

OS SENTIDOS DO VÉU NO ATIVISMO ONLINE DO MOVIMENTO MY
STEALTHY FREEDOMLuiza Müller¹

RESUMO

O movimento iraniano *My Stealthy Freedom* atua por meio de uma página de *Facebook*, colocando-se contra a lei do uso compulsório do véu no Irã desde maio de 2014. É a partir da materialidade dos seus protestos (que consistem no compartilhamento de autorretratos e vídeos que as ativistas fazem de si sem o *hijab*, muitas em espaços públicos do país), que apresentamos neste artigo uma reflexão sobre esses grupamentos enunciativos. Neste sentido, 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. A partir disso, evidenciamos em nossas análises o sentido de aprisionamento e também o foco no *hijab* como temática central de *My Stealthy Freedom*, promovendo reflexões acerca do véu como meio (uma tecnologia que expressa códigos culturais) e os diversos sentidos a ele atribuídos no presente e ao longo da história, como a modéstia corânica, a classificação pré-islâmica de mulheres e a opressão a olhos ocidentais. Também refletimos sobre 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.

THE MEANINGS OF THE VEIL IN THE ONLINE ACTIVISM OF THE MY
STEALTHY FREEDOM MOVEMENT

ABSTRACT

The Iranian movement *My Stealthy Freedom* acts through a *Facebook* page, opposing the law of compulsory veil wear in Iran since May 2014. It is based on the materiality of its protests (which consist of sharing self-portraits and videos that activists do without *hijab*, many in public spaces in the country), which we present in this article a reflection on these enunciative groups. In this sense, the work aims to point out, describe and tension, using aspects of Michel Foucault's Archeogenealogy (1995; 1985), the speeches about the veil that pass through and are propagated by the movement in its

¹ Doutoranda em Comunicação pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGCOM/UFRGS). Integrante do Grupo de Pesquisa em Semiótica e Culturas da Comunicação (GPESC) desde 2010, e do Grupo de Pesquisa Estéticas, Políticas do corpo e Gêneros desde 2018. Pesquisa nas áreas da Semiótica e Teorias da Comunicação, com enfoque em problemáticas de gênero, feminismos e biopolítica.

online manifestations. From this, we show in our analyzes the meaning of imprisonment and also the focus on hijab as the central theme of My Stealthy Freedom, promoting reflections about the veil as a medium (a technology that expresses cultural codes) and the different meanings attributed to it in the present and throughout history, such as Quranic modesty, the classicization of pre-Islamic women and oppression in Western eyes. We also reflected on the development of a social movement that wants the end of the hijab mandatory (that is why it fights in a disciplinary field, because it wants to change laws), but that is possibly captured by another technology, not disciplinary, but rather control - Facebook, which in turn is also governed by its own codes.

KEYWORDS: Hijab; Gender; Facebook; My Stealthy Freedom; Communication.

INTRODUÇÃO

Este artigo apresenta parte dos resultados obtidos através da pesquisa realizada para a dissertação de mestrado intitulada “Os Discursos sobre o véu, entre códigos algorítmicos e culturais nos enunciados sobre o *hijab* no movimento Iraniano *My Stealthy Freedom*” (MÜLLER, 2019). Como evidencia o título, a tarefa a que nos propomos perante o *hijab*² foi, justamente, identificar, descrever e problematizar, a partir de aspectos da Arqueologia (FOUCAULT, 1995) e da Genealogia de Michel Foucault (1985), os discursos a respeito do véu que atravessam e que são propagados por *My Stealthy Freedom* (Minha Liberdade Fugidia, em tradução livre), um movimento de mulheres que protesta contra o uso compulsório, e determinado por lei, do véu no Irã. Tal oposição se dá através de auto-retratos feitos em locais públicos e que são publicados em uma página de *Facebook*³ (a qual conta com mais de um milhão de seguidores) junto de depoimentos que expressam a revolta, os conflitos, os desejos e as esperanças dessas militantes.

Para isso, realizamos a análise das fotografias e dos depoimentos escritos postados na página de 2014 ao ano de 2019, totalizando mais de três mil postagens. Desse agrupamento, foram 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

² 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.

³ <https://www.facebook.com/StealthyFreedom>.

problematização. À observação das postagens, seguiu um exame fino dos dados, posteriormente fragmentados em subgrupos conforme foram identificados 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.

Nesse contexto, a arqueologia dá a ver o desenho de uma 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.

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. 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).

De modo a qualificar a análise, apresentamos uma revisão genealógica dos sentidos atribuídos ao véu ao longo do tempo, para que, identificando-os, fosse possível não apenas operar relações, mas também apontar conflitos com os enunciados próprios ao movimento.

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 escarlate e indicava desonra: apenas mulheres casadas e das altas classes podiam usá-lo. Após a dominação árabe, e sendo o *Islam*⁴ 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.

Dessa forma, buscamos aqui 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 aprisionamento.

Assim, a genealogia desta miríade de significados atribuídos ao véu é abordada nas primeiras quatro sessões deste artigo, intituladas, respectivamente: *Modéstia e*

⁴ 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

separação, o véu no texto corânico; Classificação de mulheres, um sentido pré-islâmico; Feminismo Ocidental, dócil servo; O Rosto e o véu da Revolução Islâmica. Em seguida, em *Azadi Yavashaki – uma liberdade inerentemente infratora*, apresentamos o movimento, seu histórico e motivações. Na sessão seguinte, de título *Desvelar para enfrentar*, problematizamos os enunciados identificados nas postagens. Por fim, *My Stealthy Freedom e o Facebook – fuga e captura* debate o desenvolvimento do movimento a partir do ambiente da rede social em questão, ressaltando o sentido de aprisionamento e também o próprio foco no *hijab* como temática central de *My Stealthy Freedom*. Tal debate a respeito do *Facebook* é chave na compreensão dos agenciamentos de poder que conformam esses discursos sobre o véu. Pois, tomando o conceito de biopoder de Michel Foucault (1985), é possível debater como tal território reforça estereótipos e dificulta a produção de diferença, impondo limites à diversidade e ao debate democrático. Da mesma forma, as visibilidades engendradas pela arquitetura algorítmica do *Facebook* não apenas provê o ambiente ideal para o desenvolvimento e propagação do discurso de objeção ao véu, como também dá-lhe lastro entre os usuários.

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 isolar, 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.

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, *tradução nossa*).

A recomendação do Alcorão é direcionada a ambos - homens e mulheres - para que se vistam de maneira a não ressaltar seus atributos físicos e resguardar, assim, sua modéstia. No *Islam*, 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).

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 burca⁵, por exemplo.

⁵ Enquanto o xador constitui uma capa que cobre da cabeça aos pés, revelando apenas o rosto, o nikab revela apenas os olhos e a burca, por sua vez, cobre todo o corpo.

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, 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 diminuía 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)

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 Irã⁶, 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*.

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 aqui abordamos neste período historicamente situado, no qual ainda engatinhava.

Em seu ensaio de 1994, “Podem os subalternos falar?”⁷, *Gayatri Spivak* oferece-nos a síntese da lógica que o discurso colonialista desejava vender: Homens brancos em defesa de 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.

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 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.

⁶ Vigora no Irã a *Sharia*, código que regula o Direito Islâmico, versando tanto sobre a esfera civil como sobre a religiosa. Suas leis derivam do Alcorão e da Suna do Profeta (obra que conta a vida e os hábitos de Maomé). A obrigatoriedade do véu é uma das determinações da *Sharia*.

⁷ http://abahlali.org/files/Can_the_subaltern_speak.pdf.

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. Leila Ahmed (1992) defende, portanto, que a imprecisão do feminismo ocidental (em termos gerais) 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 na 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.

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.

AZADI YAVASHAKI – UMA LIBERDADE INERENTEMENTE INFRATORA

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.⁴ 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 agora exilada, ela tinha passado a experimentar. (KOO, 2016).

Alinejad é uma repórter conhecida no Irã por seu trabalho com jornalismo de pautas políticas. Enquanto representava veículos de cunho reformista, ela atuou durante anos dentro do congresso do país, espaço do qual foi expulsa em razão do tom crítico de seu trabalho. Durante as eleições de 2009, ela se exilou na Inglaterra, em razão das perseguições empreendidas aos apoiadores da frente reformista. Diante da grande comoção que era vista nas ruas em apoio ao candidato Mir Houssein Mussavi, ela planejava retornar ao país após a vitória dele. Todavia, os resultados favoreceram Mahmoud Ahmadinejad, o que fez com que Alinejad nunca mais retornasse à sua terra natal devido à iminente prisão que sofreria ao voltar. (ALINEJAD, 2018)

Além disso, enquanto antes suas críticas eram direcionadas quase exclusivamente aos políticos e clérigos mais conservadores, no estrangeiro seu trabalho passou a problematizar o sistema da República Islâmica como um todo, desagradando antigos aliados reformistas, inclusive. Crítica essa que passou também a concentrar-se na lei do *hijab* compulsório.

Enquanto aquela 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 pela Masih (ALINEJAD, 2018). O espaço no *Facebook* foi compartilhado com Alinejad, que passou a ser sua administradora. Nascia, então, um canal na rede social dedicado a divulgar as imagens e a causa.

Outra 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 essa infração, divulgando-a em uma grande rede de solidariedade online. E, em segundo lugar, a própria participação na rede social é transgressora, visto ser o *Facebook* bloqueado no país (FARIS, 2015). É, portanto, 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.

Nesse sentido, existe 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 essas restrições geográficas (GHEYTANCHI, 2015), sendo esse um dos “sinais” expressos pelo movimento enquanto demonstração de suas capacidades na concepção da socióloga Zeynep Tufekci (2017). Dessa forma, não usuários de redes sociais acabam por partilhar debates e informações que se dão, primeiramente, online.

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.

DESVELAR PARA ENFRENTAR

Leila Ahmed (2011) explica que, em países europeus e nos Estados Unidos, 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 anônima de *My Stealthy Freedom*, de “uma rebelião que não necessita de palavras.”⁸ Todavia, no lugar de vestir, algumas mulheres iranianas rejeitam seus *hijabs*. No discurso propagado pelo movimento em suas postagens no *Facebook*, tirar o véu é um ato simbólico de objeção a todas as restrições impostas pelo regime atual do país. Consequentemente, o *hijab* passa

⁸ Postado em 18 de dezembro de 2014, tradução nossa. Disponível em: http://bit.ly/18_12_2014MSF. Acesso em: 25 de fev. de 2019.

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 esportes 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.⁹



Figura 1 – 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.

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.¹⁰

⁹ Postado em 18 de dezembro de 2014, tradução nossa. Disponível em: http://bit.ly/18_12_2014MSF. Acesso em: 25 de fev. de 2019.

¹⁰ Postado em 03 de outubro de 2014, tradução nossa. Disponível em: http://bit.ly/03_10_2014MSF. Acesso em: 25 de fev. de 2019.

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”¹¹ 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.



Figura 2 – 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

¹¹ Postado em 31 de dezembro de 2015, tradução nossa. Disponível em: http://bit.ly/31_12_2015MSF. Acesso em: 25 de fev. de 2019.

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

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.¹²

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.”¹³



Figura 3 – 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 nas sessões anteriores, os ensinamentos islâmicos determinam a modéstia através do cobrimento da mulher. A

¹² Postado em 25 de junho de 2014, tradução nossa. Disponível em: http://bit.ly/25_06_2014MSF. Acesso em: 25 de fev. de 2019.

¹³ Postado em 31 de dezembro de 2014, tradução nossa. Disponível em: http://bit.ly/31_12_2014MSF. Acesso em: 25 de fev. de 2019.

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!¹⁴

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.”¹⁵ 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!^{16,17}

¹⁴ Postado em 31 de maio de 2014, tradução nossa. Disponível em: http://bit.ly/31_05_2014MSF. Acesso em: 25 de fev. de 2019.

¹⁵ Postado em 17 de junho de 2014, tradução nossa. Disponível em: http://bit.ly/17_06_2014MSF. Acesso em: 25 de fev. de 2019.

¹⁶ Azadi significa Independência e é um dos principais monumentos do Irã.

¹⁷ Postado em 14 de julho de 2014, tradução nossa. Disponível em: http://bit.ly/14_07_2014MSF. Acesso em: 25 de fev. de 2019.



Figura 4 – 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.

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.¹⁸

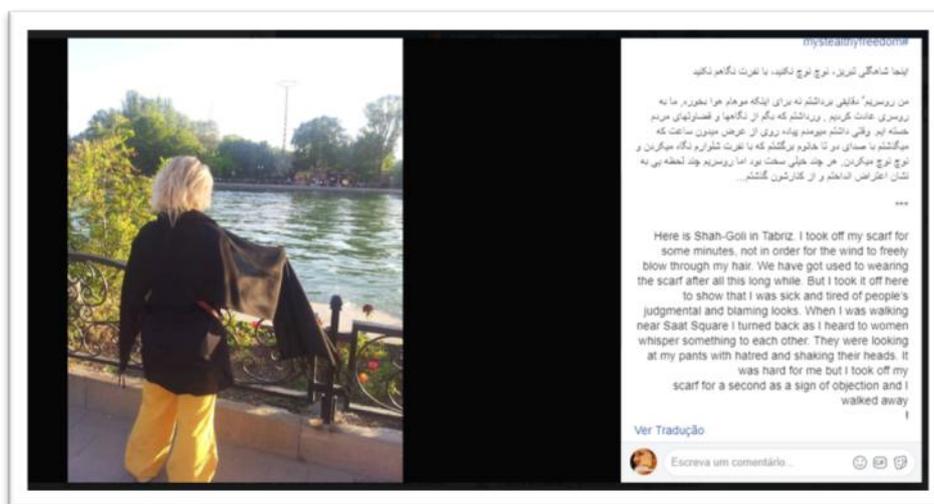


Figura 5 – Postada em 05 de junho de 2014. Fonte: fb.com/stealthyfreedom.

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.¹⁹

¹⁸ Postado em 5 de junho de 2014, tradução nossa. Disponível em: http://bit.ly/05_-6_2014MSF. Acesso em: 25 de fev. de 2019.

¹⁹ Postado em 22 de maio de 2014, tradução nossa. Disponível em: http://bit.ly/22_05_2014MSF. Acesso em: 25 de fev. de 2019.

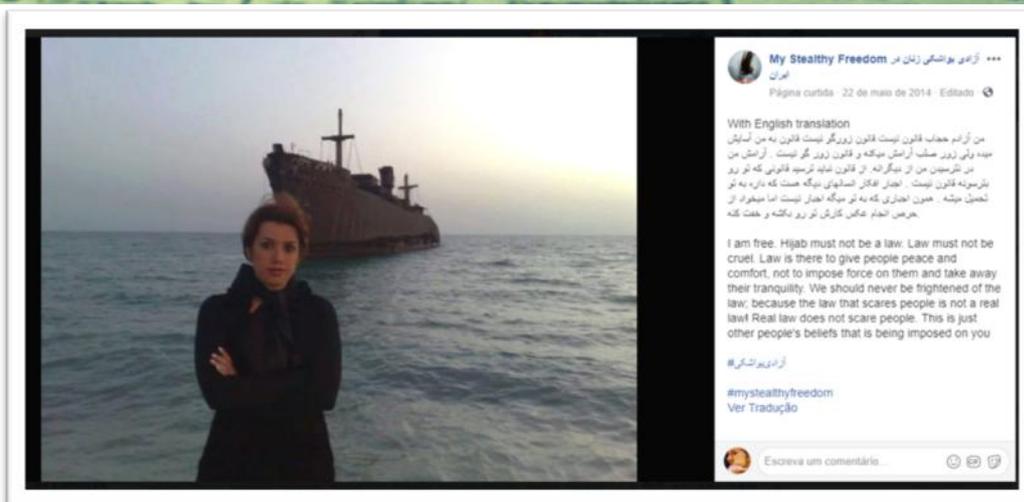


Figura 6 – Postada em 22 de maio de 2014. Fonte: fb.com/stealthyfreedom

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.²⁰

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.

²⁰ Postado em 18 de fevereiro de 2015, tradução nossa. Disponível em: http://bit.ly/18_02_2015MSF. Acesso em: 25 de fev. de 2019.

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 na sessão 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.

MY STEALTHY FREEDOM E O FACEBOOK – FUGA E 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. É essencial para qualquer tipo de ativismo que suas demandas atinjam um número grande de pessoas e ganhem adeptos, o que, mesmo neste ambiente de disseminação, pode ser dificultado justamente por essa 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 o foco dado ao *hijab* por *My Stealthy Freedom*, assim como os sentidos por ele atribuídos, como o aprisionamento, configuram-se, potencialmente, como uma estratégia afinada ao com base em valores ocidentais (como o pressuposto de liberdade individual, por exemplo) 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.

Essa proposição conecta-se às obrigatoriedades no que diz respeito à forma do conteúdo no *Facebook*. Pois, mesmo sendo possível postar (dentro dos padrões estabelecidos pela rede) 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.

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.

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 configura em objeto da governança. Sobre isso, o Comitê invisível nos diz: “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.

Assim, 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.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para além de 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. 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 não ortodoxos) 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*, enquanto 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 potencialmente produz o próprio movimento, pois determina por que vias e através de que formas ele se expressa e com quem se comunica.

Todavia, essa rendição acrítica é, paradoxalmente, vento a favor de sua causa, visto que atua na forte propagação de ideias que não ultrapassariam facilmente 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 (Cf. DELEUZE, 1992) pois liberta para melhor controlar, ou seja, faz comunicar para mais dados obter, a partir da lógica neoliberal em que se insere. Assim, essas ativistas abraçam a plataforma que as permite denunciar e levantar sua bandeira, fornecendo seu trabalho imaterial (Cf. LAZZARATO, 2001) por

vontade própria – uma rendição em troca de um tipo de liberdade que não possuem em seu país.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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.

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

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

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

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

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

FACEBOOK. **My Stealthy Freedom**. Disponível em:<fb.com/stealthyfreedom>. Acesso em 20 de dez. de 2020.

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**. 4ªedição, Forense Universitária, 1995.

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

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

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

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

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.

LAZZARATO, Maurizio. **Trabalho imaterial – formas de vida e produção de subjetividade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

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

MÜLLER, Luiza. **Os discursos sobre o véu: Entre os códigos algorítmicos e culturais dos enunciados sobre o hijab no movimento iraniano *My Stealthy Freedom***. 2019. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Faculdade de Biblioteconomia e Comunicação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2019. Disponível em: <https://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/194887> Acesso em: 04 abril. 2021.

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

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

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

Recebido em 20 de dezembro de 2020

Aprovado em 05 de abril de 2021