por isso, trava uma luta em um campo disciplinar, pois deseja mudar leis), mas que é possivelmente capturado por uma outra tecnologia, não disciplinar, mas de controle – o *Facebook* que, por sua vez, também é regido por seus próprios códigos.

**Palavras-chave:** *Hijab*. Gênero. *Facebook*. *My Stealthy Freedom*. Comunicação.

## ABSTRACT

This dissertation presents an investigation about the Islamic veil and the various senses attributed to it throughout history, as well as problematizes the role of these senses in engendering certain feminine identities. This is done by reviewing researches on the subject and analyzing speeches that emerge from the Iranian movement called My Stealthy Freedom which, through a Facebook page, protests against the law of compulsory veiling in Iran since May 2014. Protagonized by women, the protests consist of sharing self-portraits and videos that activists make of themselves without the hijab, many in public spaces in the country. From this, the goal of this work is to point out, describe and stress, using aspects of Michel Foucault's *Arqueogenealogy* (1995, 1985), the discourses about the veil that cross and are propagated by the movement in its online manifestations. In order to instrumentalize this research, we take gender as a category of analysis, according to Joan Scott (1995), in order to disorganize a certain idea of the fixity of social conventions. From this, we highlight in our analysis the statements about individual freedom and even the focus on hijab as the central theme of My Stealthy Freedom, as a (potentially unintentional) strategy of hacking the Facebook algorithm, written according to Western values. This work, therefore, promotes reflections about the veil as a medium (a technology that expresses cultural codes) and also debates the development of a social movement that wishes to end the obligation of the hijab (therefore, fights a fight in a disciplinary field, because wants to change laws), but that is possibly captured by another technology, not disciplinary, but of control – the Facebook which is also governed by its own codes.

**Keywords:** Hijab. Gender. Facebook. My Stealthy Freedom. Communication.



## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Postagem de 15 de julho de 2015.....	45
Figura 2 – Postada em 11 de fevereiro de 2015 .....	45
Figura 3– Postada em 20 de maio de 2017.....	46
Figura 4 – Postada em 11 de maio de 2014.....	49
Figura 5 – Postada em 14 de junho de 2014.....	49
Figura 6 – Postada em 03 de maio de 2014.....	53
Figura 7 – Postada em 15 de maio de 2014.....	54
Figura 8– Postada em 03 de maio de 2014.....	55
Figura 9 – Postada em 05 de maio de 2014.....	56
Figura 10 – Postada em 08 de maio de 2014.....	57
Figura 11 – Postada em 10 de maio de 2014.....	57
Figura 12 – Postada em 28 de abril de 2018.....	58
Figura 13 – Postada em 04 de maio de 2018.....	60
Figura 14 – Postada em 28 de maio de 2016.....	61
Figura 15 – Postada em 05 de junho de 2014.....	62
Figura 16 – Postada em 28 de junho de 2014.....	62
Figura 17 – Postada em 28 de dezembro de 2017 .....	64
Figura 18 – Postada em 17 de agosto de 2015 .....	64
Figura 19 – Postada em 18 de dezembro de 2014 .....	82
Figura 20 – Postada em 03 de outubro de 2014 .....	83
Figura 21 – Postada em 31 de dezembro de 2015 .....	84
Figura 22 – Postada em 25 de agosto de 2014 .....	85
Figura 23 – Postada em 25 de junho de 2014.....	85
Figura 24 – Postada em 31 de dezembro de 2014 .....	86
Figura 25 – Postada em 31 de maio de 2014.....	87
Figura 26 – Postada em 14 de julho de 2014.....	88
Figura 27 – Postada em 05 de junho de 2014.....	90
Figura 28 – Postada em 22 de maio de 2014.....	91
Figura 29 – Postada em 18 de fevereiro de 2015 .....	92
Figura 30 – Postada em 31 de agosto de 2015 .....	107
Figura 31 – Postada em 09 de julho de 2014.....	109
Figura 32 – Postada em 15 de setembro de 2014 .....	110

Figura 33 – Postada em 10 de maio de 2014.....	113
--	-----

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	<b>9</b>
<b>2 DESNATURALIZAR DISCURSOS – ESCOLHAS E ESTRATÉGIAS TEÓRICO-METODOLÓGICAS</b> .....	<b>16</b>
2.1 O binarismo e o pretensamente natural .....	16
2.2 Das estratégias de poder às vontades de saber .....	20
2.3 Percursos metodológicos .....	26
2.3.1 <i>Teia de remissões ao campo do não-discursivo</i> .....	28
2.3.2 <i>Entre limites e obrigatoriedades – uma metodologia a partir do Facebook</i> .....	29
2.3.3 <i>Arqueogenealogia</i> .....	30
<b>3 MY STEALTHY FREEDOM – HISTÓRICO E REFLEXÕES</b> .....	<b>33</b>
3.1 Do Xá ao Aiatolá – uma breve retomada da história recente iraniana .....	33
3.2 A lei iraniana do <i>hijab</i> .....	41
3.3 O papel dos governos .....	42
3.4 My Stealthy Freedom – um histórico do movimento .....	46
3.4.1 <i>Livre, mas escondida – o binômio prazer-poder</i> .....	52
<b>4 OS SENTIDOS DO VÉU</b> .....	<b>66</b>
4.1 Modéstia e separação, o véu no texto corânico .....	68
4.2 Classificação de mulheres, um sentido pré-islâmico .....	71
4.3 Feminismo ocidental, dócil servo .....	74
4.4 O rosto e o véu da Revolução Islâmica .....	76
4.5 Emblema de existência em terras imperialistas .....	79
4.6 Desvelar para enfrentar .....	81
<b>5 FUGA E CAPTURA – ENTRE O CONTROLE E A MÁQUINA DE REPRODUÇÃO ENUNCIATIVA</b> .....	<b>94</b>
5.1 Poder que produz realidade .....	99
5.1.1 <i>Facebook como ambiente de controle</i> .....	103
5.2 Libertar para melhor controlar .....	108
<b>6 CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>116</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>120</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Por trás de um véu há sempre outro – sua trama é infinita semiose a proliferar sentidos. Desvelar, portanto, na busca de identidades ou verdades submersas é possivelmente uma ilusão diante da complexa composição de encobrimentos que constitui os indivíduos. São inúmeras camadas e adiantamentos que, na verdade, não escondem uma essência a ser descoberta, mas sujeitos proliferantes a atravessar cada um de nós, complementando-se, compondo-se e, também, conflitando-se. A tarefa que aqui nos propomos perante o *hijab*<sup>1</sup>, portanto, não consiste na busca por verdades ou essências escondidas, como quem, em um esforço de aprofundamento, cava na busca pelo sentido mais puro e mais original. À maneira do signo que, toda vez que é posto em relação, dá a ver algo novo, desejamos multiplicar, não apenas de modo a evidenciar os diferentes sentidos do véu, mas sua agência sobre o que “há de mais material, de mais vivo” (FOUCAULT, 1985, p. 142) em um discurso: o corpo. Nesse sentido, Michel Foucault, no primeiro volume de *História da Sexualidade* (FOUCAULT, 1985), afirma que, para uma boa compreensão e análise de um saber (e, por consequência, das relações de poder que o agenciam), é preciso que se levem em conta os sentidos e valores atribuídos às corporalidades em seu contexto.

Tomando como epistemologicamente impraticável a tarefa de encontrar uma essência para qualquer coisa que se nomeie e, também, vide a recomendação de Foucault, nesta dissertação apropriamo-nos de elementos da arqueogenealogia para operar uma análise do véu circunscrito à sua relação com a mulher e também com a comunicação: identificando, descrevendo e problematizando os discursos engendrados e propagados ao longo da história e, também, especificamente, reproduzidos ou agenciados pela página de *Facebook* do movimento iraniano intitulado *My Stealthy Freedom* (Minha liberdade fugidia, em tradução livre), que aqui apresentamos enquanto objeto empírico.

Com início em maio de 2014, o movimento consiste em um grupamento de mulheres, em sua maioria sem aparente conexão e articulações fora do ambiente das redes sociais, que se utiliza da liderança de uma jornalista exilada nos Estados Unidos, Masih Alinejad, na propagação de conteúdo de oposição à lei do uso obrigatório do *hijab*, que vigora no país desde 1983.

---

<sup>1</sup>O *hijab* compreende, na religião, o cobrimento e o vestuário que, segundo o *Islam*, permite a privacidade, a modéstia e a moralidade. Neste trabalho, para mais fácil compreensão e apesar dos diferentes sentidos atribuídos a ambas as palavras, utilizamos o termo como sinônimo de véu.

Tal estudo dá-se através de um percurso teórico que, nesse contexto de proliferação, evidencia o *hijab* como uma tecnologia de comunicação que propaga códigos culturais transmutados ao longo do tempo. Por isso, não propomos investigar nem descobrir um significado uno que vá determinar, indicar e separar os verdadeiros significados dos falsos, mas apresentar uma produção de sentidos que opera por relação no agenciamento de diferentes estratégias discursivas. Assim, de simples peça de vestimenta, é possível afirmar que o *hijab* passa também a dispositivo de poder, de comunicação e formatação de corpos – seja vestido ou rejeitado.

Processo correlato observamos na mulher com relação ao velamento pois, tendo seu corpo significado por discursos diversos, é assujeitada a determinadas identidades. Contudo, é preciso desconstruir o binarismo que, concebido por tais discursos como “o natural” (seja o colonizador europeu ou o fundamentalista religioso), identifica o feminino como aquilo que está para ser conduzido e protegido, invariavelmente a serviço de um poder que busca subjugar e dominar. Tal desorganização do binarismo evidencia que “onde há poder, há resistência” (FOUCAULT, 1985, p. 91) e os corpos designados como femininos são também agenciadores de poder e produtores de resistências.

O véu islâmico, portanto, seja ele da matéria prima que for – do tecido mais tênue à malha mais espessa – é objeto pesado, pois carrega nas tramas de seus fios uma tonelada de sentidos a ele atribuídos ao longo da história. Nas semioses dos enunciados que o atravessam tecendo-o em sua densidade, estão múltiplos interpretantes tingidos com as cores da ideologia, da fé, da teologia, mas também do preconceito judaico-cristão, do julgamento ocidental e colonizador, assim como da apropriação e captura própria do capital. Em outras palavras, o *hijab* é tecnologia a comunicar códigos traduzidos em costumes, identidades e conflitos. Além dessa sua atribuição, por ser a temática principal de um movimento protagonizado por mulheres e sediado em um site de rede social bloqueado no país de origem de tal movimento (o *Facebook* é oficialmente bloqueado no Irã), é de extrema importância que vire tema de estudo da Comunicação Social, pois traz à tona problemas e reflexões sensíveis ao campo.

Ademais, o debate a respeito das redes sociais faz-se chave na compreensão dos agenciamentos de poder que conformam tais discursos sobre o véu. Dessa forma, tomando o conceito de biopoder de Michel Foucault (1985), é possível debater como tais territórios reforçam estereótipos e dificultam a produção de diferença, impondo limites à diversidade e ao debate democrático. Assim, qualquer grupo de ativistas a utilizar plataformas online fica passível de problematização quanto a suas capacidades de produzir mudanças ou mesmo de

dialogar. Todavia, há possíveis linhas de fuga que exploram as brechas das muralhas erguidas por tais arquiteturas algorítmicas, sendo a exploração de tais fissuras de extrema importância para o campo da comunicação. Nessa trilha, problematizamos em nossas análises os enunciados a respeito da liberdade individual e mesmo o foco no *hijab* como temática central de *My Stealthy Freedom*, enquanto estratégia (potencialmente não intencional) de *hackeamento* do algoritmo do *Facebook*, escrito, ele mesmo, a partir de valores ocidentais. Tal sintonia entre conteúdo e expressão permite uma propagação mais fluida das postagens do movimento pela plataforma. Em outras palavras, evidenciamos como o discurso de objeção ao véu é próprio às visibilidades engendradas pela arquitetura do *Facebook*.

Além dessas, há outras reflexões que se fazem de grande importância e que também são esteios deste trabalho: a análise a partir do binômio poder-saber de Michel Foucault (1995; 1985; 1999; 1999b; 1996; 2009), a questão do *islam*<sup>2</sup> na Comunicação e o necessário debate acerca do binarismo e de seus determinismos. Primeiramente, faz-se imprescindível para os estudos em Comunicação a desconstrução da ideia de identidade da mulher – una, infalível e essencial para a unificação de uma luta feminista. Isso porque o “feminino” não é um conceito estável e muito menos biológico, sendo o seu significado tão problemático e errático quanto o de “mulher”, por ser uma categoria desprovida de uma definição estanque e transcendental. Tal debate, como apresentado neste trabalho, é relevante, pois coloca em xeque valores tradicionais que, ainda hoje, conduzem e formatam nossas atividades na Comunicação Social. Assim, um binarismo que se baseia em “compreensões generalizadas das assim chamadas relações naturais entre homem e mulher” (SCOTT, 1995, p. 91) deve ser amplamente questionado, pois, além de nomear corpos, ele também qualifica e caracteriza relações de poder que devem ser exploradas e problematizadas.

Parte dessa trama de poder a ser desconstruída são os discursos incorporados e também engendrados pelos meios de comunicação (sejam eles de massa ou não), que engessam identidades a respeito do *Islam* e também dos muçulmanos como grupo étnico. Pois enquanto os grandes meios conduzem e selecionam informações a partir de escolhas parciais promovendo, em sua maioria, uma imagem negativa da religião no Ocidente, algoritmos construídos para selecionar informações a partir das interações dos próprios usuários nas redes sociais acabam por reforçar estes mesmos estereótipos no momento que bloqueiam o

---

<sup>2</sup> Optamos pelo uso da palavra em árabe, pois esta carrega o significado de obediência e paz, em sua tradução literal, o que remete ao sentido teológico atribuído pelos fiéis e que aqui escolhemos por respeito. Disponível em: <<https://goo.gl/Ut2b2F>>. Acesso em: 25 de fev. de 2019

contato com o diferente. Como agravante, dados<sup>3</sup> publicados a respeito dos últimos anos mostram que os crimes de ódio praticados contra muçulmanos superaram os índices registrados após os atentados de 11 de setembro nos EUA, tendo os meios de comunicação sua parcela de responsabilidade na construção de imagens que sustentam tal intolerância. Por isso, no que diz respeito ao *hijab* e ao *islam*, estudos que quebrem com a imagem de uma muçulmana oprimida que precisa ser salva de seu véu são determinantes em tempos de intolerância religiosa, mas também, e principalmente, no retrato de uma resistência e de um poder engendrados por essas próprias mulheres sem a necessidade da intervenção de um Ocidente salvador. Isso porque, nas palavras de Francirosy Ferreira (2013, p. 194), “a preocupação de ‘salvar’ essas mulheres parece que virou uma busca incessante de ativistas e intelectuais ocidentais e, até mesmo, de certos discursos feministas. É preciso perguntar: de qual mulher estamos falando? De qual liberdade? De qual sujeito?”. Provocados por essa e outras reflexões ao longo do processo de pesquisa, operamos esforços na explicitação das condições de possibilidade que deram luz a cada enunciado aqui discutido, tanto sobre o véu, quanto sobre as mulheres iranianas pertencentes ao movimento aqui analisado. Genealógicamente, para além de uma revisão bibliográfica, circunscrevemos nosso estudo às fronteiras permeáveis do conteúdo e da expressão da página de *My Stealthy Freedom* no *Facebook*<sup>4</sup>. Pois assim, de modo a responder quem são essas mulheres<sup>5</sup>, o que desejam, porque querem remover seus *hijabs* e qual o seu conceito de liberdade, além de fazer uso de valioso material teórico não só da área da comunicação, mas também da sociologia, antropologia e relações internacionais, recorreremos à voz que elas tanto trabalham para que seja ouvida – a sua – além de valorizá-la enquanto um “saber sujeitoado” no entendimento de Michel Foucault (1999, p. 11).

Nesse sentido, ressaltamos ser este trabalho de autoria de uma estrangeira que, além de branca e ocidental, fala de um lugar distante. Tomando a ótica pós-estruturalista de Foucault (1995), entendemos que os discursos que constroem o indivíduo, arquitetam também seu olhar e sua fala. Dessa forma, é certo dizer que este trabalho, que visa versar sobre o véu, o *Islam* e mulheres iranianas, é uma pesquisa feita por uma brasileira que, além de não usar o véu, não é muçulmana. Por isso, é objetivamente diferente do que se configuraria a mesma pesquisa feita por uma seguidora da religião, ou mesmo uma coreana ou uma canadense.

---

<sup>3</sup>Disponível em <<https://www.nytimes.com/2016/09/18/us/politics/hate-crimes-american-muslims-rise.html>>. Acesso em: 25 de fev. de 2019

<sup>4</sup>Os depoimentos e imagens utilizadas no trabalho são todos referenciados apenas à página, visto a identidade e autoria das postagens serem protegida e ocultada pela mesma, como explicamos no capítulo 3.

<sup>5</sup>Nesse âmbito não buscamos respostas de ordem identitária, mas sim, características que falem desses sujeitos e dos discursos que os atravessam.

Todavia, a produção de diferença gerada pelo diálogo aqui estabelecido entre autora e temática também possui sua relevância, especialmente quando se dedica a evidenciar o prazer, a dor, o desejo, a felicidade ou o sofrimento do outro. Contudo, tal movimento empenha esforços para colocar esse “outro” no seu lugar de sujeito protagonista em detrimento do objeto ‘exótico’ a ser analisado.

Por isso, optamos pela análise através do binômio poder-saber (FOUCAULT, 1995;1985) para promover a desconstrução de sentidos, desorganizando e desfiando as tramas desse véu, de modo a evidenciar sua constituição, não em busca de significados ocultos, mas para dar a ver os enunciados que o compõem e que se repetem sem respeitar cronologias, propagando-se pelo tempo. Assim, é também a arqueologia e a genealogia de Michel Foucault que nos permitem explorar os limites e as linhas de fuga do *Facebook*, evidenciando as barreiras dessa plataforma para a expressão de movimentos de resistência – crítica importante para que a internet possa encontrar maneiras de prestar-se ao diálogo entre diferentes perspectivas, tarefa essa que deve ser primordial para a comunicação.

Ademais, não foram encontrados trabalhos da área da comunicação que tivessem como temática o *hijab* ou o próprio movimento *My Stealthy Freedom*, de acordo com pesquisa quantitativa realizada no portal de periódicos, assim como no de teses e dissertações da CAPES. No que diz respeito ao uso de redes online por movimentos sociais, vide o grande número de trabalhos produzidos nesse âmbito, tomamos por base o livro *Interfaces do Midiativismo: do conceito à prática* (BRAIGHI; LESSA; CÂMARA, 2018) organizado pela COMPÓS (Associação Nacional dos Programas de Pós-graduação em Comunicação), o qual faz um apanhado de diferentes perspectivas sobre a temática. Dessas, apesar de não nos aprofundarmos ou fazermos o uso do termo, circunscrevemos à ideia de um *mediativismo* composto por ações *in loco* e também online (BRAIGHI; CÂMARA, 2018), além de trabalharmos com a noção de que a esfera midiática dos movimentos não é necessariamente ou exclusivamente a da Web (PERUZZO, 2018). Entretanto, importamos da sociologia as noções de Zeynep Tufekci (2017) e de Eli Pariser (2012) de modo a debater que mudanças o uso específico da internet infligiu nas habilidades e capacidades dos ativismos. Ou seja, o que se ganha e o que se perde com essas novas mediações e como elas interferem em termos de conteúdo e expressão nas condições de possibilidade dos discursos por elas fomentados, engendrados e também reproduzidos.

Diante dessa composição de questões que, do *hijab* ao *Facebook*, exploram as disputas e complementaridades entre códigos culturais e códigos algoritmos, estipulamos como problema de pesquisa a pergunta: **Que discursos a respeito do *hijab* emergem da página do**



**movimento iraniano *My Stealthy Freedom* no *Facebook*?** Tal indagação conduz à tarefa de identificar, descrever e problematizar, a partir da Arqueologia (FOUCAULT, 1995) e da Genealogia (FOUCAULT, 1985), os discursos a respeito do véu que atravessam e são propagados pelo movimento *My Stealthy Freedom* em sua página de *Facebook*, sendo esse o objetivo geral da presente dissertação. Tendo-o como base, elencamos enquanto objetivos específicos os seguintes:

1. A partir de uma arqueogenealogia do véu, desconstruir discursos essencializadores a seu respeito de modo a evidenciar a proliferação de seus sentidos ao longo do tempo;
2. Problematizar o *hijab* enquanto dispositivo biopolítico de formatação de corpos e identidades;
3. Desconstruir e analisar a noção de “mulher” propagada pelo movimento *My Stealthy Freedom*;
4. Investigar genealogicamente o ambiente do *Facebook* como espaço de controle enquanto canal de comunicação para movimentos sociais;
5. Problematizar o binarismo enquanto estratégia discursiva e de comunicação;
6. Identificar os principais sentidos do véu produzidos a partir das semioses engendradas pelos enunciados propagados na página de *My Stealthy Freedom*.

De modo a dar conta de tais objetivos, em nosso primeiro capítulo, *Desnaturalizar Discursos – escolhas e estratégias teórico-metodológicas*, apresentamos, vide o título, nossos alinhamentos epistemológicos junto ao pós-estruturalismo de Joan Scott (1995), Judith Butler (2001;2003) e também a metodologia desenhada a partir de aspectos da arqueogenealogia de Michel Foucault (1985; 1995; 1996; 2009) e das reflexões de Gilles Deleuze (1992; 2005). No capítulo seguinte, *My Stealthy Freedom – histórico e reflexões*, operamos uma recuperação da história recente iraniana, situando o movimento e retomando sua trajetória até os dias de hoje. Tal movimento é conduzido de modo a gerar reflexões pertinentes ao restante do trabalho. Em *Os Sentidos do Véu*, utilizando a perspectiva desconstrucionista de Jacques Derrida (2001), revisitamos estudos a respeito do *hijab* e também fazemos incursões nos discursos propagados por *My Stealthy Freedom*, de modo a desenhar uma genealogia das semioses do véu ao longo da história, circunscrita à sua relação com as mulheres. Nesse processo, apontamos os sentidos de modéstia e separação, presentes no Alcorão; a classificação de mulheres, enquanto uma tradição pré-islâmica; a opressão, agenciada pelo feminismo ocidental instrumentalizado por forças imperialistas; a resistência, enquanto

utilizada como objeção e rejeição ao regime do Xá Pahlevi no Irã pré-revolução de 1979; o emblema de identidade e pertencimento, em recente movimento muçulmano de caráter político; e, por fim, o aprisionamento enquanto imposição na atual República Islâmica do Irã. Por fim, no capítulo de número cinco, *Fuga e Captura – entre o controle e a máquina de reprodução enunciativa*, analisamos as visibilidades e dizibilidades engendradas pela lógica algorítmica do *Facebook* no que se refere aos limites e obrigatoriedades impostos pela plataforma às expressividades nela veiculadas. Aqui apresentamos a liberdade individual e a objeção ao *hijab* como enunciados agenciados pelo movimento a respeito do véu e enquanto conteúdo próprio para a forma do *Facebook*.

## 2 DESNATURALIZAR DISCURSOS – ESCOLHAS E ESTRATÉGIAS TEÓRICO-METODOLÓGICAS

Um dos possíveis vieses de análise de um fenômeno comunicacional como o que aqui nos debruçamos é o gênero – definido enquanto construção propriamente social, cultural, histórica e linguística (SCOTT, 1995). No papel de categoria analítica, ele auxilia na compreensão de como uma determinada ordem de poder é concebida e legitimada de maneira a agenciar enunciados. Considerar tal variante é o primeiro passo para que possamos manusear o objeto aqui estudado – o *hijab* – de maneira a desnaturalizá-lo, colocando-o no espaço de dispositivo de ação política e comunicacional. Assim, é possível analisar seus significados por relação, ou seja, sem traduzir uma pretensa “essência”, seja ela teológica, ideológica ou cultural, mas evidenciando seu mecanismo enquanto meio significante “grávido de sentidos” (AHMED, 1992). Junto disso, a arqueogenealogia apropriada como uma espécie de método de pesquisa, permite o uso de saberes sujeitos (FOUCAULT, 1999), além de conhecimentos eruditos e memórias locais para dar a ver tais sentidos. Nessas duas bases edificamos nossas escolhas e estratégias teórico-metodológicas.

### 2.1 O binarismo e o pretensamente natural

A questão de gênero é decisiva no que se compreende por igualdade e desigualdade, mesmo que tal força não pareça explícita ou determinante. Pois, para além de entendimentos de ordem biológica do que seria um “homem” e do que seria uma “mulher”, as estruturas hierárquicas de poder estruturam-se em generalizações a respeito da relação entre masculino e feminino. Ou seja, há uma apropriação desse binômio que nomeia e determina significados e sentidos, de maneira a dar caráter natural a essa construção que é puramente cultural.

Nesse sentido, começamos por problematizar noções de gênero que tenham por base única e exclusiva a diferença física, pois essa pressupõe um sentido permanente e próprio dos atributos biológicos do corpo humano. Ou seja, não leva em consideração a construção social, cultural, histórica e linguística do gênero. Em contraponto a tal visão, tomamos a perspectiva pós-estruturalista que destaca “o papel central da linguagem na comunicação, na interpretação e na representação do gênero” (SCOTT, 1995, p. 81). Portanto, não apenas em sua capacidade de designar palavras, mas também sistemas de significação compostos por “ordens simbólicas – que precedem o domínio real da fala, da leitura e da escrita.” (SCOTT, 1995, p. 81). Ou seja, os modos de representação e, conseqüentemente, designação que as diferentes

sociedades atribuem ao gênero. Esses sistemas de significação, por sua vez, determinam regras de relações sociais agenciadas por linhas de forças determinadas, fazendo do gênero “uma forma primária de dar significado às relações de poder” (SCOTT, 1995, p. 88).

Ademais, tomando o entendimento de Foucault (1985) a respeito da norma, o gênero é também um conceito normativo que, de acordo com a análise de Joan Scott (1995), expressa-se, principalmente, nas doutrinas educativas, religiosas, políticas, jurídicas e científicas. Nesses discursos, toma forma em uma oposição binária clara e categórica a respeito do que se enquadra no feminino e do que deve ser atribuído ao masculino. Dessa maneira, tais conceitos colocam em evidência interpretações “dos símbolos que tentam limitar e conter suas possibilidades metafóricas.” (SCOTT, 1995, p. 86). Ou seja, o que ocupa o lugar de dominante é, invariavelmente, apresentado como herdeiro e proprietário natural de tal posição. Dessa forma, a cultura narra a história (e vice-versa) de forma a apagar os conflitos dessa ordem binária e apresentá-la como um consenso social.

Por isso, questionar a polaridade feminino/masculino e seus sentidos ameaça todo o sistema em que ele está calcado. Isso porque, da mesma maneira que se determina um corpo “de mulher” como feminino, assim também se caracteriza o que está para ser dominado e protegido. De outro lado, o homem é masculino, assim como o é o Estado e a política. Colocar o binarismo em xeque é tarefa realizada aqui a partir da perspectiva desconstrucionista de Jacques Derrida (2001), que determina a análise de qualquer oposição binária através do desmantelamento de sua organização hierárquica. Dessa forma, desconstruir o binarismo responsável por opor feminino e masculino consiste no movimento de reverter ou deslocar sua instrumentalização, seja ela direcionada aos corpos ou às instituições.

No campo dos sujeitos, tais polaridades expressam-se também no que se entende por “ser homem” e “ser mulher”. Joan Scott (1995) afirma que:

"homem" e "mulher" são, ao mesmo tempo, categorias vazias e transbordantes. Vazias, porque não têm nenhum significado último, transcendente. Transbordantes, porque mesmo quando parecem estar fixadas, ainda contêm dentro delas definições alternativas, negadas ou suprimidas.(SCOTT, 1995, p.93).

Neste sentido, Judith Butler (2001) postula que o sexo, enquanto categoria, é, desde o princípio, uma determinação normativa, um ideal regulatório, por ser parte de uma tecnologia de biopoder que produz os corpos que pretende governar. Por essa razão, as linhas de força que agenciam os discursos a respeito do sexo (enquanto determinação biológica do “ser

homem” ou “ser mulher”) manifestam-se também como poder produtivo, demarcando, circunscrevendo e diferenciando os corpos dos sujeitos sob sua competência. O sexo é, portanto, mais do que aquilo que alguém possui (como um aparelho reprodutor) ou a descrição essencialista do que alguém é (como a noção de identidade), mas, sobretudo, o que determina e qualifica um corpo para a sua integração nos domínios de um sistema cultural.

Assim, o binômio homem/mulher está atravessado por diversos discursos, carregando o peso de nomeações e determinações diversas que, todavia, ao longo do tempo, completam-se, complementam-se, mas também se contrariam e contradizem. Por essa razão, o estudo do gênero aparece como maneira de classificar e compreender as estratégias que conduzem esses discursos e esvaziam e transbordam, esvaziam e preenchem essas categorias em semioses infinitas. Dessa maneira, a problematização desse binômio traz à tona os essencialismos que formatam os modos de ser e de sentir, assim como noções biologicistas de corpo, sexo e sexualidade. Sendo igualmente importante problematizar os porquês e as finalidades que levam à construção dos corpos e, “além disso, perguntar, depois, como os corpos que fracassam em se materializar fornecem o ‘exterior’ – quando não o apoio – necessário para os corpos que, ao materializarem a norma, qualificam-se como corpos que pesam.” (BUTLER, 2001, p. 15).

Por essa razão, o gênero é uma ferramenta para compreender e classificar fenômenos e suas distinções socialmente acordadas. Ou seja, não tem relação apenas com o que entendemos por homem ou por mulher, mas como as categorias feminino e masculino são utilizadas para dar valor a determinadas relações e disputas. Dessa maneira, para analisar qualquer dado, seja ele histórico, social ou comunicacional, é preciso levar em conta as tramas que tensionam as relações de gênero. Isso quer dizer que ele é mais que uma certa “identidade” aprendida, é também um discurso que emerge das instituições sociais. Segundo Michel Foucault (1996, p. 44) “Todo sistema de educação é uma maneira política de manter ou de modificar a apropriação dos discursos, com os saberes e os poderes que eles trazem consigo.” Nesse sentido, para Louro (1995), admitir isso implica assumir que as leis, a escola, a família e as instituições religiosas, são “generificadoras”, ou seja, formam, conformam, socializam e educam os sujeitos.

Tomando essa perspectiva, é preciso considerar que tal ação “generificadora” não é uma imposição unilateral da sociedade. Isso porque a sociedade não é um todo homogêneo, estando imbricada em diversas e heterogêneas implicações de variados contextos, como a sociedade iraniana que debateremos nos capítulos seguintes, que, em sua complexidade, não pode ser resumida simplesmente como uma “nação islâmica”, pois está costurada em uma

trama milenar de culturas e disputas sociais que afetam cada indivíduo de maneira diferente e por cada um é também atingida e modificada. Por essa razão, também suas mulheres não podem ser essencializadas em uma identidade estanque, assim como o véu e sua agência também não podem ser analisados de maneira determinista.

Ademais, os sujeitos não são agentes passivos a internalizar discursos sem qualquer questionamento, rejeição ou adaptação, ou seja, sem que, de alguma forma, participem desse processo. Aqui cabe lançarmos mão da ideia geral de resistência à reiteração de um poder normativo. Butler (2001) argumenta que o fato de a reiteração da ação sob os corpos visando sua conformação às normas ser necessária significa que tal conformação nunca é plena ou completa. Ao contrário, a resistência faz com que a materialização da normatização nunca chegue a termo e as fissuras e instabilidades causadas por esse processo de conformação/resistência acabam por gerar rearticulações e ressignificações que desestabilizam o poder hegemônico instituinte da lei regulatória, como observamos em relação à lei que determina o uso compulsório do véu pelas mulheres no Irã. Tal determinação da Sharia<sup>6</sup> é reiterada através de tecnologias de biopoder e também de instrumentos de controle disciplinar e, mesmo assim, é cotidianamente transgredida por parte da população sem nunca se estabelecer plena e completamente, como evidenciaremos mais profundamente em nossas análises.

Dessa maneira, partindo de uma perspectiva pós-estruturalista, compreendemos que, de modos diversos, as sociedades instrumentalizam noções de gênero para agenciar regras de relações sociais ou para articular o sentido de experiência. (SCOTT, 1995). Ou seja, as disputas entre os sujeitos designados como homem e os designados como mulher, apesar de recorrentes e possivelmente semelhantes em certos aspectos, “são sempre carregadas de sentidos próprios de cada sociedade e de seu tempo.” (LOURO, 1995, p.121). A cultura configura-se, portanto, em campo de batalha onde múltiplos sentidos são agenciados e é justamente devido a tal pluralidade e conflitualidade dos processos que é preciso levar outros pontos de conflito em consideração.

Então, exatamente porque gênero enfatiza essa pluralidade e conflitualidade dos processos pelos quais a cultura constrói e distingue corpos e sujeitos femininos e masculinos, torna-se necessário considerar que isso se expressa pela articulação de gênero com outras ‘marcas’ sociais, tais como classe, raça/etnia, sexualidade, geração, religião, nacionalidade. E, ainda, que cada uma dessas articulações produz modificações importantes nas formas pelas quais feminilidades e masculinidades, no plural, são (ou podem ser), vividas e experienciadas, por grupos diversos, dentro dos

---

<sup>6</sup>Código que regula o Direito Islâmico, versando tanto sobre a esfera civil como sobre a religiosa.

mesmos grupos ou, ainda, pelos mesmos indivíduos, ao mesmo tempo ou em diferentes momentos de sua vida. (MEYER, 2004, p.15).

Tal percurso teórico nos leva, diante do problema de pesquisa aqui apresentado, a abandonar a ideia preconcebida de um *Islam* como religião machista por essência e da mulher muçulmana como submissa. Também é necessário repensar a pressuposição ocidental de que a mulher precisa ser resgatada de um islamismo opressor, ou até que precisa ser liberta de seu véu. Sob essa lógica, não negamos o machismo em si e as mil maneiras pelas quais a violência é por ele legitimada, muito menos ignoramos que esse mesmo machismo pode fazer uso do discurso religioso em suas práticas, abusos e agressões. Porém, é preciso considerar o papel ativo de resistência das mulheres nesse contexto. Por isso, seja no secularismo ou na religião, de *hijab* ou sem, a mulher não é sujeito passivo a ser conduzido, ela é também produtora de oposições e de discursos, sendo, na perspectiva foucaultiana, agente nas tramas do poder. Para elucidar tal questão, a seção a seguir explora o binômio saber-poder de Michel Foucault e a dimensão discursiva em sua obra.

## 2.2 Das estratégias de poder às vontades de saber

Poder-saber é um binômio que Michel Foucault (1985; 1995) apresenta na heterogeneidade de seus dois componentes, mas também na sua pressuposição recíproca e captura mútua. Ou seja, entre poder e saber há diferenças de natureza, porém um é função do outro. A primeira das diferenças é que, enquanto o saber possui uma materialidade própria e se expressa em duas grandes condições formais (o visível e o enunciável), o poder não tem forma e, muito menos, é coisa a ser possuída. Ao contrário, é feito de relações e funções não estratificadas, espreado-se em um diagrama de forças. Assim, o poder constitui-se em estratégias anônimas, “quase mudas e cegas” (DELEUZE, 2005 p. 81), atuando de um ponto a outro da trama por ele traçada, sem origem única nem vertical pré-determinada. Nesse contexto, abordamos a articulação entre poder e saber, de modo a organizar nossas reflexões a respeito do discurso – peça chave em nosso problema de pesquisa. Isso porque, de acordo com o Foucault, existe primazia do poder sobre o saber e, por essa razão, o discurso é, ao mesmo tempo, instrumento e efeito do poder. (FOUCAULT, 1985) Assim, se o saber consiste em entrecruzar visível e enunciável, o poder é a causa que determina a ordem da trama. Contudo “o poder implica o saber como uma bifurcação, a diferenciação sem a qual ele não passaria de ato.” (DELEUZE, 2005, p.48).

Foucault inaugura, principalmente através das obras *Arqueologia do Saber* (1969), *Vigiar e Punir* (1975) e no primeiro volume de *História da Sexualidade* (1976), um percurso metodológico (tanto arqueológico, como genealógico) que tem por interesse “fazer a história dessas instâncias e de suas transformações.” (FOUCAULT, 1985, p.17). Para isso, é necessário explorar as instâncias de produção de saber, de modo a desnudar a maneira como organizam o visível e o enunciável, mas também o invisível e os silêncios. Noções que aqui utilizaremos tanto na genealogia do véu como nas possibilidades e limitações do *Facebook* no fluxo que estabelece para tais discursos. Pois, como adverte o autor,

Não se deve fazer divisão binária entre o que se diz e o que não se diz; é preciso tentar determinar as diferentes maneiras de não dizer, como são distribuídos os que podem e os que não podem falar, que tipo de discurso é autorizado ou que forma de descrição é exigida a uns e outros. Não existe um só, mas muitos silêncios e são parte integrante das estratégias que apoiam e atravessam os discursos. (FOUCAULT, 1985, p.30).

Ou seja, tanto o que é dito sobre o véu, quanto o que é silenciado, assim como a forma dada a esse conteúdo no engendramento de visibilidades e na arquitetura do que é invisibilizado, é essencial na análise dos discursos sobre ele produzidos, pois não só nos permite identificar enunciados, como também as relações de força que são seu esteio. Dessa forma, também as instâncias de produção de poder, enquanto agenciadoras do saber, devem ser analisadas nas incitações, mas também nas interdições por elas produzidas. Nesse sentido, Foucault (1985, p. 82) afirma que “as ciências do homem não são separáveis das relações de poder.” Ou seja, são essas relações que suscitam os saberes que formam os conhecimentos, mas que também interditam, através de suas linhas de força, determinadas abordagens. Por isso, é necessário explorar a lógica desses mecanismos produtores de saber e geradores de poder para que, analisando suas condições de emergência, possa-se compreender seu funcionamento e formação. Retomando a recomendação de Foucault, “Em suma, trata-se de definir as estratégias de poder imanentes a essa vontade de saber.” (FOUCAULT, 1985, p.71).

O saber, todavia, não é sinônimo de ciência, muito menos de conhecimento. Apesar de ser formador dessas instâncias, assim como o é também da poesia, por exemplo, sua unidade primitiva é o enunciado que, em diferentes medidas e configurações, dá-lhes forma. Nessa trilha, no curso *Em defesa da sociedade* (1999), Foucault fala sobre os chamados “saberes sujeitos”, que compreendem tanto conteúdos históricos apagados em sua heterogeneidade em prol de uma sistematização formal, como uma série de saberes desconsiderados pela ciência e, por isso, caracterizados como hierarquicamente inferiores – “toda uma série de



saberes que estavam desqualificados como saberes não conceituais, como saberes insuficientemente elaborados (...)” (FOUCAULT, 1999, p.12). É da liberação das amarras de tais saberes que surge uma arqueogenealogia propriamente dita, pois se desfaz a muralha da erudição e seus privilégios sobre saberes cotidianos e memórias populares. Nas palavras do teórico francês, um “acoplamento que permite a constituição de um saber histórico das lutas e a utilização desse saber nas táticas atuais.” (FOUCAULT, 1999, p. 13).

Assim, o saber é o resultado da articulação entre duas instâncias: o visível e o enunciável e tal dupla se expressa na atualização da semiose da formação discursiva, ou seja, é formalizada na diferenciação ou desdobramento do discurso. “É precisamente porque a causa imanente ignora as formas, tanto em suas matérias, como em suas funções, que ela se atualiza segundo uma diferenciação central que, por um lado, formará matérias visíveis e, por outro, formalizará funções enunciáveis.” (DELEUZE, 2005, p. 47). Portanto, o saber é precisamente o entrelaçamento, a mistura, do visível com o enunciável. Aspecto que podemos observar claramente na junção de discurso e arquitetura, por exemplo. Como no consagrado estudo fornecido por Foucault (2009) a respeito do sistema prisional, sendo a cadeia a instância visível e a delinquência, a enunciável.

Dessa maneira, se considerarmos o enunciável tudo o que pode ser falado, sua regência se dá, por consequência, pelas regras da formação discursiva que determinam o dito, mas também o não dito. Ou seja, o discurso constrói também aquilo que ele exclui, sendo essa discussão de enorme importância para a problematização desenvolvida na presente dissertação, visto que nosso percurso conduz a evidenciar os sentidos a respeito do *hijab* engendrados pelo movimento *My Stealthy Freedom* em suas variadas expressividades materializadas no dito e no visível em sua página de *Facebook*. Da mesma forma, todavia, também buscamos evidenciar o que é subtraído de suas visibilidades e dizibilidades, problematizando tal ocultamento no(s) sentido(s) que o movimento busca dar ao véu, mas também dentro das limitações e, inclusive, interdições operadas pela rede social utilizada e sua lógica algorítmica.

A esse respeito, no âmbito da ordem discursiva, Foucault (1996) acrescenta que existem desníveis hierárquicos entre o que se diz cotidianamente e “os discursos que estão na origem de certo número de atos novos de fala que os retomam, os transformam ou falam deles, ou seja, os discursos que, indefinidamente, para além de sua formulação, são ditos, permanecem ditos e estão ainda por dizer” (FOUCAULT, 1996, p. 22). São os agrupamentos enunciativos dessa ordem que buscamos identificar a partir da análise aqui empreendida. Podemos dizer que são esses, precisamente, que, através de sua regularidade e por meio de

suas normas, se instauram nos sistemas culturais, como os textos jurídicos ou religiosos. Nesse contexto, a árvore de derivação enunciativa descrita por Foucault (1995) exprime as possíveis mutações de um discurso dentro da disciplina de sua regularidade. Tal organização de lógica arbórea tem em sua base os enunciados que empregam os códigos de formação em sua extensão mais plena e nas pontas, por sua vez, expressa as regularidades, porém de maneira mais sutil. Ou seja, produzem variações – atualizações na semiose discursiva, na qual o enunciado (menor parte do discurso) está sempre em relação a outros enunciados e, assim, suscita novas significações. Nesse âmbito, a disciplina apresenta-se como um regulador produtivo, fixando limites na medida em que permite a atualização do discurso, porém dentro das fronteiras de regras permanentes.

Tem-se o hábito de ver na fecundidade de um autor, na multiplicidade dos comentários, no desenvolvimento de uma disciplina, como que recursos infinitos para a criação dos discursos. Pode ser, mas não deixam de ser princípios de coerção; e é provável que não se possa explicar seu papel positivo e multiplicador, se não se levar em consideração sua função restritiva e coercitiva. (FOUCAULT, 1996, p.36).

Nessa lógica, um enunciado é analisado na fronteira que o separa daquilo que não é dito. Esse “extra-discurso” (BUTLER, 2001), portanto, é delimitado justamente pela formação discursiva da qual ele busca se libertar. Tal delimitação marca a fronteira do dito e do não-dito e esse processo de distinção possui força normativa e, inclusive, alguma violência, pois atua através do apagamento, limitando por meio da imposição de critérios e princípio de seletividade. Assim, em vias de dar a ver essas lógicas de formação discursiva que tanto fazem falar quanto fazem calar, Foucault (1995) recomenda o abandono de determinados pressupostos para que sejam postos em xeque agrupamentos discursivos aceitos sem exame ou análise crítica, absorvidos pelo hábito e pelo senso comum. Para isso, o autor afirma a respeito das concepções de “verdade” e “natural”, que “é preciso expulsá-las da sombra onde reinam.” (FOUCAULT, 1995, p.24).

Nessa lógica, a obra, primeiramente, enquanto instância inquestionável deve ser desconstruída. Longe de negar a existência material de um livro ou questionar a positividade do conjunto da obra de um autor, Michel Foucault (1995) sugere deixar essa grande (e importante) unidade em suspenso. Isso porque, de acordo com o francês, as margens e os limites de uma obra são difíceis de delimitar com precisão. O livro, por exemplo, expande-se para além do objeto físico e, sendo assim, suas fronteiras não são nítidas. Nesse aspecto, a obra encontra-se enredada numa teia de remissões a outros textos e frases, sendo ela apenas um dos nós nessa rede intertextual. “A obra não pode ser considerada como unidade imediata,

nem como unidade certa, nem como unidade homogênea.” (FOUCAULT, 1995, p. 27). Tal recomendação é tomada aqui no que diz respeito ao conjunto de expressividades que compõem o *corpus* do trabalho (a página de *Facebook* do movimento em questão). Dessa forma, consideramos que há uma teia de remissões tanto dentro, como para fora do *Facebook*, que expande as fronteiras da linha do tempo dessa rede social e precisa ser levada em consideração na problematização dos discursos abordados.

Nesse contexto, a recusa da ingenuidade das cronologias é outro ponto importante questionado pelo autor. Tal questão é levantada, pois, no paradigma da cronologia, segundo ele: “(...) além de qualquer começo aparente, há sempre uma origem secreta – tão secreta e tão originária que dela jamais poderemos nos reapoderar inteiramente.” (FOUCAULT, 1995, p.28) Nessa lógica, o último ponto consiste em abandonar a noção de que todo discurso repousa em um “já-dito”, ou seja, existia em algo prévio – alguma espécie de causa.

Seguindo tais recomendações e desconstruindo essas formas de continuidade, libera-se para análise o domínio do discurso propriamente dito. Isso porque essas noções de continuidade não se justificam em si mesmas, necessitando ser explicadas e compreendidas em sua construção. É nesse domínio liberto que se encontram os enunciados, falados ou escritos, em dispersão – uma população de acontecimentos que circunscrevem o discurso.

Entretanto, a descrição de uma formação discursiva abre uma questão de importante resposta: “como apareceu um determinado enunciado e não outro em seu lugar?” (FOUCAULT, 1995, p. 31). Sendo o discurso uma série de acontecimentos sem ordem delimitada, sua função táctica não é uniforme, muito menos estável. “Deve-se conceber o discurso como uma violência que fazemos às coisas, como uma prática que lhes impomos em todo o caso; e é nesta prática que os acontecimentos do discurso encontram o princípio de sua regularidade.” (FOUCAULT, 1996, p. 53) Nesse sentido, existe uma multiplicidade de elementos discursivos que podem assumir diferentes estratégias. Por essa razão, a descrição de um discurso se opõe à história do pensamento, pois “(...) um enunciado é sempre um acontecimento que nem a língua nem o sentido podem esgotar inteiramente.” (FOUCAULT, 1995, p. 124).

O autor (FOUCAULT, 1995) também registra a estranheza da natureza do enunciado, visto ser um elemento de duplo aspecto: ligado a um gesto de escrita ou fala e, da mesma maneira, ao campo de uma memória ou materialidade. Além disso, o enunciado é acontecimento único, podendo, porém, repetir-se e se transformar e, nesse sentido, sua existência está condicionada à relação que estabelece com outros enunciados que o precedem e que o seguem, no conjunto de uma formação discursiva. Por essa razão, na análise de um

discurso, não interessa remeter sua origem a uma experiência ou área de conhecimento, mas sim que “o interroguemos sobre suas regras de formação.” (FOUCAULT, 1995, p. 89).

O discurso, portanto, apresenta-se como um conjunto sequencial de signos que, por sua vez, constituem-se em um enunciado. Em outras palavras, a formação discursiva e, conseqüentemente, os enunciados, são efeito de uma semiose – um sistema de formação – que gera modalidades particulares de existência.

(...) modalidade que lhe permite ser algo diferente de uma série de traços, algo diferente de uma sucessão de marcas em uma substância, algo diferente de um objeto qualquer fabricado por um ser humano; modalidade que lhe permite estar em relação com um domínio de objetos, prescrever uma posição definida a qualquer sujeito possível, estar situado em outras performances verbais, estar dotado, enfim, de uma materialidade repetível. (FOUCAULT, 1995, p. 124).

Assim, o discurso é composto por um determinado número de enunciados regidos por um mesmo conjunto de condições de existência e tem ligação direta com a sua prática, pois são suas regras de formação que determinarão seu modo de uso no tempo e no espaço – as condições de exercício da função enunciativa. Nesse contexto expressa-se a positividade de um discurso: uma unidade que entrelaça autores, livros, obras enquanto dispersos, através do tempo. “Pois as formações discursivas são verdadeiras práticas, e suas linguagens, em vez de um *logos* universal, são linguagens mortais, capazes de promover e, às vezes, exprimir mutações.” (DELEUZE, 2005, p. 24). Por isso, faz-se essencial compreender a primazia da descrição de um sistema de dispersão e a definição de uma regularidade entre conceitos, temáticas e tipos de enunciação quando se pretende analisar um discurso.

Por essa razão, mesmo que coloquemos um discurso na linha do tempo de um calendário, datando individualmente cada um de seus enunciados, é impossível obter qualquer tipo de hierarquia de suas precedências e originalidades que não seja questionável. Sua única possibilidade de referencial são os “(...) sistemas dos discursos que tenta valorizar.” (FOUCAULT, 1995, p. 163) .

O discurso, portanto, é formador de uma dada “realidade” e suas linhas de força produzem tudo o que é visível e enunciável em uma época, ou seja, a formação de códigos que dão a ver (ou não) determinadas coisas, assim como fazem ver; e que permitem (ou não) falar de outras e, da mesma maneira, fazem falar. Por essa razão que Foucault (1995, p. 51) foi categórico ao afirmar que “não se pode falar de qualquer coisa em qualquer época.” Contudo, isso não significa o engessamento de uma formação discursiva no tempo. Pelo contrário, o discurso tem por característica uma regularidade própria que remete a um

“esquema de correspondência entre diversas séries temporais.” (FOUCAULT, 1995, p. 82) Tais séries temporais têm relação com a regularidade da prática discursiva. Portanto, definir a regularidade de um discurso é, em outras palavras, caracterizá-lo e situá-lo em sua dispersão.

Por sistema de formação, é preciso, pois, compreender um feixe complexo de relações que funcionam como regra: ele prescreve o que deve ser relacionado em uma prática discursiva, para que esta se refira a tal ou qual objeto, para que empregue tal ou qual enunciação, para que utilize tal ou qual conceito, para que organize tal ou qual estratégia. Definir em sua individualidade singular um sistema de formação é, assim, caracterizar um discurso ou um grupo de enunciados pela regularidade de uma prática. (FOUCAULT, 1995, p. 82)

Enquanto prática, dessa maneira, o campo dos enunciados é domínio ativo e a arqueologia nos permite encontrar relações entre formações discursivas e domínios não-discursivos, que no desenvolvimento de sua obra, após *Arqueologia do Saber* (1995), Foucault passa a chamar “visível” (DELEUZE, 2005). Tal movimento não é feito com o intuito de encontrar nas instituições, acontecimentos políticos ou processos econômicos uma linha causal para o discurso, mas sim, definir formas específicas de articulação com o campo das visualidades do saber. Ou seja, não se intui buscar no domínio não-discursivo o sentido e a forma do discurso, mas a maneira que esse domínio integra as condições de emergência e funcionamento do discurso, pois caracteriza o seu limite, a positividade do seu horizonte.

Como comentado anteriormente, as regiões de visibilidade produzem os enunciados, assim como os enunciados as determinam. Nessa relação, todavia, nunca estão suspensas as relações de força. “Não há modelo de verdade que não remeta a um tipo de poder, nem saber ou sequer ciência que não exprima ou não implique ato, um poder se exercendo.” (DELEUZE, 2005, p. 48). Por essa razão, optamos por utilizar elementos tanto da arqueologia (FOUCAULT, 1995) como da genealogia (FOUCAULT, 1985) para, dentro dos limites da proposta deste trabalho de dissertação, conduzirem o estudo proposto – analisar e problematizar as condições de possibilidade que gestam e dão a ver os diversos sentidos atribuídos ao véu e, a partir delas, identificar os discursos a respeito dele propagados e também engendrados pelo movimento *My Stealthy Freedom* em sua página de *Facebook*.

### 2.3 Percursos metodológicos

Em *Arqueologia do Saber*, Foucault (1995) propõe uma análise baseada nos fenômenos de ruptura em detrimento das continuidades. Isso quer dizer que uma investigação histórica ou científica não mais se embasaria na observação daquilo que se perpetua e

“evolui”, mas sim que problematiza as transformações de um discurso e a variação e renovação de seus fundamentos, determinando suas regularidades enquanto dispersas, ou seja, sem necessariamente estarem em ordem cronológica. Tal método não é formalizador, muito menos interpretativo. Ao invés disso, busca explorar o discurso em sua especificidade, dando a ver o jogo de regras que o compõe. Por isso, a ordem arqueológica não é nem sistemática, nem cronológica, mas a dos grupos de enunciados que formam os discursos. O enunciado, por sua vez, é um conjunto de signos em ação e, por isso, apresenta características próprias. A tarefa da arqueologia nesse cenário é descrever essas características enquanto regras de formação discursiva. “Manifesta, assim, como uma sucessão de acontecimentos pode, na própria ordem em que se apresenta, tornar-se objeto de discurso, ser registrada, descrita, explicada, receber elaboração em conceitos e dar a oportunidade de uma escolha teórica.” (FOUCAULT, 1995, p. 191) É na descrição e elaboração de conceitos agenciados pelo discurso, de que fala Foucault (1995), que traçaremos uma linha de correlação com um processo de análise do *corpus* (a página de *Facebook* do movimento online *My Stealthy Freedom*). Pois a arqueologia é uma reescrita do discurso que visa deixá-lo nu, de modo a explicitar suas engrenagens. Assim, não é desvendar nenhum segredo transcendental, mas trazer luz sobre os agenciamentos que os constroem.

Neste trabalho, tomamos essas premissas para identificar os elementos dispersos nas postagens publicadas na página de *Facebook* de *My Stealthy Freedom* em vistas de evidenciar de que maneira este *corpus* está assujeitado a determinadas regras próprias das formações discursivas em que se insere. Para isso, objetivamos:

(...) pesquisar se entre esses elementos, que seguramente não se organizam como um edifício progressivamente dedutivo, nem como um livro sem medida que se escreveria, pouco a pouco, através do tempo, nem como a obra de um sujeito coletivo, não se poderia detectar uma regularidade: uma ordem em seu aparecimento sucessivo, correlações em sua simultaneidade, posições assinaláveis em um espaço comum, funcionamento recíproco, transformações ligadas e hierarquizadas. (FOUCAULT, 1995, p. 43).

Tal trajeto metodológico será utilizado para determinar que discursos podem ser identificados a respeito do *hijab* na página do movimento iraniano.

Todavia, a partir de nosso objeto, uma observação da mutação dos sentidos do véu (que não obedece a nenhuma relação de causa e efeito) evidenciou a necessidade de, para além de uma análise arqueológica, lançarmos mão da genealogia como norte teórico e perspectiva metodológica. De acordo com Foucault (1999),

Não é um empirismo que perpassa o projeto genealógico; não é tampouco um positivismo, no sentido comum do termo, que o segue. Trata-se, na verdade, de fazer que intervenham saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados, contra a instância teórica unitária que pretenderia filtrá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome dos direitos de uma ciência que seria possuída por alguns. (FOUCAULT, 1999, p.13).

Tal perspectiva nos permite tomar os conteúdos e expressividades encontrados na página de *My Stealthy Freedom* e, a partir de tal material e de seu sistema referencial, identificar discursos e as relações de poder que determinam suas condições de possibilidade. Isso porque a genealogia consiste na libertação dos saberes cotidianos e sua inserção “na hierarquia do poder próprio da ciência” (FOUCAULT, 1999, p. 15) como uma reativação desses saberes “menores” (DELEUZE *apud* FOUCAULT, 1999, p. 15). Assim, a arqueogenalogia seria “o método próprio da análise das discursividades locais assim descritas, os saberes dessujeitados que daí se desprendem” (FOUCAULT, 1999, p. 16).

Tomando aspectos de tal projeto foucaultiano e a partir das demandas e necessidades do projeto de pesquisa, arquitetamos algumas estratégias metodológicas que explicitaremos a seguir.

### 2.3.1 Teia de remissões ao campo do não-discursivo

As primeiras incursões pelo *corpus* demonstraram a necessidade de expandir o exercício genealógico para fora das fronteiras de *My Stealthy Freedom*, abarcando seu sistema discursivo referencial (identificado ao longo do processo) e que apontava para uma variedade de sentidos atribuídos ao véu. Dessa forma, para além de uma simples revisão bibliográfica ou contextualização histórica do *hijab*, tal movimento configurou-se como central metodologicamente.

Dessa forma, tendo como base uma revisão bibliográfica multidisciplinar, assim como a descrição de material proveniente de nosso objeto empírico, operamos um resgate dos diversos sentidos atribuídos ao véu ao longo da história a partir de uma análise de suas condições de possibilidade. Em outras palavras, metodologicamente, o primeiro passo dado foi em direção a uma investigação acerca do poder de modo a melhor identificar os enunciados e visibilidades do véu.

Nesse sentido, “Não há exercício do poder sem uma certa economia dos discursos de verdade que funcionam nesse poder, a partir e através dele.” (FOUCAULT, 1999, p. 28). Essa verdade de que fala Foucault nada mais é do que “o discurso verdadeiro que, ao menos em

parte, decide; ele veicula, ele próprio propulsa efeitos de poder.” (FOUCAULT, 1999, p. 29). Assim, cruzamos indícios e estudos a respeito das inúmeras verdades propagadas a respeito do véu quando em relação à mulher, de maneira a problematizar de que maneira operam julgamentos, condenações, classificações, estipulam papéis e organizam a vida em função desses discursos de verdade e de seus efeitos de poder.

### 2.3.2 *Entre limites e obrigatoriedades – uma metodologia a partir do Facebook*

Enquanto pesquisa de caráter qualitativo, o número de elementos selecionados é menos importante que a sua pertinência para o problema de pesquisa, devendo fornecer informações relevantes para os objetivos principais da investigação. Por isso, coletar os dados mais significativos se configura em atividade tipicamente intencional. (FRAGOSO; RECUERO; AMARAL, 2011) Seguindo tal lógica, nosso segundo movimento metodológico seria a coleta de postagens da página (entre links, fotos, depoimentos e vídeos) de modo a analisar tais expressividades, identificando regularidades e enunciados que nos levassem, posteriormente, à descrição arqueológica de discursos e problematização genealógica de suas relações de poder.

A página, assim como o movimento, surgiu em maio do ano de 2014, o que significou mais de quatro anos de material para ser observado e analisado. Todavia, a arquitetura do *Facebook* impôs diversas interdições à análise. Tais interdições, apesar de parcialmente contornáveis por programas próprios para esse tipo de coleta, conduziu a um segundo passo metodológico caracterizado, precisamente, pela investigação de tais interdições, dando origem ao quinto e último capítulo, intitulado *Fuga e Captura*. Tal investigação foi conduzida por um processo exploratório de modo a identificar as possibilidades e impossibilidades da rede em termos de expressividades e conteúdo, ou seja, as visibilidades e, da mesma forma, as invisibilidades, o que é possível e o que não é possível dizer através de suas ferramentas. Para além de tais tensionamentos, as interdições mencionadas levaram à necessidade de restrição da análise às imagens, por serem as únicas passíveis de serem analisadas em sua totalidade, conforme descreveremos no referido capítulo.



### 2.3.3 Arqueogenealogia

Enquanto movimento exploratório da página de *My Stealthy Freedom*, foram analisadas todas as postagens de imagens (compostas por foto e descrição em texto) feitas até o final do mês de novembro de 2018 (que totalizam 3035 fotos<sup>7</sup>). Desse agrupamento, primeiramente descartadas as que não tinham como tema (direta ou indiretamente) o *hijab* e, seguidamente, selecionadas as postagens por critério qualitativo: tanto as representativas para o debate acerca das regularidades, assim como as que carregassem informações relevantes na descrição dos discursos e na sua problematização. Tal escolha se deu, conforme será aprofundado no quinto capítulo, devido à impossibilidade de percorrer a totalidade das postagens na linha do tempo da página, sendo necessário recorrer ao álbum de fotografias – organizado cronologicamente e com a totalidade de conteúdo disponível para observação.

À observação das postagens, seguiu um exame fino dos dados, posteriormente fragmentados em pequenas partes de modo a identificarmos regularidades, padrões, semelhanças e especificidades. Nesse sentido, é interessante retomar Foucault (1995) quando explica a arqueologia enquanto análise comparativa que tem por objetivo não “(...) reduzir a diversidade dos discursos nem a delinear a unidade que deve totalizá-los, mas sim a repartir sua diversidade em figuras diferentes. A comparação arqueológica não tem um efeito unificador, mas multiplicador.” (FOUCAULT, 1995, p. 183). Portanto, tal análise consiste em multiplicar as possibilidades e correlações – comparando, classificando e questionando dados, levando em consideração enunciados dispersos e o padrão mais superficial de suas regularidades.

Posteriormente, semelhanças e disparidades são identificadas, de modo a dar a ver suas estratégias. Para Foucault (1995), as estratégias de uma formação discursiva consistem na maneira como um grupo de enunciados determinam, com maior ou menor rigor e estabilidade, a configuração de suas temáticas.

Além disso, as problematizações teóricas ganham lastro na hierarquização dos enunciados identificados. Retomando Foucault (1995), essa fase, assim como todo o processo, segue a lógica da árvore de derivação enunciativa:

Pode-se, assim, descrever uma árvore de derivação enunciativa: em sua base, os enunciados que empregam as regras de formação em sua extensão mais ampla; no alto, e depois de um certo número de ramificações, os enunciados que empregam a

---

<sup>7</sup> Dados de 30 de novembro de 2018.

mesma regularidade, porém mais sutilmente articulada, mais bem delimitada e localizada em sua extensão. (FOUCAULT, 1995, p. 168).

Nesse contexto, a arqueologia dá a ver o desenho dessa árvore de derivação do discurso, na qual temos enunciados reitores que determinam as regularidades do discurso em sua dispersão – são o tronco e os galhos principais, que originam ramos e folhas, sendo esses os desdobramentos e atualizações da formação discursiva. Por essa razão que, através da arqueologia, desenhamos uma hierarquia do florescimento dessa árvore de modo a melhor compreender e descrever os discursos identificados.

De maneira paralela, fomentando e entrecruzando tal processo, promovemos a problematização das relações de poder que agenciam tais discursos. O que interessa nesse aspecto da análise é o poder enquanto elemento capaz de explicar como se produzem os saberes e agenciam-se os discursos. Por isso, o ponto complementar entre a arqueologia e a genealogia é que a primeira intenta descrever os regimes de saber (liberta de sujeições antropológicas) enquanto a genealogia problematiza, através da noção de relações de poder, tal descrição (MOREY, 1991).

Portanto, enquanto a arqueologia analisa as especificidades das formações discursivas, a genealogia tem por tarefa analisar a sua emergência dada a partir de condições de possibilidade que são imanentes às relações de poder, pois os discursos não são meramente um efeito ou um resultado. Além disso, Foucault (1985) mostra que não existem discursos que sejam livres de relações de poder, por isso podemos dizer que a genealogia é um modo de problematizar as práticas discursivas de dentro.

Daí decorre também o fato de que o ponto importante será saber sob que formas, através de que canais, fluindo através de que discursos o poder consegue chegar às mais tênues e mais individuais das condutas. Que caminhos lhe permitem atingir as formas raras ou quase imperceptíveis do desejo, de que maneira o poder penetra e controla o prazer cotidiano – tudo isso com efeitos que podem ser de recusa, bloqueio, desqualificação, mas também de incitação, de intensificação, em suma, as “técnicas polimorfos do poder”. (FOUCAULT, 1985, p. 16-17).

Assim, as análises arqueológica e genealógica de uma formação discursiva configuram-se como complementares, pois Foucault (1995) ressalta que todo campo enunciativo é, concomitantemente, regular e vigilante. Nesse sentido, tem como inerente ao seu funcionamento regras que atravessam as formulações enunciativas. Dar a ver os regimes de visibilidade e dizibilidade de um discurso é, portanto, desnudar suas relações de poder e, assim, as normatizações ou regulamentos que engendram. Além disso, tal reflexão situa os discursos numa trama de relações e diferentes estratégias, às vezes como instrumento outras

como efeito do poder, mas também passível de ser obstáculo – ou seja, ponto de resistência e de partida para o agenciamento de um novo discurso.

Importante ressaltar que, por enunciado, seguimos Foucault e compreendemos um acontecimento ligado a um gesto de fala ou escrita (seja através de palavras ou imagens) e a uma existência em termos de memória ou materialidade. Dessa forma, cada enunciado é único, mas, mesmo assim, pode ser reproduzido, reativado e mesmo transformado. Por isso, “A constância do enunciado, a manutenção de sua identidade através dos acontecimentos singulares das enunciações, seus desdobramentos através da identidade das formas, tudo isso é função do campo de utilização no qual ele se encontra inserido.” (FOUCAULT, 1995, p. 120). Assim, uma formação discursiva não é um conjunto de enunciados congelados no tempo, mas, justamente, um diagrama de correspondência que interliga diversos pontos entre inúmeras séries temporais. Esse diagrama desenha-se não apenas por algum tipo de semelhança em termos de objeto ou estratégia dos enunciados, mas também os acontecimentos, transformações e processos de ordem não-discursiva que os articulam, não no que diz respeito ao contexto de formulação ou mesmo à hermenêutica, mas no que tange a suas regras de formação que podem, também, ter ligação com sistemas não-discursivos.

De modo a corresponder a tais prerrogativas, consideramos em nossa análise as imagens e os textos (enquanto enunciados) das postagens selecionadas (essas enquanto registro de uma espécie de memória na rede). Ademais, promovemos conexões entre enunciados independentemente de seu posicionamento cronológico, tanto na linha do tempo da página de *Facebook* em questão, quanto na linha do tempo do calendário no que diz respeito aos enunciados registrados ao longo da história sobre o *hijab*. Por fim, ressaltamos que a análise aqui empreendida leva em consideração o tema dos enunciados, mas também o contexto de seu agenciamento, ou seja, os códigos que, em forma de disputas e relações de poder inflamam e tensionam sua existência. Por isso, problematizamos, enquanto reflexão arqueogenealógica, tanto os códigos culturais que atravessam os sujeitos aqui estudados como emissores de tais enunciados, como os códigos do *Facebook* que o constroem enquanto ambiente de controle e que, por sua vez, acabam por se chocar ou atuar complementarmente com os culturais.

### 3 MY STEALTHY FREEDOM – HISTÓRICO E REFLEXÕES

Surgido em 2014, *My Stealthy Freedom* consiste em uma espécie de efeito colateral tanto da lei do *hijab* compulsório quanto do engendramento de enunciados e relações de força gestadas ao longo de toda a história recente iraniana. Como expõe Masih Alinejad em sua autobiografia:

Desde os sete anos de idade eu tive de vestir o hijab, sempre cobrindo meus cabelos, como qualquer outra mulher no Irã. O conflito ao redor do hijab compulsório é um assunto que não pode ser contornado pelos clérigos do país. Criada na República Islâmica, sem conhecer nenhum outro sistema político e, mesmo assim, eu, e milhares de mulheres como eu, detestava a humilhação das leis do hijab compulsório. Eu sou um produto da República Islâmica e, como milhares de meus conterrâneos, estou rejeitando o sistema. (ALINEJAD, 2018, s/p, tradução nossa).

Calcado na ideia da liberdade de escolha com relação ao véu, o movimento reproduz e agencia sentidos sobre seu objeto, conectando-o diretamente com discursos de opressão e aprisionamento. Por isso, para melhor compreendê-lo, neste capítulo fazemos uma breve retomada da história iraniana contemporânea, dando a ver os caminhos pré e pós revolução de 1979, posicionando, dessa forma, *My Stealthy Freedom* em seu contexto sócio-político. Ademais, refazemos o caminho da página e de suas ativistas do princípio até os dias de hoje problematizando suas estratégias e pautas, conectando com o binômio poder-prazer conforme Michel Foucault (1985).

#### 3.1 Do Xá ao Aiatolá – uma breve retomada da história recente iraniana

Apesar de comumente serem confundidos com o povo árabe, de origem indo-europeia, os iranianos consideram-se descendentes do povo ariano. O nome Irã, inclusive, tem como significado “terra dos arianos”, tendo sido adotado oficialmente em 1935. Até então o país era chamado Pérsia e a mudança teve como objetivo justamente reafirmar as suas origens.

Ao longo da história, foram diversos os impérios iranianos que se ergueram para, em seguida, desmantelarem-se, desde a Antiguidade até o século VII d.C, quando é invadido pelos árabes e a maior parte de sua população convertida ao *Islam*.

A conquista da Pérsia pelos árabes levaria à sua integração como província primeiro do califado omíada e, a partir de 750, do califado abássida. Durante o período de dominação árabe, houve um intercâmbio entre a cultura árabe e a persa que se detecta, por exemplo, na adoção pelo califado abássida da organização administrativa sassânida e dos costumes persas. (COGGIOLA, 2008, p. 22).

O uso do véu pelas mulheres também seria um dos costumes a ser absorvido da cultura persa pelos árabes, como veremos mais profundamente no capítulo quatro. Ao longo dos séculos porvindouros, o território seria palco de disputas internas e externas que conduziram ao esmorecimento das dinastias tribais, acabando por conduzir à unificação e ao fortalecimento de uma estrutura estatal. Já no século XX, o país estava plenamente integrado ao mercado mundial através, principalmente, da produção petroleira, o que propiciou a sua industrialização e o desenvolvimento de uma classe operária.

Ademais, devido à sua posição geográfica estratégica e a vastas reservas de petróleo e gás natural, o Irã foi alvo de disputas entre grandes potências europeias durante o período da Primeira Guerra Mundial. Foi a Grã-Bretanha, entretanto, que orquestrou o golpe de 1921 que colocou o oficial Reza Khan no cargo de primeiro-ministro, sendo mais tarde autodenominado Xá Pahlevi. “Em 1925, uma assembleia especialmente convocada depôs o último Xá da dinastia Qajar e ‘elegeu’ Reza Khan como seu novo monarca.” (MORETÃO, 2016, p. 48).

Espelhando-se em Mustafá Kemal Atatürk, que empreendia uma forte ocidentalização na Turquia, o novo Xá desejava modernizar o país e promover a independência iraniana. Assim, o regime de Pahlevi estabeleceu um código civil e penal baseado em modelos europeus e o ensino laico nas escolas. Tais ações foram tomadas como grande afronta pelos *ulama* (elite religiosa de estudiosos do *Islam*).

Nesse contexto, as mulheres foram um dos principais alvos dessa atualização dos costumes. Foram promovidas diversas ações visando uma emancipação feminina; entretanto, dentro de certos limites estabelecidos pelo regime, de modo a adequarem-se a normatizações comportamentais e estéticas que representassem (principalmente na capital Teerã) a nova nação moderna aos moldes ocidentais que estava por nascer.

Assim, as mulheres foram elevadas ao status de cidadãs, semelhante ao dos homens, mas ainda sem os mesmos direitos. (NEUMANN, 2006). Seguidamente, em 1936, a cerimônia do “*unveiling*” (em tradução livre, “desvelamento”) convocou todas as mulheres a despirem-se de seus véus. A partir de então, a vestimenta islâmica passou a ser proibida em lugares públicos. Tal imposição foi de uma violência tão impactante para as muçulmanas mais religiosas que muitas optaram por não mais sair às ruas e, assim, poderem continuar utilizando o *hijab*. Além disso, havia o medo de serem punidas ou assediadas por transgredir a lei.

“O desvelamento de mulheres no Irã [é comparável ao] choque que ocidentais vivenciaríamos se mulheres de todas as idades fossem forçadas a andar sem camiseta em público” (GOLDSCHMIDT *apud* EL GUINDI, 1999, p. 130, tradução nossa). Nesse sentido,

de acordo com Fadwa El Guindi (1999), o código de vestimenta no Irã tem sido, ao longo da história, um verdadeiro campo de operações para o Estado, que estabeleceu normas tanto para homens quanto para mulheres, em diferentes configurações sócio-políticas. No caso das mulheres, todavia, a carga moralizante e de dominação tem se provado mais pesada, atuando como uma espécie de tradução imagética de limites e obrigatoriedades.

Ainda na vereda de modernização de costumes, o Xá promoveu uma grande campanha denominada “Despertar da Mulher”, que incentivava a participação feminina nas esferas acadêmicas, esportivas, governamentais e de negócios. (MORETÃO, 2016). Todavia, tal emancipação feminina feriu certos costumes e preceitos da cultura iraniana, sendo fortemente protestada pelos mais conservadores, que eram, da mesma forma, fortemente reprimidos em suas objeções.

Além da oposição de grande parte da própria população, somou-se para Pahlevi a antipatia das nações imperialistas, principalmente a Grã-Bretanha, que extraía o petróleo do país através da Companhia Petrolífera Anglo-Iraniana. Os países exploradores passaram a indispor-se com o Xá devido à sua insatisfação no que dizia respeito à exploração das riquezas naturais iranianas por estrangeiros que levavam praticamente todo o lucro.

A neutralidade do Irã durante a Segunda Guerra Mundial e a recusa de que o país fosse utilizado como base logística americana, levaram a Grã-Bretanha e a Rússia a depor o Xá e colocar em seu lugar seu filho Mohammad Reza Pahlevi, em 1941. Depois de dois anos no poder, as potências – Rússia, Grã-Bretanha e Estados Unidos – reconheceram a independência do Irã e o novo Xá assumiu plenos poderes. (MORETÃO, 2016, p. 49).

O segundo a ocupar a cadeira de Primeiro Ministro no governo de Pahlevi foi Mohammad Mossadegh, que nacionalizou o petróleo iraniano, irritando profundamente britânicos e americanos. Situação que se agravou após a guerra que, deixando os países em situação precária, fez do petróleo um elemento quase vital em suas economias. Após embargos e ameaças feitas por Estados Unidos e Grã-Bretanha, outro golpe foi executado em 1953 – a chamada Operação Ajax, envolvendo a *Military Intelligence, Section 6* (MI6)<sup>8</sup> e a *Central Intelligence Agency* (CIA), que derrubaram Mosaddegh.

Apoiado pelo Ocidente, Mohammad Reza Pahlevi, o novo Xá do Irã (agora com plenos poderes e atuando enquanto monarca ditador), intensificou ainda mais o processo de ocidentalização do país, reprimindo opositores, quando necessário com sua polícia secreta, a

---

<sup>8</sup> Ou Secret Intelligence Service (SIS), o serviço secreto britânico.

*Sāzemān-e Ettelā'āt va Amniyat-e Keshvar* (Savak)<sup>9</sup>. Criada em 1957, a Savak infiltrava-se nos movimentos sociais monitorando-os, inclusive os *ulama*. “Muitos iranianos acreditam que a repressão política era muito pior do que a do regime islâmico.” (MORETÃO, 2016, p. 51).

Nessa lógica, um dos projetos do novo Xá foi denominado “Revolução Branca” que, dentre outras coisas, instituiu o ensino universal nas escolas. Além disso, novamente atuou sobre os direitos das mulheres, permitindo que votassem e se candidatassem às eleições, pedissem o divórcio e disputassem a guarda dos filhos, também elevando a idade mínima para se casar de 13 para 18 anos. Tais práticas, todavia, eram mudanças com abrangência pequena, pois se restringiam aos núcleos urbanos, não atingindo as áreas rurais que, muitas vezes, não possuíam o mínimo, como energia elétrica e água encanada, e não compreendiam ou tomavam consciência de tais mudanças.

No que diz respeito ao desvelamento de mulheres, eventualmente a obrigatoriedade do abandono do véu foi descontinuada por Pahlevi, apesar da política de modernização ter sido mantida intacta. Assim, entre 1941 e 1979, usar o *hijab* já não era considerado uma ofensa. Entretanto,

era um verdadeiro obstáculo para subir na escala social, uma insígnia de atraso e uma marca de classe. Um lenço, que dirá o xador, prejudicavam as chances de avanço no trabalho e na sociedade não apenas de mulheres trabalhadoras, mas também dos homens de quem se esperava que estivessem junto de suas esposas em atividades sociais. Hotéis e restaurantes famosos se recusavam a admitir mulheres com xador que, por sua vez, era fortemente desencorajado por escolas e universidades, apesar do lenço ser tolerado. Era comum ver meninas de famílias tradicionais saírem de casa usando o xador, chegando à escola sem ele e o colocando novamente no caminho de volta. (MIR-HOSSEINI *apud* EL GUINDI, 1999, p. 174-175, tradução nossa).

Dessa forma, apesar de não constar oficialmente enquanto lei, o desvelamento era aplicado enquanto valor de grande importância para o poder vigente. Sua vigilância não tinha caráter institucional ou policialesco, porém atuava através de interdições culturais impostas a homens e mulheres que desviassem das normas sociais em voga.

A tentativa do Xá de afastamento da cultura iraniana em favor dos valores ocidentais, assim como a repressão utilizada para tal a partir da Savak, as más condições de vida da maioria da população, e os modos de vida ostensivo da família real, levaram uma parcela considerável da população a se revoltar contra o regime. É nesse cenário em que o aiatolá Ruhollah Khomeini começa a aparecer ao pregar abertamente contra o governo. (MORETÃO, 2016, p.53).

---

<sup>9</sup> Literalmente, “Organização de Inteligência Nacional e Segurança”.

O contexto era de intensa repressão direcionada ao clero. Após a invasão de uma escola religiosa quando, na oportunidade, setenta estudantes foram mortos, o Xá passou a carregar fortemente uma imagem de inimigo do *Islam*. Assim, religiosos da cidade de Qom, considerada sagrada no Irã, deram início a uma greve geral, já sob liderança de Khomeini. Ruhollah Musavi Khomeini foi o xiita que se revelaria líder espiritual e político da revolução popular iraniana e governaria o país até sua morte em 1989 – “Filho de migrantes indianos, começou a estudar teologia em Arak aos 16 anos. Lecionou na Faculdade de Qom, onde recebeu o título de aiatolá (literalmente ‘espelho de Deus’, na verdade um perito em religião/direito).” (COGGIOLA, 2008, p. 46).

Khomeini e outros aiatolás faziam longos sermões em oposição ao xá. O líder opunha-se fortemente à política econômica e elitista de Pahlevi, assim como à subserviência às grandes potências europeias, às relações estabelecidas com Israel e aos costumes ocidentais no que dizia respeito às mulheres.

Eles nos chamam de reacionários. Alguns jornais estrangeiros são subornados generosamente para dizerem que somos contra todas as reformas e tentamos conduzir o Irã à Idade Média. O *Ruhaniyat* (clero) opõe-se à adversidade sofrida aqui pelo povo. Queremos que eles mantenham a independência do país. Não queremos que eles sejam servos humilhantes dos outros. Tanto nós quanto o Islã não nos opomos à civilização. Vocês violaram todas as leis, tanto humanas quanto divinas. Os programas de rádio e a televisão estão com as suas estruturas danificadas. A imprensa envenena a mente dos jovens... Vocês possuem especialistas militares israelenses. Vocês enviam estudantes iranianos a Israel. Nós somos contra tudo isso. *Não nos opomos à liberdade das mulheres, mas não as queremos como bonecas feitas para atender aos propósitos masculinos. Seu sistema educacional está a serviço dos estrangeiros.* (KHOMEINI apud COGGIOLA, 2008, p. 47, grifo nosso).

O posicionamento de Khomeini diante das mulheres expressava as opiniões de um discurso tipicamente ortodoxo pois primava pelo que seria um “retorno à pureza inicial do Islam” (NEUMANN, 2006). Além disso, essa mesma visão era também alimentada por um repúdio, como dissemos, aos costumes ocidentais e sua crescente invasão dos territórios iranianos. Nesse sentido, o papel atribuído à mulher após a revolução de 1979 seria fortemente ligado à tarefa da maternidade. As mães, na guerra de oito anos contra o Iraque, teriam, da mesma forma, importante papel na força de trabalho e na linha de apoio aos soldados. Todavia, essa participação somente era permitida àquelas que se enquadrassem nos termos de mulher ideal do regime – rigidamente cobertas e respeitosas às leis islâmicas. (GHEYTANCHI, 2015).



Nesse sentido, talvez um dos maiores legados do Xá pós revolução tenha sido a problematização da vestimenta como central na política iraniana. (CHEHABI *apud* EL GUINDI, 1999). Enquanto nos anos 1970 o *hijab* colocava-se como símbolo de rejeição e resistência às forças ocidentalizadoras (como veremos mais profundamente no capítulo seguinte), na década seguinte, gradualmente, tornou-se artigo compulsório para as mulheres. “Em 1983, aparecer em público desvelada tornou-se uma ofensa punível na forma de 74 chicotadas.” (MIR-HOSSEINI *apud* EL GUINDI, 1999, p. 174-175, tradução nossa).

Ainda durante a tensão pré-revolução, dá-se o exílio final de Khomeini, em 1964, quando o então primeiro ministro, Mansur, tem aprovada sua lei prevendo concessões extraterritoriais a nações estrangeiras. Além disso, no ano anterior, jovens muçulmanos haviam protestado contra a abertura de um bar e, mais uma vez, violentamente atacados. Devido a sucessivos protestos e ataques, o aiatolá é preso e levado à Turquia, o que faz aumentar exponencialmente as manifestações dos clérigos. “Em resposta, o Xá Pahlevi decidiu enfrentar os religiosos com violência, prendendo e matando manifestantes. Não se sabe quantos morreram nessa campanha: o regime de Pahlevi falou em 86 mortos; os religiosos afirmam que foram milhares.” (COGGIOLA, 2008, p. 48).

A extrema violência do governo, combinada com um estilo de vida de esbanjamentos diante da miséria da população que, sem casa e trabalho, migrava para as zonas urbanas deficientes em infraestrutura para recebê-la, resultou na fórmula explosiva de uma revolução que, aos poucos, desenhava-se. A monarquia, todavia, tinha uma ótima imagem no ocidente, obtendo apoio internacional até seus últimos suspiros. Internamente, seu complexo sistema repressivo e suas relações com os Estados Unidos permitiu que fosse engendrado um grande esquema de corrupção e privilégios para suas elites. Em seus anos finais, o Xá estava determinado a esmaecer a influência islâmica na nação.

O regime do xá, ao autoproclamado descendente verdadeiro do ‘Trono do Pavão’ de 2500 anos, decidiu, em 1975, empreender um novo esforço para controlar a sociedade iraniana. O esforço visava, entre outras coisas, a diminuir o papel do islamismo na vida do reino, ressaltando, para isso, as conquistas das civilizações pré-islâmicas do país, especialmente a civilização persa. (COGGIOLA, 2008, p. 63).

Todavia, o visível abismo social flagelava trabalhadores, camponeses e já atingia também a classe média. E, na mesma medida que a desigualdade aumentava, também cresciam os protestos.

Manifestações de massas envolveram o Irã entre outubro de 1977 e fevereiro de 1978. Aproximadamente 90% dos iranianos colocaram-se contra o governo ao longo de 1978. Demandando direitos democráticos e a partilha da riqueza do país, os estudantes, e posteriormente a classe trabalhadora, desafiaram as forças repressivas. Depois da repressão contra centenas de manifestantes na cidade sagrada de Qom, em janeiro de 1978, uma greve geral de 2 milhões em Teerã propagou-se para Ispahan, Shiraz e também para a cidade santuário de Mashad. (COGGIOLA, 2008, p. 67).

Em tal cenário, as palavras dos mulás atuaram como fortes ímãs na unificação da revolução. “Em 12 de dezembro, cerca de 2 milhões de pessoas inundaram as ruas de Teerã para protestar contra o xá. Khomeini permanecera no Iraque, até ser forçado a sair do país em 1978, quando foi viver em Neaufle-le-Château, perto de Paris, na França.” (COGGIOLA, 2008, p. 72).

Nesse contexto, uma complexa, eficiente e milenar rede de comunicação social instituiu-se garantindo o sucesso da revolução. Do exílio, Khomeini enviava fitas cassete nas quais sua voz chamava à insurgência contra o regime do xá. Uma ou duas cópias entravam clandestinamente no país e eram imediatamente copiadas. Privados de uma imprensa livre que divulgasse tais falas, os iranianos voltaram-se para o único fórum ainda aberto – as dezenas de milhares de mesquitas do Irã. Assim, os aiatolás reproduziam as palavras de ordem de Khomeini, ou montavam seus próprios sermões, que eram seguidamente replicados pelos mulás – análogos aos sacerdotes paroquiais – e que depois eram distribuídos pelas centenas de milhares dos ditos “saias”, que são muçulmanos considerados descendentes diretos do Profeta. (COGGIOLA, 2008). Dessa maneira, mesmo os ataques a Khomeini na imprensa oficial não tinham forças suficientes para macular tanto sua mensagem, quanto sua imagem de líder.

Tais características remetem aos debates atuais das redes sociais online, pois, surgidas no afã de linha de fuga do monopólio de informação das mídias de massa e da censura, por largo tempo ostentaram o lugar de arenas livres para o debate e a resistência. Entretanto, assim como diversos aspectos das redes online foram engolidos por um ambiente de controle (que discutiremos mais a fundo nos próximos capítulos) cerceando suas potencialidades disruptivas, o movimento revolucionário também enrijeceria suas estruturas.

A pressão social articulada por tais setores da população configurou um cenário irreversível, diante do qual o Xá toma a decisão de abandonar o país, em 1979. Já em fevereiro do mesmo ano, o Aiatolá Khomeini retorna vitorioso ao seu país. “A Revolução ficou conhecida como islâmica, entretanto, ela só foi possível graças às diversas vertentes políticas que se uniram em benefício do fim da Monarquia.” (MORETÃO, 2016, p.54). A desordem pós-revolução, todavia, beneficiou os clérigos, vistos como a alternativa mais

segura no então contexto repleto de incertezas. “As massas interpretaram o chamado para uma República Islâmica como uma república ‘do povo’ (e não dos ricos), em que suas demandas seriam atendidas.” (COGGIOLA, 2008, p. 80).

Um referendo foi realizado para que a população decidisse entre a Monarquia ou uma República Islâmica. A segunda opção venceu com 99% dos votos. Assim, a partir da instituição de um Estado propriamente islâmico, foi adotada a *Sharia* como base legal. A *Sharia* é o código que regula o Direito Islâmico, versando tanto sobre a esfera civil como sobre a religiosa. Seu objetivo é “orientar o ser humano em todos os campos de sua vida, mantendo-o no melhor caminho e dar-lhe meios de realizar aquilo que tem necessidade na busca de sua felicidade.” (HANINI *apud* MORETÃO, 2016, p. 21). Para os muçulmanos, a *Sharia* é uma lei universal, pois contém um passo a passo para todos os aspectos da vida humana, baseando-se no Alcorão e também na *Sunnah* do Profeta (um manual de conduta baseado na vida de Maomé). Dessa maneira, consolida-se a hegemonia do Partido Republicano Islâmico.

Intelectuais de esquerda, comunidades religiosas rivais, organizações feministas, partidos democráticos e socialistas passaram a ser reprimidos. A lei islâmica se sobrepôs à lei secular. Em três anos, todas as leis seculares foram anuladas, juridicamente ou de facto. Códigos de vestimenta feminina foram estabelecidos por severa interpretação dos costumes islâmicos. (COGGIOLA, 2008, p. 89).

A esquerda ocidental dividia-se em opiniões. Enquanto as feministas francesas apoiavam manifestações em Teerã de diversos grupos de mulheres que se opunham ao uso obrigatório do véu e a outras medidas desse gênero, intelectuais viam a revolução como o triunfo do povo sobre as potências imperialistas. Como o próprio Michel Foucault, que afirmou que a “(...) história é dominada pela Revolução do Terceiro Mundo, onde ela nunca tinha acontecido, a revolução vem a nós sob forma descarnada da violência pura para perder a evidência surda que a colocava em sobrevôo na história.” (FOUCAULT *apud* COGGIOLA, 2008, p. 92) Ambos os posicionamentos encontram respaldo nos fatos, mas, por parte de Foucault, a maior crítica recebida foi sua crença de que a totalidade da população clamava por uma revolução própria e exclusivamente islâmica, sendo que a liderança do aiatolá Khomeini consolidou-se através de manobras políticas e uma forte repressão que recaiu sobre a ala esquerda da frente antiditatorial (inclusive os grupos que reivindicavam um tipo de marxismo islâmico), assim como contra os operários petroleiros que ocuparam as refinarias.

No Irã, houve contínuos choques e divisões dentro do Partido Republicano Islâmico (PRI), até a supressão da oposição interna. Controlada a divisão dentro do PRI, o regime se estabilizou, exercendo controle maior sobre os hábitos sociais e reprimindo os opositores, ex-aliados da revolução de 1979. Sessenta mil professores foram detidos e milhares de trabalhadores dissidentes foram mortos ou presos. O partido comunista iraniano, o Tudeh, que apoiara entusiasticamente Khomeini em seu retorno ao exílio em 1979, foi banido em 1983. Conquistado o poder, Khomeini primeiro se preocupou em alijar a esquerda de qualquer influência significativa no novo Estado, e mais tarde expurgou-a da vida política iraniana, jogando-a na oposição clandestina. (COGGIOLA, 2008, p. 96).

Da mesma maneira, paralelo à *Sharia*, foram instituídas restrições a qualquer prática ou costume que remetesse ao Ocidente. Nesse momento, os códigos, no que diz respeito à imagem que a mulher deveria seguir, repetem uma história já conhecida pelas iranianas, instituindo-se de maneira impositiva. As mulheres passam a ter de cobrir o corpo de modo a disfarçar curvas e formas femininas e o uso do véu passa a ser compulsório. Os homens, por sua vez, são proibidos de usar shorts, bermudas e gravatas. O consumo de bebidas alcoólicas é proibido junto com o adultério que passa a ter pena de morte por apedrejamento. Além disso, acumulam-se às mulheres outras proibições como cantar, andar de bicicleta, nadar em público e praticar qualquer esporte junto de homens. Qualquer contato entre homens e mulheres que não tenha vínculos parentais é desencorajado em espaços públicos. Mídias e cinema passam a ser censuradas sob a régua anticapitalista e pró-regime.

As mulheres, por sua vez, tiveram grande e importante participação no processo de insurgência contra o Xá e, mesmo assim, passaram a enfrentar diversas restrições após a implementação efetiva da República Islâmica. No cenário pré-revolução, o véu era usado como símbolo de resistência política. Entretanto, após a revolução, toda mulher que desejasse optar pelo não uso do *hijab* passou a ser vista como apoiadora do imperialismo e inimiga da revolução.

### 3.2 A lei iraniana do *hijab*

De acordo com o código penal iraniano, artigo 638, mulheres que forem abordadas sem o *hijab* em espaços públicos devem ser sentenciadas de 10 dias a dois meses de prisão ou multa de 50 mil Rials a 500 mil Rials (cerca de 480 a 4800 reais). Em outras palavras, é obrigação legal para a mulher, seja ela iraniana ou turista, vestir-se de maneira a cobrir o corpo e a cabeça e não mostrar suas curvas. É comum, inclusive, principalmente nas cidades do interior, o uso do xador, traje que cobre todo o corpo com exceção do rosto. Nos centros urbanos, todavia, a grande maioria utiliza calças, uma túnica cobrindo até os joelhos e o véu,

que, nesse caso, é frequentemente utilizado deixando boa parte dos cabelos à mostra, apesar das regras. (MORETÃO, 2016).

Ademais, a lei recomenda, para fins de modéstia, o não uso de maquiagem, porém essa regra é muitas vezes ignorada. Pintar as unhas, por sua vez, é uma proibição que vem da prática religiosa em si. Antes de cada oração, os muçulmanos devem realizar a ablução (um processo de higienização) e o esmalte impede que a água chegue nas unhas. Já as roupas coloridas não são propriamente proibidas, mas desencorajadas pela polícia da moralidade.

A Polícia Moral foi criada em 1979 para coibir comportamentos sociais impróprios. Sua ação, normalmente, consiste em conduzir as mulheres vestidas inadequadamente à delegacia, onde são instruídas e repreendidas pelo delegado. Assim, devem tirar a maquiagem, caso estejam pintadas, um parente deve levar outras roupas para que saiam da delegacia vestidas de acordo com as normas e, por fim, assinam um termo prometendo seguir as regras. Dependendo do caso, é aplicada a multa e, em situações extremas, gerado um processo jurídico. Tal divisão policial (composta em grande parte por mulheres) atua com o auxílio de policiais armados que acompanham as ações quando há resistência por parte das iranianas ou quando outros cidadãos tentam impedir a condução de alguma mulher. Além disso, a polícia moral age em paralelo com os *basij*, uma milícia também criada em 1979 e apoiada por Khomeini – um aparato que utiliza de grande violência e fiscaliza vestimentas, barra associações públicas entre sexos opostos (contato físico entre homens e mulheres nas ruas) e revista carros na busca por bebidas alcoólicas e cigarros. (MORETÃO, 2016).

Vale apontar que, tanto a Polícia da Moralidade quanto os *basij* não abordam apenas mulheres. Homens iranianos também possuem um código islâmico de vestimenta a seguir, apesar de muito mais flexível que o aplicado às mulheres. Nele, o homem tem de, obrigatoriamente, cobrir a área que compreende o umbigo e os joelhos, disfarçando formas e órgãos genitais. Entretanto, não há um código penal específico prevendo punição diante da transgressão dessas regras como há para as mulheres. Ademais, tal fiscalização varia de intensidade conforme a inclinação do governo vigente, seja mais ou menos conservador ou liberal, como debateremos a seguir.

### 3.3 O papel dos governos

No Irã, os governos têm importante papel na rigidez ou flexibilização das regulamentações que concernem ao véu e aos direitos das mulheres. O quinto presidente do país, por exemplo, Seyyed Mohammad Khatami, que governou de 1997 a 2005, promoveu

uma maior abertura política e liberdades individuais mais amplas. Nesse contexto, as vestimentas femininas foram tratadas com maior tolerância e a atuação da Polícia da Moralidade foi consideravelmente diminuída. Com a intensificação dessa liberdade, as mulheres sentiam-se mais à vontade para transgredir velhas regras, o que causou um efeito rebote na população mais conservadora. “No final do governo de Khatami, havia mulheres que chegavam a extremos (...). Muita gente queria que algo fosse feito, e essa necessidade de voltar aos princípios necessários da Revolução Islâmica é uma das razões que levaram à eleição de Ahmadinejad.” (KHORAMSHAD *apud* MORETÃO, 2016, p. 77).

Mahmoud Ahmadinejad promoveu uma intencionalidade conservadora que implicou na coerção de comportamentos mais liberais. Obviamente, as vestimentas femininas também foram alvo da mais intensa fiscalização dos últimos tempos. Nesse contexto, os *basij* tiveram grande participação, especialmente durante as eleições de 2009, quando opositores foram forte e violentamente reprimidos, não apenas nas ruas, mas também durante a invasão da Universidade de Teerã, que foi tomada por estudantes em protesto. Foi o chamado *Green Movement*, movimento de larga escala que teve ampla participação e liderança das mulheres e utilizou as redes sociais como plataforma, demandando maior democratização no país, 30 anos após a Revolução popular de 1979, além de contestar o resultado das eleições que mantiveram Ahmadinejad no poder, como abordaremos novamente no capítulo cinco.

Nesse contexto, “O regime iraniano considerou que ‘a luta das mulheres pela igualdade de gênero e a auto-expressão’ estava no cerne do *Green Movement*. Assim, como consequência, ativistas foram exiladas ou forçadas a se esconder.” (BAYAT, 2013, p. 103 *apud* KOO, 2016, p. 145, tradução nossa)<sup>10</sup> Além das disputas políticas, o contexto social também trouxe medidas controversas na era Ahmadinejad.

Os direitos das mulheres muitas vezes são criticados em questão de Direitos Humanos, uma vez que em 2014 foram implementadas medidas discriminatórias que restringiam o emprego de mulheres em cafeterias, alguns restaurantes e outros espaços públicos, além de que os direitos femininos envolvendo divórcio, herança e guarda dos filhos, acabam prejudicando as mulheres por darem maiores vantagens aos homens. Outras políticas que segregam as mulheres são implantadas nos âmbitos de educação e esporte. (MORETÃO, 2016, p.78).

Apesar disso, as mulheres representam a maior parcela de participação nas Universidades iranianas. Em 2002, por exemplo, elas já eram 71% dos alunos de curso superior. O censo de 2006 mostra que dois milhões de mulheres frequentavam as

---

<sup>10</sup>BAYAT, A. “Islamism and social movement theory” in *Third World Quarterly*, 2005.

universidades do Irã. Contudo, na contrapartida dessa intensa participação, em 2011, o Ministério da Ciência deu início ao estabelecimento de mais universidades para apenas um sexo. “A alegação dos defensores da segregação é a de que a convivência entre homens e mulheres na universidade causa corrupção moral e distrai os estudantes de seus estudos.” (MORETÃO, 2016, p.80). Em 2012, 36 instituições de ensino superior proibiram o ingresso de mulheres em 77 cursos, que se tornaram exclusivos para homens.

Somado a esse contexto, há ainda a lei do passaporte que exige a autorização do marido (caso a mulher seja casada) ou do pai para que uma iraniana possa deixar o país. No entanto, é possível que a mulher abra um processo para que um juiz decida se ela pode viajar sem autorização.

Atualmente, a política do *hijab*, em específico, sofreu um considerável relaxamento empreendido pelo governo Rouhani, em oposição ao profundo conservadorismo dos tempos de Ahmadinejad. Mesmo assim, o uso do véu continua compulsório, assim como continua em voga todo o aparato legal que impõe cerceamentos e restrições à liberdade das mulheres. Diversas postagens de *My Stealthy Freedom*, inclusive, problematizam a flexibilização da política do *hijab* em época de campanha eleitoral para presidência no país ou em atos pró-regime. Na postagem abaixo, lê-se:

Com o mesmo código de vestimenta você será presa pela Polícia da Moralidade, mas não em demonstrações pró-regime. Sob as leis existentes da República Islâmica, apenas ano passado 3.6 milhões de iranianas foram advertidas pela polícia apenas por não estarem usando o código de vestimenta islâmico “adequado”. Sob as leis da República Islâmica, apenas ano passado, mais de 18mil mulheres acabaram julgadas por estarem “mal veladas”.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Postado em 15 de julho de 2015, tradução nossa. Disponível em: <<https://bit.ly/2EjTLT3>>. Acesso em: 25 de fev. de 2019.

Figura 1 – Postagem de 15 de julho de 2015



Fonte: fb.com/stealthyfreedom

Outra postagem reforça tal ideia:

Sob circunstâncias normais no Irã, ela poderia ter sido espancada ou advertida pela polícia da moralidade por não aderir às regras que dizem respeito ao hijab, mas não em demonstrações pró-governo! Eles usam mulheres “mal veladas” para mostrar ao mundo que até mulheres que não aderem ao “hijab islâmico adequado” apoiam o regime.<sup>12</sup>

Figura 2 – Postada em 11 de fevereiro de 2015



Fonte: fb.com/stealthyfreedom

Da mesma maneira, durante as eleições, as ativistas da página expressam suas exigências no que diz respeito às leis restritivas. “Os tempos de eleição são o único momento no Irã em que a polícia não me ataca. É o único momento em que você pode ter o *hijab* mais solto e a polícia da moralidade, de alguma maneira, nunca está perto para te advertir ou

<sup>12</sup> Postado em 11 de fevereiro de 2015, tradução nossa. Disponível em: < <https://bit.ly/2BLavAX>>. Acesso em: 25 de fev. de 2019.



prender”<sup>13</sup>, afirma a ativista evidenciando a contrariedade do registro em fotos com a realidade que diz enfrentar.

Figura 3– Postada em 20 de maio de 2017



Fonte: fb.com/stealthyfreedom

Tal cerceamento possui efeitos colaterais, como os números expressivos de interdições devido à transgressão da lei do *hijab* compulsório. Como explicitam as postagens acima, somente em 2014, ano de surgimento do *My Stealthy Freedom*, cerca de 3.6 milhões de mulheres no Irã foram autuadas, multadas ou presas pela polícia da moralidade por vestimenta inapropriada. (KOO, 2016) Tal dado é sintomático, pois, de acordo com Deleuze e Guattari (2004), um pouco de desejo já é suficiente para colocar uma sociedade inteira em xeque. Ou seja, o desejo é perigoso, pois carrega em si a potência de desafiar um poder estabelecido através de suas fissuras. Na seção a seguir, tratamos do movimento aqui analisado que pode ser considerado um efeito colateral do *hijab* compulsório.

### 3.4 My Stealthy Freedom – um histórico do movimento

As determinações de ordem disciplinar impostas pelo regime islâmico no período pós-revolução ocasionaram, enquanto efeito de leis restritivas principalmente direcionadas às mulheres, uma grande diáspora.

<sup>13</sup> Postado em 20 de maio de 2017, tradução nossa. Disponível em: < <https://bit.ly/2tE1R2Z>>. Acesso em: 25 de fev. de 2019.

Muitas mulheres seculares fugiram do país e se tornaram ativas defensoras dos direitos das mulheres fora do Irã. Os laços transnacionais foram fortalecidos entre as mulheres em geral e ativistas dos direitos femininos - muitos das quais preferiram chamar-se “ativistas sociais” ao invés de feministas - particularmente através do surgimento de e-mails (anos 90), blogs (final dos anos 90) e sites de redes sociais como o Facebook.” (GHEYTANCHI, 2015, p.45, tradução nossa).

Integrante desse contexto e surgido em maio de 2014, *My Stealthy Freedom* é um movimento de mulheres que defendem o direito individual de escolha de usar ou não o *hijab* no Irã. Utilizando uma página de *Facebook*, elas compartilham autorretratos e vídeos de si mesmas sem o véu, muitas em espaços públicos do país. A catálise do movimento foi um gesto da iraniana Masih Alinejad, jornalista à época exilada na Inglaterra e hoje residente dos Estados Unidos, que postou uma foto sua de cabelos soltos em seu perfil pessoal do *Facebook*, juntamente com um texto sobre a liberdade de correr, sorrir e soltar os cabelos que, então exilada, passou a possuir.

Alinejad é repórter conhecida no Irã por seu trabalho com jornalismo de pautas políticas. Representando veículos de cunho reformista, atuou durante anos dentro do congresso do país, espaço do qual foi expulsa, eventualmente, devido ao tom crítico de seu trabalho. Durante as eleições de 2009, exilou-se na Inglaterra, em razão das perseguições empreendidas aos apoiadores da frente reformista. Diante da grande comoção vista nas ruas em apoio ao candidato Mir Houssein Mussavi, planejava retornar ao país após sua vitória. Todavia, os resultados favoreceram Mahmoud Ahmadinejad, como tratamos no subcapítulo anterior, o que fez com que Alinejad nunca mais retornasse à sua terra natal devido à iminente prisão que sofreria ao voltar. Além disso, enquanto antes suas críticas eram direcionadas quase exclusivamente aos políticos e clérigos mais conservadores, no estrangeiro seu trabalho dedicou-se a criticar o sistema da República Islâmica como um todo, desagradando antigos aliados reformistas. Crítica essa que passou a concentrar-se na lei do *hijab* compulsório.

Foi quando deixei o país que percebi quão importante a questão do *hijab* compulsório era para as mulheres comuns. Aborrecia-me com o fato de que os vizinhos muçulmanos do Irã - Turquia, Paquistão, Azerbaijão, Turquemenistão, Iraque, Líbano e Síria – não forçavam uma prática tão restritiva. (ALINEJAD, 2018, s/p, tradução nossa).

Ainda em resposta a esse primeiro movimento de crítica ao véu obrigatório, como em uma reação em cadeia, diversas mulheres também exiladas e outras de dentro do Irã, provocadas pelo ato de Masih, passaram a compartilhar com ela autorretratos sem o *hijab*, tirados no país.

Eu estava muito feliz com o diálogo que eu tinha criado no Facebook sobre o hijab obrigatório. Lá estava um fórum para mulheres comuns, não apenas ativistas, para falar livremente sobre a natureza opressora do hijab compulsório. A grande surpresa foi que algumas mulheres também postaram fotos suas sem o hijab na seção de comentários. (ALINEJAD, 2018, s/p, tradução nossa).

Enquanto esta única postagem repercutia, uma das leitoras da jornalista criou uma página intitulada “*Azadi Yavashaki*”, que do persa se traduz “Minha liberdade fugidia”, sendo assim nomeado também o movimento. O termo havia sido um dos mais recorrentes na discussão fomentada por Masih.

Você não consegue ser uma mulher na República Islâmica e não ser forçada a viver parte da sua vida *yavashaki*. Nós chamamos isso de nossa vida secreta. Se você é uma iraniana, você se apaixonou secretamente, fugidamente removeu seu véu, quietamente foi a uma festa e secretamente fez uma viagem. Todas as mulheres que agora estavam me mandando suas fotos sem o véu sabiam exatamente o que elas estavam protestando. (ALINEJAD, 2018, s/p, tradução nossa).

A leitora que, inspirada em toda a movimentação ao redor da questão, criou o espaço no *Facebook*, compartilhou a página com Alinejad, fazendo-a sua administradora. Nascia então um canal na rede social dedicado a divulgar as imagens e a causa.<sup>14</sup>

Eu imediatamente percebi que eu queria que a nossa causa fosse internacional e comecei a pedir para amigos traduzirem os depoimentos que chegavam com as imagens. Nossa página explodiu, com muito interesse vindo de dentro do Irã e também da mídia internacional.” (ALINEJAD, 2018, s/p, tradução nossa).

Nesse contexto, cabe ressaltar, inclusive, que a tristeza pelo exílio aparece com frequência como conteúdo compartilhado pela página. Na postagem abaixo, publicada ainda nos primeiros dias de existência do movimento, lê-se:

Querida Masih, eu nunca parei de quebrar essa horrível corrente que impede o ser humano. Eu nunca fui negligente com esse assunto e sempre agi em relação ao *hijab* compulsório, eu tenho ignorado olhares selvagens e julgadores no rosto das pessoas e feito o que achei ser mais apropriado e humano. Estou mandando essas fotos para essa significativa página como prova (da minha liberdade fugidia). *Que chegue o dia em que não tenhamos de deixar a nossa terra natal para alcançar direitos humanos básicos aos quais temos direito.*<sup>15</sup> (grifo nosso).

<sup>14</sup> Disponível em: <[fb.com/stealthyfreedom](https://www.facebook.com/stealthyfreedom)>. Acesso em: 25 de fev. de 2019.

<sup>15</sup> Postado em 11 de maio de 2014, tradução nossa. Disponível em: <<https://bit.ly/2ttQn1B>>. Acesso em: 25 de fev. de 2019.

Figura 4 – Postada em 11 de maio de 2014



Fonte: fb.com/stealthyfreedom

Assim como na postagem abaixo que evidencia: “Nós gritamos liberdade, dançamos liberdade e buscamos por liberdade. Dessas cinco amigas do ensino médio, apenas uma ainda mora no Irã. Esperamos um dia ter liberdade em nosso próprio país.”<sup>16</sup>

Figura 5 – Postada em 14 de junho de 2014



Fonte: fb.com/stealthyfreedom

<sup>16</sup> Postado em 14 de junho de 2014, tradução nossa. Disponível em: <<https://bit.ly/2BKaAFb>>. Acesso em: 25 de fev. de 2019.

A líder do movimento ressalta que suas integrantes são mulheres comuns e não ativistas ou acadêmicas.

A verdade é que as mulheres que eu estava alcançando não eram ricas ou ativas acadêmica ou politicamente, mas elas sentiam a dor do hijab compulsório. Elas se sentiam humilhadas pela polícia da moralidade que as orientava a arrumar seus véus ou usar casacos mais longos que alcançavam seus tornozelos. Minhas fãs eram mulheres normais com desejos normais. Elas não queriam resolver todos os problemas da sociedade, mas queriam ser tratadas com dignidade. Este era o primeiro passo; o resto viria em seguida. (ALINEJAD, 2018, s/p, tradução nossa).

Todavia, a partir do que pode ser apreendido das informações fornecidas pelas postagens, essas mulheres estão espalhadas pelo país, mas concentram-se mais nas maiores cidades e, em sua maioria, não possuem vínculos fora da rede. Ademais, apesar de a internet não ser mais um artigo de luxo no Irã, seu acesso ainda é relativamente restrito (FARIS, 2015). Por isso, subentende-se que essas ativistas sejam das classes com mais acesso à educação e abastadas.

Além disso, outras das peculiaridades do movimento é seu caráter inerentemente infrator. Primeiramente, o mote principal da mobilização consiste em infringir a lei do *hijab* compulsório e, também, registrar tal infração, divulgando-a em uma grande rede de solidariedade online. Em segundo lugar, a própria participação na rede social é transgressora, visto ser o *Facebook* bloqueado no país. Uma das estratégias de burlamento para a primeira infração é a participação das iranianas através da liderança de Alinejad, que administra o canal e compartilha os autorretratos acompanhados de seus depoimentos, também divulgando *clippings* da repercussão do movimento dentro e fora do Irã. Ademais, há um cuidado por parte dessa administração na filtragem do material recebido.

A carga de trabalho era intensa no começo. O volume de fotografias mandadas do Irã era muito grande e eu não poderia apenas publicar qualquer foto. Eu tinha que pesquisar cada uma para ter certeza que não haveria *fakes* e que nenhuma foto fosse publicada sem a autorização de sua dona. Um movimento em falso e nós perderíamos toda a credibilidade. Eu recebi muitas fotografias de contas falsas. Sem surpresa, agentes da República Islâmica tentaram muitas vezes nos desacreditar mandando fotografias falsas. (ALINEJAD, 2018, s/p, tradução nossa).

Assim, é através dessa liderança exilada que é garantida a segurança de muitas das participantes que optam por manter seu anonimato, seja cobrindo o rosto nas fotos (mas mostrando os cabelos), seja optando por não divulgar seu nome e a localização do cenário da fotografia. No que diz respeito ao bloqueio da rede social dentro do Irã, há um vasto uso de

Redes Privadas Virtuais, assim como softwares que permitem a proteção da privacidade e reforço na segurança de usuários contra a vigilância sobre suas atividades.

Nesse sentido, há uma persistência em debates que, se restritos às fronteiras do país, talvez perdessem espaço. Isso porque o hábito da sociedade iraniana de compartilhar informações cotidianamente, combinado com as tecnologias disponíveis, acaba por ampliar tais restrições geográficas (GHEYTANCHI, 2015), sendo esse um dos “sinais” expressos pelo movimento enquanto demonstração de suas capacidades na concepção da socióloga Zeynep Tufekci (2017) e que abordaremos no capítulo cinco.

“Os iranianos têm o hábito de compartilhar livros. Isso torna difícil ter estatísticas sobre as vendas de livros no Irã. O mesmo acontece com o *Facebook* (...)”. (GHEYTANCHI, 2015, p. 43, tradução nossa) Fenômeno correlato ocorre com o compartilhamento de dados que auxiliam nas pequenas transgressões empreendidas na rotina diária. Uma delas, por exemplo, envolve a troca de informações sobre em que ruas está a Polícia da Moralidade, que, de um boca a boca tradicional, passou, em fevereiro de 2016, à criação de um aplicativo chamado *Gershad*, que permitia às usuárias rastrear, em um mapa digital de Teerã, a localização da *Gasht-e-Ershad* (nome oficial da polícia da moralidade) (KOO, 2016). Apesar de ter sido tirado do ar no dia seguinte, o aplicativo é sintoma expresso de insatisfação e sinal dos possíveis efeitos de uma transgressão.

Dessa forma, não usuários de redes sociais acabam por partilhar debates e informações que se dão, primeiramente, online. Nesse sentido, “a mera presença de mulheres (como fotos no *Facebook* sem véu) desafia as restrições do Estado iraniano quanto à roupa apropriada das mulheres em espaços públicos e faz uma declaração política.” (GHEYTANCHI, 2015, p. 43-44, tradução nossa) Dessa forma, mesmo para os que não possuem internet, os fóruns online, principalmente o *Facebook*, acabam por pautar debates políticos entre dissidentes.

A capacidade de participar de discussões, trocar informações, ter acesso a notícias e informações bloqueadas pelo Estado e formar campanhas on-line criaram uma onda de mudanças entre jovens, mulheres e qualquer pessoa interessada ou dedicada a promover mudanças sociais. (GHEYTANCHI, 2015, p. 45, tradução nossa).

Um exemplo disso é a discussão em torno dos papéis sociais das mulheres, que se mantém um dos calcanhares-de-aquiles da República Islâmica. Por isso, “Considerando as restrições aos papéis de gênero e a comunicação na Internet estabelecidas pelo Estado islâmico, o acesso das mulheres ao mundo virtual lhes permite transgredir as fronteiras geográficas e ideológicas do Estado.” (GHEYTANCHI, 2015, p. 42, tradução nossa).

Em 2015, Alinejad foi premiada pelo *Geneva Summit for Human Rights and Democracy*, um grupo de 20 Organizações Não Governamentais, que lhe concedeu o prêmio de Direitos das Mulheres por “dar voz às sem voz e chamar a humanidade à sua consciência para dar apoio à luta das iranianas por direitos humanos básicos, liberdade e igualdade.”<sup>17</sup> Atualmente, a página conta com mais de 1.087.000 curtidas e mais de três mil fotos publicadas, uma média de duas imagens por dia, sendo a sua maioria autorretratos sem o *hijab* tirados em espaços públicos do Irã acompanhados por depoimentos que são enviados junto com as imagens e acompanham as postagens. Além das imagens, também há um grande número de vídeos e notícias postados diariamente. Nas palavras de Alinejad,

Todas as liberdades no Irã estão sob disfarce ou, como dizemos, "yavashaki" – de um modo furtivo. Esses vídeos dão às mulheres um espelho para olhar e ver que não estão isoladas. Isso lhes permite conversar com outras pessoas que as apoiam e querem acabar com esta discriminação.<sup>18</sup>

#### 3.4.1 *Livre, mas escondida – o binômio prazer-poder*

A primeira foto e, assim, o primeiro depoimento postado após a criação de *My Stealthy Freedom*, em maio de 2014, foi o seguinte: “Eu só sei que sentir o vento no meu cabelo naquele momento foi um dos sentimentos mais agradáveis que eu já tive. Não olhe para o véu na minha cabeça, é apenas um lenço.”<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Disponível em: <<http://mvslim.com/my-stealthy-freedom-the-iranian-movement-against-compulsory-hijab/>>. Acesso em: 25 de fev. de 2019.

<sup>18</sup> Disponível em <<http://www.independent.co.uk/news/world/middle-east/my-stealthy-freedom-women-in-iran-step-up-hijab-campaign-by-filming-themselves-walking-in-public-with-their-heads-uncovered-10149226.html>>. Acesso em: 25 de fev. de 2019.

<sup>19</sup> Postado em 03 de maio de 2015, tradução nossa. Disponível em: <<https://goo.gl/Hw8ZAe>>. Acesso em: 25 de fev. de 2019.

Figura 6 – Postada em 03 de maio de 2014



Fonte: fb.com/stealthyfreedom

Ou seja, no caso das mulheres que integram e se identificam com o movimento, o véu não é apenas uma peça pesada e incômoda, mas é também um símbolo do regime e do controle empreendido sobre seus corpos. Assim, a mecânica desse poder instituído pelo Estado e de viés dominador deseja suprimir aquilo que essas mulheres buscam tornar visível – a afirmação de que o *hijab* (que o regime intenta encravar nos corpos e introduzir nas condutas) pode ser apenas um lenço.

O depoimento a seguir exprime tanto níveis de imposição disciplinar (as leis, a perseguição política), como tecnologias de controle e biopoder (os códigos culturais e a condução de condutas).

A costa norte e a liberdade que não foi muito fugidia. Deleite livre. Se na foto meu rosto não está claro, é devido às prisões pós-eleições e problemas que tive antes. Tenho vivenciado esse sentimento repetidas vezes, especialmente na natureza, onde me preencho com liberdade e diversão. Independente do olhar dos outros (você pode ver, por exemplo, o garoto ao fundo me olhando com surpresa). A razão desse olhar, infelizmente, não é só a lei islâmica, mas também nossa cultura, que faz com que precisemos fugir da sociedade para poder viver um curto momento de felicidade.<sup>20</sup>

<sup>20</sup> Postado em 15 de maio de 2014, tradução nossa. Disponível em: <<https://goo.gl/um2c5n>>. Acesso em: 25 de fev. de 2019.



Figura 7 – Postada em 15 de maio de 2014



Fonte: [fb.com/stealthyfreedom](https://www.facebook.com/stealthyfreedom)

Essa mulher, que subentendemos ter atuado durante o *Green Movement* em 2009, teme as leis, mas afirma que delas pode se esquivar eventualmente. A cultura, enquanto condutora de condutas, todavia, está onipresente. Sintoma também identificável aqui: “A grande liberdade começa a partir desse pequeno ato [a foto sem o véu]. Às vezes, somos a maior barragem dos nossos desejos.”<sup>21</sup>

<sup>21</sup> Postado em 03 de maio de 2014, tradução nossa. Disponível em: <<https://goo.gl/GCnGxH>>. Acesso em: 25 de fev. de 2019.

Figura 8– Postada em 03 de maio de 2014



Fonte: fb.com/stealthyfreedom

O que nos leva a refletir na amplitude, nos caminhos e nas formas de desejo, mesmo as mais simples, e de que maneira sua porosidade permite o atravessamento dos discursos assujeitadores, como controle perene do prazer cotidiano. Tal sistema de “técnicas polimorfos do poder.” (FOUCAULT, 1985, p. 17), segundo Foucault, comporta infinitas espirais de poder e prazer, nas quais o primeiro atua enquanto mecanismo de apelação, por entre o qual o prazer se difunde. Como afirma uma das manifestantes “Se você não está sendo privado de nada, não conseguirá entender o que deseja.”<sup>22</sup>

<sup>22</sup>Postado em 05 de maio de 2014, tradução nossa. Disponível em: <<https://goo.gl/WtvnjE>>. Acesso em: 25 de fev. de 2019.

Figura 9 – Postada em 05 de maio de 2014



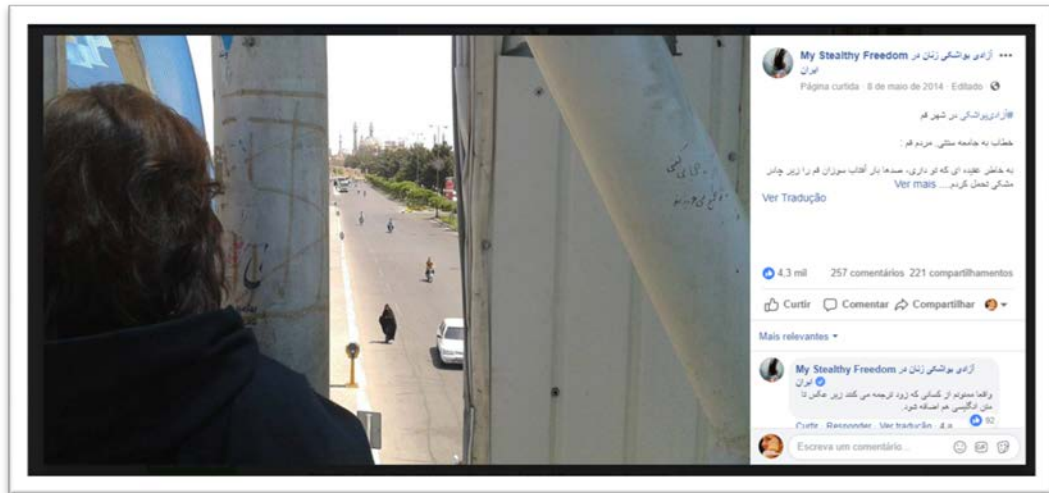
Fonte: fb.com/stealthyfreedom

Assim, cada “não” faz parte do binômio prazer-poder, que pode ser traduzido em captação-sedução, confronto-reforço. (FOUCAULT, 1985). Qualquer dessas duplas não se anula entre seus componentes, ao contrário, alimentam-se mutuamente, incentivando-se. Por isso, as fotos tiradas em espaços de intenso policiamento têm o sabor da liberdade que elas desejam sentir.

Essa é a cidade de Qom no Irã. Essa é a voz de uma das residentes que gostaria de ser ouvida. Centenas de vezes eu tenho queimado sob o calor do sol ardente e sob o longo véu preto me cobrindo, apenas devido àquilo que você acredita. Tolere esses meus poucos momentos de liberdade fugidia! Tirei essa foto num dos lugares de mais duro controle das ruas de Qom, na rua do Santuário. Qom é uma cidade religiosa do Irã.<sup>23</sup>

<sup>23</sup>Postado em 08 de maio de 2014, tradução nossa. Disponível em: <<https://goo.gl/4U8beq>>. Acesso em: 25 de fev. de 2019.

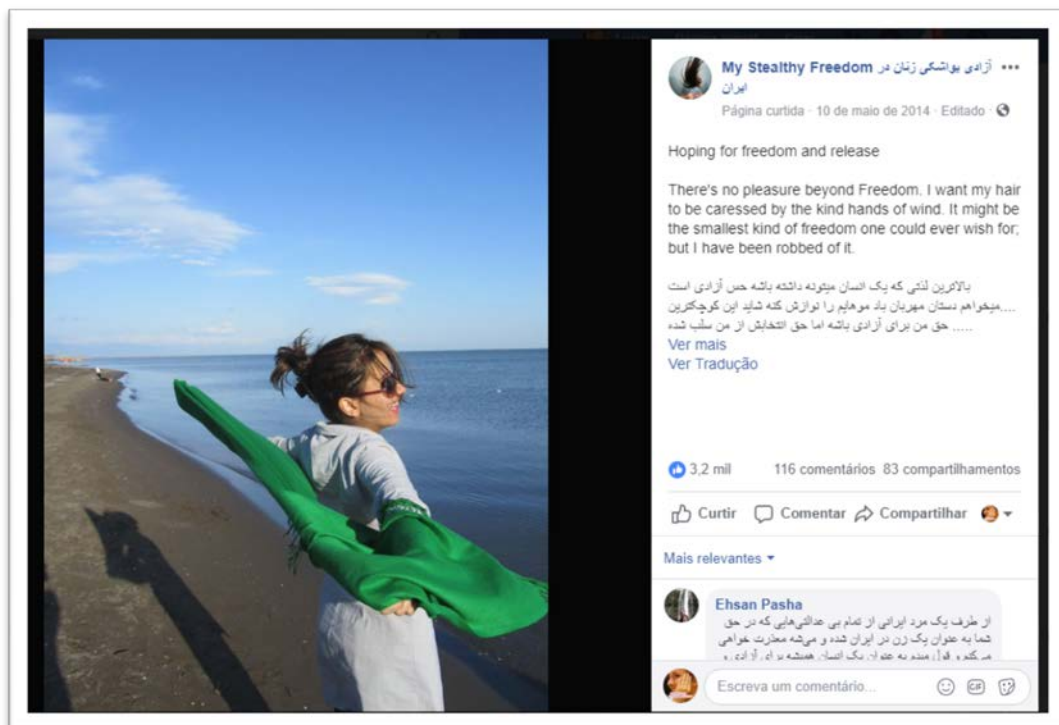
Figura 10 – Postada em 08 de maio de 2014



Fonte: fb.com/stealthyfreedom

Assim, o regime de dizibilidade desses discursos dá-se na medida em que, como coloca outra iraniana, “Não há prazer sem liberdade. Eu quero que o meu cabelo seja acariciado pelas mãos gentis do vento. Esse pode ser o menor tipo de liberdade que alguém pode desejar, mas foi ela que me foi roubada.”<sup>24</sup>

Figura 11 – Postada em 10 de maio de 2014



Fonte: fb.com/stealthyfreedom

<sup>24</sup>Postado em 10 de maio de 2014, tradução nossa. Disponível em: <<https://goo.gl/VL6u58>>. Acesso em: 25 de fev. de 2019.

Em outras palavras, um prazer que deseja liberdade, mas que, por sua vez, existe em função de agenciamentos de poder que cerceiam tal liberdade. Nesse contexto, a atividade dessas mulheres, através da página de *facebook* e do movimento, cria “corpos digitais compartilhados”, “que (1) podem se opor à realidade de suas vidas no país, e (2), para os ativistas dos direitos das mulheres, oferecem uma ampla oportunidade para mobilizar, conectar-se com seus pares através das fronteiras e, até certo ponto, criar estratégias.” (GHEYTANCHI, 2015, p. 46, tradução nossa) Sobre tais estratégias, uma das características do movimento é dar a ver táticas e *hackeamentos* cotidianos, verdadeiras gambiarras de desobediência antes invisibilizadas a olhos estrangeiros.

Uma delas é o uso de vestimentas masculinas e cabelos curtos, seja em ocasiões pontuais, como em partidas de futebol (as mulheres iranianas são barradas nos estádios), ou assumindo uma identidade paralela que ganha vida nas ruas. Na postagem abaixo, a descrição explica: “Meninas iranianas entrando escondido em estádio de futebol, vestidas de meninos. Quando leis ruins proibem mulheres de entrarem no estádio, iranianas não esperarão que a lei se modifique. Isso se chama desobediência civil.”<sup>25</sup>

Figura 12 – Postada em 28 de abril de 2018



Fonte: fb.com/stealthyfreedom

Além da clara transgressão a um aparato de coerção disciplinar, há um forte sentido de sacrifício pelo prazer e tornar visível o que, diante da ordem vigente, talvez não se materializasse para além de momentos fugidios. Assim, abdica-se dos símbolos de feminilidade e, nos casos que adotam a figura masculina no dia a dia, da própria identidade

<sup>25</sup> Postado em 28 de abril de 2018, tradução nossa. Disponível em: < [http://bit.ly/28\\_04\\_18MSF](http://bit.ly/28_04_18MSF)>. Acesso em: 25 de fev. de 2019.

nas ruas. Dessa forma, tal estratégia desviante não se circunscreve à infração às regras coercitivas apenas, mas também a uma espécie de poder sobre si mesmo, um modo de existência estético, um processo de individuação que consiste, nas palavras de Deleuze (1992), em “dar uma curvatura à linha, fazer com que ela retorne sobre si mesma. Teremos então os meios de viver o que de outra maneira seria invisível.” (DELEUZE, 1992, p. 145). Ademais, tal individuação não é necessariamente uma identidade, podendo ser apenas um momento, como no caso dessas mulheres. Ou seja, “Há individuações do tipo ‘sujeito’ (é você..., sou eu...), mas há também individuações do tipo acontecimento, sem sujeito: um vento, uma atmosfera, uma hora do dia, uma batalha...” (DELEUZE, 1992, p.147).

Nesse sentido, a construção desses corpos é linha de fuga ao Estado e à religião enquanto instituições definidoras que, ao operarem sobre o corpo feminino, impondo suas normas, deixam rachaduras no sistema para que uma espécie de fabulação, através de signos da masculinidade, promova a libertação das penalidades que se colocam sobre o desvelamento de mulheres, mas apenas as que expressam os signos de um corpo feminino.

Olhe atentamente a essas três imagens. Elas são as fotos de uma garota do norte do Irã que se recusou a ser restringida pelas leis do velamento compulsório enquanto era cheia de vida, subindo em árvores e montanhas. Essas são minhas fotos quando eu era mais jovem. Para não deixar aquelas restrições entrarem em meu caminho, eu também me vestia como menino para poder aproveitar a vida. Eu simplesmente me recusei a respeitar uma lei discriminatória desde jovem. Foi assim que minha revolta com o *hijab* compulsório começou. É claro que na época eu não era tão criativa como aquelas meninas que colocaram barba falsa para entrar em um estádio recentemente em Teerã. Mais tarde na vida eu fui presa por minhas atividades políticas. Entre as razões que as autoridades levantaram estava minha tendência a remover meu *hijab* e o fato de que eu tinha me engajado previamente em uma “relação ilícita com um homem”. O fato é que quase todo menino e menina no Irã, do ponto de vista dos clérigos, tenha provavelmente se engajado em atividades ilícitas.<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> Postada em 04 de maio de 2018, tradução nossa. Disponível em: < [http://bit.ly/04\\_05\\_2018MSF](http://bit.ly/04_05_2018MSF)>. Acesso em: 25 de fev. de 2019.

Figura 13 – Postada em 04 de maio de 2018



Fonte: fb.com/stealthyfreedom

Ademais, uma espécie de política do medo revisada é vivenciada por essas mulheres que demonstram em seu discurso um sentimento constante de vigilância. Nesse sentido, o próprio feminino enquanto categoria que dá valor às relações de força é como o dispositivo que dá a ver o poder soberano, uma qualidade que, anexada aos corpos, torna sensível tal estado de perene coerção, como observamos no depoimento abaixo de uma mulher que também se veste de homem nas ruas.

Um dia, quando eu estava passando pela Polícia da Moralidade, eu fiz contato visual com um deles e realmente entrei em pânico, pois pensei que eles tinham notado o fato de que eu não sou um menino, mas realmente uma menina. Eles têm armas, balas, prisão e o poder de nos chicotear, mas nós temos apenas a nossa coragem de dizer NÃO às suas leis retrógradadas.<sup>27</sup>

<sup>27</sup> Postado em 28 de maio de 2016, tradução nossa. Disponível em: < [http://bit.ly/28\\_05\\_16MSF](http://bit.ly/28_05_16MSF)>. Acesso em: 25 de fev. de 2019.

Figura 14 – Postada em 28 de maio de 2016



Fonte: fb.com/stealthyfreedom

Outro aspecto que o movimento evidencia através dos diversos relatos de prisão ou advertências por parte da polícia é a coexistência de tecnologias disciplinares e de controle com o corpo supliciado. Isso porque a punição, no caso do desvelamento, não é “a parte mais velada no processo penal” (FOUCAULT, 2009, p. 14) ocupando papel importante no campo de percepção cotidiana. Assim, tanto a certeza da punição quanto a humilhação da abordagem policial e a correção pública compõem a mecânica disciplinar, na qual a justiça assume publicamente não só o papel de guardião da lei, mas também a parte de violência que é inerente ao seu exercício. A postagem abaixo compõe o relato de uma mulher que teve as fotos de sua detenção divulgadas e lamenta não mais poder mandar suas imagens de liberdade fugidia para a página.

Eles nos prenderam por sermos nós mesmas e nos vestirmos como queremos. Depois eles nos fotografaram e postaram a foto com orgulho no seus sites várias vezes. Como eu me atreverei agora a olhar para a câmera e mostrar que não gosto dessa compulsão? Estou privada, inclusive, dessa liberdade fugidia.<sup>28</sup>

<sup>28</sup> Postado em 05 de junho de 2014, tradução nossa. Disponível em: < [http://bit.ly/05\\_06\\_14MSF](http://bit.ly/05_06_14MSF)>. Acesso em: 25 de fev. de 2019.



Figura 15 – Postada em 05 de junho de 2014

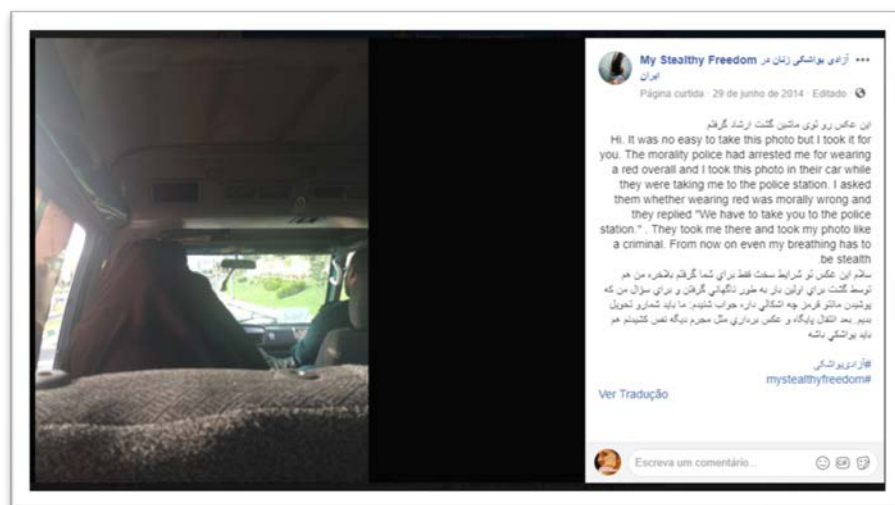


Fonte: fb.com/stealthyfreedom

Nesse sentido, há sempre uma necessidade de evidenciar o risco corrido nos registros enviados à página, como a postagem abaixo, na qual lê-se:

Olá, não foi fácil tirar essa foto, mas eu a fiz para você. A Polícia da Moralidade me prendeu por usar um sobretudo vermelho e eu tirei essa foto no carro deles, enquanto me levavam para a delegacia. Eu perguntei se usar vermelho era moralmente incorreto e eles me responderam apenas “Nós temos que levá-la para a delegacia”. Eles me levaram e tiraram minha foto como uma criminosa. De agora em diante até minha respiração tem de ser fugidia.<sup>29</sup>

Figura 16 – Postada em 28 de junho de 2014



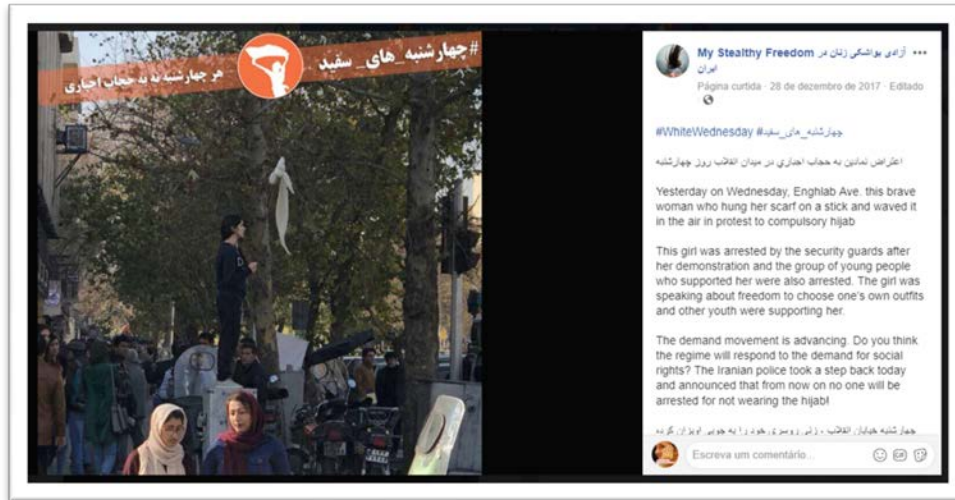
Fonte: fb.com/stealthyfreedom

<sup>29</sup> Postado em 28 de junho de 2014, tradução nossa. Disponível em: < [http://bit.ly/28\\_06\\_2014MSF](http://bit.ly/28_06_2014MSF)>. Acesso em: 25 de fev. de 2019.

A partir de tais experiências, a campanha da hashtag #whitewednesdays (quartas-feiras brancas) é incorporada pelo movimento com a proposta de ser uma ação menos fugidia e perigosa e mais presente nas ruas que no ambiente online. Em uma postagem do dia 6 de junho de 2017, a página lança a ideia de que homens e mulheres possam, todas as quartas-feiras, usar uma peça de roupa branca que simbolize sua objeção ao véu compulsório. Alinejad argumenta que o gesto, apesar de não resolver o problema, potencialmente exerce a contenção das investidas do regime, pois “se não demandarmos nossos direitos e apenas obedecermos o opressor, não apenas o encorajaremos a nos oprimir mais, mas também nos faria parecer submissos enquanto sociedade”, argumenta a líder.

Além dessa, a página também emplacou campanhas como #meninhijab (homens de *hijab*), na qual iranianos prestavam apoio através de fotos usando o véu; #freekidsfromhijab (libertem as crianças do *hijab*), outra campanha que, apesar de não ter repercutido diretamente, tem grande lastro junto às ativistas que, quando mães, invariavelmente mencionam sua preocupação com o futuro das filhas diante das restrições impostas pelo regime; e #mycameraismywepon (minha câmera é minha arma) na qual mulheres filmam a ação da Polícia da Moralidade. Mais recentemente, além do material comumente enviado, o movimento tem replicado material semelhante ao seu (mulheres sem véu em espaços públicos), mas que não foram produzidos originalmente para a página. As imagens, em sua maioria, produzidas por terceiros, retratam jovens desveladas nas ruas, com o lenço amarrado em algum objeto que funcione como haste e acenado enquanto bandeira. As imagens são postadas, portanto, sem depoimento, mas possuem uma carga de palavra de ordem e também demonstram o crescimento da pauta do véu compulsório para além de *My Stealthy Freedom*.

Figura 17 – Postada em 28 de dezembro de 2017



30

Fonte: fb.com/stealthyfreedom

Sua estética é diferente da maioria das postagens do movimento em que o véu figura ao vento em um gesto mais poético, como vemos nos exemplos abaixo.

Figura 18 – Postada em 17 de agosto de 2015



31

Fonte: fb.com/stealthyfreedom

Circunscrito em sua obrigatoriedade, o véu para essas iranianas possui sentidos diversos enquanto materialização mais sensível e cotidiana das interdições por elas sofridas. Desses, analisaremos os mais relevantes, em seus enunciados reitores, nas páginas seguintes

<sup>30</sup> Postada em 28 de dezembro de 2017. Disponível em: < [http://bit.ly/28\\_12\\_17MSF](http://bit.ly/28_12_17MSF)>. Acesso em: 25 de fev. de 2019.

<sup>31</sup> Postada em 17 de agosto de 2015. Disponível em: < [http://bit.ly/17\\_08\\_2015MSF](http://bit.ly/17_08_2015MSF)>. Acesso em: 25 de fev. de 2019.

desta dissertação. No capítulo imediato, todavia, operamos um exercício genealógico que explora, na porosidade das fronteiras de *My Stealthy Freedom*, o seu sistema discursivo referencial, enquanto os diversos sentidos atribuídos ao véu ao longo da história.

#### 4 OS SENTIDOS DO VÉU

O velamento de mulheres, em termos gerais, é um fenômeno rico em significados – presente desde tempos longínquos, data da era pré-islâmica e carrega diversos sentidos desde então. Invariavelmente, tal prática tem sido objeto de curiosidade e debates acadêmicos especialmente no campo do gênero e dos estudos feministas. Em sua gênese, e enquanto costume pré-islâmico, o cobrimento de mulheres através do véu apresenta-se como esteio de uma sociedade patriarcal, pois servia como índice na classificação das mulheres – sua ausência era letra escarlata e indicava desonra: apenas mulheres casadas e das altas classes podiam usá-lo. Após a dominação árabe, e sendo o *Islam* uma religião que dava continuidade à tradição judaico-cristã, o costume foi absorvido e logo outro sentido foi a ele atribuído: o de pertencimento tanto à comunidade muçulmana quanto à religião, passando a ser símbolo de modéstia e submissão a Deus. Já à época das investidas imperialistas europeias, um terceiro enunciado fundador passa a compor as tramas do véu islâmico: o da opressão. O debate acerca dos direitos das mulheres e mesmo o feminismo, nesse contexto, são também instrumentalizados para justificar a dominação branca e, em tal cenário, o *hijab* passa a ser o símbolo de um *Islam* machista a que era preciso combater. Em contraste, no Irã pré-revolução, o uso do véu configurou insígnia de afronta a um governo corrupto a ser derrubado – rostos velados passam a ser bandeira revolucionária. No mesmo país, entretanto, através da atual lei de uso compulsório do *hijab*, ele passa a compor-se também por uma plêiade de sentidos dentro do espectro da norma. Paralelo a isso, principalmente entre jovens universitárias, usar o véu indica liderança e identidade, especialmente nas cabeças de revertidas em terras de países imperialistas como os Estados Unidos.

Tal profusão de sentidos nos leva a refletir sobre a possibilidade da existência concreta de uma essência única para o véu. Enquanto característica basilar de uma ideia ou coisa, a essência é aspecto uno e intransferível – praticamente transcendental – que não pode ser modificado ou substituído. Contudo, por mais puro e original que um sentido aparente ser, há sempre uma nova camada passível de ser removida e que revela um distinto aspecto, numa linha causal potencialmente infinita. Assim, buscar por esse argumento central pode ser tarefa sem fim. Como se não bastasse, além de uma origem que possui sempre, ela mesma, um agente próprio para sua procedência, atribuir valores, como quem aparta o joio do trigo, é ignorar que “bom” e “mal” também são características que operam por relação e modificam seus sentidos a partir do contexto e da época em que são analisadas. Ou seja, não há sentido que possua um valor moral definitivo.

Dessa forma, desessencializar o véu, colocando-o em relação com diferentes enunciados e disputas de poder, é operar a desnaturalização de discursos binários e fixidades históricas, pois

(...) em uma oposição filosófica clássica, nós não estamos lidando com uma coexistência pacífica de um face a face, mas com uma hierarquia violenta. Um dos dois termos comanda (axiologicamente, logicamente, etc), ocupa o lugar mais alto. Desconstruir a oposição significa, primeiramente, em um momento dado, inverter a hierarquia. (DERRIDA, 2001, p. 48).

Isso porque, desconstruir tal estratégia discursiva é retirar a base de diversos sistemas de dominação que, por essa via de análise, puderam evidenciar-se com mais objetividade à nossa problematização. Assim, apresentamos neste capítulo, o significado é banido de sua centralidade, passando a ocupar a periferia de outro sistema de significação que não possui centro e nem origem, na qual a atribuição de sentidos se dá pela operação de diferenças. É como se, após desfiz-lo, trançassemos novamente o véu dando a ver padrões que antes eram imperceptíveis. “As marcas se reinscrevem sempre num tecido antigo que é preciso continuar a desfazer sempre. Nesse sentido, desconstruir é também descozer.” (SANTIAGO, 1976, p.19).

Objetivamente, a desconstrução, conforme preceitua Jacques Derrida (2001), é operar a denúncia do que é central e valorizado em determinado texto, mas, ao mesmo tempo, dando a ver o que nele havia sido dissimulado em suas margens. Dessa forma, a leitura desconstrutora é descentrada e “não se reduz apenas ao movimento de *renversement*, pois se estaria apenas deslocando o centro por inversão, quando a proposição radical é a de anulação do centro como lugar fixo e imóvel.” (SANTIAGO, 1976, p.17). Em outras palavras, é a abolição completa de um sentido transcendental como inerente e natural a determinado discurso. “Descentramento é a independência total da cadeia dos significantes.” (SANTIAGO, 1976, p.17). Em última instância, não há uma verdade a ser desvendada no processo de pesquisa, mas sim, evidenciar a existência sincrônica e também diacrônica de significados tanto complementares, quanto conflitantes para o mesmo véu. Em outras palavras, e como aqui já explicitamos em nossas perspectivas teórico-metodológicas, consiste em operar uma genealogia estrutural desses diversos sentidos, primeiramente colocando em posição inferior o que a priori estava no centro das atenções para, depois, fazer emergir um novo interpretante que “nunca se deixou compreender no regime anterior.” (DERRIDA, 2001, p. 49). Assim, o exercício genealógico que segue dá a ver os sentidos múltiplos atribuídos ao véu em forma e conteúdo, de classificação de mulheres, a fé, resistência, opressão e identidade.

#### 4.1 Modéstia e separação, o véu no texto corânico

A palavra “véu” não possui referencial na língua árabe, mas *hijab* tem raízes que compõem as culturas islâmica e árabe. Na sua forma verbal, *hajaba*, é traduzido como esconder, separar e mascarar, estando presente em diferentes partes do Alcorão e não somente nas que correspondem ao cobrimento feminino. Por essa razão, o termo europeu “véu”, assim como seu correlato “isolamento”, “falham em capturar essas nuances e simplificam demais um fenômeno complexo.” (EL GUINDI, 1999, p. 157, tradução nossa) Ademais, a palavra “véu”, como usada corriqueiramente, dá a impressão de ter apenas um referente material quando, na verdade, faz alusão a diversos tipos de cobrimento, limitando seu entendimento e apagando diferenças culturais, de classe e de contexto.

Evidências de seu uso no Alcorão e do discurso feminista islâmico, bem como análise antropológica, apoiam a noção de hijab no Islam como se referindo a uma divisão ou separação sagrada entre dois mundos ou dois espaços: deidade e mortais, bom e mal, luz e escuridão, crentes e descrentes, ou aristocracia e plebeus. A frase *min wara 'al-hijab* (por trás do hijab) enfatiza o elemento de separação/partição e não, como é comumente proposto e frequentemente assumido, a reclusão das mulheres. (...) Isso é invalidado pela análise da etnografia e do texto sagrado islâmico. Quando a referência é ao vestuário feminino, o significado pertinente combina santidade, reserva e privacidade. (EL GUINDI, 1999, p. 157, tradução nossa).

Presumir, portanto, que o véu como vestimenta é usado com o mesmo objetivo por uma freira católica e uma mulher muçulmana, por exemplo, é fazer uma analogia que implica na atribuição de um sentido universal, uma essência, de raiz cristã, inclusive. “Nada pode ser mais diferente que esses dois véus. A distinção é o significado, o simbolismo, a ideologia, a construção da feminilidade e a noção de sexualidade.” (EL GUINDI, 1999, p. 31).

*Hijab* é uma palavra que vem do árabe e significa “cobertura” ou “cortina” ou mesmo “esconder os olhares”. Esse conjunto de vestimenta visa à modéstia, privacidade e moralidade feminina. É com esse objetivo que o Alcorão recomenda seu uso, como vemos na citação abaixo, na surata 24, versículo 30 e 31:

Dize aos crentes que recatem os seus olhares e conservem seus pudores, porque isso é mais benéfico para eles; Allah está bem inteirado de tudo quanto fazem. Dize às crentes que recatem os seus olhares, conservem os seus pudores e não mostrem os seus atrativos, além dos que (normalmente) aparecem; que cubram o colo com seus véus e não mostrem os seus atrativos, a não ser aos seus esposos, seus pais, seus sogros, seus filhos, seus enteados, seus irmãos, seus sobrinhos, às mulheres suas servas, seus criados isentas das necessidades sexuais, ou às crianças que não discernem a nudez das mulheres; que não agitem os seus pés, para que não chamem

à atenção sobre seus atrativos ocultos. Ó crentes, voltai-vos todos, arrependidos, a Allah, a fim de que vos salveis! (ALCORÃO, 2016, p. 473).

A recomendação do Alcorão é direcionada a ambos - homens e mulheres - para que se vistam de maneira a não ressaltar seus atrativos físicos e resguardar, assim, sua modéstia.

O *Islam*, como religião, surgiu na Península Arábica durante o século VI. À época, a cidade de Meca era centro comercial e religioso, onde se localizava o templo de Caaba, “(...) que teria sido construído a partir de inspiração divina por Abraão, do qual todos os árabes acreditavam ser descendentes.” (MORETÃO, 2016, p. 19). O profeta Maomé – Mohammad Ibn Abdallah ibn Abdal Mutalib ibn al-Hashim – nasce em 570 d.C. na tribo dos coraixitas e, aos 40 anos de idade, recebe sua primeira mensagem divina, de acordo com a tradição islâmica.

Após a morte de Maomé formam-se duas correntes a divergir sobre como deveria ser sua sucessão: os sunitas e os xiitas. A primeira defendia a sucessão por voto e consenso e, a segunda, composta por aqueles que acreditavam na sucessão a partir dos laços sanguíneos, sendo Abu Bakr (sunita e pai de Aisha, uma das esposas do Profeta) consagrado o primeiro Califa. Os quatro primeiros sucessores de Maomé “são chamados de ‘Os Bem-Guiados’ (*Al Rashidun*), uma vez que tiveram grande contato com o Profeta (...)” (MORETÃO, 2016, p. 21).

O véu, propriamente dito, não é prescrito explicitamente às mulheres no Corão (AHMED, 1992), os únicos versos que tocam à vestimenta feminina são os citados acima que as instruem a cobrir-se com um lenço. Isso porque, na construção islâmica, a vestimenta é diretamente relacionada com noções de gênero, sexualidade, santuário e uma privacidade sacra. (EL GUINDI, 1999) Francirosy Ferreira, em sua pesquisa com mulheres revertidas, explica que

A interpretação dada pelos muçulmanos é a de que cabe à mulher decidir se quer ou não usar o véu, salientando que se trata de uma determinação religiosa. Caso ela não cumpra, deverá prestar contas de seus atos no dia do Juízo Final. Todas as muçulmanas com as quais tive ou tenho contato dizem *Inshalá* – se Deus quiser – um dia vou usar. Esta frase ressalta que de modo algum as muçulmanas desconhecem a sua “obrigação religiosa”. Elas estão cientes da necessidade disso, mas como dizem, ainda não estão preparadas. Algumas se referem ao fato de no trabalho serem proibidas de usar a vestimenta, outras de que falta coragem, outras alegam a fé necessária para se sentirem prontas a usar. (FERREIRA, 2013, p.193).

Portanto, mesmo diante da prescrição religiosa, há o entendimento de que, para cada crente há um momento mais apropriado para tal escolha ou correspondente ao amadurecimento de sua fé. Ainda no que diz respeito ao texto corânico, os trechos que versam



sobre a questão do cobrimento da cabeça e a reclusão feminina foram, em princípio, direcionados apenas às mulheres da família do Profeta. A expressão “tomar o véu” significava, inclusive, em seu princípio, desposar Maomé. (AHMED, 1992). Como a surata 33, versículo 59 (abaixo), que encoraja o uso do véu como marca identitária de “mulher de Maomé” e que, com o passar do tempo, foi tomada pelas demais mulheres como ação de afirmação e pertencimento enquanto crentes muçulmanas:

Ó Profeta, dize às tuas esposas, tuas filhas e às mulheres dos crentes que (quando saírem) se cubram com as suas mantas; isso é mais conveniente, para que distingam das demais e não sejam molestadas. (ALCORÃO, 2016, p. 575-576).

Os textos referentes às esposas de Maomé não distinguem, em sua linguagem, o véu e a separação, utilizando o termo *hijab* de maneira a não diferenciar ambos, significando apenas “cobertura” ou “cortina” como na surata 33, versículo 53:

Ó crentes, não entreis nas casas do Profeta, salvo se tiverdes sido convidados a uma refeição, mas não para aguardardes a sua preparação. Porém, se fordes convidados, entrai; e quando tiverdes sido servidos, retirai-vos sem fazer colóquio familiar, porque isso molestaria o Profeta e este se envergonharia de vós; porém Allah não se envergonha da verdade. E se desejardes perguntar algo a elas (suas esposas), fazei-o detrás das cortinas; isso será mais puro para os vossos corações e para os delas. (ALCORÃO, 2016, p. 574).

Ou seja, é usado o mesmo termo para se referir genericamente à separação das esposas do Profeta e aos decretos relacionados ao seu cobrimento. (AHMED, 1992) Outro trecho referente às esposas do Profeta, determina a quem lhes era lícito descobrirem-se.

(As esposas do Profeta) não serão recriminadas (se aparecerem a descoberto) perante seus pais, seus filhos, seus irmãos, seus sobrinhos, perante suas mulheres crentes ou as que suas mãos direitas possuam (servas). E teme Allah, porque Ele é Testemunha de tudo. (ALCORÃO, 2016, p. 575).

O costume do uso do véu, entretanto, acabou por se espalhar para o resto da comunidade em decorrência do exemplo das esposas de Maomé, que tinham grande valor diante dos muçulmanos, mas também devido às conquistas árabes de territórios que já faziam uso de tal cobrimento (AHMED, 1992), como abordaremos a seguir. Ademais, o uso do véu transmutou-se com o passar do tempo, atrelando-se a costumes de comunidades islâmicas diferentes dando origem a outros estilos de cobrimento como o xador, o niqab e a burca<sup>32</sup>, por

---

<sup>32</sup>Enquanto o xador constitui uma capa que cobre da cabeça aos pés, revelando apenas o rosto, o niqab revela apenas os olhos e a burca, por sua vez, cobre todo o corpo.

exemplo. “As vestimentas usadas no Irã, no Paquistão e no Líbano, por exemplo, diferem entre si e têm a ver com o modo como cada grupo social reinventa a sua própria tradição.” (FERREIRA, 2013, p. 195).

#### 4.2 Classificação de mulheres, um sentido pré-islâmico

Enquanto costume, o uso do véu vem de uma tradição pré-islâmica do Oriente Médio. “O véu servia não apenas para identificar as mulheres pertencentes às classes mais altas, mas, fundamentalmente, para diferenciar as mulheres ‘respeitáveis’ das que estavam disponíveis publicamente.” (AHMED, 1992, p. 15, tradução nossa). Ou seja, mesmo antes das recomendações corânicas e dentro de uma tradição majoritariamente judaico-cristã, as mulheres do Oriente Médio eram classificadas através do uso do véu, e tal classificação (diferente daquilo que, mais tarde, preceituaria o Alcorão) referia-se à sua atividade sexual, assinalando aos homens quais estavam sob proteção masculina e quais estavam livres.

Na época de seu surgimento, o *Islam* afiliou-se explicitamente aos costumes já existentes no Oriente Médio, inclusive por considerar Maomé um profeta da tradição judaico-cristã, que dava seguimento e confirmação às revelações divinas. A divisão entre mulheres respeitáveis e as desonradas era fundamental para tais sociedades patriarcais. Sendo assim, também no que diz respeito à classe social – ao contrário dos homens, que determinavam seu lugar na sociedade a partir de sua relação com os sistemas de produção – as mulheres ocupavam seu lugar baseado no seu relacionamento com figuras masculinas, ou seja, com quem as protegia e com quem se relacionavam sexualmente. O véu era a marca visível a toda a sociedade desse *status* de relacionamento. (AHMED, 1992).

Durante os primeiros séculos da era cristã, a noção de isolamento feminino – arquiteturalmente estruturado em edificações ou áreas exclusivas para mulheres nas residências e guardadas por eunucos – juntamente com o cobrimento através do véu e atitudes que asseguravam a invisibilidade “adequada” das mulheres, tornaram-se características da vida das classes altas do Mediterrâneo, Iraque e Pérsia. (AHMED, 1992).

Vastamente espalhadas durante as primeiras eras cristãs, tais práticas representam uma configuração de atitudes similares advindas da variedade de culturas patriarcais da região.

As culturas mesopotâmica, persa, helênica, cristã e, mais tarde, islâmica contribuíram, cada uma, com práticas que tanto controlavam como diminuíam as mulheres. Além disso, todas, aparentemente, tomaram emprestado as práticas controladoras e redutivas dos seus vizinhos. (AHMED, 1992, p. 18, tradução nossa).

As trocas culturais levaram ao reforço de tais ideias e ao triunfante endosso da noção de uma mulher com humanidade submersa e desconstruída por uma visão essencialista e quase exclusivamente biológica de ser sexual e reprodutivo. “O *Islam* não trouxe nenhuma mudança radical, mas a continuidade e acentuação dos estilos de vida já correntes.” (AHMED, 1992, p. 33, tradução nossa) Nesse contexto, a nova religião incorporou perfeitamente a misoginia já propagada nas escrituras do universo sócio-religioso que passou a habitar. Todavia, reformulações na lógica matrimonial, por exemplo, atuaram sobre as relações de poder entre homens e mulheres, reforçando sua balança desigual e gerando “esmagadoras limitações impostas a elas [as mulheres] depois do estabelecimento do *Islam*”. (AHMED, 1992, p. 46, tradução nossa) Dentre essas limitações estava o divórcio unilateral por parte do marido.

Tensionado com a relação hierárquica estabelecida entre os sexos (codificada na estrutura matrimonial instituída pelo *Islam*) está o conceito igualitário de gênero inerente à visão ética encontrada no Alcorão.

[...] os ensinamentos éticos do Islam estavam acima de todas as práticas estabelecidas. Quando esses ensinamentos são levados em consideração, a compreensão religiosa a respeito da mulher e do gênero é muito mais ambígua que as práticas podem sugerir. A visão ética do islã, que é obstinadamente igualitária a respeito dos sexos, entra em tensionamento, e podemos considerar, inclusive, que subverte a estrutura hierárquica do casamento instituído pragmaticamente na primeira sociedade islâmica. (AHMED, 1992, p. 62-63, tradução nossa).

Nesse contexto, observam-se dois discursos distintos dentro do *Islam* a agenciar concepções de gênero que competem entre si – a primeira expressando regulações para a sociedade e a segunda a articular uma visão ética inerente aos ensinamentos do Alcorão propriamente ditos – “esse igualitarismo é um elemento consistente dos enunciados do Corão” (AHMED, 1992, p. 64, tradução nossa). A começar pela didática de tais escrituras que, ao longo de todas as suratas, dirige-se tanto a homens quanto a mulheres, como ilustramos no exemplo abaixo, surata 33, versículo 35:

Quanto aos muçulmanos e às muçulmanas, aos crentes e às crentes, aos consagrados e às consagradas, aos verazes e às verazes, aos perseverantes e às perseverantes, aos humildes e às humildes, aos caritativos e às caritativas, aos recatados e às recatadas, aos que recordam muito de Allah e às que se recordam d’Ele, saibam que Allah lhes tem destinado a indulgência e uma magnífica recompensa. (ALCORÃO, 2016, p. 569).

E é essa herança de igualitarismo ético que explica porque muitas muçulmanas argumentam, de maneira quase sempre incompreensível para não crentes, que o *Islam* não é machista dentro de seus preceitos espirituais e tal visão é agenciadora de enunciados que a olhos ocidentais parecem paradoxais, como a existência de um feminismo islâmico. “Elas ouvem e leem nos textos sagrados, justamente e legitimamente, uma mensagem diferente da que é ouvida pelos juristas e crentes de um *Islam* ortodoxo e androcêntrico.” (AHMED, 1992, p. 66, tradução nossa) Assim, enquanto o discurso ortodoxo e pragmático tem grande lastro na elaboração de um corpo de pensamento político e legal que determina, entre outras coisas, a obrigatoriedade do *hijab* em alguns países, como é o caso do Irã, o discurso ético tem foco nas dimensões espirituais e morais do ser e prega a igualdade entre todos os indivíduos, tendo, todavia, pouca influência na herança legal e política do *Islam*.

As autoridades políticas, religiosas e legais da era abássida<sup>33</sup> em particular, cujo legado interpretativo e legal tem definido o Islam desde então, ouviram apenas a voz androcêntrica da religião e eles a interpretaram instituindo leis e uma visão também androcêntrica em todas as sociedades muçulmanas através do tempo. (AHMED, 1992, p. 67, tradução nossa).

O início do século X marcou o reconhecimento, pela jurisprudência islâmica, de um corpo de opiniões e definições de práticas religiosas como sua completa e final versão. A partir de então, o dever do jurista no *Islam* passou a ser meramente imitar seus predecessores, negligenciando o papel de uma leitura ativa na preservação do Corão, assim como a inovação e adequação a modernizações foram também preteridas. (AHMED, 1992) Assim, uma das principais características e princípio da doutrina ortodoxa “é a crença de que o texto das escrituras é, precisamente, como Maomé o recitou (...)” (AHMED, 1992, p. 94, tradução nossa). A consequência disso é que tanto a visão de uma sociedade autenticamente islâmica e a visão da ordem de relacionamentos que devem ocorrer entre os indivíduos designados como homens e os designados como mulheres (desenvolvido numa lógica binária e misógina própria da época) tem sido consagrada como a representação derradeira e infalível da noção islâmica de justiça e vontade divina.

A propagação desse discurso pragmático islâmico como a verdade absoluta emanava da necessidade de dominação por parte dos governantes, que, por sua vez, ressoava junto com o poder da religião ortodoxa em interesses intimamente ligados. Assim, o Estado debruçava seu monopólio da verdade, no período abássida, na sua versão do *Islam* como a de origem e confirmação divinas, sendo todas as demais declaradas heréticas. (AHMED, 1992).

---

<sup>33</sup> Terceira dinastia de califados após a morte de Maomé.

O período medieval que seguiu a era das primeiras sociedades islâmicas foi marcado pelo estabelecimento de relações de poder que determinaram as possibilidades de existências para as mulheres da época. Entre as principais, estavam as leis regulando o casamento, em especial a poligamia, o concubinato (visto essa ser a era dos grandes haréns), o divórcio unilateral pelo marido e o ideal social de reclusão feminina. Tal condição despertou grande interesse dos olhares ocidentais que, como observadores de povos que consideravam exóticos, registraram suas viagens aos países de dominação árabe.

#### 4.3 Feminismo ocidental, dócil servo

Um olhar estrangeiro e ocidental é característico de um discurso até hoje propagado a respeito do uso do véu, como designação da morte da independência e autonomia femininas. Em termos gerais, para as mulheres muçulmanas, a invasão social e cultural europeia que se empreenderia já nos séculos XIX e XX teria aspectos definitivamente negativos, inclusive para o feminismo ocidental que ainda engatinhava.

Em seu ensaio de 1994, “Podem os subalternos falar?”<sup>34</sup>, Gayatri Spivak oferece-nos a síntese da lógica que o discurso colonialista desejava vender: “Homens brancos salvando mulheres de pele escura dos homens de pele escura”. Com o objetivo de infiltração e desmantelamento da cultura dos colonizados e para justificar tal investida, foram combinados discursos de dominação com o próprio discurso feminista para dar a ver um oriente no qual mulheres indefesas eram oprimidas pelos homens, os “outros homens” (AHMED, 1992) e necessitavam de salvamento.

Sociedades colonizadas, na tese colonial, eram similares pois eram inferiores, apesar de serem diferentes em suas inferioridades específicas. O feminismo colonial, ou o feminismo enquanto usado contra outras culturas a serviço do colonialismo, era moldado em uma variedade de diferentes edificações, cada uma tramada para caber em uma cultura particular que era o alvo imediato de dominação (...). A respeito do mundo islâmico, considerado inimigo (inclusive como O inimigo) desde as Cruzadas, o colonialismo (...) teve uma rica vereda de intolerância e deformação para desenhar. (AHMED, 1992, p. 151, tradução nossa).

Dessa forma, o debate sobre a mulher e sua pretensa defesa tornou-se o enunciado fundador de uma intentona redentora, mas através da qual a dominação europeia calcava-se para expandir-se nos países muçulmanos. E foi nesse ponto que o véu emergiu como um

<sup>34</sup> [http://abahlali.org/files/Can\\_the\\_subaltern\\_speak.pdf](http://abahlali.org/files/Can_the_subaltern_speak.pdf)

potente significante a agenciar interpretantes não apenas de significado social para as instâncias de gênero, mas também em espaços de não-discurso de maior abrangência política e importância cultural e, desde então, tem retido tal carga de simbolismo. Ou seja, há uma fusão da mulher, enquanto corpo significante com questões de classe, cultura e política de modo a forçá-la sob a posição de objeto manuseado vezes na direção do progresso, vezes na do regresso, através do poder exercido por homens que traçam estratégias não visando o direito das mulheres, mas sim os usando como artifício para disputas nas áreas do nacionalismo e da dominação. Pois, em oposição ao discurso colonizador, funda-se uma dicotomia por parte do discurso pragmático e ortodoxo do *Islam* na qual o véu configura-se em marca de autenticidade de valores e o desvelamento, por sua vez, uma heresia propriamente ocidental. Dessa forma,

a associação entre o véu e a liberdade das mulheres é igualmente manifestada nos argumentos que sancionam ou defendem o véu sob o pretexto de que este é um produto da ‘escolha livre’ das mulheres e uma evidência de sua ‘libertação’ da hegemonia dos códigos culturais ocidentais. (MAHMOOD *apud* FERREIRA, 2013, p. 186).

Por parte dos colonizadores, a estratégia era utilizar o discurso feminista ocidental para traduzir o *Islam* como imutavelmente opressivo às mulheres, o véu como agente otimizador de tal opressão e os costumes muçulmanos como razões fundamentais para o atraso de tais civilizações. Portanto, nesse novo discurso engendrado pelo colonizador europeu (e propagado até hoje por forças imperialistas):

Apenas se essas práticas “intrínsecas” ao *Islam* (e, assim, o *Islam* propriamente dito) fossem abandonadas poderiam as sociedades muçulmanas começar a avançar no caminho da civilização. O véu – para olhos ocidentais, a marca mais visível da diversidade e inferioridade das sociedades islâmicas – tornou-se um símbolo tanto da opressão das mulheres (...) como do atraso do *Islam*, tornando-se alvo aberto para o ataque colonial e a ponta de lança da investida nas sociedades muçulmanas. (AHMED, 1992, p.151-152, tradução nossa).

Assim, fora de suas fronteiras, o feminismo ocidental, de “crítico de um sistema de dominação masculina, tornou-se seu dócil servo” (AHMED, 1992, p. 155, tradução nossa), pois funcionou como justificativa moral ao ataque às sociedades nativas e reforço à noção de superioridade da Europa. Ou seja, a noção do feminino como aquilo que está para ser conduzido evidencia-se na instrumentalização de um discurso, originalmente em defesa da igualdade, para fins de dominação. Assim, a imprecisão do feminismo ocidental estava na

crença de que, em vista de melhorar seu *status* na sociedade e tornarem-se mais “iguais”, as muçulmanas necessitavam abandonar suas crenças ou costumes, inclusive o véu.

É evidente que se fazia necessário rejeitar práticas androcêntricas e misóginas, mas situação análoga, nesse sentido, viviam e vivem as europeias. O véu, diferentemente de disputas ocidentais em torno da vestimenta (nas quais foram as mulheres a identificar sua relevância), teve seu foco determinado por homens colonizadores e a serviço de um sistema patriarcal que o declararam como importante para a luta feminista (AHMED, 1992). Nesse sentido, o tema da liberdade é de extrema importância e deve sempre ser operado por relação, pois o desejo de libertação é fator historicamente situado. Sobre isso, inclusive, Ferreira (2013) ressalta que o feminismo emergente da década de 1960 não inclui em seu arcabouço de demandas a vestimenta islâmica como fator importante na expressão não apenas da religiosidade, mas da própria noção de pertencimento e identidade desse grupo de mulheres. Já no subcapítulo seguinte, o uso do *hijab* se apresenta como emblema de resistência e protagonismo das mulheres no período pré-revolução do Irã.

#### 4.4 O rosto e o véu da Revolução Islâmica

Os dispositivos ocidentalizadores implementados pelo Xá Reza Pahlevi durante a monarquia vigente no Irã até pouco mais da metade do século XX deram origem a três tipos diferentes de correntes feministas no país. (MORETÃO, 2016). Uma primeira era composta por mulheres de classe alta majoritariamente, que desejavam a liberação total, indo contra preceitos que estipulassem qualquer comportamento moralizador para as mulheres. Uma segunda corrente desejava obter benefícios com a modernização, mas sem distanciar-se da tradição e cultura iranianas. Nessa categoria podemos enquadrar mulheres com uma visão moderna, porém com críticas ao capitalismo. Inclusive, embora inicialmente de caráter secular, tal posicionamento também foi incorporado por crentes no período pré-revolução. E, por fim, a terceira vertente secular de oposição ao regime do Xá era a do Partido Tudeh, de orientação marxista-leninista. Para esse grupo, a opressão às mulheres tinha sua gênese no Imperialismo Ocidental.

Todavia, “as ideias que mais acabaram influenciando as mulheres iranianas foram as ligadas ao conservadorismo religioso. Durante a década de 1970, se tornaram populares os estudos islâmicos.” (MORETÃO, 2016, p. 57). Assim, muitas mulheres no início de seus vinte anos, principalmente nos centros urbanos, passaram a estudar os textos xiitas filosóficos. Tais escritos abordavam desde sexualidade e gênero até o seu papel na política e na família.

(SEDGHI *apud* MORETÃO, 2016). Tal movimento atraiu não só as religiosas, mas também as originalmente seculares que, posteriormente, tomaram o *Islam* como resposta crítica necessária ao governo de Pahlevi. Isso porque, num momento histórico em que a população sofria com os desmandos e a corrupção da monarquia, desejando reafirmar sua cultura, o *Islam* se apresentou não apenas como esteio religioso da população, mas principalmente como linha de resistência política.

Dessa maneira, enquanto ato militante, as iranianas engajadas foram abandonando suas minissaias em favor do xador (forma de cobrimento que deixa apenas o rosto à mostra e é tradicional no Irã) e do véu. “O que no começo era uma expressão de protesto e solidariedade, se tornou uma nova forma de representação de suas identidades e um símbolo de demonstração de alianças.” (MORETÃO, 2016, p. 58).

Durante a revolução, a iraniana ganha um simbolismo e um valor político muito grande, deixando de significar apenas sua individualidade, mas também a imagem da ideologia vitoriosa da Revolução. A mulher de véu – indumentária que, como comentamos anteriormente, passa a ser usada por muitas, também, como artifício político e não apenas religioso – passa a ser o rosto do poder da revolução islâmica e do povo iraniano, sendo esse um importante sentido atribuído ao véu.

Nesse cenário, a mulher secular que, após a queda do regime do Xá, desejava retirar o véu, era vista como ocidental e defensora do Imperialismo e da Monarquia. “Ou você era a favor da República Islâmica ou a favor da Monarquia, não havia outra opção aos olhos dos revolucionários.” (MORETÃO, 2016, p. 58).

Dessa forma, a aplicação plena da *Sharia* teve caráter dicotômico para a totalidade das mulheres ativistas durante a revolução. As religiosas ganharam mais espaço na sociedade, atuando, inclusive, na Guarda Revolucionária. Já para as que apoiaram a revolução por serem críticas ao imperialismo e ao ocidentalismo, a adoção completa das leis islâmicas foi, também, uma forma de imposição. A então recente obrigatoriedade do *hijab* gerou diversos protestos que foram reprimidos pelo governo para exigir o cumprimento das leis.

Somente depois do triunfo da revolução que muitas mulheres perceberam que tinham dado de bandeja seus direitos e empossado um regime que exigia a sua subjugação. No oito de março de 1979, cem mil mulheres saíram às ruas para o Dia Internacional da Mulher para protestar contra as leis que introduziam o *hijab* compulsório e outras restrições islâmicas. Até esse momento, o Dia Internacional da Mulher havia passado despercebido no Irã. (ALINEJAD, 2018, s/p, tradução nossa).



Além da já instalada Guarda Revolucionária, foi criada, como já mencionamos anteriormente, uma patrulha, que passou a ser conhecida popularmente como Polícia da Moralidade – uma divisão composta em sua maioria por mulheres que tinham como tarefa fiscalizar os espaços públicos e fazer cumprir os novos códigos de vestimenta e de pudor. Aquelas que ainda apresentassem resistência a tais regulações passaram a sofrer assédio e violência física em público, tanto pelas divisões policiais responsáveis quanto por homens apoiadores da Revolução. (MORETÃO, 2016).

“Como forma de lutar contra as normas, diversas mulheres se uniram em grupos de discussão, publicaram artigos, organizaram debates em universidades e participaram de organizações femininas sobre os direitos no Irã.” (MORETÃO, 2016, p. 59). Uma das grandes características da *Sharia*, todavia, é sua imutabilidade enquanto pertencente a um discurso ortodoxo que engessa as interpretações dos textos corânicos (como tratamos na seção anterior). Assim, muitas mulheres, em desacordo com a obrigatoriedade do véu, assim como outras imposições, tiveram de exilar-se em outros países. Para algumas, a necessidade do exílio existe até hoje e muitas atualmente utilizam as redes sociais como ferramenta na divulgação dos ocorridos no país. Neste contexto surge *My Stealthy Freedom*, conforme capítulo anterior.

Em seu regime, o Xá atuou por um “despertar” imposto a mulheres já bem acordadas, assim como exigiu o desvelamento violento de muçulmanas que, conscientemente, desejavam se cobrir. Já o governo islâmico polícia e vigia a moral das mulheres que, seculares ou religiosas, mesmo de acordo com princípios corânicos, poderiam ter a opção de soltar ou cobrir os cabelos, assim como viajar quando quisessem, estudar o curso de sua escolha na Universidade ou praticar esportes. Em outras palavras, a iraniana, ao longo da história recente do país, tem sido manejada como objeto promotor de interesses políticos e legitimador de leis e consolidação de poder. (MORETÃO, 2016). Entretanto, como agente ativo de resistência, tem articulado também obstáculos sistemáticos a esse movimento castrador daqueles que se encontram no poder institucionalizado. Seja fazendo frente ao Xá, tendo como bandeira o véu ao redor do corpo, ou retirando-o para transgredir a lei do *hijab* compulsório, a história da mulher iraniana mostra que é possível desconstruir o “feminino” enquanto aquilo que está para ser conduzido e dominado.

Já para fora dos seus países de origem ou mesmo nos espaços universitários de nações de tradição islâmica, mulheres utilizam o *hijab* enquanto emblema identitário e, inclusive, sinal de liderança de movimentos ativistas muçulmanos contemporâneos, como abordamos a seguir.

#### 4.5 Emblema de existência em terras imperialistas

Dentro dos preceitos corânicos e da cultura islâmica, de acordo com Fatema Mernissi (2003), há três dimensões para o *hijab*, sendo a primeira visual (tendo o intuito de esconder e ocultar algo aos olhos), a segunda espacial e visa separar e marcar diferença e, por fim, a terceira refere-se à moral e tem por objetivo circunscrever o que está no campo do proibido. O véu seria, portanto, algo que determina o que deve ou não ser visto, além de funcionar como uma barreira de proteção. Sobre tal interpretação, Ferreira (2013) acrescenta que a dimensão que objetiva marcar a diferença, no lugar de ocultar, pode ter como sentido justamente o contrário. O cobrimento também “re-vela o fato de que essa mulher é uma religiosa. Ao mesmo tempo em que o véu é uma ‘proteção’, como afirmam os muçulmanos, ele também se torna um elemento fundamental para o reconhecimento da diferença.” (FERREIRA, 2013, p. 190) Dessa forma, usar o *hijab* é também um comportamento público de valor simbólico pois comunica à esfera social a adesão a uma fé específica. (LEACH, 1999 *apud* FERREIRA, 2013).

Em outras palavras, é uma prática que estabelece a conexão de um símbolo com uma tradição específica. Contudo, faz-se mister não naturalizar tal relação. A religião é também uma ordem de poder e, por essa razão, impõe normatizações através dessas mesmas práticas que, potencialmente, excluem, controlam ou até alienam. Entretanto, a relação é dicotômica, visto que experiências religiosas podem ser usadas como ferramentas para evidenciar outras formas de opressão agenciadas pelo Estado, o liberalismo laico ou até o cientificismo. Dessa forma, se por um lado o cobrimento feminino pode ser parte de um agenciamento de subjugação, ele também atua como um contra-ambiente<sup>35</sup> de sistemas de preconceito religioso, evidenciando sua abrangência e influência, especialmente no ocidente.

Nas últimas décadas, como parte de um amplo movimento político, nos ambientes acadêmicos, estudantes muçulmanas vêm optando pelo uso do véu como o encorporamento do código social e moral de sua prática religiosa. Tal costume tem sido veículo de comunicação não apenas de uma mensagem, mas da sua própria existência nesse ambiente. Contudo, tal sentido varia em relação ao contexto. El Guindi (1999) ressalta que diferentes fatores influenciam nessa escolha que compõe uma “luta por independência do controle e

---

<sup>35</sup>Tomamos a ideia de ambiente e contra-ambiente de Marshall McLuhan (2005), que defende que um meio é tecnologia que cria extensões do corpo e dos sentidos, seja o telefone ou uma peça de roupa. Assim, seja ele qual for, dá origem a um ambiente que lhe é próprio através da exteriorização de sentidos que produzem efeitos sociais e cognitivos, ou seja, códigos culturais.

legado coloniais e pelo esforço das mulheres por emancipação” (EL GUINDI, 1999, p. 168, tradução nossa). Invariavelmente, a vestimenta tem representado um papel transformador no âmbito simbólico, ritual e político neste fenômeno no qual o *Islam* tem lutado por posicionar a si mesmo frente ao *hijab*. Nessa conjuntura, “A resposta de secularistas e feministas mostra quão ameaçadora essa moda é para as suas posições ideológicas.” (EL GUINDI, 1999, p. 129, tradução nossa)

Isso porque, para além de uma busca por emancipação em seus próprios territórios de origem, o uso do *hijab* é emblema de (r)existência também em terras estrangeiras. Nesse sentido, no caso específico do Irã, o véu enquanto resistência transmutou-se (para parte das mulheres) em imposição diante da obrigatoriedade do seu uso no país após a deposição do xá. Entretanto, em outros territórios, como nos Estados Unidos, por exemplo, o sentido de resistência reaparece. Contudo, nesse caso, a revolução é silenciosa. (AHMED, 2011). A partir da década de 1960 – uma era de vasta expansão da imigração muçulmana para a América do Norte –, “A crescente influência do Islam nos Estados Unidos colocou-se como um resultado tanto da migração de ideias como de pessoas” (AHMED, 2011, p. 157, tradução nossa). Ou seja, junto da fé carregada por esses novos habitantes, estavam também formas particulares de ativismo político muçulmano. Nesse cenário, o crescimento do uso do véu “servia para tornar visível à sociedade dominante a presença de pessoas comprometidas com uma visão diferente e, inclusive, implicitamente oposta, à sociedade e à ordem política reinantes.” (AHMED, 2011, p. 135, tradução nossa). Ou seja, nesse cenário o *hijab* ganha caráter de resistência ao dar a ver a existência do *Islam* e de seus seguidores em território preconceituoso – um emblema de pertencimento e autoafirmação.

Todavia, enquanto na maior parte dos países o estranhamento ou preconceito é expresso em esferas de ordem cultural, há aqueles que impõem oposições através de leis e interdições. Como é o caso da França que, em 2010, “com base no projeto de Lei nº. 524 – passou a proibir o uso da burca (vestimenta islâmica usada no Afeganistão e no Paquistão) e do niqab (mais usado na península árabe) em vias públicas, em lugares abertos ao público e nos destinados aos serviços públicos.” (FERREIRA, 2013, p. 184) Como justificativa está a segurança – argumento próprio de uma sociedade de controle, na qual vestimentas que produzam anonimato, como a burca, devem ser proibidas, pois esconder a identidade é crime fundamental para o biopoder. O paradoxo é evidente, visto que, enquanto recomendação corânica, o véu é um identificador, um símbolo de pertencimento. Além disso, não podemos ocultar o possível discurso civilizatório por trás de tal medida.

De qualquer maneira, diante de tais impedimentos, jovens muçulmanas saíram às ruas diversas vezes em passeatas. Ademais, “A proibição fez com que mais meninas passassem a usar o hijab em sinal de defesa da sua identidade.” (FERREIRA, 2013, p. 184-185).

Para além do pertencimento e da autoafirmação, El Guindi (1999) ressalta o sentido de liderança e respeito conferido às mulheres veladas no princípio deste movimento. “Quanto mais intensamente coberta a mulher acadêmica, mais ‘sério’ se configurava seu comportamento público, mais reconhecida ela era nas fontes islâmicas e melhor hierarquicamente colocada na liderança ativista entre as mulheres.” (EL GUINDI, 1999, p. 145, tradução nossa) Seria a mulher mais rigidamente velada, portanto, a liderar as discussões nas mesquitas e nos grupos de estudos femininos. Ou seja, a que mais disciplinadamente observasse as regras da tradição religiosa islâmica. Tal sentido, todavia, se dissolveu no momento em que, enquanto resultado do movimento dentro da academia, o *hijab* se tornou parte mais comum da vida cotidiana. No Egito, por exemplo, aos poucos o véu foi se misturando à vida secular no Cairo e em outras grandes cidades até se tornar a forma de vestimenta majoritária. Diferentemente do Irã, em que o uso do véu foi imposto verticalmente pelo governo, no Egito tal movimento foi resultado de uma movimentação orgânica e horizontal. “Codificados neste novo estilo de vestimenta está uma nova imagem e comportamento públicos que reafirmam uma identidade e moral islâmicas e rejeitam os valores de materialismo, consumismo e comercialismo do ocidente.” (EL GUINDI, 1999, p. 145, tradução nossa). A seguir, abordamos os sentidos atribuídos ao véu pelo movimento *My Stealthy Freedom* que, em paralelo a tais significados, conecta o *hijab* a imposições e aprisionamento.

#### 4.6 Desvelar para enfrentar

Leila Ahmed (2011) explica que o crescente uso do *hijab* em espaços em que antes a prática era incomum, como universidades e países de primeiro mundo, qualifica-se enquanto uma revolução silenciosa, por expressar visualmente mudanças profundas em movimentos muçulmanos de caráter político. O mesmo se dava no Irã pré-revolução, em que o velamento configurava gesto silencioso de objeção ao regime do Xá, apesar de, nesse contexto, o uso do *hijab* ser uma escolha mais política que religiosa para muitas mulheres. Atualmente, com aparatos jurídicos e policiais que demandam seu cobrimento, há um crescente movimento

feminino, nas palavras de uma ativista, de “uma rebelião que não necessita de palavras.”<sup>36</sup> Todavia, no lugar de vestir, algumas mulheres iranianas rejeitam seus *hijabs*. No discurso propagado pelo movimento *My Stealthy Freedom* em suas postagens no *Facebook*, tirar o véu é um ato simbólico de objeção a todas as restrições impostas pelo regime atual do país. Conseqüentemente, o *hijab* passa a ser a materialização de todas essas interdições, que englobam o divórcio unilateral por parte do marido, a necessidade de autorização de um homem responsável para viajar, a dificuldade de obter a custódia dos filhos, a impossibilidade de assistir a partidas de vôlei ou futebol nos estádios, atender a certos cursos nas universidades, dentre outras coisas. Na postagem abaixo, o depoimento afirma:

Os mulás e o governo pensam que eles podem oprimir e silenciar mulheres, mas o que nós estamos fazendo agora é uma rebelião que não necessita de palavras. Mulheres podem expressar sua insatisfação em palavras e escrita, mas se recusar a velar-se (o que pode parecer um ato simples) tem se provado a arma mais poderosa para incomodar o governo. Eu não acho que encontrarei um exemplo melhor de que “as ações falam mais alto do que as palavras” do que esse.<sup>37</sup>

Figura 19 – Postada em 18 de dezembro de 2014



Fonte: fb.com/stealthyfreedom

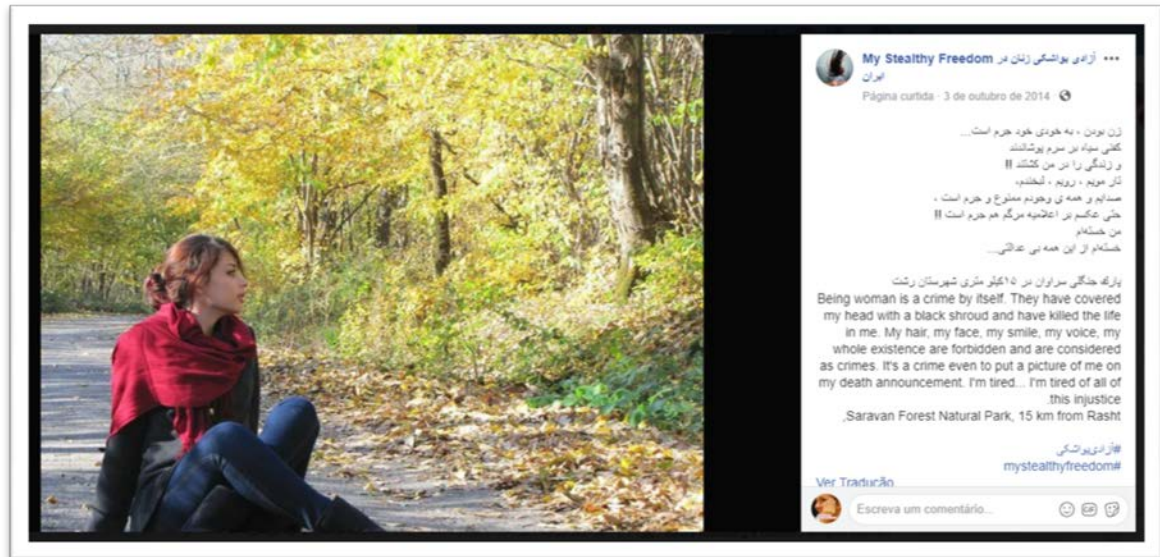
Por ser a forma mais visível e cotidiana de interdição às mulheres, o véu carrega, para essas ativistas, o sentido de aprisionamento de uma mulher obrigada a se esconder sob o cobrimento.

<sup>36</sup> Postado em 18 de dezembro de 2014, tradução nossa. Disponível em: < [http://bit.ly/18\\_12\\_2014MSF](http://bit.ly/18_12_2014MSF)>. Acesso em: 25 de fev. de 2019.

<sup>37</sup> Postado em 18 de dezembro de 2014, tradução nossa. Disponível em: < [http://bit.ly/18\\_12\\_2014MSF](http://bit.ly/18_12_2014MSF)>. Acesso em: 25 de fev. de 2019.

Ser mulher é um crime por si mesmo. Eles cobriram minha cabeça com uma mortalha negra e mataram a vida em mim. Meu cabelo, minha face, meu sorriso, minha voz, toda a minha existência são proibidos e considerados crimes. É crime até colocar uma foto minha em meu anúncio de morte [em referência à página]. Estou cansada, estou cansada de toda essa injustiça.<sup>38</sup>

Figura 20 – Postada em 03 de outubro de 2014



Fonte: fb.com/stealthyfreedom

Através da comparação entre a imagem de seu documento oficial, símbolo do governo, e sua imagem desvelada, o discurso das mulheres do movimento dá a ver ainda mais claramente a dicotomia criada entre um ser outro, desconfigurado e o seu “eu real”, escondido e aprisionado pelo *hijab* enquanto dispositivo opressor. “Deixe-me ser meu eu real”<sup>39</sup> é a palavra de ordem que acompanha a postagem abaixo. Neste ponto retomamos o princípio foucaultiano (FOUCAULT, 1995) de sujeito, no qual o indivíduo não é um, mas vários, atravessado por discursos que o formam e conformam. Dessa maneira, é impreciso, ou mesmo impossível, determinar um “eu real”, uma essência a si mesmo. De qualquer forma, qualquer identidade, por ser circunscrita a fronteiras estabelecidas é, ela mesma, também um cobrimento e um aprisionamento.

<sup>38</sup> Postado em 03 de outubro de 2014, tradução nossa. Disponível em: < [http://bit.ly/03\\_10\\_2014MSF](http://bit.ly/03_10_2014MSF)>. Acesso em: 25 de fev. de 2019.

<sup>39</sup> Postado em 31 de dezembro de 2015, tradução nossa. Disponível em: < [http://bit.ly/31\\_12\\_2015MSF](http://bit.ly/31_12_2015MSF)>. Acesso em: 25 de fev. de 2019.

Figura 21 – Postada em 31 de dezembro de 2015



Fonte: fb.com/stealthyfreedom

Aqui retomamos o tema do binarismo abordado por Joan Scott (1995) para analisar em que medida o feminino e o masculino, enquanto categorias, são utilizados para dar valor a tais relações e disputas. Primeiramente, a conexão direta operada pelo discurso de *My Stealthy Freedom* entre os clérigos muçulmanos e suas leis e o *hijab* implica na caracterização do véu como imposição propriamente masculina e opressora. Tal ligação é objetivamente oposta ao sentido atribuído pelas próprias iranianas no período pré-revolução, pois as rebeliões, enquanto movimento de resistência, carregam atribuições femininas não-hegemônicas, periféricas e de resiliência em contraponto a um governo majoritário, dominador e masculino. A rebelião, nos dias atuais e no sentido atribuído atualmente ao véu pelo movimento, passa a ser o desvelamento, como vemos na postagem abaixo.

Este corpo é meu, mas é você que decide como ele deve ser coberto. Essa compulsão que você impõe sobre mim é exatamente o seu ponto fraco; e a minha resistência em não aceitar essa compulsão é a minha força! Por que eu deveria aceitar ficar desgastada e exausta na passagem de mais de 30 anos vendo vocês governarem meu corpo e alma tão facilmente? Acusar o tempo é desculpar a nós mesmos, eu diria. Somos feridas com nossa própria flecha.<sup>40</sup>

<sup>40</sup> Postado em 25 de agosto de 2014, tradução nossa. Disponível em: < [http://bit.ly/25\\_08\\_2014MSF](http://bit.ly/25_08_2014MSF)>. Acesso em: 25 de fev. de 2019.

Figura 22 – Postada em 25 de agosto de 2014



Fonte: fb.com/stealthyfreedom

Todavia, há uma compreensão, como já citado aqui, de que retirar o véu é apenas um primeiro passo enquanto gesto de objeção que, num futuro, criará espaço para a luta por outros direitos, como expressa o depoimento que segue.

Liberdade não é apenas remover um lenço da cabeça. Tirar o véu é meramente um sinal de objeção. Eu gostaria que tivéssemos liberdade de expressão e de pensamento, liberdade de rir... Esses são todos direitos nossos; sem diferença se somos mulheres ou homens.<sup>41</sup>

Figura 23 – Postada em 25 de junho de 2014



Fonte: fb.com/stealthyfreedom

<sup>41</sup> Postado em 25 de junho de 2014, tradução nossa. Disponível em: < http://bit.ly/25\_06\_2014MSF>. Acesso em: 25 de fev. de 2019.



O véu, por fim, é tomado como antítese da expressão da identidade: “Quem desejar viver em isolamento e esconder seu corpo e alma sob uma camada de hijab, tem a liberdade de fazê-lo. Eu quero abraçar a vida e expressar a mim mesma sem medo.”<sup>42</sup>

Figura 24 – Postada em 31 de dezembro de 2014



Fonte: fb.com/stealthyfreedom

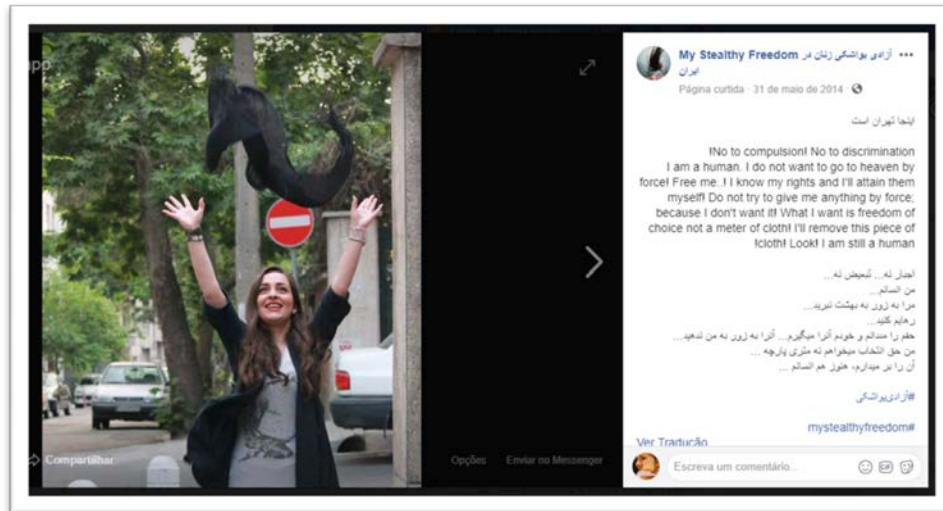
O desvelamento enquanto objeção e o véu como dispositivo de opressão religioso propriamente masculino são sentidos que compõem um discurso de rejeição, por parte dessas mulheres, à proteção, identificação, segurança e salvação inerentes aos sentidos propriamente corânicos do véu. Como debatido no terceiro capítulo desta dissertação, os ensinamentos islâmicos determinam a modéstia através do cobrimento da mulher. A observação ou não de tal recomendação será cobrada de cada uma no dia do Juízo Final, conforme o Alcorão. No que diz respeito ao discurso do governo iraniano, a grande justificativa para a imposição do véu é a salvação das mulheres iranianas no dia do juízo – o paraíso como destino forçado.

Não à discriminação! Não à compulsão. Eu sou humana. Eu não quero ir para o céu forçada! Liberte-me. Eu conheço os meus direitos e obtê-los-ei eu mesma! Não tente me dar nada a força, porque não quero! O que eu quero é liberdade de escolha, não é uma questão de vestimenta! Eu vou remover essa peça de roupa, veja, ainda sou humana!<sup>43</sup>

<sup>42</sup> Postado em 31 de dezembro de 2014, tradução nossa. Disponível em: < [http://bit.ly/31\\_12\\_2014MSF](http://bit.ly/31_12_2014MSF)>. Acesso em: 25 de fev. de 2019.

<sup>43</sup> Postado em 31 de maio de 2014, tradução nossa. Disponível em: < [http://bit.ly/31\\_05\\_2014MSF](http://bit.ly/31_05_2014MSF)>. Acesso em: 25 de fev. de 2019.

Figura 25 – Postada em 31 de maio de 2014



Fonte: fb.com/stealthyfreedom

Apesar da resistência ao véu compulsório, há muitos enunciados que invocam a Deus e à sua justiça no desafio ao véu obrigatório. Como o depoimento que afirma: “Se eu for para o inferno devido ao meu *hijab* ruim depois que morrer, eu estarei feliz por ter vivenciado e aproveitado o paraíso de Deus na terra. Eu sou uma mulher e Deus é o mais bondoso dos bondosos. Eu amo a vida e odeio todas as leis cruéis, pois sei que elas não são o que o meu Deus diz.”<sup>44</sup> Já na postagem abaixo, o próprio Deus é invocado a dar respostas:

Onde está minha liberdade perdida... Eu estou falando com você, criador da verdade. Fale comigo, diga-me sobre a liberdade de minha alma. Pelos olhares preocupados dos homens eu tenho eu tenho estado cercada. Agora, mais solitária do que nunca, por apenas uma gota de liberdade, eu venho a você, aqui, querido Azadi.<sup>45, 46</sup>

<sup>44</sup> Postado em 17 de junho de 2014, tradução nossa. Disponível em: <[http://bit.ly/17\\_06\\_2014MSF](http://bit.ly/17_06_2014MSF)>. Acesso em: 25 de fev. de 2019.

<sup>45</sup> Azadi significa Independência e é um dos principais monumentos do Irã.

<sup>46</sup> Postado em 14 de julho de 2014, tradução nossa. Disponível em: <[http://bit.ly/14\\_07\\_2014MSF](http://bit.ly/14_07_2014MSF)>. Acesso em: 25 de fev. de 2019.

Figura 26 – Postada em 14 de julho de 2014



Fonte: fb.com/stealthyfreedom

Assim, há nos discursos de *My Stealthy Freedom* sobre o *hijab* uma recusa à conformação e normatização de seus corpos por uma interpretação ortodoxa do *Islam*, a qual é refutada pelo entendimento de Deus dessas mulheres. Dentro de tal contexto, faz-se necessário ponderar que a normatização é efeito e, ao mesmo tempo, instrumento das tecnologias de poder: o isolamento daqueles que não se enquadram aos padrões determinados, assim como a intensificação e consolidação dos espaços periféricos penetram as condutas e atuam sobre os corpos. Assim, o poder exercido não é o mesmo da interdição das leis, apesar de complementá-lo. Os sujeitos jurídicos, nesse contexto, “(...) são invariavelmente produzidos por via de práticas de exclusão que não ‘aparecem’, uma vez estabelecida a estrutura jurídica da política.” (BUTLER, 2003, p. 19) Ou seja, as formações discursivas assujeitadoras estão vinculadas a objetivos claros de legitimação, assim como de exclusão. Tal processo, todavia, permanece oculto e naturalizado tanto sob as normas da lei quanto sob os códigos produzidos por um biopoder.

O poder jurídico ‘produz’ inevitavelmente o que alega meramente representar; conseqüentemente, a política tem de se preocupar com essa função dual do poder: jurídica e produtiva. Com efeito, a lei produz e depois oculta a noção de ‘sujeito perante a lei’, de modo a invocar essa formação discursiva como premissa básica natural que legitima, subsequentemente, a própria hegemonia reguladora da lei. (BUTLER, 2003, p.19).

Conceitos e sistemas jurídicos, portanto, sempre significam algo que não eles mesmos, apontando “para a condição material que define seu ponto de apoio na realidade social.”

(HARDT; NEGRI, 2001, p.41). Ou seja, são veículos permanentes de tecnologias polimorfas de assujeitamento e relações de dominação. Não se trata, portanto, de analisar a centralidade do poder em suas formas regulamentadas, mas de apontar sua expressão nas extremidades da organização capilar que lhe é própria, nas transmutações que o mantêm em suas aplicações mais sutis. Em outras palavras, reconhecê-lo “no ponto em que esse poder, indo além das regras de direito que o organizam e o delimitam, se prolonga, em consequência, mais além dessas regras, investe-se em instituições, consolida-se nas técnicas e fornece instrumentos de intervenção materiais eventualmente até violentos.” (FOUCAULT, 1999, p.32).

Assim, é importante evidenciar como o poder de punir ou de controlar se consolida, em detrimento de como se fundamenta; não é sobre quem tem o poder e que estratégia usa, mas “[...] como as coisas acontecem no momento mesmo, no nível, na altura do procedimento de sujeição, ou nesses processos contínuos e ininterruptos que sujeitam os corpos, dirigem os gestos, regem os comportamentos.” (FOUCAULT, 1999, p.33); Não como determinado governante ou regime se fez soberano, mas como se constituíram, um a um, seus governados, pois jamais são sujeitos passivos e consentidores de poder. Ao contrário, são sempre seus intermediários. “Em outras palavras, o poder transita pelos indivíduos, não se aplica a eles” (FOUCAULT, 1999, p.35), ou seja, o indivíduo é, ao mesmo tempo, intermediário e efeito do poder.

Por essa razão, qualquer análise de poder e, por isso, qualquer estudo genealógico, deve sempre ser ascendente – ter como ponto de partida os mecanismos mais insignificantes e múltiplos, de modo a compreender como foram transformados, utilizados ou colonizados por agentes de dominação global. Nesse sentido,

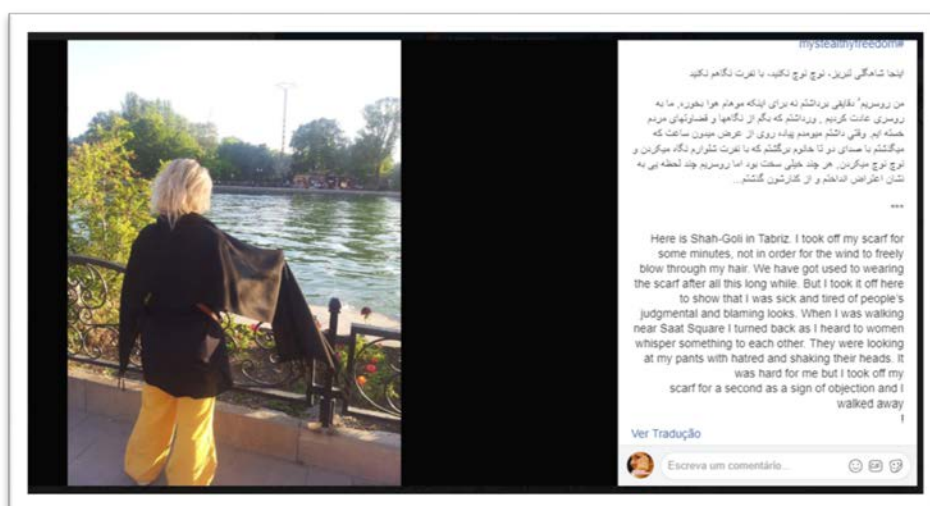
O discurso da disciplina é alheio ao da lei; é alheio ao da regra como efeito da vontade soberana. Portanto, as disciplinas vão trazer um discurso que será o da regra; não o da regra jurídica derivada da soberania, mas o da regra natural, isto é, da norma. Elas definirão um código que será aquele, não da lei, mas da normalização, e elas se referirão necessariamente a um horizonte teórico que não será o edifício do direito, mas o campo das ciências humanas. E sua jurisprudência, para essas disciplinas, será a de um saber clínico. (FOUCAULT, 1999, p.45).

Assim, apesar de as leis apresentarem a mais evidente interdição no que diz respeito à liberdade das mulheres no Irã, as ativistas de *My Stealthy Freedom* demonstram em seu discurso a consciência de que mudar no nível legislativo não é suficiente. Por isso, há, da mesma maneira, o constante relato da vigilância civil, dos olhares de julgamento ou de estranhamento diante tanto do “*hijab* ruim”, que seria um velamento incompleto ou

desleixado, como do total desrespeito à lei, que seria o não uso de nenhum cobrimento. É comum, portanto, junto dos autorretratos sem o véu, relatados da reação das pessoas à volta no momento da fotografia. Na postagem abaixo, além do cuidado de não mostrar o rosto, a ativista relata:

Eu tirei meu véu por alguns minutos, não para que o vento soprasse livremente em meus cabelos. Nós nos acostumamos a usar o lenço depois deste longo período. Mas tirei para mostrar que estava enojada e cansada dos olhares acusadores e julgadores das pessoas. Quando eu estava caminhando perto da praça Saat eu virei no momento que ouvi mulheres cochichando algo. Elas estavam olhando para as minhas calças com ódio e balançando suas cabeças. Foi difícil para mim, mas eu tirei meu lenço por um segundo como sinal de objeção e fui embora.<sup>47</sup>

Figura 27 – Postada em 05 de junho de 2014



Fonte: fb.com/stealthyfreedom

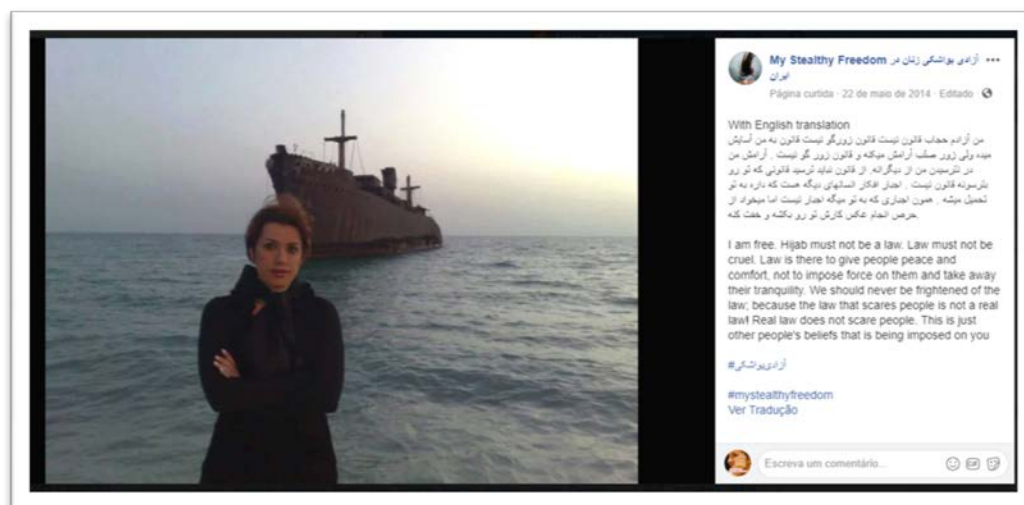
O sentido de segurança é abordado ressaltando as promessas propagadas pelo governo em oposição ao sentimento de perseguição ocasionado pela vigilância da Polícia da Moralidade, assim como o policiamento cultural que investe não só sobre a vestimenta, mas sobre o comportamento. Na postagem abaixo, a ativista sentencia:

Eu sou livre. O hijab não deveria ser lei. Leis não devem ser cruéis. A lei existe para dar paz e conforto às pessoas, não impor força a elas e tirar sua tranquilidade. Nós nunca deveríamos nos amedrontar pela lei, pois a lei que assusta pessoas não é uma lei real! Lei de verdade não amedronta pessoas. Isso é apenas a crença de outras pessoas sendo imposta a você.<sup>48</sup>

<sup>47</sup> Postado em 5 de junho de 2014, tradução nossa. Disponível em: < [http://bit.ly/05\\_-6\\_2014MSF](http://bit.ly/05_-6_2014MSF)>. Acesso em: 25 de fev. de 2019.

<sup>48</sup> Postado em 22 de maio de 2014, tradução nossa. Disponível em: < [http://bit.ly/22\\_05\\_2014MSF](http://bit.ly/22_05_2014MSF)>. Acesso em: 25 de fev. de 2019.

Figura 28 – Postada em 22 de maio de 2014



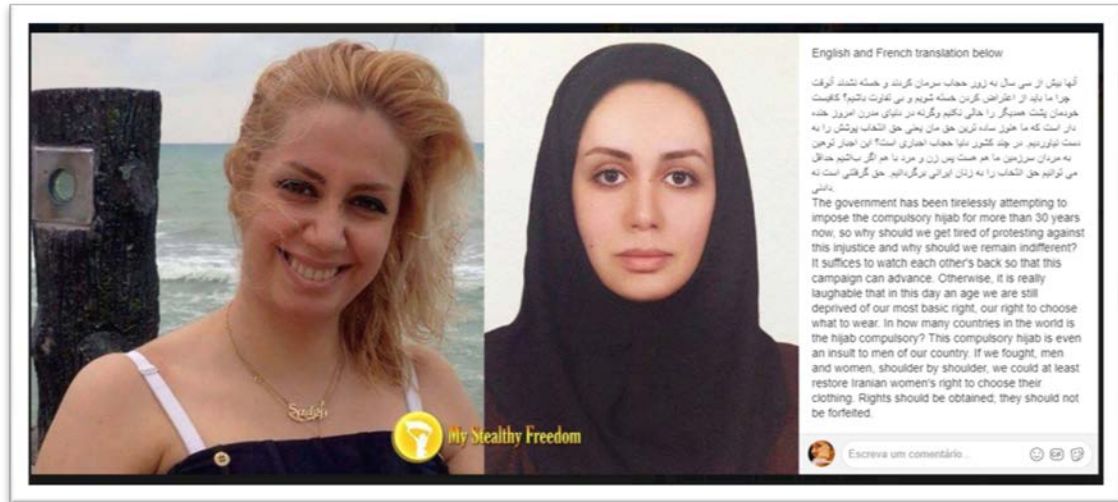
Fonte: fb.com/stealthyfreedom

Tais transgressões, enquanto exemplos de regularidades, demonstram não apenas o descontentamento com leis, mas também com mecanismos de vigilância inscritos em códigos culturais. O policiamento, a multa e mesmo os olhares de reprovação fazem parte de um processo perene de reiteração da norma, que é necessário diante da resistência dos corpos na conformação às regras. Nesse contexto, a materialização da normatização nunca é completa e as instabilidades geradas por esse confronto constante desestabilizam o poder que busca instituir a lei regulatória. A postagem a seguir ressalta justamente os esforços incansáveis do governo que obtém como resposta o protesto perene das mulheres que não desejam usar o véu.

O governo tem tentado incansavelmente impor o hijab compulsório por mais de 30 anos agora, então por que nós deveríamos nos cansar de protestar contra essa injustiça e por que deveríamos permanecer indiferentes? Basta que cuidemos uns dos outros para que essa campanha avance. Do contrário, é realmente risível que nessa idade ainda estejamos privadas de nosso direito mais básico, o de escolher o que vestir.<sup>49</sup>

<sup>49</sup> Postado em 18 de fevereiro de 2015, tradução nossa. Disponível em: < [http://bit.ly/18\\_02\\_2015MSF](http://bit.ly/18_02_2015MSF)>. Acesso em: 25 de fev. de 2019.

Figura 29 – Postada em 18 de fevereiro de 2015



Fonte: fb.com/stealthyfreedom

Entretanto, combinadas com a disciplina, que abarca tanto as determinações legais como os mecanismos de repressão que asseguram seu cumprimento, estão estratégias de biopoder que atuam diretamente sobre os corpos. São dispositivos que, no lugar de priorizar a repressão (como o faz a disciplina), buscam dar a ver tanto as transgressões quanto suas respectivas estratégias de coerção.

Por “biopoder” (FOUCAULT, 1985) entende-se as vias pelas quais se investe sobre os corpos objetivando o controle da população, enquadrando-se em duas grandes categorias. A primeira consiste no adestramento do corpo de modo a promover sua docilidade e utilidade sob as determinações dos sistemas de controle político, econômico ou mesmo religioso. O segundo pólo pelo o qual o biopoder é exercido dá-se através de intervenções e controles que são reguladores da população, como o nível de saúde, a duração da vida, a natalidade, a longevidade, etc.

As disciplinas do corpo e as regulações da população constituem os dois pólos em torno dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida. A instalação (...) anatômica e biológica, individualizante e especificante, voltada para os desempenhos do corpo e encarando os processos da vida – caracteriza um poder cuja função mais elevada já não é mais matar, mas investir sobre a vida, de cima para baixo. (FOUCAULT, 1985, p. 131).

É o biopoder, portanto, um agente que tem por mister instalar normas que qualifiquem, hierarquizem e avaliem os aspectos que concernem à vida, formatando uma realidade em forma de verdade em detrimento de uma pura e simples repressão. A partir de tal premissa,

abordamos no capítulo a seguir o ambiente do *Facebook* e o uso que *My Stealthy Freedom* faz dele, de modo a configurá-lo enquanto tecnologia de biopoder, um espaço de controle edificado através de uma escrita algorítmica. Assim, enquanto categoria de análise do campo da expressividade, investigamos as obrigatoriedades e limitações do ambiente do *Facebook* e como a temática de *My Stealthy Freedom* e sua oposição ao *hijab* adquire fluidez e visibilidade nesse espaço.



## 5 FUGA E CAPTURA –ENTRE O CONTROLE E A MÁQUINA DE REPRODUÇÃO ENUNCIATIVA

Este capítulo é resultado de reflexões realizadas a partir de nosso *corpus* – as expressividades contidas na página de *Facebook* de *My Stealthy Freedom*. Com base nas interdições encontradas neste ambiente para a realização da investigação proposta por nosso problema de pesquisa, analisamos os limites e obrigatoriedades impostos pelo *Facebook* às expressividades nele veiculadas. Tais interdições são traduções das funções mercadológica e ideológica inerentes à sua arquitetura algorítmica. Dessa forma, abordamos as visibilidades e dizibilidades no *Facebook* enquanto ambiente de controle, ou seja, o que se faz ver e falar, assim como os elementos silenciados.

Primeiramente, ponderamos que liberdade e opressão ocupam espaço – mesmo que em diferentes níveis – em qualquer tipo de regime, do mais tolerável ao mais rígido. Isso porque ambas instâncias travam um perene confronto de forças, às vezes capturando-se, às vezes em lados opostos. Deleuze (1992) defende que, mesmo movimentos que exploram linhas de fuga para a instauração de novas liberdades podem passar a integrar velhos ou até inaugurar novos mecanismos de controle.

Entretanto, tal processo difere de um simples ciclo de fuga e captura como o que estamos acostumados a observar em um regime disciplinar, no qual há um duplo cuidado – individualizar e massificar. Ou seja, para uma sociedade disciplinar, cada indivíduo responde separadamente, de acordo com um número ou matrícula que o identifica, a possíveis infrações à norma vigente. Porém, tal individualização é referente ao lugar que lhe é reservado em uma massa, da mesma maneira que o pastor identifica o animal em seu rebanho – uma individualidade que, caso fuja às regras estabelecidas, deve sofrer consequências. Já na sociedade de controle, a fuga não diz respeito à infração de leis jurídicas ou normas, mas a subterfúgios encontrados para o não assujeitamento a mecanismos de controle, subjugação ou mesmo docilização de corpos. As capturas, por sua vez, não se configuram em confinamentos convencionais, como a prisão, a escola ou o hospital (FOUCAULT, 2009), mas na apropriação de dados. Nesse caso, o poder é agenciado a partir da posse e manipulação de tais dados de modo a atuar sobre os corpos e sobre a vida.

Contudo, sopesando as tecnologias de controle e as disciplinares conclui-se que, via de regra, elas não competem, ao contrário, complementam-se – varia a predominância de uma sobre a outra e é nesse sentido que muitos autores falam na passagem de uma sociedade disciplinar para uma sociedade de controle. Entretanto, em seus fins, as tecnologias de ambas

são instrumentalizadas tanto na tarefa de normatizar quanto na de normalizar. Dessa forma, a arquitetura algorítmica enquanto visibilidade vem também acolher e reforçar discursos disciplinares. “Vivemos numa sociedade cada vez mais algorítmica, na qual nossas funções públicas, desde os registros policiais até as redes elétricas ou matrículas em escolas, são controladas por códigos.” (PARISER, 2012, p. 153-154). Ou seja, na manutenção de instituições disciplinares, hoje, é preciso fazer vasto uso de tecnologias de controle, sendo que o maior exemplo dessas tecnologias talvez seja a internet e seu extenso banco de dados. Por essa razão, já não basta levar em consideração apenas os números de identificação ou as assinaturas de cada cidadão. Ademais, não é suficiente analisar apenas quais palavras de ordem faz uso o governo, muito menos a resistência quando visibilizada nas ações dos movimentos sociais.

A linguagem numérica do controle é feita de cifras, que marcam o acesso à informação, ou a rejeição. Não se está mais diante do par massa-indivíduo. Os indivíduos tornaram-se “dividuais”, divisíveis, e as massas tornaram-se amostras, dados, mercados ou “bancos”. (DELEUZE, 1992, p.226).

Nesse sentido, no que diz respeito às redes sociais *online*, há um duplo controle: por um lado, um enorme banco de dados abastecido pelos próprios usuários através de suas atividades e, por outro, a regulação através do código algorítmico que ordena sua arquitetura e hierarquia de informação. Esses códigos algorítmicos são uma espécie de ordem lógica de procedimentos para a execução de uma tarefa – a descrição que um programador faz e que determinará como um programa ou *site*, por exemplo, executará as ações que lhe são ordenadas. “São leis estranhas, criadas sem nenhum sistema judicial ou legisladores e aplicadas de forma quase perfeita e instantânea.” (PARISER, 2012, p.119).

Por isso, enquanto nos regimes disciplinares o vandalismo surge como resistência aos espaços de confinamento ou ao cumprimento das leis, nos ambientes de controle, como a internet, vandalizar é tarefa mais difícil, pois a regulação se dá por um código algorítmico que se camufla por trás de uma interface praticamente impenetrável e com aparência asséptica, tornando-se quase impossível identificar opositores e, eventualmente, quebrar algumas vidraças. Portanto, de que forma um movimento como *My Stealthy Freedom*, que deseja fazer objeção a leis e regulações que compõem uma ordem disciplinar, opera sua oposição em um ambiente de controle como o *Facebook*? Seria essa uma rota para a fuga ou uma potencial captura?

O *Facebook* conta com um ambiente desenvolvido especialmente para atuar na coleta de dados de seus usuários visando sua monetização através da disseminação de conteúdo personalizado. Tal característica torna praticamente impossível qualquer ação anônima, o que é vital para a segurança de um movimento de oposição. Além disso, é essencial para qualquer tipo de ativismo que suas demandas atinjam um número grande de pessoas e ganhem adeptos, o que também pode ser dificultado por essa mesma lógica algorítmica de personalização de conteúdo. Sobre isso, Eli Pariser (2012, p. 153-154) ressalta que “Precisamos reconhecer que valores sociais como a justiça, a liberdade e a oportunidade estão intrinsecamente ligados ao modo como o código é escrito e ao tipo de solução que ele oferece.” A partir disso, propomos que os enunciados referentes à liberdade individual e o próprio foco dado ao *hijab* por *My Stealthy Freedom* configura-se, potencialmente, como uma estratégia afinada ao código com base em valores ocidentais que edificam a arquitetura do *Facebook*. Não há nessa proposição, todavia, o intuito de qualificar tais enunciados enquanto bons ou ruins, mas analisá-los como adequados às visibilidades engendradas pela rede social em questão.

Ainda sobre esse aspecto, tomamos a afirmação de Deleuze (1992), que atesta: “Os confinamentos são moldes, distintas moldagens, mas os controles são uma modulação, como uma moldagem autodeformante que mudasse continuamente a cada instante, ou como uma peneira cujas malhas mudassem de um ponto a outro.” (DELEUZE, 1992, p.225). Ou seja, enquanto a disciplina se encarrega da regulamentação e da vigilância de modo a aplicar uma norma – um molde – à qual devem todos se adequar, o controle, por sua vez, atua através da regulação – uma modulação – que, por meio do uso de dados conduz condutas atuando sobre a vida de maneira quase imperceptível. Em outras palavras, enquanto a primeira normatiza, a segunda busca normalizar – homogeneizar, ou mesmo apagar, o diferente e a produção de diferença. É justamente essa normalização que opera o enfraquecimento dos ativismos na utilização de plataformas *online*. Isso se dá porque o algoritmo pelo qual operam as redes sociais, hoje, baseia-se na personalização, ou seja, um filtro de conteúdos fundamentado nos interesses que cada usuário demonstra através de suas atividades. Tal lógica, que coíbe o aparecimento de conteúdos estranhos ou desagradáveis aos usuários, engessa processos que, eventualmente, levariam a confrontos e debates entre pensamentos divergentes. Entretanto, o controle de dados operado pelo biopoder, quando *hackeado*, subvertido e enfrentado, pode resultar em biopolíticas que não estão necessariamente fadadas a serem reterritorializadas (normalizadas) como um ciclo infinito e sem escapatória. Diante disso, e nas palavras de Deleuze (1992, p. 224) “Não cabe temer ou esperar, mas buscar novas armas”.

A socióloga Zeynep Tufekci (2017), ao se referir às “armas” de que dispõem os movimentos sociais enquanto suas habilidades de mobilização e mudança, nomeia-as de “capacidades”. Essas, segundo ela, assemelham-se aos músculos de um corpo, que podem ser mais fortes ou mais fracos, assim como podem ser usados para as mais diferentes finalidades. Seguindo seu raciocínio, a autora denomina de “sinais” as ações que derivam de tais capacidades, como os protestos, marchas, comícios e ocupações promovidas pelos movimentos. Tais sinais funcionam como uma espécie de ameaça do que um movimento é capaz de fazer. Ou seja, se é possível colocar milhares de cidadãos nas ruas contra um determinado governo, da mesma maneira é possível colocar em xeque sua soberania. Estar nas ruas é como fazer uma promessa, dar o testemunho de organização, determinação e poder. As tecnologias, todavia, chegam de maneira a desorganizar e alterar as relações entre as capacidades e os sinais de um movimento. Ações simbólicas *online*, como compartilhar uma imagem de apoio a uma causa, no entendimento de Tufekci (2017), também passam a ser “sinais”, por exemplo.

Por essa razão, conforme o argumento de Gheytnchi (2015), a mera presença das iranianas no ciberespaço configura-se como uma ameaça à República Islâmica do Irã, pois se revela um lembrete não apenas do desejo, mas da possibilidade efetiva de transgressão das limitações disciplinares impostas pelo regime. Ademais, a ocupação desse ciberespaço por esses sujeitos desafia uma identidade forjada na cultura geral que constrói a mulher como tecnicamente incompetente ou mesmo invisível nas esferas de atuação dos meios digitais. “O gênero está embutido na própria tecnologia. (...) a materialidade da tecnologia permite ou inibe a realização de relações específicas de poder de gênero.” (GHEYTANCHI, 2015, p. 45-46, tradução nossa). Dessa forma, a ação de centenas de mulheres e o registro de transgressões a leis oficiais através de postagens em redes sociais, como no caso de *My Stealthy Freedom*, mostra que há fissuras no regime estabelecido pelo governo islâmico, além de ser um sinal, conforme conceitua Tufekci (2017), das capacidades de mobilização do movimento.

Desde 2014, *My Stealthy Freedom* faz postagens de combate à lei iraniana que preceitua o velamento obrigatório de mulheres em espaços públicos do Irã. Inicialmente eram autorretratos que ativistas faziam de si mesmas, sem o *hijab*, na beira do mar, dentro de carros, nas ruas, no alto dos montes, em diferentes partes do país, mas, principalmente, na capital Teerã. Tais materiais eram acompanhados usualmente de depoimentos pessoais ou palavras de ordem. Com o tempo, foram sendo incluídos vídeos, normalmente retratando mulheres desveladas nas ruas ou mesmo o registro de ações da polícia da moralidade. Além

disso, a página mantém uma espécie de *clipping* de materiais sobre o movimento e sobre a questão geral do *hijab*, tanto da imprensa iraniana como de meios internacionais.

Todavia, para além da interdição modular “invisível” imposta pelo código algorítmico da rede social, que interfere no tipo de interação e conteúdo que seus usuários entram em contato, há barreiras para o acesso de conteúdo também para usuários que façam buscas intencionais. Enquanto arquitetura de informação de suas páginas, o *Facebook* organiza o conteúdo em álbuns para as imagens e vídeos, separadamente, que se apresentam em ordem cronológica de postagem. Os *links* e *status* (quando a postagem é composta somente por texto), todavia, estão visíveis apenas na linha do tempo da página. Isso quer dizer que, caso desejássemos acessar um *link* postado em maio de 2014 (quando a página foi criada) seria preciso rolar sua linha do tempo ao longo de mais de quatro anos de conteúdo até localizá-lo. Todavia, mesmo com disposição para tal tarefa incalculável, ainda se está à mercê de atualizações automáticas de página, ou mesmo da própria organização da linha do tempo que às vezes mostra apenas resumos contendo os conteúdos mais relevantes de períodos de tempo mais longínquos. Dessa forma, há uma infinidade de conteúdos “disponíveis” no *Facebook*, mas que, contudo, não estão verdadeiramente acessíveis para o usuário comum.

Além disso, o site conta com traduções para textos postados em outras línguas. Todavia, fora das línguas majoritárias (como inglês e espanhol) as traduções são deficitárias ou incompreensíveis, como é o caso de boa parte das postagens do ano de 2014 de *My Stealthy Freedom*, feitas em persa (as demais são traduzidas pela administração da página que, em sua maioria, inclui textos em inglês e francês correspondente aos depoimentos e matérias jornalísticas). Tais interdições limitaram nossa análise ao conteúdo organizado em álbuns e com tradução para o inglês. Dessa forma, focamos nossa investigação apenas nas fotografias e seus depoimentos, por ser possível visualizar sua totalidade desde o princípio da página.

Ademais, além dos impedimentos que viram invisibilidades, existem as obrigatoriedades no que diz respeito à forma do conteúdo. Pois, mesmo sendo possível postar qualquer tipo ou tamanho de texto, qualquer *link*, imagem ou vídeo, há aqueles com maior potencial para visualização e os que estão fadados à invisibilidade. Isso porque é preciso curvar-se a certas modulações de expressividade e conteúdo para que determinada postagem seja visível aos demais usuários, como discutiremos na seção seguinte através de Zeynep Tufekci (2017).

Assim sendo, como parte de nossas análises, problematizamos regimes disciplinares e de biopoder dando a ver seus possíveis tensionamentos e complementariedades, apresentamos

uma reflexão acerca do uso de redes sociais por movimentos e ativistas e, por fim, argumentamos como o foco temático de *My Stealthy Freedom* no velamento compulsório, assim como na liberdade de escolha, entra em sintonia fina com os valores ocidentais que desenham a arquitetura algorítmica do *Facebook*, sendo a objeção ao véu obrigatório um enunciado próprio desse campo.

### 5.1 Poder que produz realidade

O combustível principal de um movimento social é a atenção, essencial para a visibilidade de suas causas e cooptação de novos simpatizantes. Nesse sentido, tanto a vigilância quanto a censura já não devem ser concebidas nos mesmos termos da era pré-digital de centralização absoluta dos meios de comunicação de massa. Nesse período, os meios podiam simplesmente não falar de um determinado assunto ou dar a ele um ângulo unilateral, fosse por convicções próprias ou por pressão de algum governo. Hoje, “Enquanto um movimento social tem de persuadir as pessoas a agirem, um governo ou um grupo poderoso que defenda o *status quo* somente tem de criar confusão o suficiente para paralisá-las na inação.” (TUFEKCI, 2017, p. 29, tradução nossa). Ou seja, além do simples bloqueio da divulgação de informações, inviabilizado, em parte, pela dinâmica da internet, os novos métodos de censura consistem em mobilizar verdadeiros exércitos de apoiadores, robôs ou funcionários pagos para inundar a internet e, principalmente, os sites de redes sociais, com excesso de informações incorretas ou tendenciosas de modo a gerar dúvidas, confusão e distrair de tópicos importantes e reais, “tornando difícil para pessoas comuns navegarem na esfera pública em rede e distinguir fatos de ficção, verdade de embustes.” (TUFEKCI, 2017, p. 28, tradução nossa).

Dessa forma, ainda é possível para governos ou opositores censurar e até mesmo melhor vigiar. Porém, novas armas foram desenvolvidas para essa tarefa. No lugar da proibição, a nova manipulação dá-se pela curadoria, fluxo de informações e atenção, profundamente influenciada pela lógica da personalização de resultados que acaba por colocar cada usuário em uma bolha individual. Por isso, a internet, desenhada em tais moldes e controlada por algumas poucas empresas, “Em vez de descentralizar o poder, como previram alguns dos primeiros entusiastas da internet, (...) de certa forma o concentra.” (PARISER, 2012, p. 96). Ou seja, apesar de a internet carregar em si, latente, a potência para a descentralização e democratização do conhecimento, na prática funciona como um grande censor (mesmo que sua aparência não revele tal função, como falamos acima). Portanto,

diferente das expectativas iniciais que projetavam a eliminação dos intermediários (como a televisão e os jornais) no compartilhamento de informações, a realidade é que a internet ocupa justamente essa posição de filtro, porém, invisibilizando sua ação enquanto mediadora de informações.

Assim como o mundo da mídia de massa, a esfera pública em rede inclui instituições formais e informais, *gatekeepers*, hierarquias e curadores que moldam e influenciam fluxos de atenção. Essas estruturas em rede emergentes evoluíram rapidamente na última década, e essa evolução os torna fluidos e difíceis de identificar. A esfera pública em rede digital não substitui o antigo meio ambiente de mídia por atacado; Integra-se e interage com ele de maneiras complexas. O resultado é uma nova esfera pública que é mais aberta que o passado, mas que não é plena no sentido de todas as informações e intersecções com igual alcance, atenção e credibilidade. (TUFEKCI, 2017, p.39, tradução nossa).

Dessa forma, por mais que a dinâmica das redes sociais online permita a comunicação e compartilhamento horizontal de informações, tais interações estão sob a tutela de um número muito reduzido de empresas privadas, das quais se destacam *Google* e *Facebook*, o que verticaliza essa pretensa horizontalidade. “E embora seu caráter multinacional lhes permita resistir a certas formas de controle, elas também podem funcionar como uma espécie de ‘loja de conveniências’ para governos interessados em influenciar os fluxos de informação.” (PARISER, 2012, p.98). Ademais, mesmo eliminando a variável da manipulação intencional de informação, os códigos que regem a internet e, especificamente, os sites de rede social, geram uma série de consequências não intencionais para os processos democráticos, assim como para os movimentos de contestação a regimes opressores. “Na bolha dos filtros, a esfera pública – o âmbito no qual os problemas comuns são identificados e trabalhados – simplesmente perde relevância.” (PARISER, 2012, p.101). Isso porque o sistema baseado na personalização examina aquilo que pretensamente concordamos baseado em nossas ações e em pessoas parecidas conosco, selecionando um universo de informações baseado nessa teoria sobre cada usuário.

Quando deixados por conta própria, os filtros de personalização servem como uma espécie de autopropaganda invisível, doutrinando-nos com as nossas próprias ideias, amplificando nosso desejo por coisas conhecidas e nos deixando alheios aos perigos ocultos no obscuro território do desconhecido. (PARISER, 2012, p.15).

Nesse contexto, a aparência de imparcialidade dos mecanismos de busca ou mesmo da linha do tempo das redes sociais advém, justamente, da crescente parcialidade desses ambientes que se adéqua às ideologias e visão de mundo de cada usuário. “Cada vez mais, o

monitor de nosso computador é uma espécie de espelho que reflete nossos próprios interesses, baseando-se na análise de nossos cliques feita por observadores algorítmicos.” (PARISER, 2012, p.7). Essa falta de controle dos usuários sobre as informações é o mais preocupante, pois intensifica a disparidade na posse de conhecimento e, “Se conhecimento é poder, assimetrias de conhecimento são assimetrias de poder.” (PARISER, 2012, p.100). Nesse contexto, retomamos as palavras de Deleuze ao afirmar que “O poder ‘produz realidade’, antes de reprimir. E também produz verdade, antes de ideologizar, antes de abstrair ou de mascarar.” (DELEUZE, 2005, p.38). Ou seja, o filtro constrói as “realidades” individuais e normalizadas (isentas, de maneira geral, de conflitos e diferenças) que são expostas a cada usuário. Discursos e disputas são consequência dessa instância não-discursiva, pois repressão e ideologia não são o combate de forças propriamente dito, mas a poeira levantada por esse combate (DELEUZE, 2005). Dessa forma, o biopoder opera sobre os corpos, mas não necessariamente através de repressão ou da proibição, mas por meio de uma relação de poder – uma relação entre forças a produzir realidades e verdades.

São diversas as relações de forças sob as quais operam tais plataformas e que criam esse ambiente: desde comerciais e legais a seus próprios modelos de negócio, assim como suas escolhas ideológicas. Ou seja, suas políticas de proibição e permissão, mesmo quando explícitas, são guiadas por preocupações financeiras, mas também são influenciadas pela visão da própria empresa de sua plataforma. (TUFEKCI, 2017).

Assim, plataformas como o *Facebook* (vastamente utilizada por diversos movimentos de cunho social) são financiadas por anúncios que fazem uso dos algoritmos para controlar a visibilidade de conteúdo. É nesse contexto que, nas palavras de Tufekci (2017, p.29, tradução nossa), criam-se “câmaras de eco”, nas quais aqueles que desejam trazer à tona tópicos não tão agradáveis acabam falando apenas entre si. Por isso, para movimentos sociais, um algoritmo pode ser vento a favor ou forte muralha. “Algoritmos também podem moldar a tática de um movimento social quando os produtores de conteúdo de um movimento o adaptam para transformar suas mensagens para ser mais amigáveis aos algoritmos.” (TUFEKCI, 2017, p.154, tradução nossa). Ainda segundo a autora, são esses os subterfúgios que podem ser buscados de modo a gerar encontros e amplificar narrativas – como se entregar propositalmente à captura do algoritmo de modo a hackeá-lo. Dessa forma, “Movimentos estão fazendo sua própria história, mas em circunstâncias, e com ferramentas, não inteiramente de sua própria escolha.” (TUFEKCI, 2017, p. 29, tradução nossa). Nessa situação acreditamos que se encontra *My Stealthy Freedom* – entregue à captura do algoritmo. Tal rendição, todavia, não é de caráter intencional, mas de conivência. Em outras palavras, um



casamento não planejado, porém de grande compatibilidade entre forma (a arquitetura algorítmica) e conteúdo (a liberdade individual e a objeção ao véu, enquanto principais pautas do movimento).

Enquanto ferramentas, entretanto, as atuais redes sociais *online* podem não ser as mais adequadas aos movimentos contestadores, mas, de acordo com Deleuze (1992), as tecnologias são a expressão das formas sociais que as geraram. Ou seja, o código inscrito em uma tecnologia é determinado pelas circunstâncias sociais nas quais foi redigido. Isso quer dizer que, apesar da liberdade que um engenheiro de *software* tem para fazer escolhas enquanto desenvolvedor, por exemplo, a variedade de possibilidades não é infinita durante sua construção. Ou seja, a relação entre tecnologia e sociedade é uma via de mão dupla. “As pessoas fazem tecnologia, mas a tecnologia também possui poder de estruturação.” (TUFEKCI, 2017, p. 131, tradução nossa).

Dessa forma, caso os algoritmos não sejam projetados cuidadosamente na direção de resultados mais justos e diversificados, possivelmente apenas irão espelhar a norma social vigente. (PARISER, 2012). Nessa lógica, vale retomar o fato de que a pauta das redes sociais online e de sua bolha de filtros não é transparente. Ou seja, as intenções que estão por traz de seus algoritmos não são de conhecimento claro dos usuários. O *Facebook* não nos apresenta a persona que ele pensa que representamos.

Por não escolhermos os critérios que os sites usarão para filtrar os diversos assuntos, é fácil intuímos que as informações que nos chegam através de uma bolha de filtros sejam imparciais, objetivas, verdadeiras. Mas não são. Na verdade, quando as vemos de dentro da bolha, é quase impossível conhecer seu grau de parcialidade. (PARISER, 2012, p. 12).

Nesse sentido, o avigoro de estereótipos através do engessamento de identidades pode ser um dos efeitos colaterais da bolha de filtros descrita por Pariser (2012). Isso porque a personalização baseia-se no reforço da regra sobre a exceção, o que pode muito bem ser a descrição perfeita para o que entendemos por estereótipo enquanto um padrão xenofóbico. Tal tópico é caro para nossa problematização acerca do véu, conforme debatido nos capítulos anteriores.

Descrever os estereótipos propagados a respeito do *hijab* é dar a ver parte das semioses discursivas que multiplicam os sentidos a ele atribuídos, pois, além de identificar a regra, fazemos emergir as exceções. Nesse sentido, o processo de “sobreajuste” explicado por Pariser (2012) auxilia na identificação desses padrões ou desvios discursivos operados pelo próprio algoritmo das redes sociais.

A construção de algoritmos destinados a encontrar padrões apresenta dois desafios. O primeiro é encontrar os padrões que existem em meio ao caos. O segundo problema é o oposto: não encontrar padrões que não estejam realmente ali. O padrão que descreve a sequência “1, 2, 3” poderia ser “some um ao número anterior” ou “liste os números primos positivos do menor ao maior”. Não podemos ter certeza até obtermos mais dados. E se tirarmos conclusões apressadas, estaremos sobreajustando. (PARISER, 2012, p. 90).

Nesse ponto, os dois esteios deste trabalho interseccionam-se. Pois, de um lado refletimos acerca do véu como meio (uma tecnologia que expressa códigos culturais) e, de outro, buscamos problematizar o desenvolvimento de um movimento social que deseja o fim da obrigatoriedade do véu (por isso, trava uma luta em um campo disciplinar, pois deseja mudar leis), mas que é possivelmente capturado por uma outra tecnologia, não disciplinar, mas de controle – o *Facebook* que, por sua vez, também é regido por seus próprios códigos. Em ambos, processos de biopoder efetuam sobreajustes (seja através do código algorítmico ou de códigos culturais) através da propagação de discursos que estabilizam identidades dentro de limites específicos.

Tal processo só é possível pela atual política de privacidade e apropriação de dados da internet e das redes sociais, pois “O que um dia foi um meio anônimo em que qualquer pessoa podia ser quem quisesse (...) transformou-se agora numa ferramenta dedicada a solicitar e analisar os nossos dados pessoais.” (PARISER, 2012, p. 9). A questão se agrava quando levamos em consideração que a esfera pública em rede (seja nos Estados Unidos, América Latina, Europa ou Oriente Médio) foi amplamente deslocada para esses espaços comerciais, como o *Facebook*, sobre o qual nos debruçaremos na seção a seguir.

### 5.1.1 *Facebook como ambiente de controle*

Ativistas digitais são, na maioria das vezes, os chamados *early adopters* de novas tecnologias de comunicação – traduzindo a expressão inglesa, seriam os primeiros a adotarem as novidades. O *Facebook*, apesar de não ter sido a primeira opção desse público, foi o primeiro site a alcançar grandes massas e, por essa razão, o que abarcou o maior número de movimentos e ações. A plataforma, todavia, é baseada em relações de consentimento mútuo. Ou seja, o diálogo existe, na maioria dos casos, apenas entre aqueles que concordam em ser amigos na rede, especialmente se as escolhas dos usuários com relação à privacidade estiverem em nível alto. “Isso torna o *Facebook* mais adequado para conversas entre pares presumidos, onde ambas as partes concordam com a conversa com antecedência.”

(TUFEKCI, 2017, p. 56, tradução nossa). Por isso, os recursos para organização política são mais limitados do que os de outras redes sociais online, como o *Twitter*, por exemplo, que se configura em uma arena maior de debates, visto que, *a priori*, o debate ocorre entre todos os usuários sem necessidade de consentimento.

Todavia, através do aprisionamento tecnológico, o *Facebook* acaba por anular outras plataformas – ou seja, o envolvimento da maior parte dos usuários de redes sociais é tão grande que, mesmo surgindo outros sites mais interessantes ou com melhores serviços, não vale a pena mudar. Tendo em posse esse alcance universal, a plataforma também captura a maior parte do dinheiro de anunciantes do mundo digital.

A dinâmica do aprisionamento é descrita pela lei de Metcalfe, um princípio cunhado por Bob Metcalfe, inventor do protocolo *Ethernet* que conecta computadores. A lei diz que a utilidade de uma rede aumenta cada vez mais rápido sempre que acrescentamos uma nova pessoa à rede. (PARISER, 2012, p. 32).

Neste cenário, a captura de dados torna-se cada vez mais facilitada, visto que, quanto maior é o aprisionamento, mais fácil é manter os usuários conectados através do uso de seu *login* para outros serviços. Assim, como estamos sempre conectados, essas empresas passam a coletar nossos dados mesmo quando não estamos visitando seu site.

Com os *cookies* de rastreamento que esses serviços instalam em nossos computadores, o *Facebook* e o *Google* conseguem usar nossas informações pessoais para nos fornecer anúncios em sites de terceiros. Toda a rede pode se transformar em uma plataforma para o *Google* ou o *Facebook*. (PARISER, 2012, p. 32).

Além do aprisionamento tecnológico, o *Facebook* acaba por infligir outro tipo de captura em países de governos opressores e com forte cerceamento às mídias de massa. Nesses territórios, tal rede faz as vezes de esfera pública, atingindo grandes esferas da população por ser uma das poucas alternativas fora do controle direto do estado. (TUFEKCI, 2017). Entretanto, o modelo de negócios da plataforma acaba por enredar muitos ativistas diante da exigência de dados e nomes reais.

A política do *Facebook* sobre nomes reais não é um acidente. Tentar forçar ou empurrar as pessoas a usar seus "nomes reais" é parte da ideologia articulada do *Facebook* e é fundamental para o seu modelo de negócios. [...] Para uma plataforma comercial que ganha dinheiro com a publicidade, as vantagens de exigir nomes reais são óbvias porque os nomes rastreáveis permitem que os anunciantes segmentem pessoas reais e combinem suas informações em diferentes configurações e bancos de dados - seguindo-os de arquivos de eleitores para registros de compras para suas viagens e localizações. (TUFEKCI, 2017, p. 140, tradução nossa).

Por essa razão, a grande maioria dos usuários utiliza seu nome real. A minoria que não utiliza, todavia, não encontra grandes problemas, a não ser que seja um ativista político. Nesse caso, o uso de apelidos funciona como mecanismo de segurança, de modo a prevenir que seus endereços residenciais sejam encontrados, por exemplo. “Eles não estão, necessariamente, escondendo quem são, mas apenas deixando menos fácil para pessoas com pouca motivação ou competência achá-los facilmente.” (TUFEKCI, 2017, p. 144, tradução nossa). Essa mesma política sobre nomes influencia também as páginas, que precisam que alguém com nome real se responsabilize por elas. Como é o caso de Masih Alinejad, que, além de administrar a página de *My Stealthy Freedom*, empresta sua identidade às tantas mulheres que enviam autorretratos e vídeos, mas não se identificam. Enquanto exilada nos Estados Unidos, Masih está protegida de investidas do governo iraniano, assim como ao se expor busca a proteção daquelas que expressam sua objeção *in loco*. Entretanto, qualquer nível de anonimato em uma rede social tem suas limitações, pois “Basta existir um banco de dados para que ele seja potencialmente acessível ao Estado.” (PARISER, 2012, p. 98).

Não expor nossa própria identidade, para além das atuais questões de segurança, era parte da lógica da internet e da diversão que essa proporcionava em seus primórdios. O *Facebook*, todavia, possui como lógica de negócio estar no centro do processo de personalização da informação, que tem por base, justamente, a coleta de dados (e dados reais) para que tal processo se efetue e seja lucrativo. Portanto, na internet, “Nós temos uma única identidade, a nossa identidade no *Facebook*, e ela colore a nossa experiência onde quer que estejamos.” (PARISER, 2012, p. 76).

Tal obrigatoriedade de identificação e veracidade de dados fornecidos é parte integrante do processo de captura do *Facebook* enquanto ambiente de controle, pois a transgressão que deseja um movimento social, invariavelmente, necessita do anonimato em algum nível, assim como do encontro com o diferente e com o opositor – ambas instâncias impedidas pela personalização.

Uma pessoa anônima não pode ser responsabilizada por suas ações: clientes anônimos cometem fraudes, comentaristas anônimos começam discussões inflamadas, e *hackers* anônimos causam problemas. Para estabelecer a confiança na qual se baseiam as comunidades e o capitalismo, precisamos saber com quem estamos lidando. Por isso, existem dezenas de companhias que trabalham para desanonimizar a rede. [...] Em outras palavras, mesmo que estejamos usando as melhores configurações de privacidade no navegador, o nosso *hardware* talvez logo venha a nos delatar.” (PARISER, 2012, p. 76-77)

Nas palavras de Deleuze, “A lei é sempre uma composição de ilegalismos, que ela diferencia ao formalizar.” (DELEUZE, 2005, p. 39). Ou seja, são práticas de exclusão que se escondem por trás das estruturas jurídicas. Nessa medida, o ambiente de controle do *Facebook* vem a reforçar e complementar esse processo de exclusão por parte de instâncias institucionais dos governos, pois marginaliza e dificulta, em certa medida, ações transgressoras e movimentos de contestação que não se filiem à sua lógica de conteúdo.

No caso específico do Irã – apesar de, em seu surgimento, configurar-se em um tipo de consumo de luxo no país –, a internet, com o passar do tempo, atuou enquanto espaço para práticas culturais não oficiais e campo de debate político, principalmente por parte dos jovens universitários. Tal característica consolidou-se juntamente com a atuação conservadora da presidência de Mahmoud Ahmadinejad em 2005, que culminou em um importante envolvimento da juventude na blogosfera e, mais tarde, nas redes sociais. “Quando o *Facebook* entrou no cenário da Internet iraniana em 2007, os iranianos já haviam construído capital social crescente em diversas esferas sociais da Internet” (ELORANTA; KERMANI; RAHIMI, 2015, p.26, tradução nossa).

Hoje, em sua maioria, a população utiliza sites de redes sociais que são filtrados ou mesmo bloqueados pelos provedores de internet, todos monitorados pelo Estado. A dificuldade de acessar essas redes muda de acordo com o regime de censura adotado por cada governo, analogamente às leis que impõem restrições às mulheres (como debatido no capítulo 3). Por essa razão, muitos internautas utilizam *proxies* e redes virtuais privadas, também proibidas pelo Estado, para acessar sites como o *Facebook*, o que torna difícil estabelecer dados estatísticos precisos sobre a presença de usuários que residem no país. (ELORANTA; KERMANI; RAHIMI, 2015).

Dessa forma, ao contrário do regime egípcio que atuava na perseguição e captura de ativistas que fizeram uso da internet enquanto ferramenta, o governo iraniano empreende esforços na manutenção de uma internet “limpa”, livre de influência e penetração de forças externas, principalmente ocidentais – uma potencial forma disciplinar aplicada à internet.

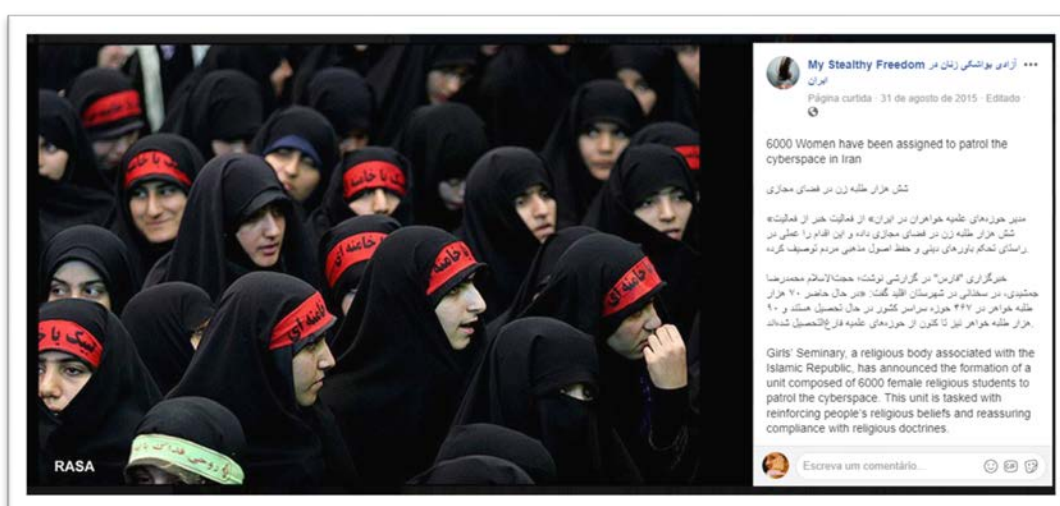
o regime iraniano promoveu intensivamente as formas locais - e, portanto, cooptadas - de mídia social. Esses sites oferecem aos usuários não ativistas um funcionamento semelhante, juntamente com os principais recursos de sites de redes sociais, mas adicionam uma camada de censura e filtragem para manter o controle de possíveis atividades políticas e, claro, para deter a marginalidade política de cruzar linhas vermelhas. (FARIS, 2015, p. 204-205, tradução nossa).

Tal “limpeza” das redes iranianas dá-se através de um órgão integrante do governo, que promove o casamento da disciplina das leis com o controle dos dados, a chamada PEPTI (*Polic-e Fazay-e-Toleed va Tabadeel Etellaat*) que, em tradução livre, significa a Polícia pela Esfera da Produção e Troca de Informações. Essa divisão policial foi criada em 2011 e, em seu site oficial, justifica sua existência devido ao

Crescimento de crimes na esfera da produção e troca de informações, como fraudes na Internet, falsificação de dados e títulos, roubo de informações, pornografia, transgressões nas esferas privadas de indivíduos e grupos, hackers e infiltração da Internet e computadores, os crimes morais e o crime organizado nos domínios econômico, social e cultural exigem uma força policial especializada com capacidade para enfrentar crimes de alta tecnologia. (FARIS, 2015, p. 216, tradução nossa).

Em agosto de 2011, inclusive, foram treinadas seis mil mulheres que passaram a integrar essa espécie de patrulha do ciberespaço. “O Seminário de Meninas, um corpo religioso associado à República Islâmica, anunciou a formação de uma unidade composta de seis mil estudantes religiosas para patrulhar o ciberespaço”<sup>50</sup>, publicou *My Stealthy Freedom* em agosto de 2015.

Figura 30 – Postada em 31 de agosto de 2015



Fonte: fb.com/stealthyfreedom

Assim, dentre outras coisas, o anonimato é condenado pela polícia iraniana na medida em que seria a base para crimes contra o bem-estar moral, econômico e social da população, nivelando com essa mesma regra a atividade de movimentos sociais que se utilizem desse

<sup>50</sup> Postada em 31 de agosto de 2015, tradução nossa. Disponível em: < [http://bit.ly/31\\_08\\_2015MSF](http://bit.ly/31_08_2015MSF)>. Acesso em: 25 de fev. de 2019.

artifício. Tal projeto de disciplinamento da internet teve sua aceleração ainda antes da criação da PEPTI e também da crise eleitoral de 2009, que culminaria no *Green Movement* (movimento que fez campanha pelo candidato Mousavi e, após o pleito, questionou fortemente a vitória de Mahmoud Ahmadinejad). Já em 2006, o Estado reduziu a velocidade das conexões de internet no país para 128 Kb por segundo, o que dificultava fortemente o *upload* e *download* de informações, principalmente vídeos. (FARIS, 2015).

Com a formação do Cyber Army iraniano e o estratégico desbloqueio do Facebook no inverno de 2009, que [...] foi projetado para facilitar a coleta de informações sobre grupos de oposição, particularmente pró-Mousavi, e apesar da mobilização montada pelo Green Movement no verão de 2009, é fácil ver como a reação muito mais agressiva do regime iraniano ao ativismo na Internet diminuiu o potencial da Internet iraniana para sediar o tipo de movimento ativista de longo prazo que levou à derrubada do regime de Mubarak no Egito. (FARIS, 2015, p. 206, tradução nossa).

Dessa forma, tomando por base Faris (2015) e Tufekci (2017), as redes sociais expandiram as possibilidades de protesto dos iranianos que, mesmo diante de um ambiente duplamente sitiado pela censura e também pela coleta dados, exploram as possíveis redes de solidariedade e conexão de seu sistema. Como narra Masih Alinejad:

Eu fui expulsa e afastada de grandes publicações, mas através do Facebook eu tinha minha própria audiência. Facebook era minha casa. Eu olhava os engenheiros e programadores na sala como se eles estivessem trabalhando para mim pessoalmente. A República Islâmica bloqueia acesso ao Facebook, mas naquele dia, eu senti que estava entre guerreiros cujo trabalho causou queda em centros de poder no Irã. Facebook e outras redes sociais eram meus aliados e tinham permitido que eu alcançasse audiência massiva. (ALINEJAD, 2018, s/p, tradução nossa).

Todavia, apesar de uma resistência que atua em diferentes campos, como no caso de *My Stealthy Freedom*, que transgride a lei do *hijab* compulsório, além de hackear os bloqueios da internet, não há clareza quanto às capturas operadas pela própria plataforma e, potencialmente, certa inocência quanto ao custo de tal audiência massiva. Deleuze (2005, p. 57) afirma que todo “conteúdo tem uma forma e uma substância”. No próximo subcapítulo defendemos a ideia de que a objeção ao véu obrigatório e a ideia de liberdade individual, enquanto substância, são próprias à “forma *Facebook*” que, em última instância, produz o próprio movimento.

## 5.2 Libertar para melhor controlar

Vigilância e liberdade, como já dito, convivem de maneira complementar em todos os tipos de paradigma governamental. O governo liberal, em específico, realiza-se através da liberdade individual, pois tem como característica atuar sobre interesses em detrimento de exercer-se diretamente na disciplina de corpos. Desta forma, age minimamente, regulando de maneira delicada, para obter, sob a bandeira do direito de escolha, o efeito de massa esperado. (COMITÊ INVISÍVEL, 2016). O ideal de liberdade propagado por *My Stealthy Freedom* parece beber diretamente desse paradigma. Além disso, essa liberdade é o objeto de desejo do movimento. Como vemos no exemplo abaixo, no qual se lê:

Nós tiramos essa foto um ano atrás, em 9 de julho de 2013. Gostaríamos que ela fosse postada em sua página em 9 de julho de 2014, por favor. Estas são minhas amigas e eu no topo de Lahijan. Por menor que seja esse ato, é nossa maior fatia de liberdade, porém, nossos corações estão cheios de esperança.<sup>51</sup>

Figura 31 – Postada em 09 de julho de 2014



Fonte: fb.com/stealthyfreedom

Assim, além da interdição expressar-se na imagem, na qual as ativistas tomam a precaução de não mostrarem o rosto, a liberdade é circunscrita à ideia de liberdade individual e liberdade de escolha, como exemplificamos na postagem a seguir, que diz: “Atrás de mim há muitos homens livres. A liberdade é alcançável apenas com a força e ousadia das pessoas.

<sup>51</sup> Postado em 9 de julho de 2014, tradução nossa. Disponível em: < [http://bit.ly/09\\_07\\_2014MSF](http://bit.ly/09_07_2014MSF)>. Acesso em: 25 de fev. de 2019.



Eu pude obter liberdade apenas por um segundo. Eu espero que chegue o dia em que todos possam ter liberdade de escolha no Irã.”<sup>52</sup>

Figura 32 – Postada em 15 de setembro de 2014



Fonte: fb.com/stealthyfreedom

Tais valores compõem um discurso que, em última instância, possui afinidades com o arcabouço ideológico que dá base ao código algorítmico que edifica o *Facebook*: valores ocidentais e práticas de mercado liberais. Pois essas ativistas, imersas em restrições de ordem disciplinar expressas no discurso jurídico e religioso ortodoxo que atravessa sua sociedade, projetam no ideal de liberdade individual e na liberdade de escolha sua redenção. Por essa razão, são potencialmente capturadas por um ambiente edificado nas bases de tais conceitos de liberdade. Esses conceitos, por sua vez, fazem parte de uma economia política traduzida e expressa em seus mecanismos que fazem uso da cibernética na produção de uma humanidade transparente e eletrizada pela informação, conectada por uma multiplicidade de dispositivos que a configuram em objeto da governança. “A economia política reinava sobre os homens deixando-os livres de prosseguir os seus interesses, a cibernética controla-os, deixando-os livres para comunicar.” (COMITÊ INVISÍVEL, 2016, p. 90-91). Em outras palavras, um regime que liberta para melhor controlar. Ademais, conforme Antonio Negri e Michel Hardt (2001), “O poder só pode adquirir comando efetivo sobre a vida total da população quando se torna função integral, vital, que todos os indivíduos abraçam e reativam por sua própria vontade.” (HARDT; NEGRI, 2001, p. 43).

<sup>52</sup> Postado em 15 de setembro de 2014, tradução nossa. Disponível em: < [http://bit.ly/15\\_09\\_2014MSF](http://bit.ly/15_09_2014MSF)>. Acesso em: 25 de fev. de 2019.

Enquanto o poder disciplinar estrutura e prescreve parâmetros de comportamento criando dicotomias entre o que é norma ou desvio, de maneira mais ou menos impositiva, um ambiente de controle desenvolve “mecanismos de comando (...) cada vez mais ‘democráticos’, cada vez mais imanentes ao campo social, distribuídos por corpos e cérebros dos cidadãos.” (HARDT; NEGRI, 2001, p. 42) Integração ou exclusão social são, portanto, de maneira crescente, mecanismos interiorizados pelos indivíduos. Dessa forma, apesar de as ativistas iranianas reconhecerem a vigilância tanto em termos disciplinares como de controle, elas parecem falhar na identificação daquelas que as aprisionam em outros discursos de viés opressor que não o religioso. Ou seja, se por um lado denunciam e retiram seus *hijabs* em objeção a uma ordem de poder que deseja controlar seus corpos, por outro se rendem acriticamente a um código fortemente estruturante que normaliza seus enunciados de oposição e seus gritos por liberdade enquadrando-os em um discurso ocidental que silencia o fato de que a liberdade se restringe às possíveis opções apresentadas – nunca é plena ou total. Tal adequação se dá de maneira fluida e naturalizada porque parte do princípio da produção de produção de conteúdo – um incentivo à multiplicação de dados para que, através dele, o controle se faça mais preciso e totalizante. Por essa razão, as tecnologias que visam controle e as que visam disciplina não são antagônicas. “A sociedade de controle pode, dessa forma, ser caracterizada por uma intensificação e uma síntese dos aparelhos de normalização de disciplinaridade que animam internamente nossas práticas diárias e comuns (...)”. (HARDT; NEGRI, 2001, p. 42).

Todavia, a ação dos mecanismos de controle serve menos para produzir registros individuais e mais para criar grandes bancos de dados estatísticos que adquirem sentido por sua quantidade. Dessa forma, o controle utilizado para disciplinar correlaciona características e informações de uma multidão de perfis de modo a identificar prováveis devires e determinar linhas de fuga potenciais. O maior benefício do controle e da vigilância sobre grupamentos de perfis, acontecimentos e virtualidades é que os dados e as entidades estatísticas não podem revoltar-se. Somado a isso, os indivíduos não tomam total consciência da vigilância sobre eles empregada, cegos sob o manto da liberdade de escolha. “Enquanto a governamentalidade cibernética opera já a partir de uma lógica completamente nova, os seus sujeitos atuais continuam a pensar-se de acordo com o antigo paradigma.” (COMITÊ INVISÍVEL, 2016, p. 93). Compreender a atual dinâmica entre controle e disciplina é importante para que ativistas que fazem uso de redes sociais criadas por grandes empresas liberais não sejam presas fáceis de sua arquitetura de controle, pois, em contraste “com a disciplina, esse controle estende bem para fora os locais estruturados de instituições sociais mediante redes flexíveis e flutuantes.”

(HARDT; NEGRI, 2001, p. 43). Isso se dá porque sua função é envolver e penetrar a vida por completo, administrando-a. Nesse sentido, o biopoder está diretamente relacionado à produção e reprodução da própria vida.

Assim, apesar de a disciplinaridade ainda reter e fixar indivíduos dentro de suas instituições enquanto espaços de confinamento, ela não obtém completo êxito em consumir a totalidade de suas capacidades produtivas. “Na sociedade disciplinar, portanto, a relação entre o poder e o indivíduo permaneceu estável: a invasão disciplinar de poder correspondeu à resistência do indivíduo.” (HARDT; NEGRI, 2001, p. 43). Todavia, quando se agrega à disciplina o biopoder, o corpo social pode ser abarcado como um todo à máquina do poder.

Nesse sentido, e dentro do que nos interessa nesta discussão, dentre outras tecnologias, a produção de biopoder, assim como de biopolítica enquanto resistência, localiza-se nos nexos imateriais da comunicação e do simbólico agenciados pelas indústrias de comunicação.

A síntese política de espaço social é fixada no espaço de comunicação. É por isso que as indústrias de comunicação assumiram posição tão central. Elas não apenas organizam a produção numa nova escala e impõem uma nova estrutura adequada ao espaço global, mas também tornam imanente sua justificação. O poder, enquanto produz, organiza; enquanto organiza, fala e se expressa como autoridade. A linguagem, à medida que comunica, produz mercadorias, mas, além disso, cria subjetividades, põe umas em relação às outras, e ordena-as. (HARDT; NEGRI, 2001, p. 52).

Enquanto parte desse mecanismo, somos o mais polivalente dos sensores, pois, em uma aparente inércia, produzimos dados incessantemente. É nesse sentido que o biopoder suga nossas capacidades de produção de trabalho imaterial, porque a própria vida cotidiana é depósito de informações, que fornece e se reabastece, valorizando-se diariamente, pois desenvolve e melhora o algoritmo das redes e dispositivos aos quais se integra. (COMITÊ INVISÍVEL, 2016). Portanto, “Se a comunicação é um dos setores hegemônicos de produção e age em todo o campo biopolítico, temos de considerar coexistentes a comunicação e o contexto biopolítico.” (HARDT; NEGRI, 2001, p. 52). Dessa forma, o controle não se dá apenas, como na lógica da economia política, na antecipação de modo a orientar ações para governar, mas na ação direta sobre o virtual para, efetivamente, estruturar a realidade.

Nesse sentido, a noção de liberdade individual, assim como de liberdade de escolha engendradas no discurso de *My Stealthy Freedom*, sintonizam-se com a forma estabelecida pelo *Facebook* enquanto ambiente de controle. Isso porque a ação e produção de conteúdo das ativistas alimenta a plataforma com dados correspondentes à organização ideológica da rede, ainda baseada em uma certa dicotomia Oriente *versus* Ocidente própria de uma empresa de

cunho liberal. Tomando por base o fato do *Islam*, historicamente, configurar-se em desafio fundamental ao liberalismo, sendo visto não apenas como inimigo, mas como O inimigo (AHMED, 1992), um site desenhado por preceitos mercadológicos liberais tem a forma quase ideal para o encaixe de um movimento que faz frente ao *hijab* – objeto que, a olhos orientais, materializa a imagética islâmica e seus preceitos. Dessa forma, a luta pela liberdade individual e a temática de um governo islâmico opressor circulam de maneira fluida por usuários de diferentes nacionalidades, pois fazem coro com esse tipo de discurso abrindo espaço em sua bolha de conteúdo personalizado. A postagem abaixo ilustra essa reflexão na combinação da foto com o seguinte depoimento:

Eu sou livre. Eu sou uma mulher vinda do país que menos respeita os direitos humanos. Eu nasci em um país onde a religião, a tradição e o regime islâmico destruíram a beleza. Eu posso ver a liberdade que eu ganharei muito em breve. Eu aproveitarei o sentimento de pertencer a mim mesma. Eu aproveitarei meus direitos como cidadã. Eu aproveitarei os direitos humanos. Eu aproveitarei ter liberdade de escolha.<sup>53</sup>

Figura 33 – Postada em 10 de maio de 2014



Fonte: fb.com/stealthyfreedom

Dessa forma, tanto a causa do movimento, como a sua retórica atraem adeptos de todo o mundo, otimizando um algoritmo que preza as relações por afinidade. Ou seja, há um nível alto de compatibilidade do conteúdo de *My Stealthy Freedom* com as limitações e obrigatoriedades impostas às expressividades no *Facebook*. Mesmo a barreira da língua, que configuraria um ponto final na internacionalização do movimento, por esbarrar em um

<sup>53</sup>Postado em 10 de maio de 2014, tradução nossa. Disponível em: <[http://bit.ly/10\\_05\\_2014MSF](http://bit.ly/10_05_2014MSF)>. Acesso em: 25 de fev. de 2019.

tradutor automático insuficiente, é contornada através de esforços da líder Masih Alinejad que traduz, atualmente, todas as postagens para o inglês e o francês e, às vezes, para outros idiomas, como o alemão.

O ambiente de controle, todavia, infringe regramentos visando não só dominar, mas também gerar vida. Em outras palavras, “um poder que menos reprime do que produz submissão.” (HARDT; NEGRI, 2016, p. 73). A vida, todavia, escapa às suas técnicas continuamente, enquanto resistência, engendrando uma biopolítica. Tal disputa (biopoder *versus* biopolítica) é adotada por Michael Hardt e Antonio Negri (2016) enquanto leitura das formulações de Foucault a respeito de poder e resistência e que neste trabalho também empregamos.

A perspectiva de resistência deixa clara a diferença entre esses dois poderes: o biopoder contra o qual lutamos não é comparável, em sua natureza ou em sua forma, ao poder de vida pelo qual defendemos e buscamos nossa liberdade. Para assinalar a diferença entre os dois “poderes da vida”, adotamos uma distinção terminológica – sugerida pelos escritos de Foucault, mas não adotada sistematicamente por ele – entre biopoder e biopolítica, pela qual biopoder poderia ser definido (de maneira bastante grosseira) como o poder sobre a vida, e biopolítica, como o poder da vida de resistir e determinar uma produção alternativa de subjetividade. (HARDT; NEGRI, 2016, p. 74).

Assim, enquanto para o soberano a lógica se coloca sobre o direito de matar, ou seja, seu poder está na decisão sobre o confisco ou não da vida – faz-se morrer e deixa-se viver –, nas sociedades disciplinares o direito de morte irá, paulatinamente, se deslocar para o direito sobre a vida – faz-se viver e deixa-se morrer. (FOUCAULT, 1999). As sociedades modernas passam, portanto, a ser definidas como disciplinares por instituírem um tipo de tecnologia de poder que penetra aparelhos e instituições de maneira a aplicar o poder de maneira uníssona. (DELEUZE, 2005). A modernidade, portanto, não emana apenas das grandes potências mundiais a subjugar colônias, mas reside nas relações de poder inerentes a ela. As forças antimodernidade, por sua vez, enquanto resistências, “não se encontram fora da modernidade, são perfeitamente interiores a ela, ou seja, estão no interior da relação de poder.” (HARDT; NEGRI, 2016, p. 83).

Dessa forma, é possível dizer que há uma normatização, dentro de padrões ocidentais, da forma como se apresenta o movimento. Pois, por mais que o conteúdo do discurso seja o da liberdade de escolha – ou seja, o enunciado preceitua que a mulher não pode ser forçada a usar o véu (o que também podemos identificar em enunciados propriamente muçulmanos, como abordado no capítulo três) e não se coloca contra o véu em si – o que observamos enquanto forma são mulheres, em sua maioria, desveladas e que se comunicam, em última

instância, em idiomas estrangeiros. Em outras palavras, enquanto mecanismo de controle, o *Facebook* identifica em *My Stealthy Freedom*, como devir, uma máquina de reprodução enunciativa: um vasto banco de dados constantemente reabastecido e que opera na legitimação ideológica da plataforma fornecendo dados que reforçam discursos como o do Ocidente salvador. Assim, antecipando possíveis linhas de fuga, a rede social, em certos aspectos, produz o próprio movimento, pois, potencialmente, determina por que vias e através de que formas ele se expressa e com quem se comunica.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mesmo diante da miríade de sentidos que aqui analisamos a respeito do véu islâmico, o processo desconstrutivo evidencia que, mesmo nos procedimentos mais perversos de interdições e dominações masculinas (engendradas por governos, regimes ou mesmo pela religião), a agência feminina é perene, pois é a resistência que faz face e antecede o poder que age para subjugar. Além disso, dá a ver as muitas possibilidades do “ser mulher”, desessencializando as identidades femininas.

Tomando por base o gênero como categoria de análise e a perspectiva derridiana (DERRIDA, 2001), o *hijab* se fez tema de um problema propriamente semiótico. Isso porque, posto em relação, multiplicou-se dando a ver significados inteiramente novos e diferentes. Nosso esforço nesse sentido foi, justamente, explorar essas diversas semioses, evidenciar seus caminhos e as linhas de força que as agenciam e como as categorias feminino e masculino as caracterizam. Nesse processo, o véu mostrou-se tecnologia de comunicação submetida a diversos processos de codificação. Por isso, enquanto desfiávamos o véu, o trançávamos novamente, retirando certos sentidos de sua centralidade para evidenciar aqueles que se escondiam nas margens, tomando por base processos arqueogenealógicos.

Além disso, a questão da corporalidade mostrou-se protagonista na análise dos discursos identificados, através de relações que, invariavelmente, evidenciavam um poder masculino dominador na busca por agir sobre corpos femininos, manejando-os em certos contextos na direção do progresso, outras vezes retirando-lhes direitos. Através do estudo de Foucault (1985) e de Negri e Hardt (2016), concluímos que, independente das condições de possibilidade dos discursos identificados sobre o véu, o feminino enquanto valor dado às mulheres é correlato à resistência. Nesse sentido, é uma potência de vida a fazer oposição a tecnologias de docilização de corpos e condução de condutas. Dessa forma, restitui-se a agência ao corpo feminino em tais relações instaurando uma instância concreta de liberdade em tais disputas. Isso porque, enquanto “O poder, como puro limite traçado à liberdade (...) é a forma geral de sua aceitabilidade.” (FOUCAULT, 1985, p. 83), só existe relação de poder propriamente dita quanto há algum nível de liberdade, nem que seja o de pensamento.

É justamente por isso que nos interessou muito mais, em termos de liberdade, compreender como um determinado poder se consolida do que como se instaurou em primeiro lugar. Assim, na genealogia do véu, fez-se mais relevante evidenciar como os seus sentidos se reproduzem e que instâncias produzem tal produção de significados – desde as estruturas das sociedades patriarcais, que necessitam, em suas bases, classificar mulheres a partir de sua

sexualidade, até o feminismo ocidental instrumentalizado também para colonizar. Pois, mais importante que compreender como um determinado governo ou regime se estabelece, é apontar como se constituíram seus governados, eternos intermediários do poder. Nesse ponto, a estratégia do velamento como resistência ao regime do Xá é, potencialmente, um tiro que saiu pela culatra, pois deu base a um regime que, posteriormente, obrigaria essas mesmas mulheres a velarem-se independente de suas escolhas.

Dessa forma, é importante pontuar que, mesmo nos sentidos do véu que implicam uma agência feminina, como o de resistência no período pré-revolução iraniana, ou no de pertencimento e identificação, há também pontos de forças conservadoras dispersas que se tematizam no véu. Pois, de acordo com Foucault (1985), como o poder se exerce a partir de múltiplos pontos e em meio a relações móveis e desiguais, existe aí uma força produtora heterogênea. É isso que explica por que o *hijab* como símbolo de rejeição e resistência ao regime do Xá foi, potencialmente, um erro tático, pois, mesmo dando a ver um forte sentido de afronta, agenciou, paralelamente, forças fortemente conservadoras que viriam a interditar essa mesma liberdade de oposição. Ademais, é preciso problematizar certos discursos ligados à religião que, naturalizados, podem também gerar dominação, como o próprio sentido de modéstia e separação dado ao véu pelo texto corânico e que tem ampla ligação com possíveis amarras moralizantes, por exemplo.

Fé não implica subjugação, muito menos significa submissão. A religião, apesar de, historicamente, ter sido fortemente instrumentalizada e subvertida por homens na dominação de mulheres, pode ser emancipatória ou empoderadora. Entretanto, como qualquer discurso, também assujeita, pois produz identidades que se materializam através da exclusão e, nesse sentido, produz sua gama de violência como qualquer outro grupo enunciativo que atravessa e conforma indivíduos. Todavia, quando burocratizada na ocupação de espaços políticos, como no Irã, a religião é, invariavelmente, opressora, pois suas balizas morais tornam-se leis, marginalizando quem a elas não se conformar. É um eterno dia do Juízo Final, como expressam as ativistas iranianas, um paraíso compulsório mediante um inferno na Terra. Perigo análogo vivemos hoje no Brasil desde o Golpe de 2016, no qual um cristianismo conservador instaura-se paulatinamente em nossos aparatos governamentais operando uma conversão compulsória na nação através de movimentos que empurram LGBTs e mulheres para a ilegalidade e a periferia.

No que diz respeito aos sentidos atribuídos ao *hijab*, mais do que originar discursos sobre o véu, *My Stealthy Freedom* reproduz enunciados assujeitando-se a determinadas regras próprias das formações discursivas do ambiente em que se insere, deixando-se capturar. É



justa e legítima a luta dessas ativistas na busca por autonomia e poder sobre si e suas escolhas. Todavia, objetivamos construir uma crítica, necessária e própria ao campo da comunicação, às redomas e arapucas construídas pelo código, mas, mais do que isso, evidenciar como o *Facebook* é, na verdade, máquina produtora do movimento ao determinar suas possibilidades de expressão tanto em forma, como em conteúdo. Por isso, mais do que identificar os discursos sobre o véu em *My Stealthy Freedom*, evidenciamos o que o faz falar a partir do ambiente em que se insere, ou seja, que moldes conformam esses discursos e que modulações operam sua normalização. Todavia, tal rendição acrítica é, paradoxalmente, vento a favor de sua causa, visto que atua na forte propagação de ideias que facilmente não ultrapassariam as muralhas da censura e interdição disciplinares do Irã, além de permitir que o movimento siga crescendo mesmo após mais de quatro anos de atuação nas redes. Nesses termos é o *Facebook* um ambiente de controle, pois liberta para melhor controlar, ou seja, faz comunicar para mais dados obter. Nessa lógica, essas ativistas abraçam a plataforma que as permite denunciar e levantar sua bandeira, fornecendo seu trabalho imaterial por vontade própria – uma rendição em troca de um tipo de liberdade que não possuem em seu país.

Sobre tal aspecto reforçamos que todo campo enunciativo é regular – seu diagrama de correspondência não falha em interligar e invocar séries atemporais. Mas também é vigilante e as linhas de força que o agenciam reiteram tal regularidade. Ou seja, todo discurso é uma prática, uma violência que se faz às coisas, uma produção de realidade. O *Facebook*, como ambiente de controle, produz sujeitos a partir de seus discursos e um movimento social que dele faz uso não estaria livre de tal coação simbólica. Portanto, enquanto movimento cujo ativismo se dá apenas a partir das possibilidades e limitações do *Facebook*, *My Stealthy Freedom* é produzido e conformado nas bases do imperialismo neoliberal inscrito na arquitetura dessa plataforma. Os discursos sobre o véu por ele reproduzido são, conseqüentemente, aqueles compreendidos no arcabouço ideológico ocidental – o da opressão e o de uma certa noção de liberdade circunscrita às perspectivas capitalísticas.

Nenhuma dicotomia é apenas um face a face, uma balança equilibrada ou mesmo uma simples oposição. Qualquer binarismo implica hierarquia na qual um dos dois opostos ocupa lugar mais alto (DERRIDA, 2001). Tomando o gênero como categoria de análise (SCOTT, 1995), compreendemos que os pólos, feminino e masculino, são instâncias vazias que aguardam a atribuição de um significado, não são transcendentais, não possuem uma essência substancial *a priori*. Contudo, ao mesmo tempo que são ocas, também transbordam, visto que são verdadeiras fábricas de sentido quando postas em relação. Como se não bastasse, para além de caracterizarem sujeitos nomeados “homens” ou “mulheres”, também dão valor a

relações de poder. Por isso, compreender como o gênero opera em certas disputas é dar a ver como funcionam os regimes de dominação.

Dessa forma, na oposição desigual entre feminino e masculino, em que o último ocupa o lugar dominante, percorremos caminhos teóricos que possibilitaram retirá-lo de seu pretense lugar de herdeiro e proprietário natural de tal posição. Evidenciamos, dessa maneira, que à cultura cabe narrar a história (e vice-versa), apagando os conflitos dessa ordem binária, apresentando-a como consenso social. À comunicação, todavia, cabe problematizar os fenômenos que propagam e engendram os discursos que dão base e fortalecem tais consensos. Nesta dissertação, tal manobra foi feita a partir da análise dos discursos sobre o *hijab*, enquanto tecnologia de comunicação, problematizando os moldes e modulações dos discursos sobre ele produzidos.

## REFERÊNCIAS

AHMED, Leila. **Women and gender in Islam – Historical roots of a modern debate.** New Haven & London: Yale University Press. 1992.

AHMED, Leila. **A Quiet Revolution. The veil's resurgence, from the Middle East to America.** New Haven & London: Yale University Press. 2011.

ALCORÃO. Português. **Alcorão Sagrado.** Versão portuguesa diretamente do árabe por Samir El Hayek. São Paulo: FAMBRAS, 2016, 18ª Edição.

ALINEJAD, Masih. **Wind in my hair – My fight for freedom in moderd Iran.** Nova Iorque, Hachette Book Group: 2018.

BRAIGHI; LESSA; CÂMARA (org). **Interfaces do Midiativismo: do conceito à prática.** Belo Horizonte: CEFET-MG, 2018.

BUTLER, Judith. **Corpos que pensam: sobre os limites discursivos do sexo.** In: LOURO, Guacira Lopes. **O corpo educado: pedagogias da sexualidade.** 2ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira: 2003.

COGGIOLA, Oswaldo. **A revolução iraniana.** São Paulo: Editora Unesp, 2008.

COMITÊ INVISÍVEL (coletivo). **Aos nossos amigos – crise e insurreição.** São Paulo: n-1 edições, 2016.

DELEUZE, Gilles. **Conversações.** São Paulo: Editora 34, 1992.

DELEUZE, Gilles. **Foucault.** São Paulo: Brasiliense, 2005.

DERRIDA, Jacques. **Posições.** Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

EL GUINDII, Fadwa. **Veil - Modesty, Privacy and Resistance.** New York: Oxford, 1999.

ELORANTA; KERMANI; RAHIMI. Facebook Iran: Social Capital and the Iranian Social Media. In: FARIS; RAHIMI. **Social media in Iran: politics and society after 2009.** Albany: State University of New York Press, 2015.

FACEBOOK. **My Stealthy Freedom.** Disponível em:<[fb.com/stealthyfreedom](https://fb.com/stealthyfreedom)>. Acesso em: 25 de fev. de 2019.

FARIS, David M. Architectures of Control and Mobilization in Egypt and Iran. In: FARIS; RAHIMI. **Social media in Iran: politics and society after 2009.** Albany: State University of New York Press, 2015.

FERREIRA, Francirosy Campos Barbosa. **Diálogos sobre o uso do véu (hijab):** empoderamento, identidade e religiosidade. *Perspectivas*, São Paulo, v. 43, p. 183-198, 2013.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber.** 4ª edição, Forense Universitária, 1995.

FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso.** São Paulo: Edições Loyola, 1996.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas:** uma arqueologia das ciências humanas. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. **Em Defesa da Sociedade.** São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I:** Vontade de Saber. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1985.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir.** Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

FRAGOSO, Suely; RECUERO, Raquel; AMARAL, Adriana. **Métodos de pesquisa para internet.** Porto Alegre: Sulina, 2011.

GARCIA, Ared. **‘My Stealthy Freedom’: The Iranian Movement Against Compulsory Hijab.** Mvslim, 2018. Disponível em: <<http://mvslim.com/my-stealthy-freedom-the-iranian-movement-against-compulsory-hijab/>>. Acesso em: 25 de fev. de 2019.

GHEYTANCHI, Elham. Gender Roles in the Social Media World of Iranian Women. In: FARIS; RAHIMI. **Social media in Iran:** politics and society after 2009. Albany: State University of New York Press, 2015

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica:** Cartografia do desejo. Petrópolis: Vozes, 2010.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Bem-estar comum.** Rio de Janeiro: Record, 2016.

HARDT, Michel; Negri, Antonio. **Império.** Rio de Janeiro: Record, 2001.

KOO, Gi Yeon. To be Myself and have My Stealthy Freedom: The Iranian Women’s Engagement with Social Media. **Revista de estudios internacionales mediterráneos**, n. 21, 2016.

LESSA, Cláudio. **Análise discursiva de alguns imaginários de verdade política dos novos movimentos sociais no site CMI Brasil (Centro de Mídia Independente).**In: BRAIGHI; LESSA; CÂMARA (org). *Interfaces do Midiativismo: do conceito à prática.*Belo Horizonte: CEFET-MG, 2018.

LICHTBLAU, Eric. Hate Crimes Against American Muslims Most Since Post-9/11 Era. **The New York Times**, New York, 17 de set. de 2016. Disponível em <<https://www.nytimes.com/2016/09/18/us/politics/hate-crimes-american-muslims-rise.html>>. Acesso em: 25 de fev. de 2019.

LOURO, Guacira. Gênero, história e educação: construção e desconstrução. **Revista Educação e Realidade**, V. 20, n. 2: 101-132, 1995.

MCLUHAN, Marshall. **Mcluhan por Mcluhan: conferências e entrevistas**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2005.

MEYER, Dagmar. Teorias e políticas e gênero: fragmentos de histórias e desafios atuais. **Revista brasileira de enfermagem**, V. 57 (1), jan/fev, 2004.

MORETÃO, Amanda S. **Entre a Modernidade e a Tradição: Empoderamento feminino no Irã e na Turquia**. Jundiaí: Paco Editorial, 2016.

MOREY, Miguel. La Cuestión del Método. In: FOUCAULT, Michel. **Tecnologías del Yo y Otros Textos Afines**. Barcelona: Paidós Ibérica, 1991.

NEUMANN, Mariana Menezes. **Por detrás dos véus: A Mulher Muçulmana E As Revoluções Turca E Iraniana**. *Pap.polit*, vol.11, n.2, 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.org.co/pdf/papel/v11n2/v11n2a09.pdf>>. Acesso em: 25 de fev. de 2019.

O SIGNIFICADO do Islam I. **Islam em linha**, [2018]. Disponível em: <<https://goo.gl/Ut2b2F>>. Acesso em: 25 de fev. de 2019.

PARISER, Eli. **O filtro invisível: o que a internet está escondendo de você**. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

PERUZZO, Cecília M. K. **Cidadania comunicacional e tecnopolítica: Feições do midiativismo no âmbito dos movimentos sociais populares**. In: BRAIGHI; LESSA; CÂMARA (org). *Interfaces do Midiativismo: do conceito à prática*. Belo Horizonte: CEFET-MG, 2018.

SANTIAGO, Silviano. **Glossário de Derrida**. Livraria Francisco Alves Editora: Rio de Janeiro, 1976.

SAUL, Heather. **My Stealthy Freedom: Women in Iran step up hijab campaign by filming themselves walking in public with their heads uncovered**. Independent, 2016. Disponível em: <<http://www.independent.co.uk/news/world/middle-east/my-stealthy-freedom-women-in-iran-step-up-hijab-campaign-by-filming-themselves-walking-in-public-with-their-heads-uncovered-10149226.html>>. Acesso em: 25 de fev. de 2019.

SCOTT, Joan. **Gênero: uma categoria útil de análise histórica**. Educação e Realidade. Vol. 20 (2), jul/dez. 1995.

SPIVAK, Gayatri. Can the Subaltern Speak?. In: WILLIAMS, Patrick; CHRISMAN, Laura. **Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader**. New York: Columbia University Press, 1994.

TUFEKCI, Zeynep. **Twitter and Tear Gas: The power and fragility of networked protest**. New Haven & London: Yale University Press, 2017.