



Universidade Federal
de São João del-Rei



AMANDA REIS DE CASTRO

**O QUE DIZER, SENÃO GRITAR?:
UMA ANÁLISE DISCURSIVA
DOS GRITOS FEMINISTAS NA AMÉRICA LATINA
(2015-2020)**

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS:
TEORIA LITERÁRIA E CRÍTICA DA CULTURA

**São João del-Rei
Setembro de 2023**



Universidade Federal
de São João del-Rei



AMANDA REIS DE CASTRO

**O QUE DIZER, SENÃO GRITAR?:
UMA ANÁLISE DISCURSIVA
DOS GRITOS FEMINISTAS
NA AMÉRICA LATINA (2015-2020)**

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Letras da Universidade Federal de São João del-Rei, como requisito parcial para a obtenção de título de Mestre em Letras.

Área de concentração: Discurso e Representação Social

Orientador: Prof. Dra. Nádia Dolores Fernandes Biavati

Setembro de 2023

AMANDA REIS DE CASTRO

**O QUE DIZER, SENÃO GRITAR?:
UMA ANÁLISE DISCURSIVA
DOS GRITOS FEMINISTAS NA AMÉRICA LATINA (2015-
2020)**

BANCA EXAMINADORA

Prof.– Orientador

Prof.– Titular Interno

Prof. – Titular Externo

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS:
TEORIA LITERÁRIA E CRÍTICA DA CULTURA
2023

AGRADECIMENTOS

Uma dissertação de mestrado é a síntese de um processo. Meus agradecimentos são voltados a todas e todos que fizeram este processo possível.

Agradeço à Universidade Federal de São João del-Rei, lugar em que me formei, e à CAPES pelo apoio financeiro ao longo desses anos.

Agradeço minha mãe por ter lido para mim, na barriga, na infância; o amor aos livros é nosso lugar comum. Ao meu pai, por desde que sou menina ter deixado bem claro que só pela educação conseguiria me emancipar, em todos os sentidos.

Ao Márcio, meu companheiro, que esteve ao meu lado em cada parte deste caminho. Esse processo começou na pandemia, em meio a um confinamento em que nós dois tentamos construir um lugar de possibilidades, em meio a tanta incerteza e impossibilidades. O seu afeto me fez lembrar de sonhar e continuar.

À Maria Zélia, amiga que fiz na graduação e que seguiu comigo ao longo do mestrado. Nossa parceria é meu grande presente. Que sigamos juntas, lendo sobre mulheres e ousando escrever sobre elas, sobre nós.

Agradeço à minha orientadora Nádya Biavati, que me acolheu quando mais precisei. Este trabalho só poderia finalizar nas mãos de uma mulher. Por isso, agradeço a esta dissertação, por ter ganhado vida e me ensinado que antes das certezas, há sempre um longo, árduo e bonito caminho a ser percorrido.

Por fim, gratidão às mulheres que percorreram seus caminhos antes de mim e por isso tornaram possível a minha caminhada.

“Eu sou o contraditório, eu sou imenso, há multidões dentro de mim” (Walt Whitman)

“A revolta é contemporânea à linguagem” (Michel Pêcheux)

“Diversas, mas não dispersas” (Marielle Franco)

RESUMO

As mobilizações de mulheres contra a ordem patriarcal ocuparam notoriamente as ruas da região latino-americana entre os anos de 2015 e 2020. A presente dissertação de mestrado busca interpretar o funcionamento discursivo do levante de mulheres latino-americanas reunidas nas ruas. Para isso, parte-se da obra *A potência feminista ou o desejo de transformar tudo*, da acadêmica e ativista Veronica Gago (2020). No livro-manifesto, Gago sistematiza os principais gritos enunciados nas mobilizações de mulheres e os analisa a partir de suas dimensões sócio-políticas. Nosso empreendimento teórico-analítico busca explorar as dimensões linguístico/discursivas dos gritos compilados pela autora, tendo como principal foco a discussão dos gritos “*Ni Una Menos*”, “*Ele Não*” e “*Nunca Más Sin Nosotras*”. Tais gritos são proeminentes devido a sua alta circulação, o que faz com que nomeiem as marchas em que circulam. Além disso, buscamos compreender como os gritos se associam às possibilidades de enunciação coletiva das multidões de mulheres. Para tanto, convocamos autores de diferentes campos da Análise do Discurso de escola francesa, que dialogam com o fenômeno que buscamos observar. Logo, assumimos como principais referências os trabalhos de Pêcheux (1983), Krieg-Planque (2010), Maingueneau (2014), Modesto (2018) e Baronas e Araújo (2019). Em termos metodológicos, partimos da noção de redes de substituição, inspiradas nos debates metodológicos da Semântica da Enunciação, enquanto um mecanismo que nos permite sistematizar substituições parafrásticas utilizadas ao longo do trabalho analítico com os gritos. Tal processo nos permite concluir que os gritos feministas operam a partir de três relações dicotômicas que sintetizam nossas elaborações: (i) o uno e o múltiplo, (ii) o sim e o não, (iii) a ausência e a presença. Tais relações dicotômicas explicam como os gritos operam permitindo uma multidão de mulheres enunciar.

Palavras-chave: feminismo, América Latina, gritos, funcionamento discursivo.

ABSTRACT

Women's mobilizations against the patriarchal order notoriously occupied the streets of the Latin American region between the years 2015 and 2020. This master's thesis interprets the discursive functioning of the uprising of Latin American women gathered in the streets. For this, it starts from the work *The feminist power or the desire to transform everything* by the academic and activist Veronica Gago (2020). In the manifesto-book, Gago systematizes the main cries enunciated in the women's mobilizations and analyses them from their socio-political dimensions. Our theoretical-analytical venture seeks to explore the linguistic/discursive dimensions of the screams compiled by the author, having as its main focus the discussion of the screams “*Ni Una Menos*”, “*Ele Não*” and “*Nunca Más Sin Nosotras*”. Such screams are prominent due to their high circulation, which makes them name the marches in which they circulate. In addition, we seek to understand how the screams are associated with the possibilities of collective enunciation of women. To do so, we invited authors from different fields of Discourse Analysis from the French school, who dialogue with the phenomenon we seek to observe. Therefore, we assume as main references the works of Pêcheux (1983), Krieg-Planque (2010), Maingueneau (2014), Modesto (2018) and Baronas and Araújo (2019). In methodological terms, we start from the notion of substitution networks, inspired by the methodological debates of the Semantics of Enunciation, as a mechanism that allows us to systematize paraphrastic substitutions used throughout the analytical work with the screams. Such a process allows us to conclude that feminist screams operate from three dichotomous relationships that synthesize our elaborations: (i) the one and the multiple, (ii) the yes and the no, (iii) the absence and the presence. Such dichotomous relationships explain how screams operate by allowing a multitude of women to enunciate.

Keywords: feminism, Latin America, cries.

SUMÁRIO

RESUMO.....	6
ABSTRACT	7
INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO 1 – “A POTÊNCIA FEMINISTA OU O DESEJO DE TRANSFORMAR TUDO”: ENTRE CORPOS E <i>CORPUS</i>	14
1.1 As pequenas frases no centro da política...e do discurso	14
1.2 “ <i>Patriarcado y capital alianza criminal</i> ”: mulheres <i>versus</i> violência econômica	20
1.3 “ <i>Estoy en guerra</i> ”: mulheres <i>versus</i> violência militar	22
1.4 “Tirem seus rosários de nossos ovários”: mulheres <i>versus</i> violência religiosa	25
1.5 “ <i>Ni Una Menos</i> ”, “ <i>Ele Não</i> ” e “ <i>Nunca Más Sin Nosotras</i> ”: mulheres histó(é)ricas às/nas ruas	27
CAPÍTULO 2- DA FÓRMULA DISCURSIVA AO GRITO DAS MULTIDÕES	36
2.1 Entre restos e ecos: a paisagem das ocupações de rua.....	36
2.2 No coração do debate público: as unidades lexicais e as fórmulas discursivas	37
2.3 As sequências discursivas autônomas: o que é e o que não é fórmula discursiva?	41
2.4 As quatro categorias para fórmula discursiva	44
2.4.1 A cristalização da fórmula.....	44
2.4.2 A discursividade da fórmula	45
2.4.3 Referencialidade social.....	46
2.4.4 A polemicidade da fórmula	48
2.5 “A mulher, para ser ouvida, precisa gritar muito alto” – enfim e por fim, o grito.....	49
2.6 Pode a multidão falar? E gritar?	53
CAPÍTULO 3 “O QUE DIZER, SENÃO GRITAR?”: UMA ANÁLISE DISCURSIVA DOS GRITOS FEMINISTAS NA AMÉRICA LATINA (2015-2020).....	61
3.1 Entre o uno e o múltiplo: os pronomes e a dialética dos gritos.....	61
3.1.1 Paráfrases e redes de substituição: expondo o rascunho das substituições parafrásticas	66
3.1.2 As redes de substituição: jogando com os pronomes	69
3.2 Entre o sim e o não: da propaganda de cerveja às mobilizações feministas	76
3.3 Entre a presença e a ausência: os gritos, a convocação da ausência e nossas últimas considerações.....	85
CONSIDERAÇÕES FINAIS	91
REFERÊNCIAS	93
APÊNDICE A - CONTROLAR A MÃE, FUNDAR O PAI: FUNDAÇÃO E REPRODUÇÃO DO PATRIARCADO	99

Para Márcio, ao meu lado todos os dias desta jornada

INTRODUÇÃO

O diretor de cinema argentino Juan José Campanella lançou no ano de 2010 sua obra cinematográfica intitulada *O segredo dos seus olhos*. O filme foi premiado nos principais festivais de cinema do mundo, tendo ganhado o Oscar de melhor filme internacional, o que premiou pela primeira vez uma produção latino-americana na história do Oscar. O filme é uma adaptação do livro *La pregunta de sus ojos*, de Eduardo Sacheri, em que um oficial de justiça aposentado busca reconstruir a memória de um dos casos mais emblemáticos de sua carreira em um romance. A história se constrói em duas linhas temporais, a primeira é o presente do protagonista escrevendo suas memórias, a segunda narra os acontecimentos envolvendo o estupro, seguido de assassinato, de uma jovem vinte cinco anos antes, investigado pelo narrador.

Consideramos a obra argentina uma alegoria da reflexão política que envolve esta dissertação de mestrado e que por esta razão tal narrativa é uma possibilidade de entrada para começarmos a apresentar o que está por vir nas nossas páginas. O feminicídio investigado pelo protagonista do filme no início da década de 1970 parece, em um primeiro momento, uma questão passional, uma tragédia pessoal na vida de uma jovem assassinada por um amigo de infância obsessivo, mas não é. O desenrolar da trama escancara a dimensão política da violência cometida contra Liliana e este é o grande trunfo da narrativa.

No filme, o estupro e assassino de Liliana foi liberto pela justiça argentina mesmo após confessar o crime cometido. Segundo o código penal da época, Gonzalo deveria ser preso em modalidade perpétua. O protagonista descobre que o criminoso foi liberado por ser um colaborador das forças de repressão do governo ditatorial, que se instalava no país quando Liliana foi morta. Em uma cena brutal, Espósito e Irene, oficial de justiça e promotora, entram no elevador da repartição pública após serem informados dos motivos da liberação do assassino que meses antes prenderam, quando o próprio entra no elevador e ostenta uma arma carregada para os dois protagonistas. Essa é a imagem da alegoria do filme: o estupro e assassino de Liliana armado, munido e trabalhando com e pelas forças militares do Estado argentino.

Este trabalho é uma tentativa de estudar o levante de mulheres latino-americanas contra a estrutura e as instituições patriarcais na região. O feminismo latino-americano, a partir do início do século XXI, se apresenta como a principal força feminista em termos de proposição de uma agenda que vincula a luta das mulheres ao combate às práticas predatórias do sistema econômico capitalista, ao aparato jurídico-burguês e outras instâncias estruturais, como as

religiões. A década de 2010 foi marcada por organizações massivas de mulheres nas ruas das cidades latino-americanas, que ocuparam avenidas, praças e prédios públicos reivindicando uma mirada feminista à estrutura social. Organizadas pela ausência das mulheres assassinadas e convocadas pela violência das forças patriarcais, as principais reuniões no espaço público foram desencadeadas por assassinatos brutais de mulheres em diferentes países latino-americanos. Fato-estopins que convocaram mulheres a construir uma agenda de reivindicações que conseguisse cumprir com o apelo que ressoava nas multidões: “Parem de nos matar”. A impressão de que as mulheres direcionavam esse imperativo não só aos homens, mas também às estruturas políticas e econômicas nos fez tomar os gritos enunciados em tais manifestações como *corpus* desta pesquisa.

Dessa forma, analisamos, ao longo deste trabalho, três gritos feministas que nomeiam grandes marchas de mulheres ocorridas em países latino-americanos entre os anos de 2015 e 2020, sendo eles “*Ni Una Menos*”, “*Ele não*” e “*Nunca Más Sin Nosotras*”, além de outros gritos compilados na obra *A potência feminista ou o desejo de mudar tudo*, da ativista e acadêmica Verónica Gago (2020). Buscamos com a análise investigar como e o que a multidão de mulheres enuncia inseridas em um contexto de levante e mobilização anti-patriarcal. Para isso, mobilizaremos debates teórico-analíticos inseridos dentro do grande campo da Análise do Discurso Francesa, que tocam na questão da formulação, do conceito de pequenas frases e do grito enquanto gesto discursivo. O campo epistemológico em que alicerçamos nossos argumentos, a Análise do Discurso Francesa, está diretamente implicado na questão da resistência. Afinal, somos a única espécie que fala e faz greve.¹

Essa frase nos posiciona, nos lança, no cerne do que é a questão discursiva. Nessa provocação, somos a única espécie que fala e faz greve, temos em uma estrutura coordenativa uma pista importante do caminho que se delineia quando nos deparamos com a problemática da linguagem: não só falamos, como também fazemos greve. Poderíamos brincar sintaticamente com essa coordenação e substituir a conjunção “e” por um outro conectivo como “por isso” e explorarmos os efeitos dessas substituições. Fato é que essa constatação sintetiza, catalisa o exercício teórico e analítico de um trabalho que se inscreva no campo da Análise do Discurso, como este. Como um campo que se institui nos entremeios constituídos pelo tensionamento entre as reflexões acerca do sujeito, língua e ideologia, este trabalho de pesquisa tem como foco compreender como um sujeito contemporâneo atua com relação à língua e à ideologia: as mulheres latino-americanas organizadas na luta anti-patriarcal. Se “a revolta é

¹ Elaboração baseada nas discussões de Noam Chomsky (2006).

contemporânea à linguagem” (PÊCHEUX, 2008), se sermos estruturados na e pela linguagem nos convoca à greve, à resistência e à revolta, nossa pesquisa busca entender como, pelo, no e com o discurso mulheres latino-americanas revoltam-se.

No primeiro capítulo, “A potência feminista ou o desejo de transformar tudo: entre *corpus* e *corpos*”, discutiremos os processos de violência patriarcal com base em sua contextualização no cenário latino-americano dos anos 2010. Se, segundo Gago (2020), a dinâmica política e social latino-americana se dá em um tensionamento entre ofensivas populares e contraofensivas autoritárias, o que impõe uma dinâmica de avanço e recuo constante no cenário do continente, no primeiro capítulo apresentaremos as principais mobilizações feministas latino-americanas, ocorridas entre os anos de 2015 e 2020, e suas pautas de reivindicação. Em contrapartida, explicitaremos as respostas violentas dos setores patriarcais à essas reivindicações.

No segundo capítulo, “Da fórmula discursiva ao grito das multidões”, teceremos uma reflexão teórica acerca do conceito de fórmula discursiva, segundo Alice Krieg-Planque (2010), concomitante à discussão sobre os conceitos basilares da Análise do Discurso, a partir dos pressupostos de Michel Pêcheux (1983). Será apresentado o quadro teórico-metodológico proposto por Krieg-Planque (2010) bem como as implicações referentes a cada categoria que o compõem. Tendo sido apresentado e discutido o conceito de fórmula discursiva, o capítulo discutirá a categoria “grito” enquanto uma possibilidade de categorização das fórmulas discursivas estudadas. Tal discussão será tecida a partir dos pressupostos de Pêcheux (1983) e de Rogério Modesto (2018). A elaboração a respeito da noção de “grito” apresentará a necessidade de se discutir noções referentes à enunciação coletiva e também ao conceito de multidões, debate este que encerrará o capítulo.

O terceiro e último capítulo, “O que dizer senão gritar?: uma análise discursiva dos gritos feministas latino-americanos (2015-2020)”, será destinado às tecituras propriamente analíticas que desenvolveremos a respeito do *corpus* que constitui a pesquisa. Conforme indica Eni Orlandi (2012, p. 12), o processo analítico da Análise do Discurso “demanda um ir-e-vir constante entre teoria, consulta ao *corpus* e análise”, logo o capítulo será organizado a partir de uma dinâmica entre as discussões teóricas e a convocação do *corpus*. O retorno contínuo do objeto de análise à teoria, bem como a interação entre descrição e interpretação, constitui o que Orlandi (2012) postula como batimento teórico e analítico característico da Análise do Discurso.

Com os resultados analíticos do capítulo, avaliaremos a elaboração de Gago (2020, p. 30) a respeito das fórmulas discursivas, ao afirmar que “as consignas nomeiam verdades em

comum, produzindo uma forma de ressonância e composição de um corpo comum: uma política que faz do corpo de uma o corpo de todas”. Nosso percurso analítico buscará explorar a hipótese de que os gritos cristalizam essa hipotética verdade em comum, ao mesmo tempo em que têm esses efeitos descristalizados a todo momento conforme as especificidades das mulheres que constroem os movimentos de mulheres. Refletiremos, assim, sobre quais efeitos de sentido emergem dessas paráfrases, que repetem ao reformular, ao mesmo tempo que reformulam ao repetir, e como esses efeitos de sentido se relacionam com as especificidades dos diferentes países latino-americanos, ao mesmo tempo que evocam um sentido comum a essa região.

Ao final da dissertação, apresentaremos um apêndice intitulado “Controlar a mãe, fundar o pai: fundação e reprodução do patriarcado” em que sistematizamos uma pesquisa atenta sobre a fundação da ordem patriarcal. A partir da convocação de diversas autoras e autores que discutem essa questão, buscamos mapear as principais discussões a respeito dessa temática. O desenvolvimento do apêndice se deu em um momento preliminar do processo de pesquisa, que se mostrou fundamental para o entendimento da ordem social que discutimos ao longo de todo o trabalho, mas optamos por deixá-lo, para o presente trabalho, como apêndice, devido à extensão e ao teor historicista da reflexão.

Se em *O segredo dos seus olhos* a interrupção brutal da vida de Liliana, a personagem do filme assassinada por um agente das forças militares, é representada como uma ação emaranhada entre a violência machista e a violência estatal, entre a vida privada e a vida pública, se a narrativa do estupro e morte de uma jovem se mistura com a narrativa da consolidação da ditadura argentina, é porque talvez não possamos contar a história de nossas opressões políticas, econômicas e sociais sem contar a história das mulheres interrompidas. Essa leitura é a síntese que leva as mulheres às ruas e é também a síntese que ao longo deste trabalho buscamos compreender, destrinchar e ouvir.

CAPÍTULO 1 – “A POTÊNCIA FEMINISTA OU O DESEJO DE TRANSFORMAR TUDO”: ENTRE CORPOS E *CORPUS*

1.1 As pequenas frases no centro da política...e do discurso

Nosso trabalho de pesquisa se inscreve no território epistemológico da Análise do Discurso. Partimos da definição de Análise do Discurso enquanto “uma disciplina que, em vez de proceder a uma análise linguística do texto em si ou a uma análise sociológica de seu contexto, visa a articular sua enunciação sobre um certo lugar social” (MAINGUENEAU, 2006, p. 13). Mais especificamente, este trabalho localiza-se no campo da Análise do Discurso de definição francesa. Tal nomeação é determinada a partir de

um conjunto de pesquisas que, emergindo na metade dos anos de 1960, foram consagradas, em 1969, pela publicação do número 13 da revista *Langages*, intitulado *A análise do discurso*, e do *Analyse Automatique du Discours*, de Pêcheux (1938-1983), o autor mais representativo dessa corrente. [...] O núcleo dessas pesquisas foi um estudo do discurso político, efetuado por linguistas e historiadores, com uma metodologia que associava a linguística estrutural e uma teoria da ideologia, inspirada, ao mesmo tempo, na releitura da obra de Marx por Althusser e na psicanálise de Lacan (MAINGUENEAU, 2006, p. 70).

Roberto Leiser Baronas explicita que dentro dessa escola há a proeminência de três principais tendências que organizam os estudos da área. Segundo o autor,

Num rápido exame sobre os diferentes trabalhos publicados no domínio do discurso, inscritos na escola francesa de Análise do Discurso, nos últimos anos, na geografia brasileira, é possível constatar a presença de pelo menos *três grandes tendências de estudos discursivos, a saber, a materialista; a historicista e a enunciativa*. Embora cada uma dessas tendências tenha o discurso como objeto de observação, cada uma delas constrói objetos teóricos distintos (BARONAS, 2013, p.450, grifo nosso).

Logo, dizer que o discurso é o objeto teórico para esse campo afasta nossa compreensão de discurso enquanto tipologia. O discurso é, para a Análise do Discurso, o resultado da imbricação entre língua e história, sendo o efeito de sentido entre locutores necessariamente ideológico. Essa definição nos aponta para três fatores que o objeto teórico do campo articula: língua, história e ideologia. Começamos pela discussão sobre a língua (PÊCHEUX, 1995).

De forma sintética, a língua é a base semântica do discurso. Tal base impõe sua ordem material, que não é apenas autônoma ao discurso, como também o impele a organizações, impostas por sua própria materialidade, que interditam e viabilizam efeitos de sentido possíveis. A questão do sentido, portanto, está submetida à organização sintática linguística. Sendo assim, a língua é a base comum de processos diferenciáveis. Dessa maneira, o que opera no nível

ideológico é o discurso, não a língua. A língua, as palavras e os significantes são, então, suportes de efeitos possíveis (PÊCHEUX, 1995).

Com relação à ideologia, sinteticamente podemos definir ideologia como um conjunto de estruturas que produz um imaginário social, uma relação imaginária com as condições objetivas da existência (ALTHUSSER, 2017). Essa relação imaginária implica, necessariamente, um efeito de reconhecimento produzido pelo mecanismo ideológico. A perspectiva althusseriana, base do projeto teórico de Pêcheux, retira a ideologia do campo do falseamento e da alienação, tendência comum em algumas leituras marxistas (PÊCHEUX, 1995). Louis Althusser (2017) explicita que a ideologia opera como um nível constitutivo da organização social, assim como o nível econômico e político. Althusser, retomando Marx, afirma:

Marx mostrou que toda formação social constitui uma “totalidade orgânica” que compreende três níveis essenciais: a economia, a política e a ideologia ou formas de consciência social. O nível ideológico representa, portanto, uma realidade objetiva, indispensável à existência de uma formação social, realidade objetiva, isto é, independente da subjetividade dos indivíduos que estão a eles submetidos, embora se refira a estes indivíduos (ALTHUSSER, 2017, p. 33).

Dessa forma, a ideologia é uma instância objetiva, um nível que cimenta os outros níveis da totalidade orgânica social. Por isso, a ideologia pode ser considerada trans-histórica. Na dinâmica ideológica eterna, as subjetividades são sustentadas por essa máquina de coesão que torna possível o reconhecimento dos sujeitos com suas condições de existência. A leitura althusseriana do marxismo explicita que a ideologia não é o mal a ser combatido, a ignorância a ser superada; a ideologia, ao contrário, é necessária à produção dos efeitos de reconhecimento que garantem as existências. Assim, a ideologia é o próprio fazer sentido. Uma máquina de produção do óbvio.

É nesse aspecto que a Análise do Discurso se interessa pelo conceito de ideologia. A prática teórica e analítica da Análise do Discurso é uma tentativa de desestabilizar esse sentido que se excede, tendo em perspectiva que a ideologia não é falseamento, mas, sim, transparência e saturação de sentido. Se a ideologia torna o sentido claro e evidente, o trabalho do analista de discurso é, então, tornar opaco esse efeito de transparência provocado pelo efeito ideológico. Dentro desse grande campo epistemológico da Análise do Discurso, nosso trabalho se interessa especificamente pelo fenômeno das *fórmulas discursivas*. Dito isso, as fórmulas discursivas serão nosso dispositivo analítico e ao longo do trabalho buscaremos descrever e analisar seus efeitos de sentido (ORLANDI, 1999). Para isso, mobilizamos autores que se inscrevem nas

diferentes tendências da Análise do Discurso de escola francesa, materialista, historicista e enunciativa (BARONAS, 2013), a fim de discutir o fenômeno das fórmulas discursivas.

Trata-se, portanto, de um desejo de investigação de um fenômeno que à primeira vista nos parecia central para a organização das mobilizações feministas que ganharam expressividade a partir dos anos 2010 no Sul Global. Essa centralidade se apresentava para nós na aparição constante de pequenas frases,² que se repetiam, se faziam presente no meio digital, nas manchetes de jornal que noticiavam as manifestações, nos cartazes, nos corpos das manifestantes e no coro das multidões de mulheres. A constatação de que determinadas pequenas frases dominavam a paisagem – visual e sonora – das ruas ocupadas nos pareceu um aspecto central para o processo de investigação do movimento feminista latino-americano pós anos 2010.

Inspiramo-nos na obra acadêmica da argentina Veronica Gago, que publica em 2020 o livro intitulado *A potência feminista ou o desejo de transformar tudo*. A obra é apresentada como um artifício de composição que busca apresentar as principais pautas e mobilizações do movimento de mulheres na América Latina na segunda década do século XXI. A obra de Gago é por nós nomeada como *livro-manifesto* do movimento feminista latino-americano e tomada como objeto de estudo. Essa decisão se dá pela repercussão da obra da argentina, publicada em quatro línguas distintas, que circula como uma importante referência quando se trata de produções que apresentam o feminismo organizado na América Latina ao mundo. Gago anuncia as demandas das mulheres do sul do mundo, explica as suas estratégias de luta, explicita as principais causas feministas e com isso produz um manifesto de uma multidão que ocupou as ruas em diferentes momentos políticos desde 2010.

Gago é nascida em Chivilcoy, província de Buenos Aires, e atua como professora de ciências sociais nas Universidade de Buenos Aires (UBA) e San Martín (Unsam). A autora se apresenta como uma acadêmica orgânica, isto é, uma pesquisadora que parte de uma posição militante, a feminista, para pensar suas questões teóricas. Dessa forma, a obra que tomamos como objeto não é uma elaboração teórica desenvolvida de maneira descolada das ruas. Na verdade, a obra é uma reflexão produzida no calor dos acontecimentos protagonizados pelas mulheres em rebelião, nos termos da autora.

² A nomeação do fenômeno analisado irá variar ao longo do texto de acordo com a evolução do nosso argumento promovida e baseada nos debates teóricos que realizaremos. A escolha por não usar o mesmo termo do início ao fim se dá para que evitemos cometer um certo tipo de anacronismo com nosso processo de pesquisa. Assinalaremos os momentos em que a nomeação do fenômeno estudado se alterará, bem como justificaremos tais alterações teoricamente.

Ao explicar as estratégias das mulheres e a estética das manifestações, Gago joga luz ao que ela nomeia “consignas” como um fio condutor que costura toda a revolta feminista explicada e anunciada na obra. Ao sintetizar o que ela nomeia como sua investigação militante, Gago afirma que sua tentativa é “estabelecer um pensamento situado em uma sequência de lutas, de festas de rua, de vibrações experienciais e de *ressonâncias do grito #NiUnaMenos*”. (GAGO, 2020, p. 10, grifo nosso). Após estudar o livro-manifesto em questão, acrescentaríamos à afirmação inicial da autora que não apenas as ressonâncias do grito “*NiUnaMenos*” a interessa, mas sim um compilado de dezesseis pequenas frases citadas, analisadas e comentadas por Gago ao longo de seu argumento, que assumimos enquanto parte da investigação deste trabalho. Tais pequenas frases circularam e ainda circulam em manifestações feministas em diferentes países latino-americanos a partir de 2015.

Dessa forma, como analistas do discurso, nos propomos a trabalhar as dimensões linguístico-discursivas das pequenas frases que Gago discute socio-politicamente de forma atenta ao longo de sua obra. Assim como ela, partimos da premissa de que os gritos e suas ressonâncias funcionam como espécies de locutores do movimento feminista por ela discutido. Essa afirmação preliminar nos faz elaborar uma série de questionamentos que organizam nosso processo de pesquisa, questionamentos estes que serão apresentados e discutidos ao longo desta dissertação. O fenômeno discursivo – pequenas frases – que analisamos está diretamente associado à questão da multidão. Isso porque a análise de Gago (2020) nos permite afirmar que o movimento de mulheres latino-americanas é necessariamente marcado pela noção de massividade, sendo essa massa não representada por um porta-voz clássico, nos termos da política do século XX.

Em outros termos, não é possível encontrar discursos pronunciados por uma liderança que representa a multidão que se reúne nas ruas, no caso das mobilizações de mulheres que estudamos. Estamos diante de um fenômeno que poderíamos nomear como “sem palanque”. Logo, o que significa assumir que estamos diante de um movimento massivo, presente em diferentes países, mas sem uma liderança personificada? Fazemos esse questionamento preocupadas com as possíveis implicações discursivas dessa constatação, uma vez que a pergunta que movimenta esta investigação é: o que e como as multidões de mulheres enunciam?

Essa multidão enfrenta um conflito bastante particular no que diz respeito à sua constituição, pelo fato de ser necessariamente heterogênea. As mulheres são subjetivadas pela ordem patriarcal de distintas maneiras, o que provoca uma série de implicações em termos de identidade. Dessa forma, as questões raciais, de orientação sexual, classe econômica e

diferenças regionais, por exemplo, compõem com o patriarcado nos processos violentos e posicionam diferentes mulheres em cenários de violência patriarcal diversos. O principal desafio do feminismo latino-americano é, então, conseguir construir um movimento que seja reconhecido enquanto um “feminismo para os 99%” (FRASER, 2019).

Se esse movimento parece não ter rosto, há algo que domina a paisagem das ruas ocupadas, determinadas pequenas frases se repetem, aparecem, se parecem e dão rosto ao que parece não querer se personificar. Observe que aqui tecemos especulações em um momento bastante preliminar da investigação. Sobre as pequenas frases, Gago afirma que elas

permitted um movimento que é ao mesmo tempo unitário e plural: capaz de encontrar, por momentos, vetores comuns de sentido, efetivamente articulando a ação do movimento e, ao mesmo tempo, entendendo que este terreno em que lutamos consiste na multiplicação de situações díspares, de pousos diversos. Logo, *os slogans que fazem movimento* (aqui estou reformulando a ideia de a feminista chilena Julieta Kirkwood (2022) que fala de questões que fez um movimento) é um ponto decisivo. Os slogans têm uma dimensão espacial e validade temporal, mas *sua força reside justamente em conectar corpos e declarações*. Quando lemos slogans que fazem sentido além-fronteiras, indicam datas (nas quais essas palavras expressam um momento) e trazem juntas teses que organizam uma forma de entender o que acontece e até mesmo orientá-lo. Isso já aconteceu com “Ni Una Menos”, “Nos queremos vivas,” “El violador eres tu,” “No son 30 pesos, son 30 años,” “Tocan a una, tocan a todas”, “EleNao”, bem como com a popularização de slogans como “Isso não é amor. É um trabalho não remunerado.” Em todos eles encontramos um conjunto de elementos únicos que expressam conjunturas muito específicas que, ao mesmo tempo, podem ser quase imediatamente traduzidos em outros. Expressam, sem dúvida, transformações incorpóreas que se traduzem em formas de vivenciar a violência, a legítima defesa, insegurança, força coletiva, a disputa por tudo que compõe a perseverança de viver em contextos cada vez mais urgentes. Esses slogans implicam transformações nos corpos, materializam limiares em vínculos, propor um horizonte coletivo. (GAGO, 2020, p. 97, grifo nosso).

Logo, a constatação da centralidade das pequenas frases em sua dimensão sócio-política realizada por Gago nos convida a investir nesse fenômeno, porém buscando traduzir tais desdobramentos em termos linguístico-discursivos.

Por ora, teceremos um debate com o que consideremos a questão mais discutida por Gago ao longo da obra: as três violências que interpelam as mulheres latino-americanas e que convocam os movimentos de resistência, a fim de alicerçar nosso debate discursivo, compreendendo as condições de produção em que circulam as pequenas frases. Ao longo deste debate, introduziremos pequenas frases compiladas no livro-manifesto.

Este movimento é necessário, uma vez que nossa investigação discursiva parte de um campo que considera as condições de produção para a análise, sendo estas entendidas como um primeiro momento de análise. Nos termos de Pêcheux (1983) o discurso se dá no imbricamento entre língua e história, logo, a dimensão histórica em que as pequenas frases circulam precisam ser tocadas. Paul Henry afirma que

é de se notar que em Foucault como em Pêcheux, a categoria de discurso implica uma des-individualização do sentido e da significação. Os fatos de sentido da ordem do discurso não são remissíveis ao discurso de um sujeito, nem mesmo aos de vários conjuntos para fazer uma espécie de “sujeito médio”, mas a “formações discursivas” que não tem realidade no nível do indivíduo, senão pelo fato de que elas determinam as posições que pode e deve ocupar todo indivíduo, para ser sujeito de uma enunciação provida de sentido (HENRY, 1993, p. 162).

Henry nos lembra, então, que essa descentralização implica em pensarmos a questão da produção de sentido diretamente associada às “condições de produção sociologicamente definidas” (1993, p. 162).

Consoante a Orlandi, assumimos que, para tornar possível o trabalho descritivo e interpretativo das investidas analíticas da Análise do Discurso, o trato com as chamadas condições de produção da materialidade é indispensável. Logo, Orlandi nos lembra que para Pêcheux

o estudo da ligação entre as circunstâncias de um discurso – suas condições de produção – e seu processo de produção é fundamental, sendo estas concebidas como o pano de fundo específico dos discursos, que tornam possível sua formulação e sua compreensão. Ou seja, em uma teoria não subjetiva do sujeito – isto é, em que ele não se apresenta como origem de si – é justamente a ligação constitutiva entre o texto e a situação que permite a analisabilidade. Dito de outro modo, é porque o texto tem uma materialidade em que estão inscritas suas condições de produção (sujeito e situação) que ele é analisável, isto é, que se pode separar prática e teoria e que se pode compreender como um texto funciona na produção de sentidos (ORLANDI, 2009, s/p, grifo nosso).

A luta das mulheres contemporâneas é uma batalha contra um inimigo milenar. Se o patriarcado está presente desde o início da consolidação dos primeiros formatos de Estado, modelos econômicos e desenvolvimento civilizacional sedentarizados, experimentados pelas comunidades humanas, não é difícil compreendermos por que se trata de uma questão estrutural. O patriarcado está no alicerce, nas pilastras que sustentam as diferentes instituições, as crenças e as práticas culturais.

A ofensiva feminista é mobilizada pela ausência. O que falta é o que de alguma forma organiza o que resta. As ocupações feministas estudadas se iniciaram como espécies de velórios coletivos nas ruas do continente. O que falta são as meninas e mulheres assassinadas e o que resta são as mulheres em luto, que ao velarem coletivamente suas irmãs assassinadas, se colocam em luta. Logo, essas espécies de velórios coletivos, representam uma

necessidade prática das mulheres se mobilizarem para saírem do confinamento que as obrigam o luto privado produzido pelas mortes e pelas formas de violência que se traduzem em existência em risco, ameaçadas diante de cada gesto de autonomia, só por serem mulheres, lésbicas, trans, travestis (GAGO, 2020, p. 38).

Segundo o relatório do Observatório de Igualdade de Gênero da América Latina e Caribe (2020), pelo menos quatro mil mulheres foram assassinadas no continente em 2020. A violência de gênero passa a ser interpretada a partir de seus fatores estruturais pelas forças feministas mobilizadas na luta anti-patriarcal. A acadêmica e ativista Rita Segato desloca os debates sobre estupro na América Latina ao afirmar o caráter político desse ato. Segundo ela,

o estupro não se baseia em um ato sexual, não é a libido descontrolada de homens, não é porque se quer um ato sexual. É um ato de poder, de dominação, é um ato político, um ato que se apropria, controla e reduz as mulheres por meio de apreensão de sua intimidade (SEGATO, 2019, s/p).

Destacamos, da elaboração de Segato (2019), a questão do poder. O poder se associa a aspectos econômicos, jurídicos e políticos que estruturam as relações sociais e também as sexualidades. Sendo assim, interessam os aspectos discursivos que ancoram as relações sociais.

1.2 “*Patriarcado y capital alianza criminal*”: mulheres versus violência econômica

Nas ruas, muros e cartazes latino-americanos é possível escutar e ler: “*Patriarcado y capital alianza criminal*”. Sem patriarcado, não há capitalismo: essa constatação faz parte de uma mirada feminista que busca responsabilizar as forças econômicas pelas violências de gênero. A questão central está na dinâmica entre produção e reprodução. As forças produtivas do sistema capitalista, inicialmente projetadas com o cercamento dos comuns, hoje atualizado na forma do neoliberalismo, se firmam sob uma rede de forças reprodutivas, executadas pelas mulheres, invisibilizadas pelo próprio sistema.

Assim, as mulheres são responsáveis por todo o trabalho de cuidado na sociedade capitalista, trabalho este não remunerado. É nesse sentido que podemos considerar a violência contra as mulheres e os corpos feminizados como uma espécie de ofensiva do capital (GAGO, 2020) que é alicerçado no cercamento e confinamento das mulheres no ambiente doméstico, desde os seus primórdios até suas manifestações contemporâneas. Logo, “o âmbito doméstico se produz no capitalismo como espaço de confinamento: as mulheres são confinadas ao lar, restritas ao que seria batizado como ‘privado’” (GAGO, 2020, p. 41), lugar em que executam trabalhos diários e não pagos.

Contudo, é preciso explicitar que a questão do “salário” ou da remuneração para atividades domésticas não encerraria esse debate. Angela Davis (2018) nos lembra que as mulheres negras historicamente foram forçadas a trabalhar dentro dos lares e também fora deles, e mesmo nesses espaços eram e são tratadas com diferenciação. Logo, as reflexões de Davis

nos apontam para a principal problemática, que é “a divisão entre uma economia capitalista de benefício, que deve se desenvolver no âmbito do público (ou seja, o ‘mercado de trabalho’), em contraponto a uma economia privada e inferior da esfera doméstica (o reino do trabalho gratuito e não reconhecido)” (GAGO, 2020, p. 42).

Assim, a partir da pequena frase, “Eles dizem que é amor, nós dizemos que é trabalho não remunerado” as mulheres latino-americanas se organizam em greves de mulheres no dia oito de março, celebração do dia internacional da mulher. As mulheres que decidem parar suas atividades no dia da greve conclamam para si o direito à nomeação de seu trabalho, rejeitando o que “eles” nomeiam enquanto “amor” e nomeando-o de “trabalho não remunerado”. Os corpos parados durante a greve se reúnem em assembleias nas ruas e revelam “a potência dos corpos na rua, pela *irrupção de palavras que nomeiam algo novo*” (GAGO, 2020, p. 57, grifo nosso).

Para além da questão da exploração da força de trabalho, o capitalismo e as gestões neoliberais dos recursos econômicos estão diretamente associados às mortes de mulheres dentro do âmbito doméstico, os chamados feminicídios. Isso porque a situação do capitalismo e das práticas neoliberais sustentam quatro circunstâncias bases do feminicídio. Segundo Gago,

i) a violência que implode os lares como efeito da crise da figura do homem provedor e das des-hierarquização de seu papel no mundo do trabalho; ii) a organização de novas violências como princípio de autoridade nos bairros populares a partir da proliferação de economias ilegais que repõem, com outras lógicas, formas de provisão de recursos; iii) a espoliação e o saqueio de terras e recursos comuns por parte de transnacionais, que despojam de autonomia material outros tipos de economia; e iv) a articulação de formas de exploração e extração de valor que têm na financeirização da vida social – e, em particular, através do dispositivo da dívida – seu código comum. (GAGO, 2020, p. 83).

Dessa forma, a crise do capitalismo se projeta *no* corpo das mulheres. Essa percepção leva as mulheres a se mobilizarem contra as forças capitalistas e neoliberais.

Tal mobilização coletiva das mulheres contra as estruturas econômicas capitalistas se dá em grande medida pela percepção de que o que acontece pessoalmente na vida de uma mulher é na verdade parte de uma rede política de recorrências que funcionam como padrões na vida de várias mulheres. Logo, é possível iniciar uma elaboração que defenda que o movimento feminista latino-americano se baseia no eixo *uma/várias*. Essa questão começará a ser discutida neste momento, mas será comentada ao longo de todo o trabalho, por ser parte fundamental de nosso argumento a respeito da dimensão discursiva do movimento. Assim, segundo Gago,

as violências contra o corpo das mulheres e os corpos feminizados são lidas a partir de uma situação singular – o corpo de cada uma –, para então produzirem uma compreensão da violência como fenômeno total. O corpo de cada uma, como trajetória e experiência, se torna assim via de acesso, um modo concreto de localização, a partir do qual se produz um ponto de vista específico: como se expressa a violência, como a reconhecemos, como a combatemos, como ela se singulariza no corpo de cada uma? (GAGO, 2020, p. 73).

Nessa elaboração, o corpo de uma é, então, o corpo de todas, assim como também, o corpo de todas é o corpo de uma. Sobre essa questão, Monica Zoppi Fontana (2017), ao analisar relatos de empregadas domésticas denunciando situações de violência no trabalho, conclui que nos relatos das trabalhadoras domésticas opera o chamado processo discursivo de metonimização. Ou seja, a pesquisadora avalia que

há a representação de um laço metonímico que une as vozes/corpos que enunciam. Enunciação de um “eu” multiplicado nas diversas vidas sofridas e solitárias. [...] Uma enunciação na qual se hipostasia a figura do locutor: uma enunciação do “eu” que se mostra na sua individualidade, na potência de um dizer de si. Múltiplos “eus”, que na singularidade de seus testemunhos produzem o esteio no qual se ancora a legitimação imaginária de um lugar de enunciação, significado como ‘porta-voz’: “não estou sozinha, estou falando por 6 milhões de domésticas”; “eu não estou sozinha aqui hoje, atrás de mim tem seis milhões de domésticas que deveriam estar aqui ao meu lado e que em algum momento elas estarão”. Não há mediação institucional nem metaforização das relações de representação política, sindical ou social, apenas a evidência da metonímia dos corpos/vozes multiplicados, que se reconhecem especularmente na sua contiguidade virtual na página: eu, que sou você/ você, que sou eu (FONTANA, 2017, p. 68).

Assumindo tal elaboração de Fontana (2017) consideramos que as mulheres que rompem com o confinamento do espaço doméstico e reúnem seus corpos em assembleias durante as greves feministas partem de uma elaboração metonímica, em que reconhecem em seus corpos, suas rotinas e vivências diárias um aspecto coletivo, político que também se projeta na vida de outras mulheres. Dessa forma, o impulso que permite a reunião coletiva é uma primeira reflexão baseada em um princípio metonímico. É isso que permite as mulheres furarem o cerco doméstico e irem às ruas, contra o capitalismo e o patriarcado.

1.3 “*Estoy en guerra*”: mulheres versus violência militar

Para além das violências sofridas dentro do âmbito doméstico, as mulheres e corpos feminizados também sofrem violências sistemáticas no espaço público. Gago (2020) afirma que as crescentes mobilizações feministas na região latino-americana fizeram com que as forças patriarcais se organizassem através da chamada violência militar. Essa contraofensiva se manifesta, segundo a autora, de duas maneiras: a primeira, via organizações militares estatais, como os exércitos nacionais e as polícias militares; e a segunda, via grupos paramilitares, como

as milícias. O Brasil é um dos países latino-americanos que melhor ilustra a relação entre violência patriarcal e violência militar. As mulheres das periferias brasileiras, principalmente as mulheres negras, são as maiores atingidas pelas operações policiais violentas nas comunidades e também pela ação de grupos milicianos.³ Segundo relatório publicado em 2021, grupos que reúnem mães que perderam seus filhos assassinados por forças militares estatais cresceram no Brasil, como demonstra a organização de coletivos como a Rede Mães e Familiares da Baixada Fluminense (Rio de Janeiro), as Mães de Maio (São Paulo) e as Mães da Periferia (Ceará), que atuam no intuito de criar tanto redes de apoio entre as mães de filhos assassinados pelo Estado brasileiro quanto mecanismos de reivindicação coletiva (REDE DE OBSERVATÓRIOS DA SEGURANÇA, 2021).

Segundo Gago (2020), uma das principais vias de atuação da violência militar ocorre pelo assassinato de lideranças territoriais e pela repressão seletiva nas manifestações de rua. O assassinato não esclarecido da vereadora e ativista feminista negra, da cidade do Rio de Janeiro, Marielle Franco, em 2018, aponta para relações entre as milícias cariocas e as forças de segurança do Estado brasileiro. A morte de Marielle Franco simboliza no Brasil o avanço de uma agenda de retrocessos dos direitos das mulheres após a eleição do presidente de extrema-direita Jair Messias Bolsonaro, também em 2018 (GAGO, 2020). Em 2020, a título de exemplo, o Governo Federal brasileiro gastou apenas 5,6 milhões de reais de um total de 126,4 milhões de reais disponíveis para a execução de políticas públicas voltadas para as mulheres no país (CÂMARA DO DEPUTADOS, 2020). A execução de Marielle “condensa o homicídio de muitas outras mulheres e, em particular, aponta para as mulheres negras e as dissidências como novo inimigo e inimigo principal” (GAGO, 2020, p. 270) a ser combatido pelas forças do Estado patriarcal. É necessário explicitar a importância desses dados, uma vez que compõem o recorte das condições de produção que interessam a nossa pesquisa. Tais condições de produção são atravessadas por uma memória discursiva que trata da violência, mas, ao mesmo tempo, da resistência. Entendemos enquanto memória discursiva “aquilo que, face a um texto que surge como acontecimento a ler, vem restabelecer os ‘implícitos’ (quer dizer, mais tecnicamente, os pré-construídos, elementos citados e relatados, discursos-transversos, etc.) de que sua leitura necessita” (PÊCHEUX, 1999, p. 52). Esses dados apresentados, articulados aos debates de Gago (2020) são justamente uma tentativa de descrever essas condições.

³ O chamado “feminicídio de uniforme”.

Na Argentina, um relatório da “Coordenação Contra La Represión Policial e Institucional” de 2018 constatou que as forças de segurança estavam aumentando sua participação em feminicídios no país. O relatório afirma que

tomando como base os registros existentes em nível nacional, que, até o fim de 2018, *uma em cada cinco mulheres assassinadas em um contexto de violência de gênero é ao mesmo tempo vítima de violência estatal*, encarnada geralmente na arma regulamentada. Mas, em 2019, esses 20% cresceram a quase 30%, já que, dos primeiros quinze feminicídios de janeiro, quatro foram cometidos por integrantes do aparato repressivo estatal. Isso dá conta de como se potencializam, quando se cruzam, a violência repressiva estatal com a violência machista e patriarcal (COORDENAÇÃO CONTRA LA REPRESIÓN POLICIAL E INSTITUCIONAL, 2018, grifo nosso).

Segundo Gago (2020, p. 130), “quando a rua é ocupada pelas mulheres e pelas dissidências, ela perde, na ótica parlamentar, seu caráter público e passa a ser tratada como se fosse um espaço doméstico”. Logo, quando ocupam o espaço público com o objetivo de reivindicarem seu direito ao aparecimento público, à participação política, as mulheres explicitam o regime de exceção ao qual são expostas diariamente, ao fazerem circular pequenas frases como “*Estoy en guerra*” nas ruas latino-americanas. As mulheres parecem recorrer a uma elaboração metafórica para denunciarem a realidade que enfrentam, mas na verdade explicitam um efeito de literariedade, pois, embora não anunciada e declarada pelas forças patriarcais em termos oficiais, há contra as mulheres uma guerra, que as violenta e as executa. Assim, a literariedade das pequenas frases se torna uma estratégia, já que

há um argumento político persistente que diz que, para chegar a mais gente, um movimento deve moderar e suavizar suas *palavras de ordem*, suas demandas e suas *formulações*. O movimento feminista atual está fazendo o contrário: inclui diversas lutas, narrativas, dinâmicas e conflitos que, porque se conectam, se ampliam; e porque se ampliam, a partir de cada conflito conseguem mapear as violências e o diagnóstico da crise. Ao compor-se a partir dos conflitos e ao traçar suas conexões, *o que se acentua é a radicalidade como método de inclusão ou composição*. Radicalidade em um sentido muito preciso: coloca-se em jogo uma conflituosidade que é também cada conflito pontual, e, ao mesmo tempo, se elabora uma crítica concreta e geral às formas de exploração que hoje requerem níveis cada vez maiores de violência (GAGO, 2020, p. 207, grifos nossos).

As pequenas frases são, portanto, condensações e sínteses das elaborações radicais pensadas pelas mulheres organizadas em luta. Conforme discutiremos ao longo do trabalho, tais formulações funcionam denunciando (MODESTO, 2018) situações violentas e anunciando uma mirada feminista da sociedade. As pequenas frases são enunciadas, perpassadas pela ideologia que remete à violência e ao patriarcado, mas ao mesmo tempo manifestam a resistência pela denúncia. Desse modo, tratamos as pequenas frases como marcas dos discursos

de reação contra a violência, o machismo. São manifestações contra o poder patriarcal e se revelam discursos de resistência.

1.4 “Tirem seus rosários de nossos ovários”: mulheres *versus* violência religiosa

O controle do corpo feminino se dá pela preocupação acerca do controle das questões reprodutivas da sociedade. A maternidade compulsória e a recusa da garantia aos direitos reprodutivos plenos às mulheres sustentam a chamada violência religiosa contra mulheres. O cerne desse debate está na preocupação das instituições cristãs em controlar os aspectos reprodutivos das mulheres. Pautas ligadas ao uso de anticoncepcionais, à educação sexual preventiva nas escolas e à descriminalização e legalização do aborto são as principais inimigas a serem combatidas pelas organizações ultracristãs na América Latina. Para tanto, o sistema educativo formal, os meios de comunicação e os direitos humanos passaram a ser considerados as principais vias propagadoras da ideologia de gênero, devendo, portanto, ser enfrentados por esses grupos (GAGO, 2020).

Um dos grupos contrários aos direitos das mulheres com forte atuação em distintos países latino-americanos é o *Heartbeat International*. Investigações recentes em cinco países (Argentina, Colômbia, Costa Rica, El Salvador e México) apontam que essa organização, originalmente ligada a movimentos ultraconservadores nos Estados Unidos, atua em diferentes países da América Latina sob a seguinte lógica: apresentam-se como entidades que facilitam e apoiam mulheres no processo de interrupção de gravidez, mas na verdade agem para garantir que essas mulheres deem continuidade à gestação.

Para isso, a *Heartbeat International* cria sites e materiais gráficos falsos, nos quais utiliza identidades visuais ligadas a movimentos feministas para atrair as gestantes. Em seguida, oferece alojamentos a essas mulheres, que passam a receber informações distorcidas sobre a prática do aborto. Em específico, o grupo apresenta informações falsas sobre problemas de saúde mental e física – incluindo dados errôneos sobre taxas de mortalidade – relacionados à interrupção da gestação e sugere às mulheres a alternativa de levar a gravidez até o fim e depois destinar os bebês a processos de adoção (CORPI; COTA, 2021).

Segundo Sisson (2021), a adoção nesses casos surge como uma falsa solução, uma vez que dados estatísticos apontam que 90% das mulheres que levam a gravidez até o momento do parto desistem de destinar os filhos à adoção e decidem criar as crianças. Logo, o alojamento destinado a abrigar as mulheres durante o período de gestação, para depois se desvencilharem das crianças, funciona como uma espécie de estratégia, de armadilha para essas mulheres em situação de vulnerabilidade psíquica e social. Sisson (2021, s/p) escreve que “a ideia de uma

espécie de refúgio para depois liberar a mulher para que seja mãe é uma prática que eu nunca tinha visto em nenhum tipo de modelo histórico”.

A não garantia aos direitos reprodutivos projeta as mulheres em uma realidade de não autonomia e submissão ao aparato jurídico que legisla sobre seu corpo baseado em interesses que priorizam a reprodução da ordem patriarcal. Com a fórmula “*Tirem seus rosários de nossos ovários*”, circulada em manifestações que reivindicam a descriminalização e legalização da prática do aborto como uma marca de resistência, mulheres denunciam a ocupação e exploração de seus corpos.

Segundo Federici (2019, p. 43), “no capitalismo, o sexo só pode existir como força produtiva a serviço da procriação e da regeneração do trabalhador assalariado/masculino e como meio de pacificação e compreensão social pela miséria da existência cotidiana”. Dessa forma, as mulheres precisam garantir que a força de trabalho a serviço do capital constantemente se renove e precisam ainda ser uma espécie de fonte escapista para os homens hiperexplorados que têm no ato sexual um momento de prazer.

O útero da mulher pode ser pensado como o primeiro chão de fábrica, um espaço em que a ordem econômica explora e manda. A sexualidade feminina, bem como o corpo feminino, é para o sistema “uma poderosa força econômica” (FEDERICI, 2019, p. 43). Essa elaboração nos aponta para uma reflexão importante: o patriarcado enquanto uma ordem social anterior ao capitalismo é condição para o estabelecimento e desenvolvimento da ordem econômica capitalista. Sem patriarcado, não há capitalismo. Logo, o controle reprodutivo das mulheres é um pilar estruturante dos processos de produção e reprodução da ideologia dominante capitalista.

Em paralelo à atuação de organizações dessa natureza, movimentos massivos de reivindicação pelos direitos reprodutivos das mulheres crescem significativamente na América Latina, em consonância com o que Gago (2020) define como dinâmica contínua de ofensiva e contraofensiva entre os grupos de orientação patriarcal e feminista. A chamada Maré Verde, marcha de mulheres em prol da legalização do aborto na Argentina, por exemplo, mobilizou milhares de mulheres ao longo de três anos e garantiu a legalização do aborto no país em dezembro de 2020. O movimento se internacionalizou e também mobilizou um grande número de mulheres em outros países, como o México, onde, em setembro de 2021, a Suprema Corte decidiu pela descriminalização da prática de interrupção de gravidez.

1.5 “*Ni Una Menos*”, “*Ele Não*” e “*Nunca Más Sin Nosotras*”: mulheres histó(é)ricas às/nas ruas

A marcha “*Ni Una Menos*” irrompeu em 2015 em diferentes cidades argentinas. O estopim para a ocupação das ruas pelas mulheres foi o crime envolvendo Lúcia Perez, uma adolescente de dezesseis anos brutalmente violentada e assassinada no país. A jovem foi sexualmente abusada, empalada e deixada gravemente ferida por seus abusadores no hospital, que alegavam que a jovem havia sofrido uma *overdose* de cocaína. Lúcia faleceu em decorrência dos ferimentos e da brutalidade do empalamento (CENTENERA, 2016). O crime chocou a sociedade argentina e levou centenas de milhares de mulheres às ruas das cidades. Essa reunião, em um primeiro momento, cumpria uma função bastante espontânea, reativa e emocionada: as mulheres se reuniram para chorar a perda de Lúcia, para elaborar um luto que se personificava na morte da jovem, mas que na verdade era parte de uma estrutura sistêmica da sociedade argentina, os crimes de feminicídio (GAGO, 2020). Os efeitos dessa primeira grande reunião foram se dando de maneira orgânica, a partir da organização das mulheres que se faziam presentes nas ruas. Um coletivo foi fundado e a marcha passou a ser convocada todas as vezes que as mulheres julgavam necessário: seja para pressionar o governo em dias de votações importantes nas casas legislativas, seja após mais um crime de feminicídio, ou ainda em datas simbólicas para o movimento de mulheres, como o 08 de março. A nomeação do coletivo e da marcha se deu a partir da pequena frase que tomou conta da paisagem da primeira reunião, no dia do interrompimento da vida de Lúcia, *Ni Una Menos*.

Ni Una Menos é um verso do poema da ativista mexicana, Susana Chávez, considerada uma das principais responsáveis pelas articulações mexicanas de denúncia das violências de gênero no país. A atuação de Susana Chávez ficou conhecida nos anos 1990 no México quando a ativista denunciou o desaparecimento e assassinato sistemático de mulheres na cidade de Juárez e declamou, em um fórum sobre a violência na cidade, um poema em que performava um eu-lírico vítima de feminicídio. Conforme aponta Camila Rodrigues Silva,

Utilizando de uma das frases de seus poemas: “*Ni una a menos, ni una muerta más*” (Nenhuma a menos, nenhuma morta mais), Susana vai às ruas para denunciar a violência na Cidade de Juárez. Esta frase, criada por ela, tornou-se poucos anos depois, o lema contra os feminicídios em todo o mundo. Como resultado de sua luta, Susana e os grupos feministas da Cidade de Juárez conseguiram que a Corte Interamericana de Direitos Humanos apontasse o Estado Mexicano como um dos principais culpados desses fatos sentenciando-o por sua passividade, ineficácia e pela falta de investigação adequada sobre os crimes (SILVA, 2019, p. 24).

Em 2011, Chávez foi brutalmente assassinada por três homens que a estupraram, asfixiaram e mutilaram sua mão esquerda. A ativista dedicou sua vida à luta feminista e em prol dos direitos humanos no México.

A reivindicação que Chávez elaborou poeticamente em seus versos ganharam um outro tom, uma nova face, após o silenciamento de sua voz e a interrupção de sua vida. Chávez se tornou uma a menos e uma morta a mais e seu verso passou a ser entoado em manifestações que buscavam interromper a máquina que denunciou durante toda sua vida. A circulação do verso, durante a reunião de mulheres em junho de 2015 na Argentina, fez com que as mídias começassem a nomear aquele movimento enquanto a marcha “*Ni Una a Menos*” e sua potência de reunião se espalhou por outros países latino-americanos. A metáfora da onda é normalmente evocada para explicar o aparecimento do movimento “*Ni Una a Menos*” em diferentes territórios, um movimento que se espalhou, com grande volume e velocidade, mas por quê? Porque o assassinato sistemático e massivo de mulheres é parte da estrutura social de toda a América Latina.

Dessa forma, em todos os cantos da região, as mulheres se reconhecem no apelo “*Ni Una Menos*”. Aqui, na nossa perspectiva, está a importância discursiva dessa pequena frase: sua alta circulação e a possibilidade de ela ser entoada em distintos lugares. Em sua página oficial, o Coletivo Ni Una Menos se apresenta através de uma chamada “carta orgânica” e nela comentam sobre a centralidade da pequena frase:

Ni Una Menos nasceu diante do cansaço pela violência machista, que tem seu ponto mais cruel no feminicídio. Foi *nomeado assim*, simplesmente dizendo basta de uma forma que comoveu a todas e todos: “*nenhuma a menos*” é a maneira de sentenciar que é inaceitável seguir contando mulheres assassinadas por serem mulheres ou corpos dissidentes e apontar qual o objetivo dessa violência. *Essa palavra de ordem* foi além de questões anteriores do feminismo, de onde a violência contra a mulher vem sendo denunciada há décadas, mas ao mesmo tempo, desde a primeira marcha de 3 de junho de 2015, a rua e o documento demonstraram a força que mobilizava era um impulso feminista, fosse ou não reconhecido como presente nessa palavra, *em sua pluralidade de tons e vozes*.

No calor dessas vozes se consolida o Coletivo Ni Una Menos, com suas múltiplas expressões regionais, como parte de um movimento histórico, que teve e tem marcos organizativos fundamentais em três décadas de Encontros Nacionais de Mulheres e a Campanha Nacional pelo direito ao aborto legal, seguro e gratuito. E que também se reconhece nas Mães e Avós da Praça de Maio, nas mulheres revolucionárias que foram suas filhas e nos movimentos LGBTIQ, nas que se organizaram em sindicatos, nas mulheres migrantes, indígenas e afrodescendentes e na grande história de lutas por ampliação de seus direitos. *Nossas liberdades e capacidades vem dessa tenacidade que se acumula historicamente. Somos parte dessa historicidade e, ao mesmo tempo, contemporâneas de um novo movimento, potente, popular, transversal, libertário, com mil rostos e milhares de entonações, que é regional e internacional, ao registra-se em cada parte do território nacional*.

Ni Una Menos é um coletivo que reúne um conjunto de vontades feministas, mas também é um *lema* e um movimento social. Esse movimento plural e heterogêneo fez

com que em pouco tempo, em cada casa, somado ou não a luta das ruas, pudessem ser identificadas pequenas iniquidades de violências cotidianas como ações que ferem biografias e cerceiam a liberdade de poder dizer sim ou de dizer não. Esse momento quer permear as bases da desigualdade e transformá-la (COLECTIVO NI UNA MENOS, 2017, s/p, grifo nosso).

Salientamos da carta acima, o fato de a pequena frase *Ni Una Menos* organizar, ou ainda, ser um ponto de partida para as elaborações, posicionamentos, deliberações e reivindicações com as quais o grupo se vê envolvido. A pequena frase é o nome, o lema, a palavra de ordem, o ponto de partida e também o ponto de retorno para um grupo que vai se multiplicando de forma orgânica em diferentes regiões.

O segundo movimento que é caro a esta pesquisa também é um processo em que uma pequena frase funciona como referência em termos de nomeação e organização. Em agosto de 2018, um grupo intitulado “Mulheres Unidas contra Bolsonaro” foi criado na rede social Facebook, em que mulheres brasileiras contrárias a candidatura do então deputado federal Jair Messias Bolsonaro ao cargo de Presidente da República se reuniram virtualmente. Segundo a pesquisadora Raquel Lobão Evangelista,

Na verdade, ousa-se afirmar que uma das mais fortes manifestações contra o retrocesso civilizacional representado pela candidatura de Jair Bolsonaro às eleições presidenciais não veio de seus adversários políticos, e sim do grupo Mulheres contra Bolsonaro dinamizado no Facebook. Seu objetivo principal é providenciar um lugar virtual para debate e defesa da política misógina, racista e homofóbica proposta pelo candidato do PSL. Em menos de uma semana após sua criação, no dia 11/09/2018, o grupo chegou a contar com mais de 2 milhões de pessoas e mais de 900 mil pessoas em espera do aceite como membro (LOBÃO EVANGELISTA, 2020, p. 27).

Após o avassalador aumento de participantes no grupo *online*, convocações de marchas de mulheres anti-Bolsonaro, posteriormente nomeadas como marchas *Ele Não*, começaram a circular na rede social Facebook. A expectativa era de que os números *online* se convertessem em corpos ocupando as ruas e manifestando contra Bolsonaro. No dia 29 de setembro de 2018, 114 cidades brasileiras registraram a ocorrência de marchas, sendo que em São Paulo estima-se a presença de 100 mil mulheres reunidas no Largo da Batata. Segundo Céli Jardim Pinto (2018), pesquisadora sobre o feminismo brasileiro, as marchas representaram a maior mobilização de mulheres na história brasileira. Durante a preparação para as marchas do dia 29, uma canção começou a circular no grupo de Facebook e foi entoada ao longo das ocupações. A música era uma paráfrase de *Bella Ciao*, composição de autoria desconhecida, popularizada na luta italiana pela libertação do fascismo na primeira metade do século XX. A paráfrase, assinada por Simone Soares e Flavia Simão, entoava no refrão a pequena frase, *Ele Não*:

Uma manhã, eu acordei
E ecoava: ele não, ele não, não, não

Uma manhã, eu acordei
E lutei contra um opressor

Somos mulheres, a resistência
De um Brasil sem fascismo e sem horror

Vamos à luta, pra derrotar
O ódio e pregar o amor

De fato, *Ele Não* se tornou eco e ditou a paisagem das marchas e também as manifestações digitais. A *hashtag* #EleNão virou síntese das reivindicações e passou a ocupar a arena política brasileira, sintetizando todo um posicionamento anti-Bolsonarista. O “*Ele Não*” virou um “significante cheio de significados. Isso é muito importante para luta política. Começou pelas mulheres, porque Bolsonaro disse frases de baixo nível extremamente provocativas em relação à mulher, e foi englobando muita coisa, como a defesa da democracia e dos direitos humanos” (JARDIM PINTO, 2018, s/p). A discussão sobre o sucesso ou fracasso das marchas *Ele Não* tem bibliografia extensa, contudo não nos interessa explorar esse debate de forma atenta. O ponto importante para este trabalho é assumir que as marchas representaram um dos maiores movimentos de massas de mulheres no país e que teve em sua centralidade uma pequena frase. Além disso vale ressaltar a importância desse processo enquanto discurso de resistência das mulheres.

Antes de prosseguirmos, é necessário nos atentarmos para a questão da *hashtag*. Embora nosso trabalho não se dedique ao debate a respeito da circulação das pequenas frases no meio digital, uma vez que nossa preocupação é justamente observar a dinâmica dos corpos nas ruas, é importante explicitar que esse movimento massivo também se dá no meio digital, muitas vezes nascendo nele, como acabamos de discutir a respeito da pequena frase “*Ele Não*”. Logo, se o meio digital também é um espaço em que as pequenas frases são proeminentes, o principal elemento envolvido em sua circulação precisa ser discutido, as *hashtags*. Baronas e Araújo (2019) convocam os debates de Marie-Anne Paveau (2017) a respeito do chamado discurso digital para elucidar questões sobre as *hashtags*. Os autores salientam que Paveau (2017) parte da noção de que os estudos sobre o discurso da/na *web* demandam um outro regime de análise, que considere as dimensões técnicas próprias desse meio. Nos termos de Baronas e Araújo,

a *hashtag* é uma tecnopalavra, porque ela abriga uma natureza compósita, pois há a presença do segmento linguístico que pode ser clicado, há um fio que liga a toda uma rede de outras postagens e quando criamos uma *hashtag* também estamos permitindo a criação de uma rede. (BARONAS; ARAÚJO, 2019, p.23).

Os autores prosseguem com a elaboração e afirmam que,

de maneira geral, é possível considerar que todo e qualquer enunciado de curta extensão pode se tornar uma hashtag, alguns para divulgação, humor, política e, nos tempos atuais, *as hashtags de protesto*, inconformidade crescem em virtude de os *internautas intuitivamente saberem o poder de circulação* e alcance dos discursos da Web (BARONAS; ARAÚJO, 2019, p. 24, grifo nosso).

Consideramos ser esse o caso das pequenas frases que estamos, por ora, apresentando. O movimento feminista da última década do século XX chama a atenção justamente por ter alta capacidade de mobilização nas ruas e também nas redes. Um movimento que parece conseguir transitar de forma dinâmica entre esses dois espaços, compondo com as particularidades de cada um deles.

Por sua vez, a marcha “*Nunca Más Sin Nosotras*”, ocorrida em cidades chilenas em 2020, inscreve-se nas manifestações pela nova Constituinte chilena. Como consequência dos movimentos de rua de 2019 no país, a constituição pinochetiana⁴ foi classificada como a principal perpetuadora das práticas de precarização da vida dos chilenos. As mobilizações de 2019 no Chile marcaram o principal levante popular desde a redemocratização do país. Em outubro de 2019, foi anunciado o aumento no preço das passagens do transporte público chileno, o que desencadeou uma série de manifestações em todo o país.

Aqui é importante relembrar a similaridade do estopim das manifestações chilenas de 2019, com o estopim do movimento brasileiro chamado “Junho de 2013”. As jornadas de junho de 2013 no Brasil foram movimentos massivos de rua, que ocorreram em diversas cidades brasileiras, desencadeados pelo aumento das passagens de ônibus nas principais capitais do país. No decorrer das manifestações, a bandeira da insatisfação com o *establishment* político foi levantada, e um grande movimento contra os partidos políticos já tradicionais no país começou. Embora diferentes forças compunham as jornadas de 2013 (grupos de esquerda, sindicatos, grupos de direita e manifestantes sem partido), as análises do movimento apontam para um aparelhamento dos movimentos por grupos de direita ou extrema direita, que anos depois passaram a disputar os pleitos e ocupar espaços de representação institucional, o caso do Movimento Brasil Livre (MBL), por exemplo.

Contudo, Roberto Andrés (2023), afirma que é necessário revisitar junho de 2013 em uma perspectiva que reconheça a potência do movimento de ocupação das ruas e não estabelecer, de forma tão direta, uma relação de causalidade entre as jornadas de 2013 e a

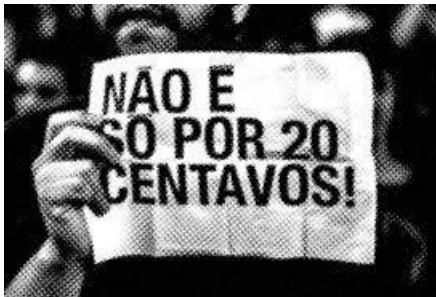
⁴ Constituição promulgada durante o governo militar chileno (1973-1990), governado pelo ditador Augusto Pinochet.

ascensão da extrema direita do país. Segundo o pesquisador, “as revoltas de 2013 foram um evento político único na história brasileira. Elas foram a confluência de ciclos de luta que raramente coincidem no mesmo lugar e no mesmo tempo” (ANDRÉS, 2023, s/p). O autor afirma, então, que a associação entre junho de 2013 e a consolidação de processos golpistas e anti-direitos no Brasil é superficial, uma vez que

há toda uma onda de mobilizações progressistas e de demandas sociais da qual junho de 2013 fez parte. Uma onda antissistema, que absorvia demandas e também crítica à esquerda tradicional. E o que aconteceu depois foi que os problemas reivindicados para serem resolvidos permaneceram, não foram resolvidos. E na segunda metade da década surgiram os populistas autoritários que passaram a endereçar esses problemas com falsas soluções. Isso aconteceu nos Estados Unidos, aconteceu no Brasil, estamos vendo na Espanha, no Chile, autoritários ainda com espaço, conseguindo avançar em suas agendas. Mas o Brasil é o único lugar que culpa ou que coloca a segunda parte do processo como consequência da primeira. Ninguém nos Estados Unidos diz que o [ex-presidente Donald] Trump foi eleito por causa do Occupy Wall Street, ninguém. Isso não acontece na Espanha ou no Chile. No Brasil, de alguma maneira, a gente preferiu ignorar que a [socióloga e política de esquerda] Marielle Franco estava nas ruas em 2013, que o [político de esquerda] Guilherme Boulos foi uma liderança naquele momento, entre tantas outras pessoas (ANDRÉS, 2023, s/p).

Feita essa digressão sobre junho de 2013 é interessante observar a circulação de duas pequenas frases, uma no contexto de 2013 no Brasil e outra no âmbito chileno de 2019:

Figura 1: Cartaz “Não é só por 20 centavos!”



Fonte: Site Transição Socialista, 2018

Figura 2: Cartaz “No son \$30, son 30 años”



Fonte: Site KaosEnLaRed, 2019

A circulação dessas duas pequenas frases aponta para um processo interdiscursivo proeminente. Seis anos após a circulação da fórmula utilizada amplamente no Brasil, as manifestações chilenas, motivadas por uma questão bastante similar, conforme discutido, reformulam a pequena frase.⁵ Por outro lado, a pequena frase circulada no Chile, adiciona a contatação “Son 30 años” e por isso conecta as reivindicações das manifestações à Constituição de Pinochet que vigorava no país por mais de 30 anos. As manifestações chilenas de 2019 tiveram repercussões à esquerda, propiciando a eleição de Gabriel Bóric, liderança jovem de esquerda no país, eleito presidente da república, e o estabelecimento de uma nova constituinte. Comparações apontam as jornadas chilenas enquanto um movimento que teve repercussões mais assertivas, quando comparado às repercussões difusas das jornadas de 2013 brasileiras. É interessante discutir a hipótese de que as diferenças das duas pequenas frases circuladas nos movimentos apontam para esse resultado. Enquanto a pequena frase do movimento brasileiro, “*No é só por vinte centavos*”, condense uma negação, a pequena frase chilena, “*No son treinta pesos, son treinta años*”, elabora uma constatação afirmativa, apontando o alvo de sua reivindicação. O que queremos salientar é como o funcionamento linguístico/discursivo das pequenas frases traduzem o próprio funcionamento sócio-político das manifestações.

Logo, após essa digressão que localiza a circulação da pequena frase “*Nunca Más Sin Nosotras*”, é possível afirmar que ela representa um corte específico de gênero na demanda por uma nova Constituição. Não basta que seja uma nova Constituição, mas, segundo demandam, ela precisa ser escrita também por mulheres. Dessa forma, irrompe no Chile a luta pela paridade de gênero dos membros da nova Assembleia Constituinte.

O nome dessas três marchas, “*Ni Una Menos*”, “*Ele Não*” e “*Nunca Más Sin Nosotras*”, são exemplos que marcam o fenômeno discursivo que interessa a esta pesquisa. Discursivamente as marchas são movimentos passíveis de interpretação, suscetíveis a um processo de interdiscursividade entre elas. Conforme apontamos no debate sobre as pequenas frases brasileiras e chilenas, opera entre as marchas um processo interdiscursivo, que é justamente o que permite afirmarmos a existência de uma correlação entre as diferentes ocupações de rua em distintos espaços do território latino-americano.

No caso das mobilizações de mulheres, as marchas se espalham como uma onda nos diferentes países latino-americanos. Essa metáfora da multidão que se espalha como uma onda nos impele a pensar o interdiscurso enquanto o que permite qualquer movimento coesivo entre

⁵ Discutiremos no próximo capítulo em termos teóricos o conceito de reformulação.

mobilizações em espaços tão distintos. A interdiscursividade presente das pequenas frases circuladas nas manifestações é o que permite o diálogo de resistência entre as mulheres latinas.

Segundo Dominique Maingueneau (2006, p. 86) “o interdiscurso está para o discurso assim como o intertexto está para o texto”. Dessa forma, “pode-se chamar interdiscurso um conjunto de discursos (de um mesmo campo discursivo ou de campos distintos, de épocas diferentes)” (MAINGUENEAU, 2006, p. 86). Logo, “o conceito de interdiscursividade alinha-se à concepção de o que os discursos se relacionam a outros discursos. Um discurso traz, em sua constituição, outros discursos, é tecido por eles, seja pelos já ditos, em um dado lugar e momento histórico, seja por aqueles a serem ainda produzidos” (QUINTILIANO, 2014, s/p). A noção de interdiscursividade institui que todo discurso é atravessado por outros. Esse atravessamento é particularmente interessante de ser observado na dinâmica da circulação das pequenas frases nas diferentes mobilizações de rua na América Latina.

Conforme explicitamos com os exemplos das jornadas brasileiras e chilenas, a circulação de fórmulas, atravessadas linguisticamente e discursivamente entre si, instauram um diálogo entre iniciativas populares aparentemente desconectadas. O fato de não haver uma convocação unificada para as ocupações de rua, ou muito menos uma coordenação política entre elas, faz com que a interdiscursividade tecida na circulação das pequenas frases seja ainda mais fundamental para uma perspectiva de unidade.

Quando partimos da tese, defendida na obra de Gago (2020), de que a partir da década de 2010 um feminismo latino-americano floresceu, precisamos abraçar a complexidade que há em qualquer tentativa de articular diferentes territórios nesse conceito maior: América Latina. Esse significante, assim como todos presentes em uma arena discursiva, está sujeito a disputas que sinteticamente são divididas entre uma tentativa eurocêntrica de apagamento da diferença e uma tentativa de reforçar uma noção de identidade, pertencimento e coletividade entre os muitos países da região, que sofrem de mazelas bastante similares, em termos sociais, políticos e econômicos.

A afirmação, então, da existência de um feminismo latino-americano se alicerça nessa espécie de intercâmbio que internacionaliza e nacionaliza uma determinada pequena frase nas iniciativas de organização popular, como a das mulheres. A multidão se torna possível justamente pela teia interdiscursiva que costura diferentes corpos de distintos territórios. De acordo com Palmeiro (2017, s/p), a chamada quarta onda feminista⁶ é “tipicamente latino-

⁶ O movimento feminista, desde sua fundação, é analisado seguindo o pressuposto de três principais fases ao longo da história, nomeados “ondas”.

americana”. A autora argentina defende a noção de um feminismo latino-americano e o explica afirmando que

nós precisamos falar a mesma língua. As mulheres latino-americanas fizeram parte da Women’s March em protesto à eleição de Donald Trump. Quando imaginávamos que as indígenas do Paraguai estariam nas ruas pelos mesmos motivos que as mulheres brancas de Nova York, por exemplo? [...]. A greve de mulheres, que teve adesão de mais de 30 países, foi o primeiro passo. Nossas palavras de ordem, “nem uma a menos”, foram traduzidas e usadas na Coreia e na Polônia, por exemplo. Estamos *travando diálogo* com os movimentos feministas em todos os continentes para trocar experiências e aprender umas com as outras. Com a criação dessa rede internacional, alcançamos o que a [filósofa norte-americana] Nancy Fraser chama de feminismo dos 99%, ou seja, *um feminismo sem lideranças, feito pela maioria e para a maioria* (PALMEIRO, 2017, s/p, grito nosso).

É nesse cenário, transnacional e multifacetado, composto por diferentes países com questões regionais próprias, que as pequenas frases compiladas no livro-manifesto de Gago (2020) se localizam e circulam de forma a construir, interdiscursivamente, uma noção de feminismo latino-americano. Ao longo do capítulo, apresentamos os aspectos sócio-históricos que envolvem as mobilizações de mulheres, apontando a relação entre as ofensivas feministas e as contraofensivas patriarcais que ditam a dinâmica do levante de mulheres. Cabe-nos agora discutir os aspectos linguístico/discursivos das pequenas frases, que a partir do próximo capítulo serão entendidas enquanto fórmulas discursivas.

CAPÍTULO 2- DA FÓRMULA DISCURSIVA AO GRITO DAS MULTIDÕES

2.1 Entre restos e ecos: a paisagem das ocupações de rua

Historicamente, os movimentos políticos de reivindicação popular são marcados pela circulação de pequenas frases que quando enunciadas aludem a redes de memórias que evocam tais movimentos. Assim, a Revolução Francesa é lembrada em “Igualdade, Liberdade e Fraternidade”, como o movimento negro estadunidense da década de 1970 é lembrado em “*Black is Beautiful*”, como o movimento revolucionário cubano e a pequena frase “*Hasta la victoria siempre*”. Fato é que as pequenas frases, nesses contextos de ocupações massivas do espaço público, são uma estratégia discursiva basilar para a constituição do discurso político, uma vez que carregam uma memória política e discursiva.

As ruas de Paris, ao serem ocupadas pelo movimento estudantil nos primeiros meses de 1968,⁷ tiveram os muros tomados por pequenas frases. Duas delas são particularmente interessantes para o debate que tecemos aqui. Em “Os muros estão lá para nos escutarem” [*Les murs sont là pour nous écouter*] e “As paredes tinham ouvidos, agora elas têm as palavras” [*Les murs avaient des oreilles, maintenant ils ont la parole*] os jovens franceses dizem sobre essa forma de dizer. A questão central não é o uso das paredes e do picho, embora essa questão seja bastante importante, mas entende-se que essas pequenas frases aludem a uma tentativa de fazer uma coletividade enunciar.

Os *restos* (os panfletos, os cartazes, os pichos) e os *ecos* (as canções, os ruídos, os gritos) nos parecem ser a forma de a multidão enunciar. A multidão parece operar deixando vestígios que compõem uma espécie de arquivo de si mesma. Essa afirmação representa uma elaboração hipotética de onde partimos para tecer a discussão acerca das pequenas frases dos movimentos de mulheres latino-americanas das últimas décadas.

O interesse pelos movimentos de ocupação massivas das ruas por mulheres nos fez observar uma dinâmica enunciativa que repercute no objeto discursivo que organiza esta pesquisa. Ao observar o funcionamento desses movimentos, concluímos que havia algo coletivo em termos de enunciação, que não eram explicitamente condensadas em pronunciamentos de uma representante, uma líder. Dessa forma, as pequenas frases nos pareceram, em um momento preliminar da pesquisa, um objeto importante a ser investigado.

⁷ O movimento francês chamado Maio de 68 foi marcado por greves e mobilizações estudantis, que reivindicavam uma série de mudanças na sociedade francesa, considerada, pela população jovem, conservadora e retrógrada.

As marchas “*Ni Una Menos*”, “*Ele Não*” e “*Nunca Más Sin Nosotras*” são nomeadas a partir das pequenas frases que circulam de maneira intensa quando as mulheres ocupam as ruas. Sejam nos cartazes, nas pinturas corporais ou nos cancioneiros e gritos, determinadas pequenas frases dominam o cenário das manifestações. A sensação de que em tudo que se olha e escuta há a presença de tais pequenas frases nos impeliu a estudá-las.

Em termos teóricos, partimos da elaboração de Alice Krieg-Planque (2010) a respeito do conceito de fórmula discursiva para discutirmos o nosso *corpus* em questão. Conforme aponta a autora, as sequências discursivas autônomas, em outras palavras, as pequenas frases, podem indicar caráter de fórmula quando se apresentam como “slogans”, “palavras de ordem” ou “lemas”. Articularemos ainda os debates de Planque (2010) às discussões de Maingueneau (2014) a respeito do que ele institui enquanto “frases sem texto” e seus processos de aforização. Por fim, instituiremos um debate acerca de categorias e defenderemos a categoria “grito” (MOSTESTO, 2018) enquanto um gesto possível para se pensar o fenômeno que analisamos.

2.2 No coração do debate público: as unidades lexicais e as fórmulas discursivas

A categoria fórmula discursiva foi sistematizada, em termos conceituais e metodológicos, por Krieg-Planque. Dessa forma, neste trabalho, assumimos os pressupostos de Krieg-Planque (2010) acerca dessa categoria. Em termos conceituais, as fórmulas discursivas são definidas enquanto: “um conjunto de formulações que, pelo fato de serem empregadas em um momento e em um espaço público dados, cristalizam questões políticas e sociais que essas expressões contribuem, ao mesmo tempo, para construir” (KRIEG-PLANQUE, 2010, p. 9).

O início da reflexão de Krieg-Planque acerca das fórmulas discursivas se deu a partir do estudo de quatro palavras, sendo elas “purificação”, “limpeza”, “depuração” e “étnica”. Mais especificamente, o interesse da teórica consistia em mapear momentos históricos em que tais palavras “entram em conjunção para formar os sintagmas neológicos ‘purificação étnica’, ‘limpeza étnica’ e ‘depuração étnica’” (KRIEG-PLANQUE, 2010, p. 10). Isso porque Krieg-Planque estudava os discursos midiáticos franceses e internacionais a respeito da guerra da ex-Iugoslávia⁸ e buscava avaliar a hipótese de que a fórmula “purificação étnica” organizava a cobertura internacional a respeito do conflito.

A preocupação de Planque com o *uso* de determinadas fórmulas discursivas é presente, pois “não existe fórmula “em si”, mas, antes, um conjunto de práticas languageiras e de relações

⁸ Guerra civil ocorrida entre os anos de 1991 e 2001 no território da República Socialista Federativa da Iugoslávia. O principal estopim do conflito foi uma vontade de eliminar a maioria sérvia do país, por parte dos croatas e bósnios que pretendiam “limpar” o território Iugoslavo.

de poder e de opinião, em um momento dado, em um espaço público dado, que gera o destino “formulaico” (KRIEG-PLANQUE, 2010, p.14). Logo, a questão do *uso* relacionado com o *espaço público* são centrais para a análise do funcionamento de fórmulas discursivas, já que a “noção de fórmula baseia-se na noção de usos e porque a fórmula, enquanto fenômeno discursivo, é constitutiva do discurso sociopolítico” (KRIEG-PLANQUE, 2010, p.17).

Conforme aponta Krieg- Planque (2010), a preocupação com determinados vocábulos políticos se dá em diferentes campos, distintos da Análise do Discurso. Maurice Tournier, etimólogo social, ao estudar as palavras “*greve*” [greve], “*travailleur*” [trabalhador] e “*jaune*” [fura-greve] inseridas no contexto da Revolução Francesa de 1848,

enfoca uma história das formas lexicais que entram na política, de suas significações e usos, não na perspectiva aparentemente consensual do dicionário da língua, mas na perspectiva conflituosa que caracteriza o vocabulário político, no qual os termos são portadores de representações sociais e o sentido das palavras se acumula conforme as necessidades sociais de consenso ou de dominância. (KRIEG-PLANQUE, 2010, p.19).

Contudo, é importante explicitar que as análises dos usos sociopolíticos das palavras, como o trabalho de Tournier, não configura necessariamente um trabalho a respeito de fórmulas discursivas. Isso porque, de acordo com Planque, “a noção de fórmula está ligada à de uso: a fórmula corresponde a uma utilização particular da ‘palavra’. [...] O acesso de uma palavra à condição de fórmula é parte integrante da história dos usos dessa palavra” (KRIEG-PLANQUE, 2010, p. 19).

Dessa forma, Krieg-Planque nos convida a perceber a “vida de uma palavra”. Ao acompanharmos a vida de uma palavra, os percursos dos usos de uma unidade lexical, podemos encontrar um caráter formuláico quando esse percurso se desvia, sendo nos “episódios particularmente movimentados da vida das palavras que a fórmula pode ganhar consistência” (KRIEG-PLANQUE, 2010, p. 19).

Como exemplo desse debate, discutiremos a “vida” do signo lexical “*révolution*” [revolução], apresentado pela autora em sua obra. Krieg-Planque recorre aos estudos de Alain Rey a respeito das alterações semânticas do signo revolução ao longo da história para tecer essa discussão. Rey empreende uma pesquisa que se inicia no século XII, com o aparecimento do termo “revolução”, até a contemporaneidade. Conforme explicita Planque, “Rey delinea o que chama de “la grande explosión de 1789 [a grande explosão de 1789]”. (KRIEG-PLANQUE, 2010, p. 20). Logo, na vida da palavra “revolução”, nos termos propostos por Planque, os acontecimentos de 1789 significam um desvio de percurso, um movimento intenso que

congestiona as práticas de usos da palavra. Conforme aponta Planque, nesse “ano [1789], aconteceu alguma coisa *não só na história da França, mas também algo na própria história da palavra ‘révolution’*” (KRIEG-PLANQUE, 2010, p. 20, grifo nosso).

Explicitamos na afirmação de Planque a questão de que as mudanças provocadas pelos movimentos revolucionários franceses não resultaram em alterações apenas no campo sociopolítico francês, mas também impactaram no uso e nas possibilidades semânticas atribuídas à unidade lexical “*révolution*”. Logo, o acontecimento,⁹ seja na sua dimensão sócio-histórica, seja na sua dimensão linguística/discursiva, inaugura determinados usos da unidade lexical, porque demanda um novo campo de produções de sentido. Sendo que não apenas a unidade “*révolution*” é impactada, mas todo um conglomerado lexicológico. Rey chama a atenção para a produtividade lexicológica da palavra revolução após a Revolução Francesa. Assim, a partir de 1789,

vemos surgir o adjetivo “*révolutionnaire*” [revolucionário], que se tornará um substantivo e levará ao advérbio “*révolutionnairement*” [revolucionariamente]. Depois, será a vez do verbo “*révolutionner*” [revolucionar]. [...] Igualmente significativos são os compostos prefixados “*contre-révolution*” [contrarrevolução] e “*contre-révolutionnaire*” [contrarrevolucionário] e “*anti-révolutionnaire*” [antirevolucionário] (REY, 1989, apud KRIEG-PLANQUE, 2010, p. 21).

Ao retomar as conclusões de Rey a respeito da vida da unidade lexical “*révolution*”, Krieg-Planque explicita como diferentes áreas se ocupam com o trabalho de investigar percursos de unidades lexicais considerando uma referência temporal de longa duração. Tais trabalhos, que contemplam um espectro temporal extenso, como o de Rey, mostram que “no movimento perpétuo dos usos, nas mudanças contínuas dos sentidos e das formas das palavras, há momentos em que, digamos, o movimento se acelera” (KRIEG-PLANQUE, 2010, p. 21). É justamente essa aceleração o ponto de interesse de um analista do discurso.

A autora cita outros trabalhos similares ao de Rey, como o estudo acerca da unidade lexical “*classe*” [classe] realizado por Marie-France Piguet. Segundo Krieg-Planque, o trabalho de Piguet se destaca, pois se ocupa principalmente de observar momentos de inflexão do uso da palavra “*classe*” ao longo da história. A pesquisa de Piguet aponta o início da circulação do termo “*classe stérile*” [classe estéril] com um desses momentos de inflexão. O termo aparece nas formulações do fisiocrata (membro da escola de pensamento Fisiocracia, defensora do liberalismo econômico) François Quesnay que no século XVIII propõe

⁹ Assumimos a noção de acontecimento, em termos discursivos, enquanto “o ponto de encontro de uma atualidade e uma memória” (PÉCHEUX, 1990, p. 17).

uma divisão da sociedade em três classes: a “classe productive” [classe produtiva] (expressão que designa os agricultores), a “classe des propriétaires” [classe dos proprietários] (que designa os proprietários) e a “classe stérile” [classe estéril] (que designa os industriais e os comerciantes) (KRIEG-PLANQUE, 2010, p. 22).

O último termo, “*classe stérile*” [classe estéril], é o responsável por movimentar a “vida da palavra classe”. Isso porque a associação da unidade lexical “classe” com o adjetivo “estéril” tornou o termo objeto de uma polêmica, uma vez que estéril remeteria àquilo que não produz, logo, os industriais e os comerciantes seriam associados a uma classe não produtiva. A projeção da unidade lexical em uma disputa polêmica é o que confere sentido formulaico a uma palavra ou sintagma, pois é a polêmica que confere *intensificação e turbulência na vida de uma palavra* (KRIEG-PLANQUE, 2010).

A partir desses exemplos, Krieg-Planque tece uma elaboração central a respeito desse fenômeno discursivo: *a fórmula é um significante em consenso, com um significado em dissenso dentro de determinado debate*. Isso significa que a fórmula é uma passagem obrigatória, o que não significa que os significados atribuídos a ela sejam os mesmos, tendo, por isso, a polêmica como uma atribuição central.

Para melhor ilustrar essa elaboração, a autora discute o trabalho de Geneviève Petitot a respeito da unidade lexical “*liberté*” [liberdade]. Petitot desenvolveu sua pesquisa considerando o aparecimento da unidade “*liberté*” em textos legislativos e parlamentares relacionados a discussão da chamada “Reforma Savary”. A reforma, proposta em 1984, era uma tentativa de unificação das escolas públicas e privadas francesas pelo então ministro da educação Alain Savary. Assim, de acordo com Petitot (1990) “os slogans, propagandas na imprensa, confrontam-se: ‘A única escola livre é a escola pública’/ ‘A escola privada é a liberdade’, que se torna ‘A escola livre é a liberdade’ (KRIEG-PLANQUE, 2010, p. 26).

Krieg-Planque explicita o fato de que todos envolvidos no debate acerca da “Reforma Savary”, independentemente de seus posicionamentos, irão debater a unidade lexical “*liberté*”, logo, “num consenso sobre o significante em jogo, a polêmica se operou sobre os significados atribuíveis ao signo ‘liberté’ (KRIEG-PLANQUE, 2010, p. 26). Fato é que a fórmula tem a capacidade de organizar determinado debate, pois é “em torno de um mesmo signo que o debate se dá”, sendo a unidade lexical o dominador comum que “torna possível o debate, enquanto a diversidade de significações atribuídas a essa unidade torna possível e mesmo facilita a polêmica” (KRIEG-PLANQUE, 2010, p. 26).

Ao apresentar diferentes trabalhos com unidades lexicais, como os citados acima, Krieg-Planque busca explicitar, que embora não sejam todos os trabalhos propriamente discursivos a

considerarem a questão da dimensão formulaica de determinadas unidades lexicais, tais trabalhos evidenciam como as unidades lexicais estão no “coração de um debate público” (KRIEG-PLANQUE, 2010, p. 31).

Essa discussão inicial nos aponta algumas propriedades das fórmulas discursivas, como a polemicidade e a referencialidade social, que serão exploradas neste capítulo de forma mais atenta. Por ora, discutiremos a possibilidade de outras materialidades sintáticas, diferentes das unidades lexicais, serem consideradas fórmulas discursivas.

2.3 As sequências discursivas autônomas: o que é e o que não é fórmula discursiva?

As fórmulas são definidas por Krieg-Planque enquanto um fenômeno de retomada e de circulação discursiva. De acordo com a interpretação estrita, entende-se por fórmulas unidades lexicais simples ou compostas, como por exemplo a unidade lexical simples “purificação” e a unidade lexical composta “purificação étnica”, estudadas pela autora. Contudo, outras materialidades léxico-sintáticas podem assumir caráter formulaico, por também se apresentarem enquanto fenômenos de retomada e circulação discursiva, como “as pequenas frases ou slogans” (KRIEG-PLANQUE, 2010, p. 9). Nosso trabalho se interessa justamente por essas materialidades léxico-sintáticas definidas enquanto “sequências amplas”. Tais sequências amplas são classificadas por Krieg-Planque enquanto slogans ou palavras de ordem, contudo, não as assumiremos para categorizar o material léxico-sintático de nosso *corpus*. Ao longo deste capítulo, teceremos um debate acerca da questão da categorização. Nesta seção, por ora, discutiremos a questão das “sequências amplas” enquanto “sequências discursivas autônomas”.

O entendimento de “sequências amplas” enquanto “sequências autônomas” implica uma reflexão acerca da não relação semântica/sintática dessa sequência ampla com outras sequências objetivamente já dadas em uma materialidade textual. Dessa forma, não se trata de considerar as sequências autônomas enquanto materialidades léxico-sintáticas flutuantes, que não se associam em nenhuma instância a outras sequências discursivas. Na verdade, trata-se de assumir que a autonomia dessas sequências em relação a outras materialidades léxico-sintáticas evidentes, como em um texto, repercute em uma série de implicações no que tange ao processo de análise dos efeitos de sentido possíveis produzidos por elas.

Maingueneau (2014) também investe nesse dilema ao se preocupar com o fenômeno nomeado por ele enquanto “frases sem texto”. Tal fenômeno, para o autor, pode ser nomeado enquanto aforização. Por definição, a aforização é uma frase “sem texto”. No nível mais imediato, isso significa que ela não é precedida ou seguida de outras frases com as quais está

ligada por relações de coesão, de modo a formar uma totalidade textual ligada a um gênero do discurso.

Para Krieg-Planque, os debates a respeito das formulações de unidades lexicais simples ganham outras camadas quando projetados para as sequências autônomas. Segundo a autora,

embora a questão da permanência do significante seja fácil de tratar no caso das unidades lexicais simples, ela é bem mais complicada quando nos interessamos por essas sequências morfossintaticamente mais complexas, que são as unidades lexicais complexas, as unidades léxico-sintáticas e *as sequências autônomas*, cuja estabilidade formal é assegurada pela cristalização (KRIEG-PLANQUE, 2010, p. 62, grifo nosso).

O fenômeno da cristalização citado opera em duas instâncias, sendo elas a estrutural e a memorial. De acordo com Krieg-Planque, essas duas instâncias estão vinculadas à dimensão linguística e discursiva respectivamente e operam interligadas em uma espécie de *continuum*, que explicita o “engendramento mútuo da língua e do discurso” (KRIEG-PLANQUE, 2010, p. 64).

Maingueneau (2014), por sua vez, ressalta a centralidade do regime memorial das aforizações, embora não se atente à cristalização estrutural justamente por não direcionar seu debate especificamente à noção de fórmula discursiva, mas sim ao fenômeno da aforização, que conforme discutiremos, pode, em certo momento, tocar a questão formulaica. Para o autor, o regime memorial se dá uma vez que a frase sem texto “apreendida através de um enquadramento histórico, é inseparável de uma narrativa, é uma parte e um traço de um acontecimento que se perpetua como singular e exemplar” (MAINGUENEAU, 2014, p.124). Assim, as aforizações orbitam em uma “memória coletiva” (MAINGUENEAU, 2014, p.69). O autor ainda explicita que “a enunciação aforizante obedece a uma economia diferente da do texto. Enquanto o texto resiste à apropriação por uma memória, *a enunciação aforizante se dá imediatamente como memorável e memorizável*” (MAINGUENEAU, 2014, p. 28, grifo nosso).

Logo, o esforço de Krieg-Planque para enfatizar a questão da ordem estrutural é importante para separar a fórmula discursiva de outros processos aforizantes possíveis, uma vez que as sequências discursivas autônomas tendem a ser vinculadas de maneira mais expressiva à cristalização de ordem memorial, sendo deixada de lado a ordem estrutural. Tal exclusão da dimensão formal é responsável pelo equívoco em classificar determinados fenômenos enquanto fórmulas discursivas. Quando se considera apenas a cristalização de ordem memorial pode-se inferir que fenômenos como “estereótipos”, “pré-construídos culturais” (GRIZE, 1990), “pré-discurso” (PAVEAU, 2006), *topoi* (DUCROT, 1983), aforismos (MOCHET e CINTRAT) e outros sejam fórmulas discursivas, quando na verdade não são, porque para que um

determinando fenômeno discursivo seja considerado formulaico é necessário que haja uma cristalização não apenas de ordem memorial, mas também de ordem formal. Logo, a respeito de fenômenos que são comumente confundidos com as fórmulas discursivas, Krieg-Planque afirma que “por mais que circulem e predominem, e por vezes sejam bem atuantes, os estereótipos e os lugares-comuns não são fórmulas se não forem coconstruídos por uma *sequência verbal estável e repetida*” (KRIEG-PLANQUE, 2010, p. 68, grifo nosso).

Sendo assim, é por isso que as sequências discursivas autônomas apresentam um maior desafio em termos formuláicos, principalmente com relação a manutenção do significante, quando comparadas com unidades lexicais simples. As elaborações dos autores a respeito da cristalização formal e memorial apresentam um dilema. Qual o grau de cristalização que precisa operar em um fenômeno classificado enquanto fórmula discursiva? O que precisa ser cristalizado formalmente e memorialisticamente para que a fórmula seja dada? Essas questões são possíveis pensando em sequências discursivas autônomas, uma vez que as unidades lexicais simples e/ou compostas não se vinculam a essas problematizações. Pensamos que essa resposta esteja imbricada com as cadeias parafrásticas e de substituições que recuperam ou lançam as fórmulas em redes de memórias formais e/ou discursivas. Tomemos como exemplo a sequência discursiva autônoma “*Nunca Más Sin Nosotras*”. É possível observar a circulação de sequências autônomas mais sintéticas sintaticamente, em diferentes condições de produção, e também observar o aparecimento da fórmula com outras predicções:

1- *Nunca Mais* []¹⁰

[Ditadura] *Nunca Mais*¹¹

Nunca Mais [um México sin nosotros]¹²

Nunca Mais () [sin Nosotras]¹³

Em todos os exemplos acima, o que há é a *prevalência de um elemento sintático, de um aspecto formal*, que é o advérbio de negação “*Nunca Mais*”. Pêcheux investiu na problemática semântica e discursiva da autonomia de sequências discursivas amplas ao discutir o enunciado “*On a gagné*” na obra “Discurso: Estrutura ou Acontecimento?”. Ao constatarmos, nos termos

¹⁰ Circulada em manifestações de diferentes naturezas, mas principalmente em mobilizações contrárias aos governos militares, com a supressão do signo “ditadura”.

¹¹ Circulada em manifestações contrárias aos governos militares e também em manifestações de extrema-direita que associam os governos petistas no Brasil enquanto ditaduras.

¹² Circulada durante o movimento revolucionário Zapatista de libertação nacional no México (1994).

¹³ Circulada em manifestações de mulheres a favor da paridade de gênero na nova constituinte chilena (2019).

de Pêcheux (1983), que o “enunciado-fórmula” é profundamente opaco, justamente por sua natureza autônoma, precisamos investigar as redes de relação associativas nas quais tais enunciados podem imergir. Este é o desafio descritivo e interpretativo do trato com as sequências discursivas autônomas formulaicas que explicitaremos no capítulo 3.

2.4 As quatro categorias para fórmula discursiva

Ao elaborar o quadro teórico-metodológico do fenômeno fórmula discursiva, Krieg-Planque (2010) institui quatro propriedades fundamentais para que determinado fenômeno seja considerado e classificado enquanto fórmula discursiva. Assim, uma fórmula discursiva deve ter i) caráter cristalizado, ii) se inscrever em uma dimensão discursiva, iii) funcionar como referente social e iv) comportar um aspecto polêmico. Nas seções seguintes, discutiremos essas propriedades e teceremos comentários a respeito delas, já levando em consideração as sequências discursivas autônomas que compõem nosso material analítico.

2.4.1 A cristalização da fórmula

A primeira característica da fórmula discursiva é possuir um caráter cristalizado. Isso significa que a fórmula “é sustentada por uma forma significante relativamente estável” (KRIEG-PLANQUE, 2010, p. 62), conforme discutido anteriormente. É o caráter cristalizado que permite que a fórmula seja reconhecida e que também faça com que o grupo que a use seja reconhecido pela fórmula. No caso de nosso trabalho, as fórmulas discursivas estão diretamente associadas aos grupos feministas que as usam. Em algumas situações, as fórmulas passam a nomear os grupos de mulheres mobilizados, ou as marchas e assembleias, como no caso do coletivo “*Ni Una Menos*” ou da “*Marcha Ele Não*”.

Dessa forma, “por mais que circulem e predominem, e por vezes sejam bem atuantes, os estereótipos e os lugares-comuns não são fórmulas se não forem coconstruídos por uma sequência verbal estável e repetida” (KRIEG-PLANQUE, 2010, p. 68), pois, conforme dito, há a necessidade de uma cristalização não apenas memorial, mas também de ordem formal. Durante os processos de circulação, as fórmulas passam por transformações, ganham novos termos, ou perdem termos, contudo algum nível de estabilização formal precisa permanecer para que a fórmula se dê, isso porque a “a fórmula tem um caráter cristalizado pelo qual ela se identifica com uma materialidade linguística particular” (KRIEG-PLANQUE, 2010, p. 67).

É possível consideramos o caso da fórmula “Ele não” que também faz circular outras variações:

2- *Ele* [não]

Ele [nunca]

Ele [jamais]

Constata-se, então, que o pronome pessoal “ele” se mantém, enquanto os advérbios de negação se alteram, porém continuam sendo palavras da mesma classe. Essas estabilizações formais permitem que as diferentes versões da fórmula remetam à fórmula primeira. Em síntese, na questão da cristalização, há uma dinâmica entre uma “rigidez fundamental dos significantes” e “uma instabilidade fundamental dos significados” (KRIEG-PLANQUE, 2010, p. 81). O mesmo processo pode ser observado na rede de exemplos 1, apresentada na seção anterior.

2.4.2 A discursividade da fórmula

Nos debates acerca do caráter cristalizado da fórmula realizado na seção anterior dá-se ênfase à importância da existência de uma materialidade linguisticamente estável no enunciado para que a fórmula exista. Contudo, Planque afirma ser necessário pontuar que, apesar de a fórmula depender de um aspecto linguístico bastante proeminente, “ela é, e antes de mais nada, uma noção discursiva” (KRIEG-PLANQUE, 2010, p. 81). Em seu trabalho de pesquisa com a fórmula “purificação étnica”, a autora conclui que as fórmulas poderiam ser descritas em um momento preliminar enquanto “palavras que cristalizavam os *acontecimentos* mundiais” (KRIEG-PLANQUE, 2010, p. 82, grifo nosso). É preciso pontuar que a noção de acontecimento aqui não pode ser lida enquanto acontecimento nos termos pecheutianos, embora os debates a respeito da discursividade da fórmula se filiem a essa noção. Acontecimentos mundiais citados por Krieg-Planque podem ser pensando enquanto eventos.

A noção de acontecimento é cara aos estudos materialistas do discurso. Pêcheux dedica uma obra à reflexão acerca da noção de acontecimento. Em “Discurso: estrutura ou acontecimento?” o autor define sinteticamente acontecimento enquanto “o ponto de encontro de uma atualidade e uma memória” (PÊCHEUX, 2008, p. 17). Pêcheux analisa o enunciado “*On a gagné*” e descreve as condições de produção do enunciado,

Paris, 10 de maio de 1981, 20 horas (hora local): a imagem, simplificada e recomposta eletronicamente, do futuro presidente da República Francesa aparece nos televisores... Estupor (de maravilhamento ou de terror): é a de François Mitterrand! (PÊCHEUX, 2008, p. 19).

O enunciado “*On a gagné*” tem data, local e hora para começar a circular dentro de *um regime específico de uso*, embora esse regime não anule ou desconsidere anterioridades que Pêcheux trabalhará enquanto memória. Sobre essa questão, nos interessa pensar a dimensão do uso. Krieg-Planque afirma que,

na maior parte das vezes, a sequência preexiste formalmente a sua chegada à condição de fórmula. *Não é, então, uma forma nova que o analista deve procurar, mas um uso particular*, ou uma série de usos particulares, por meio dos quais a sequência assume um movimento, torna-se um jogo de posições, é retomada, comentada, para de funcionar no modo “normal” das sequências que nomeiam pacificamente e que usamos sem nem mesmo nos dar conta delas (KRIEG-PLANQUE, 2010, p. 82, grifo nosso).

Logo, não se trata de um investimento em uma expressão linguística inédita, que é fundada por um acontecimento/evento discursivo, mas sim de uma atenção ao um determinado uso de alguma materialidade linguística que, embora já exista previamente, tem seu uso reinaugurado por determinado acontecimento/evento. É isso que garante discursividade ao debate sobre as fórmulas. Dessa forma, a dialética entre a memória e a atualidade, ou nos termos de Pêcheux (2008), o dilema entre o contexto de atualidade e o espaço de memória, constituem o acontecimento que se atrela, se cola, se funde à fórmula. Ainda comentando “*On a gagné*”, Pêcheux afirma:

as primeiras reações dos responsáveis políticos dos dois campos já são anunciadas, assim como os comentários ainda quentes dos especialistas de politicologia: uns e outros vão começar a “fazer trabalhar” o acontecimento (o fato novo, as cifras, as primeiras declarações) *em seu contexto de atualidade e no espaço de memória* que ele convoca e que já começa a reorganizar: o socialismo francês de Guedes a Jaurès, o Congresso de Tours, o Front Popular, a Libertação... (PÊCHEUX, 2008, p. 19, grifo nosso).

2.4.3 Referencialidade social

A terceira propriedade da fórmula discursiva é a de referencialidade social. Isto é, segundo Krieg-Planque (2010), a fórmula é um referente que se constitui no corpo social e por isso é conhecida por todos. Dessa forma, a fórmula “refere: ela remete ao mundo” (KRIEG-PLANQUE, 2010, p. 98).

Assim, se a fórmula deve ser conhecida por todos, isso implica que uma mesma fórmula circulará em distintas formações discursivas, sendo atribuído a esse signo valores semânticos diferentes. A respeito dessa propriedade, Maingueneau (1991, p. 85) afirma que “num dado momento, todo mundo é obrigado a se situar em relação a essas fórmulas, fazê-las circular de

uma maneira ou de outra, lutando para impor sua própria interpretação”. A fórmula é, então, uma passagem obrigatória. Isso porque

é preciso que os lugares de emergência da fórmula se diversifiquem. Se a fórmula é originária de uma formação discursiva, deve sair dela. Ela é posta no cadinho comum do universo discursivo para entrar em conflito com o sentido que ela tem alhures ou com outros termos. (KRIEG-PLANQUE, 2010, p. 96).

Como exemplo, Krieg-Planque alude ao trabalho de Mouillaud, Bosredon e Tamba (1992) a respeito das manchetes de jornal que seguem o que os autores denominam enquanto estrutura X:Y:

a parte da esquerda (“X”) desse tipo de manchete, conforme escreve Mouillaud, é um enunciado referencial: ela é seu pressuposto, remete a um mundo supostamente conhecido pelo leitor. [...] A parte da direita (“Y”) constitui o enunciado informacional da manchete: ela é o posto do enunciado, o novo, o presumidamente desconhecido. [...] Nas manchetes com estrutura “X:Y”, o enunciado referencial “designa” e não “significa”: ele designa os acontecimentos, os objetos ou processos exteriores ao jornal, que estão no mundo. [...] As reiterações de uma mesma sequência na parte fixa da manchete contribuem para estabelecer uma ordem do dia nos temas da vida pública. Manchetes como “Periferia: a febre do sábado à tarde”; “Periferia: a prevenção pelo esporte” são, assim, o índice de que “periferia” funciona como referente social num dado momento no espaço público francês. (KRIEG-PLANQUE, 2010, p. 99).

Logo, embora nem todo os leitores dos jornais franceses atribuam os mesmos significados ao signo “periferia”, tal fórmula atravessa todos que estão inseridos nas mesmas condições de produção. Para Krieg-Planque (2010, p. 95), “dizer que a fórmula é um signo conhecido de todos implica também que esse signo seja atestado em tipos variados de discurso, tanto orais quanto escritos, especializados e leigos”. Tal variedade em termos de circulação condiciona a fórmula a uma série de neologismos que a modificam. Assumamos como exemplo mais uma vez a fórmula “*Ele Não*”. Durante o ano de 2018, período das eleições presidenciais, a fórmula “*Ele Não*” circulou com grande intensidade, não apenas no campo feminista anti-bolsonarista, foco de nossa pesquisa, mas como também no campo pró-Bolsonaro, contudo com a alteração do advérbio “não”, pelo advérbio “sim”. Dessa forma, o “Ele”, presente em “*Ele Não*” e “*Ele Sim*”, constitui um referente social que remete a Bolsonaro.

Figura 3: “Ele Não”

Fonte: El País Brasil, 2018

Figura 4: “Ele Sim”

Fonte: Site Renascença, 2018

Embora o referente seja Bolsonaro, os valores semânticos atribuídos ao Ele são diferentes nas duas situações apresentadas acima, mas ambos passam pelo mesmo referente, Ele, Bolsonaro é inevitável, incontornável. Isso porque, “a enunciação aforizante é rica de sentidos para todos” (MAINGNEAU, 2014, p. 27).

2.4.4 A polemicidade da fórmula

A quarta propriedade da fórmula discursiva é sua polemicidade. Segundo Krieg-Planque (2010), por ser portadora de questões sociopolíticas, a fórmula discursiva é necessariamente polêmica. Esse caráter polêmico se dá justamente por que a fórmula está projetada na arena pública e por isso é disputada por diferentes forças. Conforme aponta Jean-Jacques Courtine (2014, p. 35) podemos, “a partir de formações ideológicas antagônicas, falar dos mesmos objetos (a democracia, a liberdade, o pluralismo...) e falar deles diferentemente”. Logo, uma mesma fórmula pode ser usada por grupos antagônicos no campo político. Tomemos como exemplo o caso da fórmula “*Ditadura Nunca Mais*”.

Essa mesma fórmula pode circular em uma manifestação contra a ditadura militar brasileira (o que projeta o uso dessa fórmula a um campo de esquerda), como também pode circular em uma manifestação de extrema-direita, que entende os governos do Partido dos Trabalhadores (2002-2016/2023-) no Brasil como ditadura. Krieg-Planque (2010, p.100) nos

lembra, então, que “os atores-locutores não polemizam ‘por nada’: eles polemizam por uma descrição do real”. Logo, o que é ditadura? O governo militar ou o governo petista? A disputa da descrição do real se dá na e pela fórmula.

Maingueneau (2014) considera as aforizações primárias, ou seja, aquelas que não são destacadas de um texto-fonte, como o caso das citações e epígrafes, enquanto

passíveis de ser inscritas em uma infinidade de textos iniciais possíveis, as aforizações primárias são desprovidas de texto-fonte. Seu sentido é uma espécie de instrução sobre as condições de emprego: ela delimita a priori o tipo de contexto nos quais podem ser empregados, mesmo que evidentemente caiba ao locutor decidir se as condições para seu emprego estão satisfeitas (MAINGUENEAU, 2014, p. 30).

Para exemplificar essa questão, Maingueneau trabalha com a aforização “O fascismo não passará”. Segundo o autor,

entre suas condições de emprego, estipula que se trata de um slogan político e que seus locutores se consideram de esquerda; mas o fato de categorizar como “fascista” aquele ou aqueles que são denunciados *decorre da apreciação de quem mobiliza esse slogan em um lugar e em um momento dados*. No caso desse tipo de aforização, o contexto é duplo: é, ao mesmo tempo, contexto de acolhimento (é preciso explicar de que modo e por que tal grupo de indivíduos em tais circunstâncias profere essa aforização), mas é também o conjunto de uma cultura associada a uma memória que guarda esse traço dos empregos anteriores (MAINGUENEAU, 2014, p. 30, grifo nosso).

É justamente essa característica que torna a fórmula um fenômeno distinto dos slogans publicitários ou citações famosas: a fórmula é portadora de problemas sociopolíticos, diferentemente dos outros fenômenos citados. Logo, “as fórmulas ficam, e atuam sempre e são objeto de debates porque estão carregadas de questões: nesse sentido, elas têm um caráter histórico. Elas fazem parte da história” (KRIEG-PLANQUE, 2010, p. 100).

2.5 “A mulher, para ser ouvida, precisa gritar muito alto” – enfim e por fim, o grito

Nos trabalhos discutidos até aqui, Krieg-Planque (2010) e Maingueneau (2014), tratam das questões linguístico/discursivas das frases sem texto, das pequenas frases, das fórmulas discursivas. Esses trabalhos classificam o fenômeno que analisamos enquanto slogans políticos, slogans militantes ou ainda palavras de ordem. Essas classificações não nos pareceram suficientes no sentido de alcançar a importância da dimensão enunciativa que esses fenômenos têm para os movimentos feministas estudados. Ou ainda, as categorias apontadas não parecem nos permitir apontar para questões que saltam do material que analisamos e que precisam ser colocadas. No processo de busca de uma categoria que dialogasse com o material, encontramos

a noção de grito, elaborada no trabalho de Rogério Modesto (2018). O teórico nos apontou para o equívoco que cometemos ao encarar a noção de “grito” enquanto uma categoria e nos chamou atenção para o fato de na verdade o “grito” ser um “gesto”. Por isso, passamos a tratar o grito enquanto um gesto de interpretação. Logo, esse debate não é uma discussão a respeito de categorização, mas sim de um ponto de partida, de entrada, que nos permita tocar o fenômeno que analisamos. Nomear dessa forma as fórmulas discursivas com as quais trabalhamos é de uma tentativa de projetar e explorar dimensões desse fenômeno.

Em entrevista ao artista e pesquisador Franz Manata, Josy de Oliveira, artista independente, ao falar sobre a condição da mulher no âmbito musical, afirma que: “A mulher, para ser ouvida, precisa gritar muito alto!” (OLIVEIRA, 2022, p. 141). Pesquisando matérias no buscador “Google” sobre o levante de mulheres latino-americanas, um verbo nos pareceu inevitável, “gritar”:

Figura 5: Manchete 1

The image shows a news headline from the website 'Brasil de Fato'. The header is red with the text 'Brasil de Fato 20 anos' and 'Rio Grande do Sul'. Below the header, there is a search bar and a navigation menu. The main headline is 'Mulheres se unem em ato contra o feminicídio e gritam: “Nem pense em me matar”'. Below the headline, there is a sub-headline: 'Levante Feminista Contra o Feminicídio lançou oficialmente a campanha que afirma: Quem mata uma mulher mata a humanidade'. At the bottom, there is a byline: 'Redação* Brasil de Fato | Porto Alegre | 26 de Março de 2021 às 18:13'.

Fonte: Brasil de Fato, 2021

Figura 6: Manchete 2

The image shows a news headline from the website 'GZH MUNDO'. The header is black with the text 'GZH MUNDO'. Below the header, there is a sub-headline: 'FEMINICÍDIO'. The main headline is 'Argentina grita pelas mulheres'. Below the headline, there is a sub-headline: 'Sequência de crimes levou a protestos nas ruas do país, que ecoaram fora das suas fronteiras, inclusive em cidades brasileiras'.

Fonte: GZH, 2016

Figura 7: Manchete 3

Mulheres se unem em ato nacional contra o feminicídio e gritam: “Nem pense em me matar”

Fonte: Levante feminista contra o feminicídio, 2021

Modesto (2018) parte do grito materno enquanto forma de as mulheres periféricas denunciarem os assassinatos de seus filhos por ações das forças de segurança estatais. Consideramos que, ao se debruçar sobre essa forma específica de enunciação, Modesto se propõe a refletir sobre a única possibilidade de enunciação frente ao absurdo. O autor questiona se “seria o grito a textualização do absurdo do acontecimento? O ponto exato de uma formulação que atravessa uma memória do inaceitável como ponto de constituição?” (MODESTO, 2018, p. 202). Nesse questionamento, Modesto (2018) sintetiza a problemática do fenômeno grito e nos convida a nomear as fórmulas discursivas com que trabalhamos de gritos feministas, porque afinal o que estão dizendo as mulheres, senão denunciando uma estrutura social, política e econômica, através dos gritos nas ruas? Se o grito é o que torna possível uma mãe enlutada e violentada pelo Estado denunciar (MODESTO, 2018), é também o grito que torna possível uma multidão de mulheres denunciar. Parece-nos que, para além de denunciar, os gritos aparecem como uma possibilidade de anunciação de um “porvir” que a luta no presente busca instituir. Um “porvir” que já se estabelece com a reunião de mulheres na rua, que marcam um rompimento com o que está sendo denunciado. Sobre a presentificação do futuro, que já se estabelece com a denúncia, Federici (2023) afirma que,

A militância alegre é outra forma de dizer que a revolução é agora. Chega dessa ideia da revolução que acontecerá no futuro, para que um dia os filhos dos meus filhos vivam melhor. Não. A revolução é agora. Nós temos uma vida. Cada dia é precioso. Não podemos pensar na revolução no futuro. Se lutamos é porque a vida que temos é insuportável e dolorosa. A luta não pode aumentar nossa dor. Tem que melhorar a nossa vida (FEDERICI, 2023, s/p).

Na dialética entre a denúncia e o anúncio, as mulheres se organizam no e pelo grito. O grito parece surgir, então, como uma possibilidade de elaboração do indizível.

Audre Lorde, feminista negra estadunidense, em uma de suas muitas e potentes reflexões, uma vez questionou de forma retórica: “quais são as palavras que você ainda não tem? O que você precisa dizer? Quais são as tiranias que você engole dia a dia, tentando tornar suas, até que, ainda em silêncio, você adoce e, por causa delas, morre? (LORDE, 1980, s/p).

Partindo dessa provocação de Lorde (1980) e das elaborações de Modesto (2018), consideramos os gritos feministas como uma espécie de última fronteira que se constitui após o que parece ser impossível de dizer. O grito assim rompe, jogando com essa impossibilidade e questionando a censura, o silêncio e a violência. Contudo, há em nosso material um aspecto bastante central que confere ao debate outros tons e camadas: os gritos feministas são *coletivos*.

O termo “slogan” recorrentemente utilizado pelos autores que usamos para discutir as dimensões discursivas da fórmula é de grande importância para construirmos um debate a respeito da dimensão coletiva do grito. Olivier Reboul (1975) define “slogan” como uma expressão sintética e expressiva que projeta um efeito pela sua própria forma. Tais expressões remeteriam sempre a questões comerciais e/ou políticas. Na língua inglesa, o termo aparece no século XVI, mas é no século XIX que ganha sentido eleitoral e começa a circular de forma mais regular. O francês, por sua vez, relaciona o termo à noção de “doutrinação” ou “reclame”. No século XIX, o inglês estadunidense confere sentido comercial ao termo “slogan” (REBOUL, 1975). Fato é que etimologicamente slogan remete ao gaélico “sluagh-ghairm”, que significaria “*grito de um clã*”.

Consideramos que, ao retornarmos à noção de grito, que está na base etimológica da palavra, recuperamos uma dimensão coletiva do termo “slogan”. A preocupação com o conceito de grito organiza o debate sobre importantes categorias no campo da Análise do Discurso. Conforme aponta Modesto (2018, p. 129), “Pêcheux tomou um grito, *on a gagné!*, como objeto de estudo. É a partir de um enunciado oral materializado em grito de guerra/grito de vitória que ele empreendeu a discussão em torno de acontecimento, estrutura, descrição e interpretação”.

Sobre o grito de comemoração *On a gagné*, Pêcheux (2008) afirma: “entre os gritos de vitória, há um que vai ‘pegar’ com uma intensidade particular: é o enunciado ‘On a gagné’ repetido sem fim como um eco inesgotável, apegado ao acontecimento. A materialidade discursiva desse *enunciado coletivo* é absolutamente particular” (PÊCHEUX, 2008, p. 21, grifo nosso).

Nesse viés, a categoria grito nos possibilita tratar de questões enunciativas e discursivas a partir de uma perspectiva coletiva, e isso é um aspecto central no que tange ao *corpus* de nossa pesquisa. Ao nos dedicarmos ao estudo das fórmulas discursivas dos movimentos feministas, não estamos lidando com um *corpus* relacionado a um pronunciamento de um porta-voz, de um líder que fala por um grupo, movimento teórico comum na análise do discurso político. Trata-se, ao contrário, de empreender uma reflexão sobre uma enunciação coletiva, que busca descrever e interpretar como e o que uma multidão enuncia.

2.6 Pode a multidão falar? E gritar?

Gago (2010, p. 30) afirma que os gritos de mulheres nas ruas “nomeiam verdades em comum, produzindo uma forma de ressonância e composição de um corpo comum: uma política que faz do corpo de uma o corpo de todas”. Assim, nos interessa investigar como a composição de um comum é possível, discursivamente, no/pelo grito. Para tanto, dois efeitos das fórmulas discursivas precisam ser considerados, a saber: os efeitos de cristalização e descristalização. Isso porque os gritos, ao serem repetidos, cristalizam efeitos de sentido, ao mesmo tempo em que esses mesmos efeitos de sentido são descristalizados pelos processos parafrásticos inerentes ao processo de repetição.

Nessa dinâmica, nos deparamos com algumas questões centrais: não seria esse movimento de repetição e reformulação o que possibilita um grito comum? Afinal, como uma multidão, composta por mulheres com distintas subjetividades, reconhece-se e enuncia um mesmo grito? Como os efeitos de sentido são negociados em uma mesma fórmula? Essas questões nos impelem a buscar compreender o que nomeamos dialética entre o *uno* e o *múltiplo* do grito e também das multidões, que serão discutidas no capítulo 3.

Virno (2013), ao se propor a compreender a esfera pública contemporânea, dedica-se ao estudo da noção de multidão. Segundo o autor, nos principais debates políticos, filosóficos e religiosos do século XVII, que dizem respeito à fundação do Estado moderno, a polarização entre o conceito de multidão *versus* o de povo esteve presente como um eixo organizativo. Assim, “esses dois conceitos em luta, forjados no fogo de agudos contrastes, jogaram um papel de enorme importância na definição das categorias sócio-políticas da modernidade” (VIRNO, 2013, p. 11), sendo o conceito vencedor da disputa o de povo. Em vista disso, as discussões sobre Estado e política passaram a mobilizar continuamente a noção de povo. Contudo, Virno (2013) defende que há, contemporaneamente, um retorno da noção de multidão. Para o autor, esse retorno se relaciona com o que ele considera uma crise radical da teoria política da modernidade, em que o conceito de povo se esvazia e a noção de multidão (re)emerge.

O debate teórico acerca do conceito *multidão* pode ser dividido em duas percepções do conceito, uma negativa e outra positiva. Segundo a tradição filosófica de Thomas Hobbes, a multidão não é apta a governar, uma vez que ela seria um conjunto de pessoas que não guardam qualquer unidade entre si. Dessa forma, o sujeito político multidão seria, para Hobbes, o estado em que se encontram os seres humanos antes de pactuarem, ou seja, antes do estado civil (GUIMARAENS, 2006). O múltiplo representaria, portanto, a decadência e a corrupção da unidade. Tal unidade, que para Hobbes é uma virtude, só pode ser possível por um uno que

representaria o múltiplo, sendo que “uma multidão de homens é transformada em uma pessoa quando é representada por um só homem ou pessoa, de maneira a que tal seja feito com o consentimento de cada um dos que constituem essa multidão” (HOBBS, 2003, s/p).

Em contrapartida, a tradição filosófica baseada em Espinoza apresenta uma percepção positiva da noção de multidão. A ontologia espinoziana é marcada pela ideia de multiplicidade, uma vez que para o filósofo Deus seria qualitativamente múltiplo. Logo, a multiplicidade é um dispositivo de compreensão do modo de composição dos corpos e das mentes, sujeitos políticos ou multidões. Nesse sentido, para a tradição espinoziana, a multidão é um sujeito político por excelência (GUIMARAENS, 2006). Podemos observar que essa compreensão é radicalmente oposta à compreensão de Hobbes sobre esse conceito.

Virno (2013, p. 13) explicita que “é preciso reconhecer que a multidão não se contrapõe ao Uno, mas que o re-determina”. Assim, trabalhar com a categoria multidão não significa detratar a noção de unicidade e idealizar o conceito de multiplicidade. Para o autor, a noção de muitos também demanda “uma forma de unidade, um Uno: mas, ali está o ponto, essa unidade já não é o Estado, senão que a linguagem, o intelecto, as faculdades comuns do gênero humano. O Uno não é mais uma *promessa*, mas uma *premissa*” (VIRNO, 2013, p. 13, grifo do autor).

Dessa forma, para o autor, “a unidade não é algo mais (o Estado, o soberano) para onde convergir, como era no caso do povo, mas algo que se deixa às costas, como um fundo ou um pressuposto” (VIRNO, 2013, p. 13). Logo, o uno do *povo* seria bem ilustrado como um movimento centrípeto, em que os indivíduos são atomizados à unidade do corpo político, à soberania. O uno da *multidão*, por sua vez, seria ilustrado por um movimento centrífugo, ou seja, um centro que não se fecha em si, mas que se projeta para fora, partindo do uno aos muitos. Nessa perspectiva teórica, o conceito de muitos deve ser tratado “como individuações do universal, do genérico, do indiviso. E assim, simetricamente, pode-se conceber um Uno que, longe de ser um porquê concludente, seja a base que autoriza a diferenciação, que consente a existência político-social dos *muitos* enquanto *muitos*” (VIRNO, 2013, p. 13, grifo do autor).

Retornando ao debate discursivo, o grito coletivo, assim como a multidão, constitui-se nessa relação/conflito entre a unicidade e a multiplicidade. Dialogando com as elaborações de Pêcheux (2008), os gritos são diferentes vozes que fazem ecoar um só enunciado. Pensando especificamente nas fórmulas do nosso *corpus*, entendemos que os gritos remetem à resistência e ação de diferentes mulheres que, por serem subjetivadas de formas distintas pelo patriarcado, possuem demandas específicas dentro da luta feminista, mas que apesar disso se reconhecem em uma mesma formulação enunciativa. Dessa maneira, não se trata de um processo que vai

do múltiplo ao uno, mas sim de um processo que vai do múltiplo ao uno, retornando, em seguida, ao múltiplo.

Se conforme Courtine (2014) os líderes da sociedade de massas funcionavam como dispositivos de enunciação que conseguiam fazer a massa falar, questionamos se na atualidade não estaríamos diante da massa que enuncia, que grita e elabora, sem a necessidade do líder. Ressaltamos que não se trata de propor uma espécie de metafísica da multidão e muito menos de ignorar os fatores organizativos dessa multidão. Diferentemente disso, trata-se de assumir que há algo que emerge nos gritos como uma possibilidade de enunciação coletiva. Conforme aponta Gago (2020, p. 135), “a espacialidade da rua feminista é o que permite, numa voz coletiva o levante de mulheres”.

Retomando o debate de Maingueneau (2014) acerca das aforizações, o autor conclui que “quando se trata de aforizações primárias (ou seja, aquelas que não são destacadas de textos), não se espera que nenhum locutor portador de um nome próprio preceda a aforização” (MAINGUENEAU, 2014, p. 37). O autor continua sua elaboração ao afirmar que

em geral, as aforizações que a mídia exhibe referem-se a indivíduos já famosos, destacados da massa: atletas políticos, atores... Mas também podem ser aforizadores todos aqueles cuja fala, num momento e num lugar determinados, é tomada como algo que parece importar, em particular aqueles, vítimas ou testemunhas, que participam de acontecimentos marcantes. De maneira performativa, o ato mesmo de conferir a um indivíduo o estatuto de aforizador destaca-o da multidão e converte-o em autoridade, ainda que efêmera (MAINGUENEAU, 2014, p. 38).

Contudo, questionamos Maingueneau (2014): e quando o que se destaca é a própria multidão? Um enunciador coletivo que não se dissolve, que não permite destacamentos, “as mulheres” que se apresentam em bando, misturadas, massificadas, em multidão...

O autor tece um debate nesse sentido ao citar a relação estrita entre a aforização e a circulação de rostos que associam a autoria da aforização ao indivíduo, mas ressaltando que, “evocando o vínculo privilegiado entre aforizador e rosto, parece que demos a entender que o enunciador de aforizações é sempre um indivíduo. Na realidade, pode acontecer de serem *conjuntos organizados*: um partido, uma empresa, uma família, um casal” (MAINGUENEAU, 2014, p. 51, grifo nosso), uma multidão? – perguntamos. A dimensão coletiva tem implicações importantes para as aforizações,

elas permitem a fusão imaginária dos indivíduos num *enunciador coletivo* que, por meio das enunciações, institui e confirma o pertencimento de cada um ao grupo, que não se reduz aos indivíduos que empiricamente o constituem num momento dado. Podem-se, de fato, distinguir três grupos: a) Os locutores empíricos, os indivíduos que compõem o grupo; enquanto tais, eles não interessam à análise do discurso; b) o ator

coletivo de que participam em um momento determinado: um partido, um conjunto de manifestantes, uma associação de defesa; c) O hiperenunciador que funda os diversos enunciados assumidos por esse ator: “a esquerda”, “a nação”, “a ecologia” etc. (MAINGUENEAU, 2014, p. 51, grifo nosso).

O autor, então, conclui evocando o que ele nomeia enquanto “slogan militante”. Segundo ele, “o exemplo paradigmático nesse domínio é o slogan militante, que se apresenta como duplamente repetível: ele se repete de um lugar a outro e é indefinidamente repetido por aqueles *que o gritam* (MAINGUENEAU, 2014, p. 51, grifo nosso). Salientamos aqui o verbo escolhido pelo autor ao falar da repetição do “slogan militante”, justamente o “gritar”. Maingueneau finaliza afirmando que o slogan militante ainda “implica, além disso, um ethos que mostra o engajamento da pessoa toda. O NÓS que o sustenta supõe uma fronteira com um outro hostil” (MAINGUENEAU, 2014, p. 51). No caso dos gritos que analisamos, o outro hostil é justamente o patriarcado, suas instituições e subjetividades.

Logo, instauram-se questões: para quem o aforizador enuncia? Ele estabelece um diálogo com o outro hostil? Maingueneau responde que o “aforizador não enuncia para um alocutário determinado por um gênero de discurso, mas para um auditório que não se situa no mesmo plano, que não é capaz de intervir na enunciação” (MAINGUENEAU, 2014, p. 36). Dessa forma, as mulheres gritam sem intervenção de um alocutário. O enunciador é aqui, então, um hiperenunciador. O autor explicita que

Os diversos slogans implicam a existência de um hiperenunciador que funda sua compatibilidade no espaço de uma mesma manifestação. Diferentemente da “Sabedoria das nações” dos provérbios, que permanece estável, esse hiperenunciador varia em função da coloração política das reuniões: “os defensores da liberdade”, “da paz”, “os democratas”, “os patriotas” etc. Além dessa reunião fugaz, supõe-se que se assegura uma continuidade imaginária de uma reunião a outra (MAINGUENEAU, 2014, p. 36).

em uma manifestação que reúne uma população heterogênea em torno de uma questão de atualidade, *o slogan não tem outro suporte além do próprio grupo que está em vias de enunciá-lo*. A comunidade transitória fabrica um thesaurus conjuntural (os slogans copresentes no espaço-tempo dessa manifestação), que mistura slogans de circunstância e outros que passam de uma manifestação a outra (MAINGUENEAU, 2014, p. 36, grifo nosso).

Assim, o caráter fugaz, nos termos de Maingueneau (2014), ou provisório, nos termos de Butler (2016), das reuniões das ruas não necessariamente significam um movimento isolado, pois os slogans manifestantes ou os gritos parecem conseguir garantir que algo permaneça, se acumule e retorne. Os gritos das manifestações feministas funcionam, então, como sínteses de uma reunião coletiva, que pode voltar a acontecer, ele é o que catalisa as demandas de uma

reunião e o que convoca a reunião novamente, seja na mesma cidade, ou uma reunião que se espalha, que surge em diferentes territórios, se tornando um movimento transnacional, que nos permite teorizar sobre um movimento de mulheres latino-americano. É o grito a materialidade que fica, quando os corpos rapidamente se dispersam, é ele que garante o reagrupamento, a identificação.

Contudo, a noção de multidão parece ser bastante problemática para a produção teórica que visa pensar a perspectiva de “grupo” ou “enunciação coletiva”. Maingueneau utiliza da esquematização de D.A. Cruse para pensar essa noção de coletivo. Segundo ele, as enunciações coletivas aforizadas são

produzidas por coletivos que têm alguma estabilidade. São “grupos”, e não “classes” ou “coleções”, para retomar a tripartição de D.A Cruse, que distingue: as “coleções”, isto é, agregados humanos ou não humanos: pilha, *multidão*, floresta, biblioteca; as “classes”, isto é, “uma reunião de humanos fundada mais em atributos comuns do que em um projeto comum: o campesinato, o clero, os professores, os proletários...; os “grupos”, alicerçados em uma finalidade comum: equipe, empresa, auditório...(MAINGUENEAU, 2014, p. 76, grifo nosso).

Ao assumir a noção de multidão enquanto um agregado, uma pilha humana que não estaria alicerçada em uma finalidade comum, Maingueneau (2014) se distancia da noção de multidão que defendemos em nosso trabalho. Um questionamento precisa ser esclarecido: por que é tão cara para nós a noção de multidão? Sinteticamente: porque não nos parece bastar nomear o fenômeno do aparecimento massivo de mulheres no espaço público enquanto um grupo, um coletivo ou um partido organizado de forma bastante tradicional e já vista.

Há algo de paradoxal nessa organização desordenada, desse movimento planejado e ao mesmo tempo espontâneo, que convoca e se convoca ao mesmo tempo, brotando, surgindo, se alastrando em diferentes cidades, estados, países e continentes. Como algo que se espalha, que vai à rua ainda sem ter nome, que descobre o que dizer já gritando. Não há como vincular a ocupação das ruas latino-americanas com reuniões de planejamento, com instâncias sindicais e assembleias burocráticas, porque não é o caso. Dessa forma, nos resta assumir o termo multidão e travar um debate teórico para afastar desse termo uma perspectiva de irracionalidade, empilhamento, desordenação e alienação. A multidão não precisa ser assim interpretada, aqui nos alinhamos a perspectiva de Virno (2013) conforme apresentamos anteriormente.

Apesar dessa discordância sobre o termo “multidão”, o debate de Maingueneau sobre a dimensão coletiva do que ele chama “slogan militante” (que chamamos de grito) nos interessa fortemente. Para o autor, “esses grupos podem ser transitórios é o caso de manifestações políticas ou sindicais. [...]. No caso de um grupo transitório, *estamos lidando com uma*

*comunidade hic et nunc*¹⁴ que a enunciação do slogan tem precisamente por função unir (MAINGUENEAU, 2014, p. 76, grifo nosso). É o grito que dá coesão a uma multidão multifacetada, é o grito que racionaliza, dá pauta e organiza a multidão. É o grito que permite a multidão dizer e ao permitir a multidão dizer, muda o seu *status*.

Contudo, não estamos falando de qualquer multidão, se trata de uma multidão de mulheres e isso posiciona o debate em um terreno distinto. Não se trata de homens trabalhadores reunidos em um pátio de fábrica, como era comum na década de oitenta brasileira. E tampouco se trata de mulheres brancas do Primeiro Mundo reunidas em capitais europeias ou norte-americanas. Quando se trata de uma multidão de mulheres do Sul Global, latinas-americanas, a repercussão é outra. E por que outra? As mulheres do Terceiro Mundo são posicionadas em um lugar de subalternidade que pode tornar a sua possibilidade de enunciação impossível. Em seu debate, Gayatri Spivak (2010) explicita que o problema é categorizar o grupo subalterno e o pensar em termos homogêneos, tendo o europeu como referência primeira.

Logo, é preciso pontuar que assumir a noção de multidão de mulheres não é de forma alguma de homogeneizar esse grupo de mulheres, mas sim pensar como uma perspectiva que privilegie a heterogeneidade, defendida por Spivak, pode considerar a possibilidade de essa heterogeneidade se articular, se embolar, fundir e em momentos provisórios e efêmeros produzir uma coletividade que tente falar e não ser falada. Por isso o grito coletivo tem tamanha repercussão e potencialidade na nossa perspectiva. Porém, é preciso afirmar: não é fácil encarar a multidão epistemologicamente, olhar para ela e trabalhar com as possíveis contradições e polêmicas que a cercam, mas assumimos que é preciso. Tentaremos nas discussões propriamente analíticas do capítulo 3 salientar como o próprio funcionamento linguístico/discursivo dos gritos joga com essa dialética do uno e do múltiplo. Encarar a possibilidade de unicidade não significa abraçar uma perspectiva universalista, colonialista, homogênea, mas sim tentar considerar a possibilidade do que é propriamente heterogêneo (mulheres) se perceber, se reconhecer e se articular. Na verdade, tratamos de dar chance a uma potencialidade de resistência do que é múltiplo, mas que pode sim estrategicamente se unir.

Butler (2016) se interessa justamente por essa potência de reunião do que ela nomeia corpos precarizados nas ruas. Nos termos da autora, “as teorias democráticas sempre *temeram a multidão*, mesmo quando afirmam a importância das expressões da vontade popular, inclusive em sua forma de desobediência (BUTLER, 2016, p. 7, grifo nosso). A autora, então, não investe contra a multidão, mas sim busca compreendê-la em uma dimensão analítica bastante

¹⁴ Locução adverbial latina que significa “neste exato instante e local” (OXFORD LANGUAGES).

pragmática, buscando responder uma questão basilar: “o que significa agir em conjunto quando as condições de ação conjunta estão destruídas ou entrando em colapso?” (BUTLER, 2016, p. 29). O que significa a reunião de mulheres do Sul Global, quando a reunião parece inviável, seja em termos bastante materiais, devido às condições de aparecimento das mulheres subjugadas pela ordem capitalista/patriarcal, seja em termos teóricos, com a constante insistência em se pontuar epistemologicamente as divisões desse grupo. A multidão de mulheres parece, então, resistir a si mesma. Parece-nos uma tentativa de responder não apenas às instituições patriarcais, mas também aos próprios pares que sim, é possível que estejam todas reunidas. Sobre a questão da articulação e da concordância, Butler afirma que

Agir em concordância pode ser uma forma corporizada de colocar em questão as dimensões incipientes e poderosas das nações reinantes da política. O caráter corpóreo desse questionamento opera ao menos de dois modos: por um lado, contestações são representadas por assembleias, greves, vigílias e ocupação de espaços públicos; por outro, esses corpos são o objeto de muitas das manifestações que tomam a condição precária como sua condição estimulante. Afinal de contas, *existe uma força indexical do corpo que chega com outros corpos a uma zona visível* para a cobertura da mídia: *é esse corpo e esses corpos, que exigem emprego, moradia, assistência médica e comida, bem como um sentido de futuro que não seja o futuro de dívidas impagáveis; é esse corpo, ou esses corpos, ou corpos como esse corpo e esses corpos* que vivem a condição de um meio de subsistência ameaçado, infraestrutura arruinada, condição precária acelerada (BUTLER, 2016, p. 16, grifo nosso).

Dessa forma, a multidão, nos termos de Butler (2016), diz. Estar em multidão é uma posição, uma enunciação por si só. Os corpos reunidos enunciam, não só pelos gritos, conforme defendemos, mas com os próprios corpos. Para a filósofa,

Quando corpos se juntam na rua, na praça ou em outras formas de espaço público (incluindo os virtuais) eles estão exercitando um direito plural e performativo de aparecer, um direito que afirma e instaura o corpo no meio do campo político e que, em sua função expressiva e significativa, transmite uma exigência corpórea por um conjunto suportável de condições econômicas, sociais e políticas, não mais afetadas pelas formas induzidas de condição precária (BUTLER, 2016, p. 17).

Apesar de as reuniões marcadas pelos gritos “*Ni Una a Menos*”, “*Ele não*” e “*Nunca Más Sin Nosotras*” serem manifestações que reivindiquem pautas, que denunciem condições de violência e anunciem uma posição das mulheres por vir, “o protesto também é, implicitamente, uma reivindicação por poder se unir, se reunir em assembleia, e de fazê-lo livremente, sem medo da violência policial ou da censura política” (BUTLER, 2016, p. 23). Isso quer dizer que a multidão reivindica o direito de poder estar, de ser, de aparecer como multidão. As mulheres reunidas lutam justamente por essa possibilidade de reunião, uma vez que “o comparecimento, a permanência, a respiração, o movimento, a quietude, o discurso e o

silêncio são todos aspectos de uma assembleia repentina, uma forma imprevista de performatividade política” (BUTLER, 2016, p. 24). Butler (2016) considera que a própria reunião da multidão significa persistência e resistência, e é essa tese que também defendemos.

CAPÍTULO 3 “O QUE DIZER, SENÃO GRITAR?”: UMA ANÁLISE DISCURSIVA DOS GRITOS FEMINISTAS NA AMÉRICA LATINA (2015-2020)

3.1 Entre o uno e o múltiplo: os pronomes e a dialética dos gritos

A elaboração da mirada feminista no continente latino-americano conta com a contribuição de acadêmicas orgânicas em diferentes países do continente. Compreendemos enquanto acadêmicas orgânicas as professoras e pesquisadoras universitárias comprometidas não apenas com a prática teórica ligadas a seus compromissos acadêmicos, mas que também se vinculam à prática política de forma militante.

É comum no espaço acadêmico a reivindicação do chamado distanciamento entre pesquisador e objeto pesquisado. Contudo, o feminismo se apresenta como um *locus* de tensionamento dessa espécie de princípio de pesquisa. Talvez porque seja um contrassenso que a prática teórica e a prática política, no caso do feminismo, sejam dissociadas. Em outras palavras, se torna um exercício difícil imaginar uma teórica feminista que não seja uma ativista feminista. Seria possível problematizar essa questão levantando uma série de questionamentos sobre a validade dessa suposta separação, se é possível em qualquer área que seja um concatenamento dessas duas instâncias, contudo, voltando especificamente a atenção para o feminismo a resposta é bastante objetiva. Baronas e Araújo nos chamam atenção a respeito desse dilema quando se trata da posição do pesquisador que se inscreve no campo da Análise do Discurso de escola francesa, pois esse campo

não separa o discurso científico da posição política dos autores, de seus posicionamentos subjetivos, demandando sempre que a pesquisa científica seja sustentada num movimento de batimento por um mirante político e por um ponto de vista teórico, sem os quais o trabalho de investigação se torna inválido (BARONAS; ARAÚJO, 2019, p. 21).

O entendimento de que o feminismo se trata de uma *posição* de que se parte para compreender os diferentes fenômenos sociais para compor com o mundo e se inscrever nele explicita a impossibilidade da existência de uma teórica feminista despolitizada. Por essa razão, o *corpus* desta pesquisa se dá a partir do que nomeamos *livro-manifesto* da acadêmica e ativista argentina Verónica Gago, conforme discutimos ao longo dos capítulos anteriores.

No presente capítulo, teceremos de maneira mais atenta os processos de descrição e interpretação envolvendo os gritos feministas. Metodologicamente, o *corpus* deste trabalho é composto por três fórmulas discursivas que circularam em manifestações feministas na

Argentina, Brasil e Chile entre 2015 e 2020, a saber “*Ni Una Menos*”, “*Ele Não*” e “*Nunca Más Sin Nosotras*”. O *corpus* foi definido a partir de duas importantes delimitações: territorial e temporal. A delimitação territorial justifica-se porque os três países compõem a mesma sub-região do continente latino-americano. A chamada região do Cone Sul compartilha proximidade geográfica e processos históricos semelhantes, índices socioeconômicos e métodos de atuação dos movimentos de mulheres.

A delimitação temporal, por sua vez, baseou-se no mapeamento das grandes mobilizações feministas ocorridas nos três países desde a década de 2010. Esse limite temporal acompanha os debates observados nas obras feministas latino-americanas, que afirmam que a década de 2010 pode marcar o início de uma nova periodização (onda) feminista no continente, devido a movimentos de rua massivos, mobilizações virtuais em campanhas nas redes sociais e a fundação de novos coletivos feministas. Todas eses questões estão condensadas no *livro-manifesto* de Gago (2020). As situações de circulação dos gritos, descritas no capítulo 1, podem ser sintetizadas como se segue.

O grito “*Ni Una Menos*” apareceu pela primeira vez no contexto feminista argentino inspirada no poema intitulado “*Ni Una Menos*” da poeta mexicana Susana Chávez, assassinada em 2011 por denunciar crimes de feminicídio. A fórmula aparece pela primeira vez justamente em manifestações organizadas no país para protestar contra o assassinato de mulheres desde 2015. O grito “*Ele Não*” surgiu como hashtag, palavra-chave utilizada no ambiente digital para condensar postagens na rede social Facebook em 2018. Após a hashtag, as usuárias passaram a se comunicar por meio de grupos do Facebook, como no grupo Mulheres Unidas Contra Bolsonaro, onde organizaram manifestações de rua contra a candidatura de Jair Bolsonaro à presidência da República. Por fim, o grito “*Nunca Más Sin Nosotras*” começou a circular em manifestações pela paridade de gênero na constituição nova assembleia constituinte no Chile, no ano de 2019.

Para iniciarmos os movimentos de descrição e interpretação, assumimos enquanto método uma interpretação baseada na noção de relações associativas implícitas (PÊCHEUX, 2008), o que nos permitiu uma primeira possibilidade de brecha, que nos abriu um espaço de entrada no *corpus*. Em sua análise do grito *On a gagné* – que circulou nas comemorações da eleição de François Mitterrand em 1981 – Pêcheux afirmou que o enunciado foi apresentado de forma “profundamente opaca”, visto que sua materialidade lexicossintática o imergiu no que o autor definida como uma “rede de relações associativas implícitas” (PÊCHEUX, 2008, p. 23).

Tais relações, segundo Pêcheux, poderiam ser de diferentes ordens, como “paráfrases, implicações, comentários e alusões”. A natureza da materialidade lexicossintática de *On a*

gagné consistia em “um pronome indefinido como sujeito, os marcadores de tempo e aspectual da forma perfectiva, o morfema lexical verbal 'ganhar' e a ausência de qualquer objeto”.

A questão pronominal é fundamental nos três gritos feministas analisados, devido às diferentes naturezas de seus pronomes. As semelhanças entre o *corpus* deste estudo e o enunciado discutido por Pêcheux – ambos gritos coletivos constituídos por materialidades lexicossintáticas marcadas por pronomes – nos convidam a refletir sobre a questão das relações associativas implícitas apontada pelo linguista e filósofo francês. Assim, nosso processo analítico desenvolveu-se a partir de propostas de redes de substituição, que evocam possíveis relações associativas implícitas no que toca à dinâmica entre as materialidades lexicossintáticas dos gritos analisadas e das condições de produção relacionadas às suas circulações.

A relação inseparável entre o “grito” e o “acontecimento” é o ponto que explica como a fórmula condensa e desloca efeitos de sentido. Quando repetida como um “eco inesgotável”, o grito é repetido “vinculado ao acontecimento” (PÊCHEUX, 2008, p. 21). Sobre essa relação entre a fórmula e o acontecimento, Krieg-Planque afirma que: “a fórmula não circula completamente sozinha, em um tipo de “física da ideologia” [...] a fórmula circula com o suporte de certos usos que dão a ela caráter conflituoso ou problemático, e com o suporte de *acontecimentos*¹⁵” (KRIEG-PLANQUE, 2010, p. 4, grifo nosso).

Por essa razão, os acontecimentos principais relacionados às formulas analisadas estão listados abaixo. Se em *on a gagné* o acontecimento é a eleição de François Mitterrand, em nosso *corpus* os seguintes acontecimentos são associados aos gritos:

Acontecimentos associados aos gritos feministas na Argentina, Brasil e Chile (2015-2020)

Acontecimentos	Grito
Feminicídio de uma jovem mulher na região metropolitana de Buenos Aires.	<i>Ni Una Menos</i>
Candidatura do político de extrema-direita à presidência do Brasil.	<i>Ele não</i>
Luta pela garantia da paridade de gênero da composição da nova assembleia constituinte chilena.	<i>Nunca Más Sin Nosotras</i>

Fonte: Elaborado pela autora

¹⁵ Não se trata da noção de acontecimento discursivo e sim uma noção de acontecimento mais vinculada à noção de evento.

Conforme apontamos em debates das seções anteriores, as distintas violências aliadas à violência patriarcal são o ponto comum às mulheres latino-americanas. Dessa forma, o fator violência, ou luta contra a violência, é o que organiza as mulheres em marcha nas ruas. Em todos os três acontecimentos apresentados as mulheres reivindicam a interrupção de alguma dimensão violenta que se projeta de maneira estrutural. Ao ocuparem as ruas, estão reivindicando o reconhecimento de que os aparatos do Estado são constituídos sobre uma base patriarcal violenta, que coloca em risco os corpos das mulheres.

Nessa síntese, é interessante observar uma espécie de progressão que nos ajuda a compreender a dimensão estrutural da violência patriarcal, reivindicada pelas mulheres. No primeiro acontecimento, temos o feminicídio como um fato/estopim, o que em um primeiro momento pode aludir a uma dimensão doméstica da violência machista. O segundo acontecimento, com o fato/estopim eleições, já desloca a problemática para as consequências de um homem com um projeto explicitamente machista na presidência de um país. No terceiro acontecimento, por fim, a problemática é despersonalizada, quando o fato/estopim se torna um documento constitucional. Consegue-se observar, então, a dimensão estrutural da violência machista, em que o documento que organiza todo o funcionamento do Estado e seus aparatos é a questão central do acontecimento que leva as mulheres às ruas. Trata-se, então, de uma elaboração que vai do homem violento à organização do Estado violento.

Logo, nos três acontecimentos encontramos o ponto que une diferentes mulheres, a violência de gênero. A partir desse ponto de vista, todas as mulheres estão ameaçadas pela violência patriarcal. Essa afirmação abre para um campo de problematizações que vai reivindicar diferenças nos graus de ameaça e nos graus de violência que variam de acordo com especificidades de classe, raça e outros aspectos de gênero. E é justamente nesse tensionamento que a dimensão discursiva do grito se constitui. Como estamos discutindo ao longo do trabalho, um tensionamento entre o que o une e diferencia.

Conforme debatemos na primeira seção, o movimento de mulheres latino-americanas, ou o feminismo latino-americano, é marcado pela intensa diversidade das mulheres que o compõe. Essa diversidade se impõe, dentre muitos fatores, pela heterogeneidade que marca o próprio continente. Dessa forma, as mulheres são interpeladas e subjugadas à ordem social patriarcal de maneiras distintas, bem como acontece com a dominação política, econômica e jurídica (CARNEIRO, 2003).

As demandas das mulheres negras e originárias são distintas de mulheres brancas que vivem nas áreas urbanas e privilegiadas das capitais latinas, por exemplo. Essa perspectiva reconhece distintos graus e implicações da violência e é fundamental para uma produção feminista que se proponha a ser crítica e anticolonial (SEGATO, 2014). De acordo com Palmeiro (2017, s/p), os movimentos feministas latino americanos são compostos por “mulheres jovens, idosas, urbanas, camponesas, negras, indígenas, ativistas, sindicalistas” que tentam criar “formas não capitalistas de fazer política”. Nas palavras da autora e feminista ativista argentina:

Desde o início, lá em 2015, *tentamos fazer todas as coisas de forma coletiva*. Os textos que escrevemos e publicamos *não são assinados* porque escrevemos a muitas mãos. Nós acreditamos que a *coletividade começa na linguagem* e parte para as nossas ações. Algumas de nós foram convidadas por partidos para lançar candidatura nas eleições deste ano, mas todas recusaram. Não queremos isso. Queremos uma forma nova de fazer política que *fuja à necessidade de criar lideranças* e que fuja ao sistema partidário tradicional, que é feito por homens e está aí há anos. Para isso, convocamos mulheres para fazer reuniões, assembleias e leituras de poesia – é assim que pensamos nossas ações: da arte para a política. Sentimos essa necessidade porque percebemos que, por melhores que sejam as propostas da esquerda, a linguagem é velha e não atrai a juventude latino-americana. Novos planos nascem a partir de uma nova linguagem. (PALMEIRO, 2017, s/p, grifos nossos).

No entanto, se a multidão é marcada por uma forte heterogeneidade de subjetividades e demandas em relação às agendas feministas, como uma fórmula única se torna potente e central nesse movimento? Nossa preocupação não é tentar entender como uma mesma fórmula pode assumir diferentes significados em diferentes condições de produção ao longo da história, mas sim como em uma mesma condição de produção, em uma mesma cena enunciativa,¹⁶ uma única fórmula remete a múltiplas questões. Nosso *corpus* aponta para um funcionamento linguístico específico que defenderemos como parte articuladora desse conflito entre o uno e o múltiplo: os pronomes. Os pronomes presentes nos gritos analisados estão indicados e classificados a seguir:

Classificação dos pronomes nos gritos coletivos

Grito	Classificação Pronominal
<i>Ni Una Menos</i>	<i>Una</i> – pronome indefinido feminino
<i>Ele Não</i>	<i>Ele</i> – pronome pessoal masculino, terceira

¹⁶ Assumimos o termo “cena enunciativa” segundo os pressupostos de Guimarães (2018), que considera “cena enunciativa” como sendo o que “aloca o lugar do dizer em que cada agente da enunciação se manifesta” (Ferrari Júnior, 2022).

	<p>peessoa do singular</p>
<p><i>Nunca Más Sin Nosotras</i></p>	<p><i>Nosotras</i> – pronome pessoal feminino, primeira pessoa do plural</p>

Fonte: Elaborado pela autora.

3.1.1 Paráfrases e redes de substituição: expondo o rascunho das substituições parafrásticas

A sistematização acima, realizada a partir de um primeiro gesto analítico que visava considerar a proeminência da presença pronominal nos gritos, nos permite inferir que os pronomes são parte importante da organização linguística dos três gritos. Em termos sintáticos, o pronome é definido como um termo que representa um outro que o antecede ou o sucede em outras orações. Uma vez que os gritos são considerados sequências discursivas autônomas, ou seja, pequenas frases independentes de uma composição textual maior, a questão pronominal ganha outras implicações. Qual termo o pronome, em um grito, recupera, se não há orações anteriores e/ou posteriores como em um texto composto por mais orações? Essa não relação definida com outras orações possibilita que o pronome dos gritos recupere ou remeta a termos diversos, que não necessariamente são já dados por uma materialidade textual. Os pronomes atuam, assim, como convites a redes de substituição (PÊCHEUX, 2008) e por isso possuem uma dimensão discursiva tão proeminente, uma vez que as possibilidades de recuperação não são resolvidas no plano textual.

A analista do discurso Freda Indursky (1982) chama a atenção para a centralidade da noção de anáfora para os estudos do campo discursivo. Ao definir anáfora enquanto um processo de retomada e repetição, Indursky salienta que é preciso considerar três instâncias distintas quando se trata do trabalho com a categoria: a frasal, a textual e a discursiva:

é preciso lembrar que o linguista, ao analisar a frase ou o texto, segmenta a superfície textual para examinar as relações que seus constituintes estabelecem entre si. Trata-se, de toda evidência, de examinar as relações internas que aí se estabelecem. Esse é o domínio da anáfora frasal e textual. Contrastando com essa atitude metodológica do linguista, *o analista de discurso não se coloca face à frase ou ao texto para segmentá-lo, mas frente a uma sequência discursiva para recortá-la*, como salienta Orlandi (1984, p.14). Essa distinção impõe-se fortemente porque é por seu viés que é possível captar a atitude metodológica diferenciada deste último. Dito de outra forma, ao recortar, *o analista não limita seu espaço de observação à interioridade. Ao recortar uma sequência discursiva, ele recorta uma porção de linguagem em situação, submetendo à análise um recorte discursivo e não uma frase ou um texto. Isso equivale a dizer que sequência discursiva e condições de produção são constitutivos do recorte e “o recorte é um fragmento da situação discursiva.”* (Orlandi, 1984, p.14). Por conseguinte, as relações com a exterioridade são constitutivas do discurso. Com base nesse gesto analítico, o analista de discurso colocasse em conexão não apenas com as relações

intradiscursivas, *mas, sobretudo, prioriza as relações do intradiscorso com a exterioridade, isto é, com o interdiscorso*. Esse é o domínio da anáfora discursiva. Essa concepção de recorte inscreve-nos na ordem do discurso, onde o funcionamento não é mais exclusivamente linguístico. Nela, leva-se em conta o funcionamento discursivo, que é de natureza social, e onde os interlocutores e seus lugares sociais juntamente com o contexto histórico-social já se colocam como constitutivos da relação de interlocução e do sentido que através dela se instaura. Pêcheux (1969), ao tratar desse funcionamento, leva em conta as formações imaginárias que determinam não apenas os interlocutores, mas também o referente. Ou seja, interlocutores e referente, ao passarem pelo filtro das formações imaginárias participam do discurso não como representações empíricas, mas como o resultado de um trabalho discursivo que é constitutivamente ideológico. Estes são os elementos minimamente necessários para acessar a ordem do discurso. (INDURSKY, 1982, p. 4, grifo nosso)

Portanto, nosso procedimento analítico visa submeter os pronomes a substituições possíveis no cenário exofórico instituído pelas condições de produção descritas ao longo do trabalho. Logo, o que permite as retomadas instituídas pelas anáforas via pronomes é justamente o plano discursivo, no funcionamento das condições de produção. Desta forma, ao operamos no plano discursivo, essas recuperações anafóricas, que substituem os pronomes, são consideradas paráfrases.

A paráfrase é um procedimento analítico típico da análise do discurso francesa. Segundo Orlandi,

paráfrase e metáfora, são os suportes analíticos de base. No entanto, a paráfrase é definida na Análise de Discurso de modo diferente ao da Linguística assim como a metáfora é definida de outra maneira que a dos Estudos Literários. Tenho insistido em que, na análise de discurso, a paráfrase (E. Orlandi, 1983) é, ao mesmo tempo, fato de linguagem e procedimento heurístico. É a paráfrase (pensada em relação à configuração das formações discursivas) que está na base da noção de deriva que, por sua vez, se liga ao que é definido como efeito metafórico (M. Pêcheux, 1969): fenômeno semântico produzido por uma substituição contextual, produzindo um deslizamento de sentido. (ORLANDI, 2003, p. 5)

Orlandi postula que a paráfrase, em termos discursivos, é a reiteração do mesmo. A autora salienta a relação da paráfrase com as condições de produção ao afirmar que

Como o sentido é relação a, tomando-se as condições de produção com a situação imediata ou a circunstância da enunciação, teríamos: a. As mesmas palavras com o mesmo sentido em relação a diferentes locutores; b. as mesmas palavras com o mesmo sentido em relação a diferentes locutores e d. palavras diferentes com o mesmo sentido em relação a diferentes situações. O mesmo sentido podendo aí ser substituído por “diferentes” sentidos em a, b, c, d, temos a variável polissêmica a’, b’, c’, d’, ao esquema de paráfrase que acabamos de colocar. (ORLANDI, 1998, p. 15)

A autora prossegue e afirma que essa elaboração revela que

o que decide não são as condições de produção imediatas, mas a incidência da memória, do interdiscorso. Aquilo que, da situação, significa é já determinado pelo trabalho da memória, pelo saber discursivo, ou seja, aquilo que já faz sentido em nós. O recorte

significativo da situação – o que é relevante para o processo de significação – é determinado pela sua relação com a memória. (ORLANDI, 1998, p. 15)

É preciso ser considerada ainda a relação inseparável entre paráfrase e polissemia, sendo a última entendida como a produção do diferente. Segunda a autora “assim, o que funciona no jogo entre o mesmo e o diferente é o imaginário na constituição dos sentidos, é a historicidade na formação da memória” (ORLANDI, 1998, p. 15). De forma sintética, ao realizarmos os processos de substituição teremos a produção de dois efeitos possíveis:

A.O mesmo: apesar da variedade da situação e dos locutores, há um retorno ao mesmo espaço dizível (Paráfrase); B. O Diferente: nas mesmas condições de produção imediatas (locutores e situação) há no entanto um deslocamento, um deslizamento de sentidos (Polissemia). (ORLANDI, 1998, p. 15)

Logo, o jogo parafrástico opera na tensão entre a produção do mesmo e do diferente, revisitando sentidos, ao mesmo tempo em que produz novos. Apresentaremos na seção seguinte propostas de redes de substituição considerando os gritos, em relação com suas condições de produção. É importante salientar que essas substituições se baseiam em uma das características das fórmulas discursivas sistematizadas por Krieg-Planque (2010): a referencialidade social, já discutida anteriormente. É justamente nesse ponto que a paráfrase se justifica de maneira bastante contundente enquanto um procedimento adequado para o trato analítico das fórmulas. A fórmula é considerada um referente social, um “signo que significa algo para todos em um determinado momento” (2010, p. 53). No entanto, segundo Krieg-Planque, a referencialidade só é garantida justamente pelos processos de paráfrase que constituem e se constituem na e pela circulação da fórmula, ou seja, que são inerentes à circulação da fórmula.

Salientamos, então, que as substituições que serão apresentadas na seção seguinte não são substituições quaisquer, visto que, ao se considerar a paráfrase como procedimento analítico, é preciso observar que as substituições possíveis são delimitadas pelas condições de produção em que circulam os enunciados. Logo, o sentido é contingente e não aleatório: pode ser outro, mas não qualquer outro.

Antes de apresentarmos as substituições propostas, precisamos discutir a saída metodológica que encontramos para expor os processos de substituição. A utilização do procedimento parafrástico muitas vezes aparece enquanto um gesto de imaginação que não é descrito ou exposto ao longo da análise. Nosso desafio, então, era encontrar alternativas para expor essas espécies de rascunhos em que tentávamos jogar com substituições possíveis. As redes de substituições se apresentaram para nós enquanto uma saída e possuem inspiração no

procedimento metodológico do campo da Semântica Enunciativa. Para esse campo, as redes enunciativas, segundo contribuições de Dias (2018), se constituem pela

formação de contrastes entre a construção linguística em estudo e outras construções com estruturas semelhantes e palavras iguais, no sentido de permitir a percepção dos domínios de mobilização que a enunciação sustenta. Essas construções outras, trazidas para a rede enunciativa, são construídas pelo próprio pesquisador e/ou podem também ser buscadas em usos efetivos, como no Google e nos bancos de dados que abrigam usos orais e escritos da nossa língua (DIAS, 2018, p. 35).

Logo, Dias (2018) sugere as redes como mecanismo metodológico que expõe a rede de constituição dos sentidos atualizados conforme o referencial histórico. É preciso salientar que a proposta de Dias (2018) se filia a uma preocupação com os processos de regularização e desregularização de sentidos no *continuum* histórico, noção cara ao campo da Semântica Enunciativa. Nosso trabalho não trata de acompanhar os processos de sentido em um *continuum* histórico, mas sim de expor substituições possíveis dentro do recorte das condições de produção estudadas. Apropriamo-nos, então, da noção de rede, a fim de explorar, e mais do que isso, expor, possibilidades parafrásticas e polissêmicas. As redes são, para nós, uma possibilidade metodológica de expor o procedimento parafrástico que nos conduzirá no processo de compreensão dos efeitos de sentidos produzidos pelos pronomes dos gritos estudados. O que não significa que estamos de fato executando a proposta metodológica da Semântica da Enunciação, mas sim apresentando e organizando nossa análise de uma forma que remete a esta, e por isso se fez necessário discuti-la. As redes de substituição, então, nos possibilitam expor os processos de descristalização (KRIEG-PLANQUE, 2010) dos gritos e também navegar pelas águas opacas dos pronomes e suas relações associativas implícitas (PÊCHEUX, 1983).

3.1.2 As redes de substituição: jogando com os pronomes

Dito isso, apresenta-se a seguir uma proposta de quatro exemplos de substituição para o pronome indefinido “*una*”:

Rede de substituições do grito feminista argentino¹⁷

Ni Una Menos

¹⁷ Quando explicitamos a nacionalidade do grito, trata-se de apontar a região em que a circulação se inicia de maneira mais proeminente, contudo, é preciso assumi-los enquanto gritos latino-americanos, uma vez que passam a circular em diferentes regiões do continente, conforme discutimos ao longo do trabalho.

- a *Ni Una [Mulher] Menos*
- b *Ni Una [Trabalhadora] Menos*
- c *Ni Una [Trans] Menos*
- d *Ni Una [Mãe] menos*

Na substituição *a* o nome mulher aparece como uma paráfrase genérica, que se especifica nas substituições *b*, *c* e *d*. Logo, nessas paráfrases temos grupos específicos de mulheres que representam fragmentações dentro desse conceito mais amplo, “mulher”. Parte-se, então, do *Una*, que nomeamos enquanto “pronome condensador”, para as possíveis substituições parafrásticas que deslocam a unidade, abrindo para a multiplicidade, “mulher trabalhadora”, “mulher transsexual”, “mulher mãe”. Tais paráfrases, que dizem respeito ao pronome condensador, têm como base as diferentes subjetividades femininas que compõem o movimento “*Ni Una Menos*” descritas na obra de Gago (2020). Cada uma dessas substituições aponta para efeitos de sentidos do grito que se filiam a processos específicos dessas subjetividades com relação às violências patriarcais. Além disso, essas substituições podem continuar indefinidamente, englobando quaisquer grupos que possam se identificar com os significados do significante “mulher” nesse grito, em um processo contínuo e indeterminado de alianças imaginárias com essa fórmula discursiva.

O funcionamento condensador do pronome nos gritos também pode acontecer em uma dinâmica inversa, partindo do múltiplo para o uno. Na tabela abaixo apresentamos uma proposta de substituição trabalhando com o grito *Ele Não*:

Rede de substituições do grito feminista no Brasil

- e [Sexismo] *Não*
- f [Violência] *Não*
- g [Homem] *Não*
- h [Bolsonaro] *Não*

Ele Não

O pronome “ele” não se filia mais à multiplicidade do movimento de mulheres, mas é a condensação do que não é próprio desse grupo. O ponto central do debate sobre o grito *Ele não* está no fato de que o nome próprio Bolsonaro não é usado, mas sim o pronome “ele”. Esse

questionamento se relaciona ao fato de o grito ter circulado em manifestações organizadas especificamente contra a candidatura de Jair Bolsonaro, especialmente nas eleições de 2018, o que nos faz questionar o porquê do uso do pronome (ele) em detrimento do uso do nome próprio (Bolsonaro). Em um primeiro momento, pode-se considerar que o uso do “ele” deriva da ideia de que o nome é maculado, então não deve ser pronunciado, dada a memória de não se pronunciar nomes considerados como “malditos”. Além disso, a escolha por não enunciar o nome próprio pode ser uma estratégia para não intensificar a publicidade do então candidato, para que a pronúncia demasiada do nome próprio não se acumule ao algoritmo de busca nas redes sociais, por exemplo. Porém, ousamos defender que o uso do pronome “ele” está para além de uma tentativa de evitar, de contornar uma nomeação, como é muito denunciado por leituras críticas ao movimento. O uso do pronome aqui nos parece funcionar enquanto uma estratégia. Em seu ensaio sobre a poesia feminista, Audre Lorde afirma que

para as mulheres, então, a poesia não é um luxo. É uma necessidade vital da nossa existência. Ela cria a qualidade da luz sob a qual baseamos nossas esperanças e nossos sonhos de sobrevivência e mudança, primeiro como linguagem, depois como ideia, e então como ação mais tangível. Por meio da poesia, *ajudamos a dar nome ao inominado para que seja possível pensar a respeito disto* (LORDE, 1985, s/p).

O pronome e suas possibilidades de substituição parecem estabelecer um cenário, um espaço em que é possível parar e elaborar sobre o que se reivindica. Não se trata, portanto, de fugir da nomeação, mas sim de dar complexidade e camadas ao que se nomeia. O movimento funciona discursivamente pelos efeitos de sentido possíveis promovidos pelas possibilidades de substituição dos pronomes.

Por isso, partimos da hipótese de que o “pronome condensador” “ele” funciona para além da substituição do nome Bolsonaro, mas abre para substituições de diferentes nomes a serem negados, pelo advérbio não, posteriormente, como proposto nas substituições *e, f, g e h*. Logo, Bolsonaro é o nome que condensa algo estruturalmente maior, que remete ao machismo, à violência machista, ao homem na política, que está personificado na candidatura de Bolsonaro. O pronome “ele”, então, não é uma substituição direta de Bolsonaro, mas abre para questões que apontam para fatores estruturais, como “machismo” e “violência”. Refere-se a uma ideia de masculino não necessariamente restrita ao nome próprio “Bolsonaro”, mas que evoca a rejeição a uma institucionalidade patriarcal e misógina. Embora tenha Bolsonaro como efeito, não se limita a ele. Dessa forma, vai de múltiplas reivindicações ao pronome condensador, mais especificamente filiado ao evento — o conflito eleitoral —, mas não se encerrando nele, fundindo-se na constituição discursiva do grito.

Portanto, o que é negado ganha complexidade. As mulheres não rejeitam Bolsonaro enquanto um partido político organizado que defende um outro candidato, o que é parte do jogo político democrático. O grupo de mulheres rejeita uma estrutura patriarcal violenta condensada em Bolsonaro. Não nomear via nome próprio permite que as distintas experiências das mulheres com essa estrutura violenta sejam contempladas. Quando gritam o “*Ele Não*”, negam mais do que apenas Bolsonaro e isso é o que faz do grito uma espécie de manifesto, de anúncio do que não pode mais ser aceito, seja em uma esfera bastante pessoal da vida de uma mulher ali ocupando as ruas, seja na esfera propriamente política do país. As ruas funcionam enquanto um espaço catártico em que ao gritar se elaboram os limites até então indizíveis, nos termos de Lorde (1985). E os limites não se encerram em Bolsonaro.

Para além da questão pronominal, outros aspectos sintáticos também ganham repercussões distintas quando consideradas as implicações do funcionamento de sequências discursivas autônomas. Abaixo sistematizamos substituições possíveis para o grito “*Nunca Más Sin Nosotras*”.

Rede de substituições do grito feminista no Chile

Nunca Más Sin Nosotras

- i *Nunca Más Sin Nosotras* [mulheres indígenas]
- j *Nunca Más* [uma Constituição] *Sin Nosotras*
- k *Nunca Más* [um governo] *Sin Nosotras*
- l *Nunca Más* [leis] *Sin Nosotras*

Na substituição *i*, notamos o mesmo processo discutido nas substituições propostas para “*Ni Una Menos*”. Essa semelhança é justificada pelo funcionamento pronominal de “*nosotras*” que também abre espaço para uma cadeia de substituições que especificam a categoria “mulher”. No entanto, nas substituições *j*, *k* e *l*, a questão da predicação é explorada em convergentes (DIAS, 2018). A locução adverbial negativa “*nunca más*” permite um predicado que busca, sintaticamente, responder à pergunta “o que nunca mais?”. Na substituição *j* propomos “a Constituição” como o predicado diretamente filiado ao evento que convoca a marcha das mulheres.

No entanto, as propostas de substituição *k* e *l* mostram que outras situações podem ser vinculadas e rejeitadas pela frase “*nunca más*”. Este último aspecto reforça nossa hipótese de que o funcionamento sintático tem outras repercussões quando analisado em sequências

discursivas autônomas, pois não se resolvem em uma materialidade textual que indique outras sentenças em relação.

A ampliação do debate sobre a circulação desse grito para outros territórios latino-americanos levou ao mapeamento de um enunciado circulado anteriormente ao grito chileno:

m Nunca Más Un México Sin Nosotros

A fórmula *m* foi utilizada na convocação de cartazes para o Congresso Nacional Indígena Mexicano realizado em outubro de 1996. Nessa fórmula, a presença de “*un México*” bloqueia as possibilidades de substituição, uma vez que completa a sintaxe da fórmula. Quando é considerado o advérbio “*nunca más*”, a fórmula não deixa espaço, em termos sintáticos, para substituições, pois nela está inscrito “*un México*”. No entanto, ao circular no contexto chileno, a fórmula suprime “*un México*”, o que possibilita o sentido do grito produzido no contexto feminista chileno em 2019. Portanto, não é um processo de substituição que ocorre aqui, mas sim um processo de supressão.

Assim, a supressão de um termo (*un México*) inscreve a fórmula em uma rede de possíveis relações associativas implícitas que serão (re)determinadas pelas condições de produção da circulação da nova fórmula: o movimento feminista chileno. Se, segundo Krieg-Planque (2010) a paráfrase assegura que a fórmula circule, mude e permaneça um referente social, no caso da relação entre “*Nunca Más Sin Nosotras*” e o fórmula *m*, a supressão é o que garante que a fórmula produza sentido e circule em um contexto diferente daquele do México na década de 1990.

Assim, paráfrases e supressões afetam o nível de opacidade das materialidades lexicossintáticas. Essa dinâmica está relacionada aos processos de produção de sentido, determinados, entre muitos fatores, pela materialidade sintática. É importante salientar que embora esses processos de substituição e supressão modifiquem a fórmula, uma rede de memória é instituída, atuando sobre os possíveis efeitos de sentido dos enunciados (re)formulados. Tal rede pode ser recuperada pelo processo parafrástico de reconstituição do enunciado. Por isso, vale observar as dinâmicas dos sentidos na medida em que eles se dão em possibilidades sintagmáticas e de sentidos que revelam as discursividades nas relação entre os gritos.

Uma segunda mudança importante na relação entre a fórmula chilena e a fórmula mexicana diz respeito ao pronome da primeira pessoa do plural. Na fórmula *m*, o pronome usado é masculino (*nosotros*), enquanto na fórmula chilena, o pronome é feminino (*nosotras*).

Essa mudança é proeminente quando se considera que a fórmula circula no Chile em um contexto de mobilizações feministas. No entanto, a questão do funcionamento pronominal neste grito específico tem repercussões importantes à luz da internacionalização dos gritos feministas na América Latina. Traduzindo o grito do espanhol para o português, obtemos o seguinte resultado:

n *Nunca Mais Sin Nosotras*
o *Nunca Mais Sem Nós*

Nos enunciados *n* e *o* existem dois pronomes pessoais: “*nosotras*” e “*nós*”. No entanto, é equivocado afirmar que “*nós*” corresponde a “*nosotras*”, pois o espanhol tem uma diferença expressiva em relação ao português: é possível distinguir gênero na primeira pessoa do plural, o que não é possível no português. Aqui, surge um dilema, não apenas em termos de tradução, mas um dilema com repercussões enunciativas e discursivas. Essa possibilidade de divisão de gênero no pronome “*nós*”, por meio da dicotomia “*nosotros*”/“*nosotras*”, levanta questões sobre as possibilidades de constituição do “*nós*” como um grupo que se identifica e se reconhece como tal, reafirmando as condições de atualização dos sentidos pelas mulheres.

Segundo Morais (2020), há uma importante relação entre léxico e pensamento social que não pode ser ignorada. De acordo com a perspectiva de Bakhtin & Volochinov (1977) sobre os processos de significação na linguagem, Morais (2020) entende que as palavras refletem e refratam uma dada situação social, sendo responsáveis por organizar a consciência e a percepção de mundo dos indivíduos, bem como suas ações e expectativas na relação com os outros. Ou seja, a palavra traz consigo uma certa perspectiva ético-cognitiva sobre o mundo social, de modo que funciona como uma espécie de arena em miniatura na qual se disputam os diferentes valores e pontos de vista que caracterizam as forças sociais. Sua enunciação, portanto, nunca é neutra, pois emerge da interação entre posições ideológicas contraditórias e remete às atuais relações de poder.

No caso do debate sobre o pronome “*nosotras*”, o impacto lexical ocorre em termos enunciativos e discursivos, pois, como aponta Bello (2020, p. 89), a “atividade enunciativa do ‘Nós’ tem um interessante caráter operatório analítico para os estudos do discurso político, visto que, como sustentamos, ele é responsável por evidenciar o processo de constituição do sujeito coletivo”.

Krieg-Planque (2010, p. 41), discutindo a expressão de uma fórmula em uma linguagem diferente, afirma que “ao mudar a linguagem, a fórmula então muda seu lugar no que os cientistas políticos hoje chamariam de ‘conselho político’”. A centralidade da atividade

pronominal nos gritos feministas é, portanto, mais uma vez expressa. As questões de tradução de pronomes interferem nos processos de circulação internacional dos gritos, pois os aspectos formais dos gritos são afetados pelas (im)possibilidades de determinadas línguas. No caso dos gritos em questão, tal interferência ocorre justamente pelo reconhecimento dos pronomes que constituem os gritos pelos grupos de mulheres.

Afinal, pode-se perguntar: até que ponto as mulheres se identificam com “*nosotras*”, pronome coletivo feminino, e até que ponto se identificam com “*nós*”, pronome coletivo que não é específico de gênero? Essa questão linguística/discursiva explica como a questão linguística é fundamental nas questões políticas latino-americanas, já que a região possui duas línguas nacionais hegemônicas (espanhol e português). Essa tensão entre as fronteiras das possibilidades linguísticas na América Latina impõe às suas mulheres uma reelaboração do espaço de enunciação, visando à circulação e internacionalização das fórmulas discursivas.

Embora a América Latina seja um continente formado por países com diferenças geográficas, étnicas, sociais e históricas relevantes, na última década, o movimento feminista têm defendido o conceito de feminismo latino-americano como um projeto teórico-político. Segundo Gago (2020), o feminismo latino-americano é necessariamente marcado por três características: massividade, radicalidade e internacionalização. Assim, a constituição transnacional do movimento exige uma reflexão sobre as (im)possibilidades e (des)potencialidades das questões linguísticas e discursivas.

Portanto, a questão pronominal é fundamental nos gritos coletivos analisados, pois existe a possibilidade, no funcionamento pronominal, de que a fórmula, o grito, o um, unificado em uma multidão de corpos e vozes que o repetem, possa representar uma variedade de demandas nas mesmas condições de produção. Essa dinâmica e essa forma de enunciação possibilitam à multidão de mulheres enunciar os gritos. É por isso que o grito se internacionaliza e circula em diferentes países e espaços. Palmeiro (2017, s/p) afirma que gritos como “*not one less*” foram traduzidos e usados na Coreia e na Polônia. O grito é capaz de unificar porque é formulado e repetível, mas seus pronomes também possibilitam a polissemia.

Os pronomes em sequências discursivas autônomas possibilitam uma cadeia de referência em um processo de substituição bastante ampliado, dados, é claro, os limites das condições de produção. Os pronomes nas fórmulas funcionam como convites a substituições parafrásticas, que remetem à diversidade constitutiva do movimento de mulheres. Vista dessa forma, a fórmula não é autoritária, em sentido monolítico. É, ao contrário, polissêmica, característica que garante sua ressonância política.

Em vez de apagar a diversidade, como muitas vezes se supõe, o grito condensa a diversidade, produzindo potencialmente múltiplas identificações por meio de processos de substituições imaginárias. É como se a própria dinâmica — que é a potência e também o dilema desse movimento — se sintetizasse no funcionamento linguístico e discursivo. A falta de especificidade que é introduzida pelo pronome é semelhante à ausência de diferenciação que permite que diversas subjetividades femininas se identifiquem com a mesma fórmula.

Baronas e Araújo afirmam que, para além de um efeito metafórico, uma *hashtag* funciona discursivamente “especialmente numa relação metonímica, capaz de condensar num único enunciado toda uma série de lutas de diferentes grupos sociais, ou seja, a *hashtag* pode se apresentar em contiguidade reivindicatória com demandas e sujeitos que são muito díspares”. (BARONAS; ARAÚJO, 2019, p. 28), como o caso das mulheres que são subjetividades pela ideologia patriarcal de diferentes maneiras. Avaliamos que a fórmula discursiva circulada fora do espaço digital também apresenta essa natureza e defendemos ao longo desta seção que o funcionamento pronominal tem centralidade no estabelecimento desse efeito metonímico.

Marielle Franco costumava usar, enquanto lema, a fórmula: “*Diversas, mas não dispersas*”. O funcionamento pronominal nos gritos parece imprimir essa elaboração, projetando não um efeito de “todas”, mas sim um efeito de “quaisquer”. Logo, não são *todas* as mulheres contempladas nos pronomes dos gritos, mas sim *qualquer* mulher que com o grito se identifique, e que ocupe o espaço aberto pelo pronome.

3.2 Entre o sim e o não: da propaganda de cerveja às mobilizações feministas¹⁸

Ao discutirmos o grito “*Ele Não*”, concluímos ser importante trabalhar o aparecimento de uma outra pequena frase no contexto brasileiro que, interdiscursivamente, se emaranha à circulação desse grito feminista. A campanha publicitária da cerveja Skol, da companhia Ambev, “Esqueci o não em casa”, foi lançada no carnaval de 2015, data anterior ao movimento Ele Não (2018), a fim de divulgar a marca durante a festividade nacional. Os pontos de ônibus da cidade de São Paulo foram estampados com *outdoors* estampados com o *slogan*¹⁹ “Esqueci o não em casa”. Os questionamentos à campanha se iniciaram quando duas mulheres realizaram uma intervenção em um dos pontos de ônibus escrevendo abaixo do enunciado “Esqueci o não em casa” o enunciado “E trouxe o nunca”. As mulheres responsáveis pela intervenção fotografaram o *outdoor* e postaram em suas redes sociais. Segundo as autoras, o *slogan* seria

¹⁸ As discussões presentes nesta seção foram tecidas na disciplina Teorias do Discurso do Programa de Mestrado em Letras da Universidade Federal de São João del-Rei (PROMEL) em conjunto com L. Castro, a quem agradeço pela interlocução.

¹⁹ Nesta seção, assumimos o termo *slogan* por se tratar de uma pequena frase circulada em uma peça publicitária.

irresponsável por estimular o assédio, prática segundo elas muito comum no carnaval brasileiro. De acordo com pesquisa do Instituto Brasileiro de Opinião Pública e Estatística (Ibope), divulgada em fevereiro de 2020, 48% das mulheres entrevistadas afirmaram já ter sofrido assédio sexual no carnaval brasileiro.

Figura 8: *Outdoor Skol*



Fonte: Revista Exame, 2015

Figura 9: Intervenção



Fonte: Revista Exame, 2015

Os debates a respeito da campanha da marca Skol inauguram um marco para a dimensão da negação e, conseqüentemente, do não no que diz respeito à enunciação de mulheres, que será retomado posteriormente nas marchas de 2018. As reflexões sobre o funcionamento da negação são parte de um amplo debate multidisciplinar que toca diferentes áreas do saber. Aristóteles, em suas formulações sobre a lógica, mais especificamente no seu debate sobre silogismo, teoria que impacta fortemente as reflexões ocidentais da filosofia, reflete sobre a questão da negação. Conforme nos aponta Smith (2012) em *Da Interpretação*, Aristóteles postula que “cada afirmação corresponde exatamente uma negação, tal que essa negação nega exatamente o que a afirmação afirma. O par que consiste de uma afirmação e sua negação correspondente é uma contradição (*antiphrasis*)” (SMITH, 2012, p. 6).

Os estudos em linguística gerativa, por sua vez, explicitam o caráter universal do fenômeno da negação em termos linguísticos, isto é, aparentemente todas as línguas existentes possuem de alguma forma funções de negação.

Sobre o aspecto enunciativo, Benveniste, em “Aparelho Formal da Enunciação”, discute a questão da negação. Segundo Benveniste (1989), o processo enunciativo conta com um aparelho de funções que o enunciador pode utilizar para afetar o comportamento do seu alocutário. As funções que compõem esse aparelho são: interrogação, intimação e asserção. O debate sobre a negação, em Benveniste, está na função da asserção. Para o autor, a asserção “visa a comunicar uma certeza, ela é a manifestação mais comum da presença do locutor na

enunciação, ela tem mesmo instrumentos específicos que a exprimem ou que a implicam, as palavras *sim* e *não* afirmando positivamente ou negativamente uma proposição”. (BENVENISTE, 1989, p. 86). Benveniste explicita que a negação precisa ser analisada para além de uma questão lógica. Dessa forma, o *não* é uma partícula assertiva, que compõe com a partícula *sim* a forma de asserção no processo enunciativo.

Como nosso estudo se dá em termos discursivos, assumimos como direcionamento teórico as discussões de Fedatto (2013, 2015) acerca da negação no âmbito da Análise do Discurso. A autora salienta que a negação é um fenômeno de grande força simbólica, que apresenta significações variadas. Sendo assim, “a polissemia conceitual e material da ideia de negação não pode ser encarada simplesmente como justaposição de sentidos diferentes, ela deve ser compreendida como um conjunto articulado de relações que muitas vezes se estabelece de maneira tensa” (FEDATTO, 2015, p. 28). Para compreender esse conjunto articulado de relações, Fedatto (2015), a partir do debate do psicanalista Green (2010) acerca do funcionamento do negativo no simbólico, postula quatro perspectivas de agregação no funcionamento da enunciação negativa, sendo elas:

a **oposição** (produzindo sentidos de disputa, polêmica, recusa e incompreensão), a **inversão** (tendo como efeitos pacifismo, consenso, indiferença, apatia), a **ausência de dizeres**, o não-dito (funcionando como censura, esquecimento, impossibilidade de dizer) e o **nada** (a negação definitiva e absoluta, uma forma de considerar os efeitos do impossível, do real da língua (equívoco) e da história (contradição), nos modos de enunciação) (FEDATTO, 2015, p. 35).

É importante explicitar que essas perspectivas de agregação não são excludentes, ou seja, elas operam de maneira articulada. Os marcadores de negação linguísticos não se limitam ao advérbio *não*, “diversos outros marcadores são responsáveis por formular a negação linguística como o *nem*, *nunca*, *jamais*, *sem*, *nada*, *ninguém*, *nenhum*” (FEDATTO, 2015, p. 32).

Tomando a propaganda da Skol como marco inicial do conflito discursivo que analisamos, é possível apontar alguns desdobramentos importantes. O *slogan* da Skol não fala somente de si próprio, mas sim das condições de produção nas quais foi produzido. A estrutura social permite, até então, que esse *slogan* faça parte de uma campanha publicitária, ou seja, há no âmbito social brasileiro a naturalização de práticas violentas que regularizam o assédio como um ato não problemático. Discursivamente, o marcador linguístico de negação *não* antecedido

do verbo “esqueci” é o que reflete²⁰ a naturalização do assédio, via descrédito do *não* feminino. Sendo assim, o verbo “esquecer” despotencializa o *não*, esvazia esse marcador no que diz respeito ao seu caráter de impedimento, levando a seguinte relação de sentido: aproveitar o carnaval = não dizer *não*.

Dessa forma, a intervenção das mulheres no *outdoor*, respondendo ao *slogan* da campanha com o enunciado “e trouxe o nunca” representa um ponto de inflexão que tenciona as relações de enfraquecimento da função de negação do advérbio *não*, quando enunciado por mulheres no contexto do carnaval. Logo, explicitamos no enunciado da intervenção o marcador linguístico *nunca*. O uso desse marcador pode ser analisado como uma tentativa de potencializar novamente a negação, ou seja: **dizer não** → **insuficiente** → **digo nunca**. Sendo assim, nessa disputa de sentidos da função negativa, através desses dois marcadores linguísticos, o *slogan* da Skol, bem como a estrutura social a que ele se filia, passam a ser problematizados. O debate que se instala é os limites que configuram um ato assédio sexual ou não e como a função negativa opera na determinação desses limites.

A partir desse fato, o questionamento ao *slogan* da marca ganhou repercussão nas mídias sociais, e a Skol se posicionou formalmente afirmando que alteraria a campanha. A resposta da empresa foi a seguinte:

As peças em questão fazem parte da nossa campanha "Viva RedONdo", que tem como mote aceitar os convites da vida e aproveitar os bons momentos. No entanto, fomos alertados nas redes sociais que parte de nossa comunicação poderia resultar em um entendimento dúbio. E, por respeito à diversidade de opiniões, substituiremos as frases atuais por mensagens mais claras e positivas, que transmitam o mesmo conceito. Repudiamos todo e qualquer ato de violência seja física ou emocional e reiteramos o nosso compromisso com o consumo responsável. Agradecemos a todos os comentários.²¹

Desta justificativa nos interessa explicitar a noção de “entendimento dúbio” e “mensagens mais claras e positivas”. Logo, de acordo com a marca responsável pelo *slogan*, o *não* é responsável por provocar uma ambiguidade que pode desencadear um entendimento errôneo acerca do conteúdo da campanha. Contudo, o *slogan* evoca uma memória discursiva de naturalização do não uso do *não* no carnaval. A desvalidação do *não*, então, não se trata de um entendimento equivocado do *slogan* da Skol, ou tampouco é responsabilidade de uma mensagem pouco clara por parte da campanha, mas sim corresponde às condições de produção

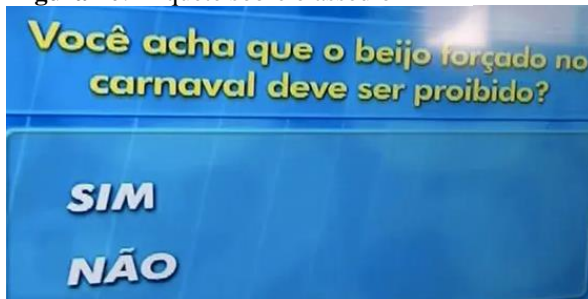
²⁰ Assumimos aqui o termo “reflete” de acordo com o debate de Bakhtin (2006) sobre reflexão e refração do signo linguístico.

²¹ Disponível em: <<https://www.meioemensagem.com.br/home/comunicacao/2015/02/11/skol-vai-mudar-campanha-pol-mica.html>>. Acesso em: 22 abr. 2021

que evocam a naturalização do assédio sexual contra mulheres no carnaval brasileiro. Condições de produção estas que passam a ser disputadas e tensionadas na sociedade brasileira e que são representadas metonimicamente pela intervenção das mulheres no *outdoor*. Dessa forma, a tensão simbólica entre os enunciados “Esqueci o não em casa” e “e trouxe o nunca” representam conflitos que desnaturalizam o assédio e reiteram o aspecto violento das práticas não consensuais.

As reações à campanha não se resumiram à intervenção das duas mulheres. A partir da repercussão, o tema sobre assédio no carnaval ganhou espaço nos telejornais e mídias sociais criando uma sucessão de polêmicas que trouxe para o debate público problematizações acerca da relação entre assédio e carnaval. Como exemplo, apresentamos a enquete que o portal de notícias G1 Bahia²² publicou para seus leitores. A enquete fazia o seguinte questionamento aos leitores do portal: “Você acha que o beijo forçado no carnaval deve ser proibido?” com as possibilidades de resposta “Sim” e “Não”. A enquete foi fortemente criticada por colocar em questão a possibilidade de uma resposta afirmativa para o assédio. Dessa forma, a partir da repercussão negativa da enquete, a relação de sentido que busca estabelecer-se é: para o assédio só é possível dizer *não*.

Figura 10: Enquete sobre o assédio



Fonte: G1 Bahia, 2015

A pergunta evoca a categoria do *nada*, conforme Fedatto (2018); é por meio do jogo do impossível, dos equívocos no real da língua e da contradição histórica que se enuncia a possibilidade de naturalizar o *sim* para o assédio, em detrimento do *não* que marca um limite.

Em contrapartida, quatro amigas decidiram lançar a campanha “Não é não” no carnaval de 2017. A ideia da campanha consistia em distribuir tatuagens temporárias com o *slogan* “Não é não” para que as mulheres pudessem colar em seus corpos nos blocos de carnaval do Rio de Janeiro. Segundo as criadoras da campanha, a ideia do *slogan* “Não é não” teria surgido após

²² Disponível em: <<http://g1.globo.com/bahia/enquete/beijo-forcado-no-carnaval-deve-ser-proibido.html>>. Acesso em: 22 abr.2021

conversas do grupo em que uma das mulheres narrou o seguinte diálogo dela com um assediador durante o carnaval: – “*Não! Eu falei não, você não entende? Não é não!*”²³.

Figura 11: Tatuagens “*Não é não*”



Fonte: Site Hyeness, 2015

Para analisar o enunciado “*Não é não*”, é necessário voltarmos o nosso olhar, primeiramente, para o diálogo que o desencadeou. Fedatto (2013) apresenta um debate importante com os estudos sobre a função da negação, no que diz respeito à relação da negação com a afirmação. Retomando o debate freudiano, “a negativa deve ser escutada como uma afirmação que deseja encobrir o que não deve aparecer” (FEDATTO, 2013, p. 6). Essas questões tornam mais complexos os sentidos da negação. É possível assumir que o coletivo de mulheres pretendia fazer com o que o marcador *não* se bastasse por si só, sem que ele seja interpretado como um *sim* velado, um *sim* disfarçado de *não*, que muitas vezes legitima o discurso pró-assédio que pode ser sintetizado da seguinte maneira: *ela disse não mas queria dizer sim*.

Contudo, teoricamente não podemos ignorar os debates que complexificam a relação entre negação e afirmação, como as discussões da psicanálise e da filosofia. Dessa forma, propomos a noção de potência performativa do *não* feminino. Essa noção se sustenta a partir do debate de Krieg-Planque (2010) a respeito do *slogan*. Segundo a autora, o *slogan* é uma sequência que “adquire, em sentido amplo, uma função performativa, já que impulsionado por um acontecimento a palavra se impõem” (p. 26). O conceito de performativo aqui possui um sentido austiniano. Mais especificamente, Krieg-Planque (2010) articula o debate acerca da performatividade de John Austin com a noção de aceitabilidade de Feyerabend na fórmula discursiva. A aceitabilidade é “o processo pelo qual passam as fórmulas, que opera pelo seguinte tipo de procedimento: joga com a polissemia dos termos ou com a ambiguidade de certas categorias”

²³ Interessante observar aqui o que Krieg-Planque (2010) institui enquanto intensificação e turbulência na vida uma palavra, o que nos lembra que não se trata de observar um enunciado inédito, mas a inauguração de um novo uso que se torna proeminente. Dessa forma, “*Não é não*” poderia ser um enunciado comumente circulado no espaço doméstico, por exemplo, com um responsável repreendendo um filho, mas aqui passa a ganhar um novo uso e é isso que interessa o analista do discurso. Trabalhamos essa questão de forma mais atenta no Capítulo 1 (p. 36).

(KRIEG-PLANQUE, 2010, p. 47). Dessa forma, é este processo, o da aceitabilidade, que dá às palavras o poder de agir, a fórmula desse modo anuncia a consagração da palavra como questão política (KRIEG- PLANQUE, 2010).

Ao responder o assediador com o “Não é não”, a mulher está marcando que dizer *não* significa rejeitar a proposta que está sendo feita a ela, dessa forma o *não* deve instituir um limite que se cruzado configura assédio. Logo, dizer *não* deve bastar, dispensando assim outros marcadores linguísticos como o *nunca*, como discutido anteriormente. A potência em marcar um impedimento, uma recusa, deve ser compreendida de imediato com o marcador linguístico *não*.

Após a grande repercussão da campanha no carnaval de 2017, no ano seguinte, a campanha ganhou apoio financeiro e foi ampliada para outras capitais do país. Tatuagens temporárias do “Não é não” foram distribuídas em blocos do Rio de Janeiro, São Paulo, Belo Horizonte, Salvador, Recife e Olinda.

A partir da campanha das tatuagens, diferentes prefeituras usaram o *slogan* “Não é não” na divulgação de publicidades contra o assédio no carnaval em diversos municípios brasileiros. Consideramos pertinente explicitar que a plataforma de divulgação da campanha e de circulação do *slogan* foi o próprio corpo feminino. Segundo uma das criadoras da campanha, a ideia de usar o corpo das mulheres como suporte de circulação e divulgação do *slogan* se deu na seguinte forma: – “No carnaval, percebi que existia uma potência no uso do corpo para (a mulher) se manifestar. E também no carnaval a gente sente muito forte que o fato de a mulher estar com menos roupa intensifica o assédio que já existe no cotidiano”.²⁴

Figura 12: Corpo tatuado com o *slogan*



Fonte: Site Hypheness, 2015

Desse depoimento, chamamos atenção para o fato de que o principal meio de comunicação da campanha se dá no próprio corpo feminino, o que, em primeira análise,

²⁴ Entrevista de Julia Parucker, membro do coletivo criador do “Não é não”, ao site Hysteria. Disponível em: <hypheness.com.br/2018/01/nao-e-nao-campanha-contr-assedio-vai-espalhar-tatuagens-temporarias-no-carnaval/>. Acesso em: 22 abr. 2021.

significa uma articulação com a noção de performatividade que extrapola as marcas linguísticas. O corpo assume uma dimensão discursiva e enuncia juntamente com o *slogan*. Logo, o corpo, objeto do assédio, enuncia o impedimento, que é marcado linguística e discursivamente e que, por ser performativo, atua sobre o mundo, objetivando preservar aquele corpo de um ato indesejado de violência. Sendo assim, o corpo no qual o adesivo está colado importa para o efeito de sentido do *slogan*, caso um homem cole o mesmo adesivo em seu corpo o efeito de sentido se torna um outro.

O último enunciado analisado faz parte da campanha do sindicato dos engenheiros do Rio de Janeiro divulgada no carnaval de 2018. Nessa campanha o *slogan* “Não é não” é predicado da sequência “Depois do não, tudo é assédio”. Consideramos que este enunciado indica a nova regularização que a função da negação estabelece acerca dos limites do assédio, após o deslocamento de sentido iniciado pelo enunciado “e trouxe o nunca”. Dessa forma, o *não* antes regularizado como um *sim* velado, insuficiente para marcar um impedimento, ganha potência performativa e marca um limite que reorganiza as noções de assédio sexual no carnaval. Dito isso, entre os enunciados “Esqueci o não em casa” e o “Não é não” há um enunciado de inflexão, “E trouxe o nunca”, que inicia um processo de disputa dos sentidos do *não* no carnaval brasileiro e um enunciado que formula que “Depois do não, tudo é assédio”.

Figura 13: Campanha “Depois do não”



Fonte: Senge- RJ, 2015

Dessa forma, a sequência “Esqueci o não em casa” foi a precursora de nosso processo analítico. No caso, ela marca a primeira etapa da nossa rede enunciativa, pois é a partir dela que podemos observar os desdobramentos e (des)regularizações de sentidos sobre a ótica da negação. Aqui, podemos observar que o *não*, agregado ao enunciado em questão, não postula o sentido que lhe é previamente constituído. Ao ser veiculado em uma propaganda da cerveja Skol, o enunciado constitui a possibilidade de enxergar, mesmo diante da negação, a afirmação. Dessa maneira, dizer não é dizer sim (*não = sim*).

O segundo enunciado, “e trouxe o nunca”, foi inserido, em um ato de protesto, na propaganda que divulgava o primeiro. Nesse caso, analisando o contexto geral, entendemos que o enunciado “e trouxe o nunca” se constitui como uma resposta ao “esqueci o não em casa”. Relembrando os postulados de Fedatto (2015), “os marcadores de negação linguísticos não se limitam ao advérbio não”, assim, observamos o marcador linguístico *nunca* constituindo e reafirmando a negação nesse enunciado. Dessa forma, para um *não* que não basta, o *nunca* é enunciado. Aqui os sentidos do *não* e sua relação com os limites do assédio começam a ser disputados. Dessa maneira, então, sob a análise do enunciado “e trouxe o nunca”, *não*, nesse caso, é nunca (*não = nunca*).

A partir do momento em que tomamos o primeiro enunciado “esqueci o não em casa” como um ponto de partida analítico, analisamos não somente o que está posto no “agora”; antes, alcançamos um passado discursivo que sustenta o enunciado em questão e, de igual forma, vislumbramos uma abertura para o novo, para um futuro discursivo. E é sobre essa futuridade que se constitui o terceiro enunciado que compõe a nossa rede enunciativa: “não é não”. Não se trata mais de uma resposta direta à propaganda da Skol, como o enunciado “e trouxe o nunca”. É agora um *slogan* que confere ao *não* um caráter performativo, o *não*, antes esvaziado, marca agora a possibilidade de interdição. Um enunciado que, na disputa dos sentidos do *não*, desregulariza a naturalização do ato forçado, em quaisquer contextos, mas, aqui, principalmente no carnaval. (*Não = desregularização do não enquanto um sim velado*).

Por fim, o último enunciado, “depois do não, tudo é assédio” explicita o processo de regularização observado no *slogan* “Não é não”, e marca o caráter performativo do não feminino e sua potência enquanto limitador. Dessa forma, dizer “*não*” é suficiente para que qualquer contato com seu corpo, que ela não queira, seja ele físico ou verbal, configure assédio.²⁵ Dessa maneira, não é mais necessário explicar o que é o advérbio *não*, o que ele significa ou o que ele nega, agora, o advérbio *não* é o limite, é a resposta final. (*Não = a regularização da potência performativa do não feminino*).

Tendo feito, então, tais explicações, a rede enunciativa que constituímos para a análise pode ser concebida da seguinte forma:

²⁵ É importante explicitar que, atualmente, o debate sobre assédio e violência contra mulher também discute situações de violência em que a negação não aparece explícita, uma vez que se consideram situações de abuso emocional e psicológico em que a vítima não tem condições de negar explicitamente a violência. Contudo, nesse trabalho nos concentramos acerca do debate da negação explícita.

Figura 14 – Rede enunciativa: os sentidos da “negação”

“Esqueci o não em casa”	NÃO = SIM
“E trouxe o nunca”	NÃO = NUNCA
“Não é não”	NÃO = DESREGULARIZAÇÃO DO NÃO ENQUANTO SIM VELADO
“Depois do não, tudo é assédio”	NÃO = REGULARIZAÇÃO DA FUNÇÃO PERFORMATIVA DO NÃO FEMININO

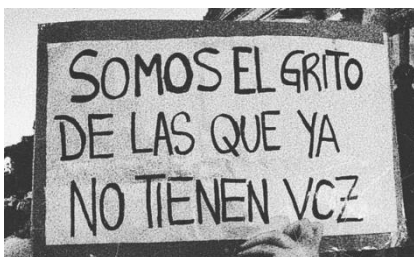
Fonte: Elaborado por CASTRO, A. e CASTRO, L.

Logo, a circulação do “*Ele Não*” evoca uma memória discursiva que tem nela os debates sobre o poder performativo do *não* feminino. Quando as mulheres ocupam as ruas negando o “Ele”, em 2018, acionam, via interdiscursividade, uma memória que dá ao *não* uma carga de significação bastante singular, uma vez que o sentido desse *não* já vinha sendo disputado na esfera pública brasileira em anos anteriores às marchas contra a candidatura de Jair Messias Bolsonaro.

As mulheres lutaram para poder dizer publicamente *não* e para isso precisaram ressignificar a função performativa da negação feminina, para mais tarde poderem escolher, politicamente, o que negar. Nesse debate discursivo, o gênero do sujeito que enuncia projeta efeitos de sentido que potencializam ou despotencializam as forças performativas das palavras. Foi preciso lutar pelo *não*, antes de se colocar em luta contra o *Ele*.

3.3 Entre a presença e a ausência: os gritos, a convocação da ausência e nossas últimas considerações

Para além dos efeitos de unicidade e multiplicidade, descritos na primeira seção do capítulo, os gritos também parecem funcionar a partir do que nomeamos enquanto convocação da ausência. Uma fórmula circulada com recorrência nas manifestações feministas estudadas é “*Somos el grito de las que ya no están*” ou “*Somos el grito de las que ya no tienen voz*”.

Figura 15: Cartaz: “*Somos el grito de las que ya no tienen voz*”

Fonte: Pinterest, 2023

Aqui, a fórmula anuncia que os gritos circulados naquele espaço de protesto serão enunciados por vozes que farão as que já não podem mais gritar dizer. Logo, as mulheres interrompidas pelas diferentes forças patriarcais, as assassinadas, censuradas e silenciadas materialmente pelas forças violentas, falarão através do grito das que se organizam na luta anti-patriarcal. Logo, o que é silenciado materialmente não é deixado morrer simbolicamente e discursivamente pelos gritos das que ainda estão. É nesse sentido que consideramos o grito enquanto denúncia (MODESTO, 2018) por explicitar que há corpos que ali não estão por terem sido executados pela estrutura patriarcal, mas também o consideramos enquanto potência de anúncio, por funcionar como uma espécie de manifesto do que continua, persiste e resiste.

Tal tentativa de convocar a ausência se torna particularmente interessante quando se considera um dos principais gritos circulados em manifestações brasileiras e nos demais países latino-americanos após o assassinato de Marielle Franco em 2018. Ao repetir “*Marielle, presente*”, as mulheres manifestantes convocam simbolicamente a memória discursiva sobre a atuação de Marielle Franco enquanto política e o inconformismo a respeito do assassinato da vereadora, que, embora não presente com seu próprio corpo, se faz presente nas vozes das mulheres que repetem seu nome e que afirmam sua presença por ela, como se estivessem respondendo a uma chamada.

O fundamental aqui é perceber que o pronome pessoal não aparece, como nos outros gritos discutidos, mas sim o nome próprio ou a formação nominal²⁶ em “*Marielle, presente*”, em que o nome próprio cumpre uma função de multiplicidade. As diferentes mulheres reunidas em luta são, simbolicamente e discursivamente, a continuidade de Marielle Franco, que quando respondem “presente” denunciam sua ausência, mas anunciam a continuidade de sua luta. Nesse sentido o grito “*Somos todas Marielle*” sintetiza esse movimento: se estamos presentes, ela também está. Mais uma vez podemos observar o efeito de metonimização (ZOPPI, 2017) na lógica do “Somos todas”. Ao discutir a questão da circulação de “Somos todas Marielle” no espaço digital, analisando mais especificamente o #SomosTodasMarielle, Baronas e Araújo também apontam para esse efeito de metonimização, ao afirmarem que

na hashtag #SomosTodasMarielle, há uma identificação entre as mulheres ligadas ao Fórum Maranhense de Mulheres e, por uma relação metonímica com todas as mulheres brasileiras e a própria Marielle e essa identificação se dando a partir de uma convergência de lutas: “Vamos levantar a bandeira de @marielle_franco, que também é nossa: não se admitirá o Estado de Exceção” (BARONAS; ARAÚJO, 2019, p.27).

²⁶ No caso, uma formação nominal composta por um vocativo. Segundo Dias (2018), para além da questão propriamente morfossintática, o “caráter enunciativo das articulações nominais é decisivo para a compreensão das articulações no âmbito do grupo nominal” (DIAS, 2018, p.212).

A resistência aqui se constituiu em um conflito entre o real e o simbólico. O que foi morto, executado no plano do real, é posto como presente, vivo no simbólico/discursivo. Um simbólico que se recusa a se alinhar com o real e, assim, resiste. Em uma manchete de notícia publicada no site “Nós Mulheres da Periferia” dois dias após o assassinato da vereadora, encontramos a seguinte elaboração: *Marielle, presente: “a violência que cala é a mesma que desencadeia nossa voz”*. Assim, em a violência que cala [a voz de Marielle] é a mesma que desencadeia nossa voz [voz das mulheres da periferia], explicitamos os dois verbos “calar” e “desencadear”, que se ligam, na frase, ao mesmo sujeito (violência) e ao mesmo objeto (voz). Assim, a violência que tinha como objetivo calar a voz de Marielle Franco falha, é furada, contornada, com o levante das vozes das mulheres periféricas que seguem organizadas em luta. Conforme nos aponta Baronas e Araújo (2019), a fórmula “Marielle, presente” funciona como

uma tentativa de gestão da memória discursiva, que busca incessantemente fazer com que sentidos gestados alhures, independentemente, em outro lugar, como diria Michel Pêcheux, (re)ex(s)istam mesmo que os atores envolvidos no engendramento desses sentidos tenham sido sumariamente executados e os mídiuns e os atores sociais que dirigem esses mídiuns tentem a todo custo silenciar tais sentidos (BARONAS; ARAÚJO, 2019, p. 29).

A insistência em se afirmar a ausência material e a presença simbólica desses atores executados, nos termos de Baronas, é uma disputa por memória. Logo, por mais que as mobilizações de mulheres sejam comentadas midiaticamente pelo tamanho de sua multidão, pela grande capacidade de convocação de centenas de milhares de mulheres às ruas, essa mesma multidão insiste em convocar as ausentes.

Figura 16: Cartaz: “No estamos todas”, Argentina



Fonte: El Ciudadano, 2020

A denúncia de que muitas não estão, por terem sido mortas, escancara o risco de ser mulher, principalmente, uma mulher latino-americana. Se, nas disputas contra o silenciamento, são circuladas frases como “não falem por mim”, direcionadas aos sujeitos masculinos, entre

as mulheres é pedido “gritem por mim”. Avaliamos que esse processo está no cerne das possibilidades de unicidade da multidão de mulheres.

Figura 17: Cartaz: “Grito hoy”, México



Fonte: Apartado Mex, 2023

Figura 18: Cartaz: “Hasta que nos escuchen”, Bolívia



Fonte: Marcha.Org, 2019

Figura 19: Soy el grito, México



Fonte: Sipse, 2020

No cartaz acima, podemos observar substituições que se iniciam do substantivo “*mujer*”, que se desloca em posições sujeito possíveis de serem ocupadas por mulheres, como “*hermana*” ou “*hija*”, movimento similar ao que executamos anteriormente, até a síntese de que essas muitas possibilidades, contidas no significante “*mujer*”, se sintetizam no “grito”, mais

especificamente o “*grito de las que ya no están*”. O funcionamento do advérbio de tempo “*ya*” é fundamental para o efeito de sentido de denúncia, uma vez que aponta para um corpo/voz que já esteve materialmente presente, mas que agora não mais está.

A afirmação de que “somos o grito” projeta o efeito de anúncio e comunica que há uma continuidade possível, encarnada na multidão. Nossos debates a respeito da unicidade e multiplicidade, investigadas seja na natureza circulatória das fórmulas discursivas (KRIEGL-PLANGUE, 2010), seja no funcionamento pronominal proeminente nas fórmulas estudadas (PÊCHEUX, 1983), desaguam nessa formulação que denuncia (MODESTO, 2018), anunciando. A multidão diversa se catalisa em um grito coletivo, e se reconhece enquanto esse grito. A recusa em propor uma liderança personificada, as dúvidas quanto às possibilidades de se encontrar consensos e a grande capacidade de mobilização ao longo dos anos se justificam nessa elaboração auto afirmativa, *somos o grito*. Há algo poético em se pensar a mulher que se reconhece enquanto “voz”. Se ao longo da história, as mulheres foram tratadas como propriedade desde os primeiros movimentos de sedentarização (LERNER, 1986), cercadas, assim como as terras comuns, nos primórdios das estruturas capitalistas (FEDERICI, 2004) e por isso controladas e confinadas no espaço privado das casas, sanatórios, hospitais e conventos, se reconhecer enquanto “grito” é um acontecimento discursivo.

Assumindo a noção de acontecimento discursivo enquanto “o ponto de encontro entre uma atualidade e uma memória” (PÊCHEUX, 1990, p. 17), faz-se encontrar a memória do histerismo, da não habilidade de elaboração racional, creditada por séculos às mulheres, com a atualização do ato de gritar enquanto possibilidade de ocupação de uma posição política, pública, desconfinada dos claustros.

Figura 20: Acontecimento, América Latina



Fonte: Punto de Partida, 2023

A semiótica do cartaz ilustra a definição de acontecimento discursivo, a memória e a atualização dos efeitos de sentido possíveis que se projetam quando são associados os

significantes “mulher” e “grito”. A memória do grito das nomeadas históricas pelas forças patriarcais e da atualidade das mulheres que se autoneameiam históricas. As disputas imaginárias, simbólicas e materiais se apropriam do grito, afirmando que nele cabe qualquer uma, as assassinadas, as vivas, e que elas não apenas gritam, mas que são o próprio grito, afinal, brutalmente inseridas em uma estrutura projetada e aperfeiçoada para silenciá-las, o que dizer, senão gritar?

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo dos três capítulos apresentados, buscamos escutar as multidões de mulheres latino-americanas reunidas nas ruas. Partindo da premissa de que havia algo de bastante singular na enunciação coletiva daqueles corpos tão díspares gritando os mesmos gritos, nos dedicamos à compreensão do funcionamento das fórmulas discursivas circuladas em manifestações de mulheres na América Latina a partir dos anos 2010. A ativista e acadêmica argentina Veronica Gago, em sua obra *A potência feminista ou o desejo de transformar tudo* (2020), discutiu em termos sócio-políticos a centralidade do que ela nomeou “consignas” e o que nomeamos “gritos” para o funcionamento das mobilizações de mulheres. Nosso trabalho se deu enquanto uma tentativa de realizar essa discussão, em termos linguísticos e discursivos.

Para tanto, convocamos autores das diferentes tendências da Análise do Discurso de escola francesa que dialogassem com os debates que travamos, tendo como principais referências os trabalhos de Pêcheux (1983), Krieg-Planque (2010), Maingueneau (2014), Modesto (2018) e Baronas e Araújo (2019). Em termos analíticos, partimos da ideia de rede como um mecanismo metodológico que trabalha com as substituições, permitindo, assim, explanar os gestos de interpretação para os movimentos discursivos, auxiliando o trabalho de interpretação das fórmulas, principalmente no que toca às possibilidades de explorar os efeitos de opacidade (PÊCHUEX, 1983) instituídos pelos pronomes das fórmulas analisadas.

As discussões travadas e o processo analítico atento aos gritos “*Ni Una Menos*”, “*Ele Não*” e “*Nunca Más Sin Nosotras*” nos permitiram trabalhar com três relações dicotômicas que sintetizam nossas elaborações: (i) o uno e o múltiplo, (ii) o sim e o não, (iii) a ausência e a presença. Logo, concluímos que os gritos funcionam entre esses pares, no limiar e nas fronteiras que tensionam suas possibilidades de denunciar anunciando e, principalmente, de criar efeitos em que o múltiplo se unifique, retornando à multiplicidade. Sobre este último funcionamento, apontamos para a centralidade da questão pronominal, que possui repercussões muito específicas quando se encontram em fórmulas discursivas por imprimirem um alto grau de opacidade aos enunciados (PÊCHEUX, 2008). É o jogo com essa opacidade que permite a dinâmica entre a unicidade a multiplicidade, e que consegue fazer funcionar a enunciação coletiva de uma multidão de mulheres, que deseja enunciar sem um líder e que assume esse desejo enquanto princípio político e organizativo. Esta é a tese que defendemos ao final de nosso empreendimento teórico e analítico.

No início de nosso texto lembramos a elaboração de Pêcheux, em que o autor afirma que a língua é a base comum de processos diferenciáveis. Concluimos que a multidão de mulheres disputa a língua e se posiciona estrategicamente na dimensão discursiva dos gritos. Se o pronome está ali, como um espaço a ser ocupado, a odisseia da multidão de mulheres é ocupar: o próprio corpo, a rua, o discurso.

REFERÊNCIAS

ALEXIJEVICH, S. **A guerra não tem rosto de mulher**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

ALTHUSSER, L. Teoria, prática teórica e formação teórica. Ideologia e luta teórica. In: BARISON, T. (Org.). **Teoria marxista e análise concreta: textos escolhidos de Louis Althusser e Etienne Balibar**. São Paulo: Expressão Popular, 2017, p. 27-82.

ANDRÉS, Roberto. **A razão dos centavos: crise urbana, vida democrática e as revoltas de 2013**. São Paulo: Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2023.

ANGELI, Douglas Souza; RIBEIRO, Paula Vanessa Paz. Os partidos, as esquerdas, as mulheres e a democracia: entrevista com Céli Regina Jardim Pinto. **Revista Aedos**, v. 10, n. 23, p. 380-389, 2018.

BARONAS, Roberto Leiser. **Enunciação aforizante: um estudo discursivo sobre pequenas frases na imprensa cotidiana brasileira**. EdUFScar, 2013.

BARONAS, Roberto Leiser; DE ARAÚJO, Ligia Mara Boin Menossi. # Mariellepresente: é preciso inocular a luta da memória contra o esquecimento nas mídias. **Estudos semióticos**, v. 15, n. 1, p. 18-30, 2019.

BAKHTIN, Mikhail Mikhaïlovich et al. **Le marxisme et la philosophie du langage: essai d'application de la méthode sociologique en linguistique**. 1977.

BENVENISTE, E. O aparelho formal da enunciação. In: **Problemas de linguística geral II**. São Paulo: Pontes, 1989, p. 81-90.

BELLO, Matheus Silveira. **Entre o “fogo” e a “eletricidade”**: o nós em pronunciamentos de Luiz Inácio Lula da Silva (1979-2018). Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal de São João del-Rei, 2018.

BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia**. Editora José Olympio, 2018.

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. **Racismos contemporâneos**. Rio de Janeiro: Takano Editora, v. 49, p. 49-58, 2003.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. Governo gastou apenas R\$ 5,6 milhões de um total de R\$ 126,4 milhões previstos com políticas para mulheres. **Câmara.Org**, 2020. Disponível em: <<https://www.camara.leg.br/noticias/668512-governo-gastou-apenas-r-56-milhoes-de-um-total-de-r-1264-milhoes-previstos-com-politicas-para-mulheres/>>. Acesso em: 07, julho, 2023.

CHOMSKY, Noam. **Language and mind**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

COLECTIVO NI UNA MENOS. Ni Una Menos: fuerza política, callejera y popular. **Ni Una Menos**. Org, 2017. Disponível em: < <https://niunamenos.org.ar/manifiestos/ni-una-menos-fuerza-politica-callejera-y-popular/>>. Acesso em: 6, de maio, 2020.

COORDENAÇÃO CONTRA LA REPRESIÓN POLICIAL E INSTITUCIONAL. COTA, Isabella; CORPI, Stephania. As novas táticas antiaborto da ultradireita da América Latina. **El país**, 2021. Disponível em: < <https://brasil.elpais.com/internacional/2021-10-27/as-novas-taticas-antiaborto-da-ultradireita-na-america-latina.html>> . Acesso em: 18, de setembro de 2022.

COURTINE, Jean-Jacques. **Análise do discurso político**: o discurso comunista endereçado aos cristãos. São Carlos, SP: EdUFSCar, 2014.

COURTINE, J. Definição de orientações teóricas e construção de procedimentos em análise do discurso. **Revista de Estudos do Discurso, Imagem e Som - Policromias**, v. 1, n. 1, 2016.

DAVIS, Angela. **A liberdade é uma luta constante**. São Paulo: Boitempo, 2018.

DESPANTES, V. **Teoria King Kong**. São Paulo: n-1 edições, 2016.

DIAS, L. F. **Enunciação e relações linguísticas**. Campinas, SP: Pontes Editores, 2018.

DUCROT, Oswald. Opérateurs argumentatifs et visée argumentative. **Cahiers de linguistique française**, v. 5, p. 7-36, 1983.

EHRENREICH, B. **Ritos de Sangue**. Rio de Janeiro: Record, 1997.

ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. BOD GmbH DE, 2019.

CENTENERA, Mar. Os cinco assassinatos de mulheres que provocaram a indignação da Argentina. **El País**, 2016. Disponível em: < https://brasil.elpais.com/brasil/2016/10/18/internacional/1476805782_321966.html>. Acesso em: 07, de junho, 2021.

CRIADO, Miguel Ángel. A caçadora que reescreveu a pré-história. **El País**, 2020. Disponível em: < <https://brasil.elpais.com/ciencia/2020-11-14/a-cacadora-que-reescreveu-a-pre-historia.html>>. Acesso em: 08, de agosto, 2021

FEDATTO, C. P. Falar De Si Na Rede: Um Espaço Para Quem (Não) Sou. **Revista do Gel**, v. 12, n. 1, p. 81-108, 2015a.

FEDATTO, C. P. Sobre as possibilidades de negação na imagem e alguns desdobramentos teórico-analíticos. **Revista Latinoamericana de Estudios del Discurso**, v. 15, n. 2, 2015, p. 27-37.

FEDATTO, Carolina P. Sobre as possibilidades de negação na imagem e alguns desdobramentos teórico-analíticos. **Revista latinoamericana de estudios del discurso**, v. 15, n. 2, p. 27-37, 2015.

FEDERICI, Silvia. **Caliban and the Witch**. Autonomedia, 2004.

FEDERICI, S. **O ponto zero da revolução: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista**. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

FONTANA, Mónica Zoppi. “Lugar de fala”: enunciação, subjetivação, resistência. **Revista Conexão Letras**, v. 12, n. 18, 2017.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970**. Edições Loyola, 1996.

FOUCAULT, Michel. **The order of things**. Routledge, 2005.

GADET, F.; PÊCHEUX, M. **A língua inatingível**. Campinas, SP: Pontes, 2004.

GAGO, V. **A potência feminista ou o desejo de transformar tudo**. São Paulo: Editora Elefante, 2020.

GRIZE, Jean-Blaise. **Logique et langage**. Éditions Ophrys, 1990.

GUIMARAENS, Francisco. Spinoza e o conceito de multidão: reflexões acerca do sujeito constituinte. **Revista Direito, Estado e Sociedade**, n. 29, 2006.

GUIMARÃES, E. **Semântica: enunciação e sentido**. São Paulo: Pontes, 2018.

HENRY, P. Os fundamentos teóricos da “Análise Automática do Discurso” de Michel Pêcheux (1969). In: GADET, F.; HAK, T. **Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1993.

HILGERT, Luiza Helena. O arcaico do contemporâneo: Medusa e o mito da mulher. **[TESTE] Lâmpião-Revista de Filosofia**, v. 1, n. 1, 2020.

HOBBS, Thomas. **Os elementos da lei natural e política: tratado da natureza humana: tratado do corpo político**. Ícone, 2003.

INDURSKY, Freda. Da anáfora textual à anáfora discursiva. **Essa**, p. 18, 1982.

KRIEG-PLANQUE, A. **A noção de “fórmula” em análise do discurso: quadro teórico e metodológico**. São Paulo: Parábola Editorial, 2010.

KONNER, M. **Women After All**. Nova Iorque: Norton and Company, 2016.

LERNER, G. **A criação do patriarcado: história da opressão das mulheres pelos homens**. São Paulo: Editora Cultrix, 2020 [1986].

LÉVI-STRAUSS, Claude. Les Structures Élémentaires de la Parenté, **Presses Universitaires de France**, 1949.

LOBÃO EVANGELISTA, Raquel. **Mulheres unidas contra Bolsonaro**: reflexões teóricas sobre a participação civil feminina na eleição presidencial de 2018. Comunicação, Política e Atores Coletivos. Atena Editora, 2020.

LORDE, Audre. The Cancer Journals [1980]. **J London: Sheba Feminist**, p. 1985, 1980.

LORDE, Audre. Poetry is not a luxury. **The Broadview Anthology of Expository Prose**, p. 217-220, 1985.

MAINGUENEAU, D. **L'analyse du discours**: introduction aux lectures de l'archive. Hachette supérieur, 1991.

MAINGUENEAU, Dominique; BARBOSA, M. V.; LIMA, M. E. A. T. **Termos-chave da análise do discurso**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

MAINGUENEAU, Dominique. **Frases sem texto**. São Paulo: Parábola, 2014.

MANATA, Franz; DE OLIVEIRA, Jocy. A mulher, pra ser ouvida, precisa gritar muito alto. **REVISTA POIÉISIS**, v. 23, n. 40, p. 141-157, 2022.

MODESTO, R. "**Você matou meu filho**" e outros gritos: um estudo das formas da denúncia. Tese (Doutorado em Linguística) – Universidade de Campinas, 2018.

MORAIS, Argus Romero Abreu de. Nós x eles: a polarização argumentativa na política brasileira contemporânea. In: **Estudos sobre argumentação no Brasil hoje: modelos teóricos e analíticos**. Natal: EDUFRN, 2020.

ORLANDI, E. **Discurso Fundador: a formação do país e a construção da identidade nacional**. Campinas: Pontes, 1993.

ORLANDI, Eni Puccinelli. Paráfrase e polissemia: a fluidez nos limites do simbólico. **Rua**, v. 4, n. 1, p. 9-20, 1998.

ORLANDI, Eni P. Do sujeito na história e no simbólico. **Escritos**, n. 4, p. 11-16, 1999.

ORLANDI, Eni Puccinelli. A Análise de Discurso em suas diferentes tradições intelectuais: o Brasil. **Seminário de Estudos em Análise de Discurso**, v. 1, p. 8-18, 2003.

ORLANDI, E. Claude Lévi-Strauss, Michel Pêcheux e o estruturalismo. **ComCiência**, n. 114, p. 0-0, 2009.

ORLANDI, E. **Análise de discurso**: princípios e procedimentos. São Paulo: Pontes, 2012.

OYĚWÙMÍ, O. **A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero**. Bazar do Tempo Produções e Empreendimentos Culturais LTDA, 2020.

PALMEIRO, Cecília. Quarta onda do feminismo é tipicamente latino-americana, diz fundadora do Ni Una Menos. **Cult**, 2017. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/quarta-onda-feminismo-latino-americana/>. Acesso em: 03, janeiro, 2022.

PAVEAU, Marie-Anne. **Les prédiscours: sens, mémoire, cognition**. Presses Sorbonne Nouvelle, 2006.

PÊCHEUX, M. **Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio**. Trad. Eni Pulcinelli Orlandi et al. 2.ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1995.

PÊCHEUX, M. **Papel da Memória**. IN: Papel da Memória. Pierre Achard et al. Tradução: José Horta Nunes. 1ª edição. Campinas, SP: Pontes, 1999, p.49-50.

PÊCHEUX, M; FUCHS, C. Mises au point et perspectives à propos de l'analyse automatique du discours. **Langages**, n. 37, p. 7-80, 1975.

PÊCHEUX, M. A análise de discurso: três épocas. In: GADET, F.; HAK, T. (org.). **Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux**. Tradução Jonas de A. Romualdo. 5. ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2014. p. 311-318. [1983].

PÊCHEUX, M. O discurso: estrutura ou acontecimento. In: **O discurso: estrutura ou acontecimento**. 2008.

PÊCHEUX, Michel. O discurso: estrutura ou acontecimento. **São Paulo**, 1990.

REBOUL, O.; BASCETTA, C. **Le slogan**. Paris: Editions Complexe, 1975.

REDE DE OBSERVATORIOS DE SEGURANÇA. Conheça mães que através do ativismo mantêm a memória de seus filhos. 2021. Disponível em : <<http://observatorioseguranca.com.br/conheca-maes-que-atraves-do-ativismo-mantem-a-memoria-dos-seus-filhos/>> . Acesso em : 10, de dezembro de 2021.

ROBLES, Martha. **Mulheres, mitos e deusas: o feminino através dos tempos**. Editora Aleph, 2019.

SEGATO, Rita Laura. Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres. **Sociedade e estado**, v. 29, p. 341-371, 2014.

SEGATO, R. **Crítica da colonialidade em oito ensaios: e uma antropologia por demanda**. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2021.

SILVA, Camila Rodrigues. “Nenhum poema a menos”: a vida de Susana Chávez contada a partir da teoria ator-rede. Articulações e desafios. **Revista Aurora**, v. 12, n. 1, p. 23-40, 2019.

SISSON, Gretchen. As novas táticas antiaborto da ultradireita da América Latina. **El país**, 2021. Disponível em: < <https://brasil.elpais.com/internacional/2021-10-27/as-novas-taticas-antiaborto-da-ultradireita-na-america-latina.html>> . Acesso em: 18, de setembro de 2022.

SMITH, Robin. A lógica de Aristóteles. **Investigação Filosófica**, v. 3, n. 2, 2012.

SOUZA, Edilson. São Tomás de Aquino e Santo Agostinho e a mulher na idade média. **Annales Faje**, v. 1, n. 1, 2017.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

STROMQUIST, S. **A origem do mundo: uma história cultural da vagina**. São Paulo : Companhia das Letras, 2018.

VIRNO, P. **Gramática da Multidão**: para uma análise das formas de vida contemporâneas. São Paulo: Annablume, 2013.

ZIERER, Adriana; VIEIRA, Ana Livia Bonfim; COSTA, Alex Silva. **Nas trilhas da antiguidade e idade média**. Editora UEMA, 2014.

APÊNDICE A - CONTROLAR A MÃE, FUNDAR O PAI: FUNDAÇÃO E REPRODUÇÃO DO PATRIARCADO

*“Y así,
 Eva de nuevo,
 comí la manzana;
 quise construir casa y que la habitáramos,
 tener hijos para multiplicar nuestro estrenado territorio.
 Pero, después,
 sólo estuvieron en vos
 las cacerías, los leones,
 el elogio a la soledad
 y el hosco despertar”
 (Gioconda Belli)*

Este apêndice foi elaborado no princípio da investigação que sustenta este trabalho. O objetivo do estudo aqui compilado tratava-se de compreender os processos mais seminais de produção e reprodução da ordem patriarcal. Devido ao caráter extenso e o teor historicista dos debates articulados, optamos por apresentar tais formulações enquanto apêndice da pesquisa. Com o presente apêndice esperamos sistematizar aspectos fundantes e reprodutores do patriarcado, que nos explicam os processos que formataram as condições de produção em que se inserem as lutas anti-patriarcais, que discutimos ao longo da dissertação, tais como as mesmas se encontram contemporaneamente.

Partimos da tese de que a ordem social patriarcal se funda e se reproduz ao longo da história baseada na necessidade de controlar as questões reprodutivas das mulheres. Dessa forma, as reflexões e elaborações que compõe este apêndice são uma tentativa de resposta para três questões que organizaram nosso processo de pesquisa, estas questões são: (a) O que é o patriarcado? (b) Como se funda o patriarcado? (c) Como o patriarcado se reproduz? Todos esses questionamentos são atravessados pela preocupação de compreender como o discurso opera em tais processos – de produção e reprodução – referentes a ordem patriarcal. Ao elaborar e sintetizar sua investida epistêmica na conferência no College d'e France, Michel Foucault conclui que o “discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo pelo que se luta, o poder de que queremos nos apoderar” (1996, p. 10). Dessa forma, o discurso não é meio, expressão ou tradução do processo, nos termos de Foucault, mas sim o próprio processo. Logo, se nos termos de Pêcheux (1983) o discurso se dá no imbricamento entre língua e história, nos parece fundamental nos lançarmos em uma digressão

que busque dialogar com aspectos históricos que são constituídos e que constituem a ordem do discurso patriarcal.

Em suma, este capítulo é uma investida acerca da noção de condição de produção. Paul Henry (1993) afirma que

é de se notar que em Foucault como em Pêcheux, a categoria de discurso implica uma des-individualização do sentido e da significação. Os fatos de sentido da ordem do discurso não são remissíveis ao discurso de um sujeito, nem mesmo aos de vários conjuntos para fazer uma espécie de “sujeito médio”, mas a “formações discursivas” que não tem realidade no nível do indivíduo, senão pelo fato de que elas determinam as posições que pode e deve ocupar todo indivíduo, para ser sujeito de uma enunciação provida de sentido (HENRY, 1993, p. 162).

Henry nos lembra, então, que essa descentralização implica em pensarmos a questão da “produção de sentido” diretamente associada às “condições de produção sociologicamente definidas” (HENRY, 1993, p. 162).

Logo, a primeira pergunta, que é de fato a percussora das demais, surgiu no início das nossas discussões sobre o objeto e *corpus* da pesquisa. Ao decidir que nos dedicaríamos a estudar movimentos anti-patriarcais em três países latino-americanos, fomos impelidos a nos fazer uma pergunta aparentemente primária: o que de fato é o patriarcado? Ao tentarmos responder a esse questionamento, nos deparamos com a necessidade de explicarmos para nós mesmos de forma consistente o que seria essa ordem discursiva e social. Concluímos, então, que partir de uma definição *a priori* de patriarcado, enquanto um conceito já dado e esgotado em si mesmo, reduziria nossa compreensão sobre este fenômeno, mas, principalmente, nos limitaria na nossa análise e possibilidades interpretativas sobre os movimentos anti-patriarcais contemporâneos que interessam esta pesquisa.

Assim, para tentar responder a essa primeira pergunta, nos questionamos sobre como o patriarcado se fundou, o que nos impôs uma necessidade metodológica de nos dedicarmos a leituras e pesquisas que correspondiam ao marco temporal da Pré-História até o século XIX. Essa delimitação temporal se baseia na definição estrita de patriarcado, que nomeamos definição *stricto sensu*, segundo a qual o patriarcado se iniciaria na Antiguidade Clássica, com o estabelecimento de um aparato jurídico que dava ao homem poder sobre as mulheres e crianças de sua família, e se encerraria no Iluminismo Europeu do século XVIII, com a promulgação dos direitos da mulher (LERNER, 1986).

Não obstante, recuamos nosso limite temporal para a Pré-História a fim de mapear processos anteriores à formalização do patriarcado na Antiguidade Clássica e que poderiam nos apontar para possibilidades de resposta da nossa segunda questão. Sendo assim, a primeira

seção deste capítulo, *A caça, a guerra e o estupro: entrelaçamentos históricos e mitológicos no mundo pré-patriarcal*, busca sistematizar práticas seminais para o que nomeamos estruturas *proto-patriarcais*, ou seja, práticas que estão associadas ao estabelecimento de estruturas sociais que mais tarde consolidaram o patriarcado.

Em um segundo momento, ao nos dedicarmos à pesquisa temporal para além da Antiguidade Clássica, nos deparamos com a questão da reprodução do patriarcado. Uma vez que nosso corpus de pesquisa corresponde a um material contemporâneo, não nos bastaria discutir as fundações do patriarcado, mas precisaríamos compreender como esse sistema se reproduz. A constatação de que o patriarcado se faz presente seminalmente desde pelo menos o neolítico pré-histórico, mantendo-se ao longo da história e aliando-se com diferentes ordens políticas, religiosas e econômicas, conforme discutiremos, nos impeliu a nos questionarmos sobre como o patriarcado se perpetua. O debate sobre como as coisas duram, em outras palavras, a preocupação com os fatores que garantem a reprodução de um sistema e inviabilizam sua transformação radical é um problema base para nossa área de conhecimento: a Análise de Discurso Materialista, ao se basear em uma tradição marxista althusseriana, está comprometida com o estudo das forças reprodutivas do sistema, seja nos seus aspectos ideológicos ou materiais.

Assim, se nossa pesquisa se dedica a analisar processos de resistência a ordem patriarcal, somos imbuídos de responsabilidade de explicar os processos reprodutivos dessa ordem, uma vez que, segundo Michel Pêcheux (1975), não é possível pensar em reprodução sem pensar em transformação e não há como pensar em transformação sem pensar em reprodução. Por isso, a segunda seção deste capítulo, *A pecadora, a santa e bruxa: as mulheres possíveis no mundo patriarcal*, discute os elementos principais que garantem a duração e reprodução do patriarcado. Como explicitado no início desta apresentação, os pontos estudados e analisados nos permitiram encontrar regularidades que apresentamos de forma sintética na última seção do capítulo, *Controlar a mãe: uma síntese do imperativo patriarcal*, na qual sustentamos, ao retomarmos as conclusões das outras seções, que o fator comum à *fundação* e à *reprodução* do patriarcado é a tentativa de controle dos aspectos reprodutivos das mulheres.

Em síntese, para além da preocupação em se pensar as questões relativas à produção e reprodução do patriarcado em sua dimensão discursiva, isto é, linguageira e histórica, o trabalho de pesquisa genealógico nos permitiu acessar de alguma forma um debate nevrálgico para o entendimento de Pêcheux acerca da questão do sentido e do fazer teórico e analítico da Análise de Discurso Materialista. Isso porque, ao longo do feitiço do capítulo fomos percebendo nossas reflexões imbricadas entre explicações relativas a questões de marcos históricos propriamente

ditos e os mitos contemporâneos ligados a esses marcos históricos. É importante considerarmos o quão importante essa aparente confusão se torna para localizarmos questões basilares da Análise de Discurso.

Conforme nos lembra Orlandi (2009), é no trabalho com o “mito” que o antropólogo Claude Lévi-Strauss tensionou e assim definiu sua posição no campo do estruturalismo, mesmo campo de que parte a proposta epistêmica de Pêcheux. Logo,

a análise do mito colocava-lhe questões sobre o método – no caso, estrutural – que o fazia trabalhar nos limites do que propunha a linguística, que, por sua vez, se colocava, na época, enquanto ciência piloto das ciências humanas. Ele aceitou o desafio de dialogar com a linguística, na sua diferença. (ORLANDI, 2009, s/p).

Orlandi nos lembra que Pêcheux evoca os debates de Lévi-Strauss justamente para pensar as questões relativas à língua, estrutura e texto e assim elaborar umas das problemáticas mais caras ao estruturalismo, a questão do sentido (ORLANDI, 2009). Em seu texto introdutório da obra os “Gatos” escrito em coautoria com o Roman Jakobson, o antropólogo discute a análise estrutural do poema e a do mito. Ao diferenciar as duas análises, Lévi-Strauss comenta sobre o que seria uma possibilidade analítica via eixo de corte vertical e uma outra possibilidade via eixo de corte horizontal. Logo, o poema poderia ser interpretado via eixo vertical, constituído pela sobreposição das instâncias fonética, fonológica, sintática e semântica, enquanto o mito deveria ser analisado e interpretado apenas via instância semântica, o que seria o eixo horizontal.

Sobre esse debate de Lévi-Strauss e Jakobson, que se localiza no cerne da questão estruturalista, e é lembrando e evocado por Pêcheux, Orlandi afirma e questiona:

aí está posta a questão do sentido, a do eixo paradigmático e sintagmático, e o da paráfrase e da polissemia, como eu tenho tratado em meus termos (E. Orlandi 1983). Trata-se, a meu ver, da questão do sentido colocada fora do idealismo subjetivista e do objetivismo abstrato. Ou como se diria na análise de discurso que se constitui nos anos de 1960: *o sentido não é conteúdo*. E, mais recentemente (anos 1980), *o discurso é estrutura e acontecimento, sendo sua análise a que oscila em um batimento ritmado entre descrição e interpretação*. Como pensar o sentido, nessa perspectiva discursiva que refiro, e que tem seus prolegômenos em questões presentes em um estruturalismo tal como o pratica Lévi-Strauss? (ORLANDI, 2009, s/p, grifo nosso).

Segundo a teórica, Pêcheux encontra saída para essa questão ao assumir a existência de uma noção de “real” que seja plural, ou seja, o autor propõe que

se pense em vários tipos de real, sendo um deles um real próprio às disciplinas de interpretação (diferente, por exemplo, do real da física). Por aí, diz o autor, é possível supor também um outro tipo de saber que não se reduz à ordem das “coisas-a-saber” ou a um tecido de tais coisas. Logo, diz ele, um real constitutivamente estranho à univocidade lógica e um saber que não se transmite, não se aprende, não se ensina, e que, no entanto, *existe produzindo efeitos*. (ORLANDI, 2009, s/p, grifo nosso).

Para Pêcheux, então, o estruturalismo representaria uma tentativa anti-positivista que levaria em consideração o “tipo de real, sobre o qual o pensamento vem dar, no entrecruzamento da linguagem e da história” (PÊCHEUX, 1997). Essa constatação acerca de qual “real” interessa à Análise de Discurso elaborada por Pêcheux,

desloca, põe em causa, as evidências da ordem humana como estritamente bio-social. *Há o simbólico, há o significante, há o inconsciente, há ideologia.* E as disciplinas de interpretação não podem passar sobre essa *não evidência*. O estruturalismo o interessa, então, enquanto ele coloca em suspenso a produção de interpretações (como representações de conteúdos) em proveito, como ele diz, de uma pura descrição desses arranjos (ORLANDI, 2009, s/p, grifo nosso).

Consoante a Orlandi, assumimos que para tornar possível o trabalho descritivo e interpretativo das investidas analíticas da Análise de Discurso Materialista, o trato com as chamadas condições de produção da materialidade é indispensável. Logo, Orlandi nos lembra que para Pêcheux

o estudo da ligação *entre as circunstâncias de um discurso – suas condições de produção – e seu processo de produção é fundamental, sendo estas concebidas como o pano de fundo específico dos discursos, que tornam possível sua formulação e sua compreensão.* Ou seja, em uma teoria não subjetiva do sujeito – isto é, em que ele não se apresenta como origem de si – é justamente a ligação constitutiva entre o texto e a situação que permite a analisabilidade. Dito de outro modo, *é porque o texto tem uma materialidade em que estão inscritas suas condições de produção (sujeito e situação) que ele é analisável,* isto é, que se pode separar prática e teoria e que se pode compreender como um texto funciona na produção de sentidos (ORLANDI, 2009, s/p, grifo nosso).

Dessa forma, este capítulo se dedica a compreensão de situações – nos termos de Orlandi (2009) - que nos abrirão possibilidades de interpretação das materialidades discursivas do nosso trabalho, isso porque essas materialidades estão inscritas nessa condição de produção: sujeito mulher constituído *na, pela, por e contra* a ordem patriarcal.

1.1 A caça, a guerra e o estupro: entrelaçamentos históricos e mitológicos no mundo pré-patriarcal

Conforme explicitado anteriormente, o patriarcado é uma ordem social que, a rigor, se inicia na Antiguidade Clássica, com o estabelecimento de um aparato jurídico que dava ao homem poder sobre as mulheres e crianças de sua família. Contudo, consideramos que, para basear nossas explicações acerca do estabelecimento dessa ordem patriarcal e dos processos posteriores que desenvolveram e aperfeiçoaram essa ordem no corpo social nas diferentes sociedades e períodos históricos, precisávamos fazer um gesto de recuo a fim de compreender os processos que pavimentaram a consolidação do patriarcado. Mapear e analisar os fatores

seminais do patriarcado nos pareceu uma demanda importante para projetarmos nossa pesquisa dentro desse campo de debate. O processo de pesquisa nos permitiu elencar três *práticas* que se relacionam com o que nomeamos *estruturas proto-patriarcais*, isto é, *práticas* que foram determinantes para a gênese da ordem patriarcal. Essas práticas são *caça, guerra e estupro*. A bibliografia acerca dessas três práticas já é bastante consolidada, conforme iremos explicitar ao longo do nosso debate, contudo observamos pontos importantes de congruência a serem explorados. Dessa forma, esta seção se trata de uma elaboração em que explicitamos os aspectos relacionais entre as práticas da caça, guerra e estupro no mundo pré-patriarcal.

Em *A guerra não tem rosto de mulher*, obra de 1985 de Svetlana Alexijevich, a jornalista ucraniana narra, através de relatos pessoais, a guerra. O projeto de Alexijevich se destaca ao propor narrativizar a guerra a partir de relatos de mulheres. Sendo assim, a obra abarca a Segunda Guerra Mundial narrada pela memória de mulheres que foram soldadas soviéticas. A autora se propõe a registrar as impressões e sensações “femininas” da guerra, a fim de sanar um incômodo pessoal. Enquanto mulher que foi criada em uma sociedade profundamente marcada pela guerra e suas consequências, Alexijevich afirma que nunca ouviu a guerra pelas palavras de sua avó ou mãe. Ela afirma:

Tudo o que sabemos da guerra conhecemos por uma “voz masculina”. Somos todos prisioneiros de representações e sensações “masculinas” da guerra. Das palavras “masculinas”. Já as mulheres estão caladas. Ninguém, além de mim, fazia perguntas para minha avó. Para minha mãe. Até as que estiveram no front estão caladas. Se de repente começam a lembrar, contam não a guerra “feminina”, mas a “masculina” (ALEXIJEVICH, 2016 [1985], p. 11).

Na apresentação do livro, a autora desloca a percepção de que as mulheres participaram da guerra de forma passiva, cuidando da casa e dos feridos, assistindo aos seus maridos e filhos irem ao *front*. A narrativa clássica. Alexijevich entrevista mulheres que foram franco-atiradoras, comandantes de canhão antiaéreo, atiradoras de metralhadora. Ao narrar seu contato com as mulheres entrevistadas, a jornalista explicita a constante mediação masculina. As mulheres não respondiam às perguntas sozinhas, eram constantemente interrompidas por maridos, pais e patrões, que julgavam a narrativa das mulheres pouco precisas – a narrativa sobre o que elas mesmas viveram. Uma das questões que se apresentam na condução das entrevistas é: sabem as mulheres narrar a matança? A morte? A autora reflete sobre essa questão e diz: “no centro, sempre o fato de não querer e não aguentar morrer. E é ainda mais insuportável e angustiante matar, porque a mulher dá a vida. Presenteia. Carrega-a por muito tempo dentro de si, cria. Entendi que para as mulheres é mais difícil matar” (ALEXIJEVICH, 2016 [1985],

p. 19). Essa elaboração narrativa de Alexjeich nos provoca a investigar possíveis explicações para a dissociação das mulheres de práticas violentas. Para isso, precisamos nos dedicar ao estudo sobre a guerra.

Na obra *Ritos de Sangue* (1997), Bárbara Ehrenreich aponta debates, indícios e interpretações possíveis sobre a origem da guerra. O primeiro ponto importante é entendermos por que os seres humanos sacralizam a guerra, a violência, por que atribuem aos atos de sacrifício, combate e assassinato uma espécie de ritualização. A hipótese mais difundida na bibliografia tradicional a esse respeito é a que se vincula à hipótese do grande caçador. Os homens – não mulheres – pré-históricos, ao se tornarem grandes caçadores de presas, ritualizavam o ato de matar o animal, em cerimônias de sacrifício, pois se sentiam *culpados* por matar.

Ehrenreich (1997) se opõe ao, segundo ela, mito do grande caçador e apresenta uma outra via de interpretação dos dados arqueológicos e antropológicos do período paleolítico e mesolítico, ambos parte da chamada Pré-História. O período conhecido como Pré-História se inicia com o início do uso da pedra enquanto ferramenta pelos hominídeos e se encerra com a invenção da escrita. Dessa forma, esse período data de 3 milhões de anos a.C a 3.500 a.C. Em termos históricos a pré-história se divide em três principais períodos, o paleolítico, o mesolítico e neolítico. Para a autora, o grande impulso motivador da sacralização da violência ainda no paleolítico é na verdade o *trauma*. Antes de desenvolvermos tecnologias que nos permitiram criar armas e acessórios para enfrentar presas, os humanos foram, por um considerável período, eles mesmos as presas. Dessa forma, a hipótese do grande caçador – que se trata de uma imagem bastante vinculada à figura do homem forte, viril e herói – vem sendo cada vez mais substituída pela *hipótese da defesa*. Logo, “até a grande conquista humana – a linguagem – pode ter sua origem em simples gritos de alarme como aqueles que os animais fazem para avisar seus companheiros da aproximação de um predador” (EHRENREICH, 1997, p. 59). Seguindo a lógica de interpretação que a *hipótese da defesa* nos impõe, podemos considerar alguns fatores que marcaram as iniciais divisões sexuais do trabalho ainda na pré-história, e as prováveis causas para a dissociação da mulher das práticas de combate, que é uma de nossas preocupações. Se os grupos se organizavam baseados nas tentativas de se protegerem de um potencial predador, o cuidado das crianças era um fator fundamental. O tempo de gestação e principalmente de amamentação vinculam a mulher ao cuidado das crianças por um tempo considerável, o que as distanciam das práticas de defesa que precisam acontecer distante das crianças. Segundo Ehrenreich (1997, p. 44), “os papéis sexuais foram estabelecidos devido à

impossibilidade de levar bebês ou crianças para a caça”. Dialogando com essa hipótese, Greda Lerner afirma que a

primeira divisão sexual do trabalho, pela qual homens caçavam grandes animais e mulheres e crianças caçavam pequenos animais e coletavam alimentos, parece ter se originado de diferenças biológicas entre os sexos. Não se trata de diferenças de força ou resistência, mas unicamente reprodutivas- em especial, a capacidade de amamentar bebês (LERNER, 1986, p. 93).

Contudo, explicitamos que a mulher não está desvinculada das práticas que eram fundamentais para a manutenção da sobrevivência dos grupos humanos para além dos fatores de gestação e amamentação. Isso porque “se queremos que nossas teorias da cultura humana tenham uma base concreta na necessidade material, seria melhor começarmos pela “mulher-coleitora” do que pelo “homem caçador” (ENRENREICH, 1997, p. 46). Conforme explicita Enrenreich, as mulheres eram responsáveis pela coleta de vegetais e raízes que garantiam em grande medida a subsistência dos humanos. De acordo com María Martín- Torres (2020), os trabalhos da arqueologia contemporânea que buscam revisitar os dados e indícios pré-históricos têm como objetivo não somente contestar as teses que afirmam haver uma divisão sexual de tarefas na pré-história, já que o fato de a haver não é um problema em si. Antes, buscam problematizar os estereótipos que consideram a coleta e a caça de presas pequenas enquanto um trabalho menor quando comparado com a caça de presas grandes. Esses estereótipos corroboram com a discussão do paleoantropólogo Juan Luis Arsuga (2020, s/p) que afirma que “a pré-história tem sido representada em termos heroicos, masculinos, sempre com homens jovens, de forma distorcida”.

Entretanto, o debate sobre a divisão sexual do trabalho na pré-história não é consensual, diferentes pesquisas tentam concluir como de fato se organizavam os grupos no Paleolítico e se essa organização se baseava em diferenças entre mulheres e homens. A descoberta nos Andes americanos dos restos mortais de uma mulher datado de 8 mil anos a.C iniciou um amplo debate sobre a divisão sexual do trabalho na pré-história. O trabalho de pesquisa coordenado pelo antropólogo Davis Randy Hass (2020), da Universidade da Califórnia, concluiu que os restos mortais encontrados pertenciam a uma mulher que morreu com cerca de dezessete ou dezenove anos. O fato de essa mulher ter sido enterrada com equipamentos de caça, como lanças de ponta de pedra, ritual este típico dos enterros dos caçadores desse período, leva os pesquisadores a concluir que se tratava de uma caçadora de animais de grande porte. Segundo Haas (2020, s/p), “há evidências de que a divisão sexual do trabalho também foi muito menos pronunciada ou esteve ausente no Paleolítico Médio europeu”. Hass dialoga com a tese de Steve Kuhn (2020,

s/p), que afirma que “a divisão de trabalho por gênero é mais um produto das normas sociais do que da biologia ou psicologia”. Sobre isso Martínón Torres (2020) explicita que a caça é uma atividade que não envolve apenas músculos, mas sim também o cérebro humano, por ser uma atividade que requer estratégia e planejamento. Dessa forma, a caça seria uma atividade planejada e executada em *grupo*, e que por mais que algumas etapas dessa atividade fossem executadas por homens devido a algumas características físicas, isso não significa que a atividade como um todo fosse atribuição exclusiva dos homens. Para a pesquisadora, “a divisão de papéis no trabalho tem sido comum ao longo da história do ser humano, mas não necessariamente em função do gênero” (MARTINÓN-TORRES, 2020, s/p).

Todos esses debates nos explicitam que é preciso pensar a organização desses grupos sociais a partir de uma dinâmica coletiva. Sobre esse grande debate acerca da divisão sexual do trabalho, defendemos, consoante a Lerner (1986), que inicialmente as especificidades reprodutivas das mulheres, principalmente os fatores gestão e amamentação, atribuíram a elas funções ligadas à garantia da sobrevivência das crianças. Porém, não se tratava de um rebaixamento do status da mulher dentro dos grupos, pelo contrário, “durante milênios a sobrevivência do grupo dependeu disso e não havia alternativa”. (LERNER, 1986, p. 91). É preciso explicitar que, ao defender a hipótese de Lerner sobre o impacto das diferenças biológicas entre mulheres e homens na divisão sexual do trabalho, não estamos afirmando que esse fator biológico justifica processos posteriores de distinção. Essa hipótese, segundo Lerner, diz respeito à divisão *inicial* do trabalho, em um estágio bastante embrionário do desenvolvimento humano. O que nos interessa sobre essa hipótese é justamente o aspecto da reprodução, uma vez que o grande ponto de nossa elaboração é explicitar como os grupos sociais lidaram com a questão da reprodução da mulher em diferentes momentos e como esses diferentes movimentos marcam o desenvolvimento da ordem patriarcal.

Feita essa digressão a respeito da divisão sexual do trabalho, retornemos ao debate sobre a sacralização da violência. Se toda a organização social desses grupos era baseada na tentativa de sobreviverem aos ataques dos grandes predadores animais, a relação sacralizada com a violência está justamente em uma espécie de rito que celebra e rememora a transformação do ser humano de presa em predador:

se procurarmos por um trauma original, que justifique a reação humana à violência, não precisamos usar alguma culpa primal em relação a caçar e matar. O trauma original – claro que não no sentido de um único evento, mas de uma série de condições duradoras – foi o trauma de ser caçado e comido pelos animais. É mais provável que esteja aí a origem de nosso hábito humano de sacralização da violência: no pavor

causado pela besta devoradora e nas poderosas emoções, associadas à coragem e ao altruísmo, exigidas para defender o grupo. (EHRENREICH, 1997, p. 53)

Aqui está a chave para o principal debate de Ehrenreich com relação às ligações do feminino e da guerra: a ligação entre o animal predador e a mulher. A autora explicita que deusas cultuadas em diferentes culturas e tempos históricos desestabilizam a ordem moral que tem como pressuposto a violência masculina e a delicadeza feminina. Figuras femininas adoradas como deusas não eram representadas como mães ou esposas, mas apareciam com animais predadores ao lado, podendo simbolizar a própria personificação desses animais predadores. A deusa Artêmis, do panteão grego e que possui diversas versões em outras ordens mitológicas, como na cultura sumeriana, por exemplo, é considerada a senhora dos animais e caçadora. Segundo a narrativa mitológica, “quando Acteão, um caçador, viu por acaso Ártemis tomando banho nua, ela o transformou num corcel e ordenou a seus cães que o estraçalhassem. Ártemis exigia sacrifícios sangrentos e cruéis” (EHRENREICH, 1997, p. 105).

Ehrenreich também discute a adoração à grande deusa, representada pela diversas esculturas pré-históricas chamadas de “Vênus”. Os arquivos indicam que cerca de duzentas estatuetas de Vênus já foram encontradas em diferentes partes do mundo. A nomeação desses artefatos como Estatuetas de Vênus é uma referência à deusa Vênus, que, conforme a mitologia romana, seria a deusa da beleza. Essa associação segue a tradição de nomeação da primeira estatueta representando uma figura feminina encontrada. A chamada Vênus Impudica foi encontrada em 1864 no sudoeste da França e possui 16 mil anos. A estatueta foi nomeada dessa forma como uma referência às esculturas romanas da deusa Vênus, que sempre aparece cobrindo a vulva e os seios, as chamadas Vênus Pudicas. Logo, a estatueta pré-histórica em que a vulva é representada explicitamente é nomeada impudica, aqui mais uma vez a gerência sobre o corpo traduz o modo como a sociedade opera nos processos de nomeação.

Ehrenreich considera que a constante associação de Vênus à agricultura e à fertilidade é uma interpretação equivocada, já que as esculturas datam do paleolítico, período anterior à revolução agrícola. Assim, para a autora é mais coerente afirmar que a adoração a Vênus esteja vinculada a questões ligadas à caça, mas que as interpretações tradicionais que as associam exclusivamente à questão da agricultura seguem um pressuposto de que a “violência é uma característica exclusivamente masculina e a ideia de uma deusa predadora só pode ser um oxímoro cultural” (EHRENREICH, 1997, p. 108).

O aspecto central para Ehrenreich na associação entre mulheres e animais predadores está na questão do *sangramento*. As mulheres sangram em três momentos ligados à reprodução – a menarca, defloração e o parto. Além disso, as mulheres têm sangramentos mensais, com

uma frequência maior do que outras fêmeas mamíferas, e sincronizam seus ciclos quando convivem constantemente entre si. Um outro fator significativo é a correspondência dos ciclos menstruais, sangramentos mensais, com os ciclos lunares, ainda pouco explicados pela ciência. A autora reflete sobre a importância dos ciclos lunares para os grupos pré-históricos que viviam subjugados pela escuridão completa da noite. Para humanos que viviam constantemente se defendendo do ataque de grandes predadores, a noite completamente escura devia ser bastante temida, enquanto as noites de lua cheia poderiam propiciar um certo conforto e possibilidade de realização de algumas tarefas durante a noite. Fato é que a lua, bem como o ciclo lunar, provavelmente possuía grande importância para esses grupos. Logo, “como é provável que a lua tivesse importância capital na vida dos povos pré-históricos, não é de surpreender que a grande deusa acompanhasse, da Mesoamérica ao Mediterrâneo, o calendário lunar” (EHRENREICH, 1997, p.110).

Não podemos afirmar qual significado os povos pré-históricos atribuíam à menstruação, contudo, “parece provável que a sincronia de menstruação entre mulheres e a sincronia mais ampla com o ciclo lunar já bastaria para fazer da menstruação um acontecimento de algum significado público, se não justificativa para um ritual” (EHRENREICH, 1997, p.111). É interessante especular sobre as ligações que eram estabelecidas entre esses dois fatores, e realizar um exercício especulativo para imaginar se acreditavam que as mulheres controlavam os ciclos lunares ou se as mulheres eram controladas por ele. A autora explicita que não só o fato cíclico da menstruação possui grande importância, mas também a própria questão do *sangue*. A menstruação é uma forma de sangramento, que pode ser associada a práticas de matança e caça. Em *Historia Animalium*, Aristóteles, ao falar sobre a menstruação, afirma “o sangue flui como uma animal que acaba de ser atingido em sacrifício” (ARISTÓTELES, apud EHRENREICH, 1997, p.111).

Ehrenreich apresenta as contribuições da antropóloga Camilla Power, que constata que em sociedades africanas de caçadores-coletores contemporâneas a primeira menstruação – menarca – é metaforizada como uma violência cometida pela própria mulher. Nessas sociedades, quando uma mulher menstrua pela primeira vez é dito que ela “atirou em sua primeira zebra” (POWER, apud EHRENREICH, 1997, p.111). A centralidade do sangramento da menstruação pode ser constatada na ligação desse evento com outros rituais de sangramento, já que há, em diferentes comunidades, há rituais de auto sangramento que tentam reproduzir a menstruação feminina,

na Papua-Nova Guiné, os rituais autoprovocados de sangramento nasal são considerados semelhantes à menstruação. Os aborígenes australianos que dão um corte

no pênis reabrem os ferimentos a períodos regulares para, dizem eles, imitar a menstruação. A guerra como uma espécie de sangramento ritual é ligada à menstruação nos mitos dos povos ndembu da África. Na mitologia dos índios das planícies, estudados por Claude Lévi-Strauss, há uma ligação entre a mulher menstruada, isto é, manchada de sangue na parte inferior do corpo, e o homem escalpelado, manchado de sangue na parte de cima do corpo. (EHRENREICH, 1997, p.112).

Um outro aspecto importante desse debate a respeito do sangramento é a simbologia da vagina. Segundo Ehrenreich, a vagina pode ter sido o primeiro órgão a ser associado à violência e a força, antes mesmo de o pênis ser considerado uma espécie de arma. A vagina pode ser representada como uma *vagina dentada*, sendo uma espécie de boca que, quando sangra devido à menstruação, pode ser considerada uma boca suja de sangue, como a de um predador – mais uma associação possível entre as mulheres, principalmente em momentos de menstruação, e os animais predadores. Segundo a autora,

As imagens tradicionais e folclóricas às vezes associam o sangue a uma boca de mulher: Kali é representada com sangue saindo da boca – às vezes, de uma forma estilizada, como num triângulo com seu vértice sob o lábio inferior. Os maoris e algumas mulheres ameríndias tatuavam linhas paralelas que iam da boca ao queixo, sugerindo um sangramento que às vezes chamavam de linhas que pingam (EHRENREICH, 1997, p. 112).

Um exemplo contemporâneo apontado por Ehrenreich é o costume de as mulheres modernas usarem batom na boca. Em síntese, a centralidade da menstruação em diferentes culturas e regiões marcam o suposto dom das mulheres de sangrarem todos os meses sem morrer, ligadas à ciclicidade dos céus. Esse sangramento permitia uma associação da figura das mulheres aos animais predadores. A pesquisa da escritora Judy Grahn afirma que a centralidade da menstruação era tão significativa que há “ligações linguísticas entre menstruação e palavras rituais nas línguas indo-europeias e sugere que a menstruação pode ter sido anterior e base de todos os rituais” (EHRENREICH, 1997, p. 113).

Então, se há todos esses indícios arqueológicos e mitológicos que associam a mulher a questões ligadas à violência, principalmente no período paleolítico, como o patriarcado se sustenta sobre uma base dogmática que relaciona a masculinidade à violência e a feminilidade à não-violência? Para Ehrenreich isso se justifica pela substituição da imagem da *deusa predadora* pelo *herói guerreiro*. É importante explicitar que esses acontecimentos marcam desvios e transformações que alteram os percursos possíveis para os efeitos de sentido dentro da ordem do discurso. Dessa forma, se contemporaneamente a ideologia patriarcal interpela homens em relações de agência violenta e as mulheres em posições passiva de violência,

conforme discutiremos em outros capítulos, é porque processos socio-discursivos ocorreram para sustentar tais efeitos imaginários e materiais.

Historicamente, a chamada revolução das armas ocorre no período mesolítico pré-histórico, em que as estratégias de caça se alteram profundamente, devido à diminuição do número de grandes animais disponíveis para caça. Dessa forma, a prática da caça, que antes consistia na condução e cercamento de animais para áreas controladas e acontecia em grupo, é substituída pela perseguição individual de animais, que eram mortos separadamente com armas e acessórios. Essa nova prática demanda silêncio e estratégias que não podiam envolver a presença de crianças, como comentado anteriormente, o que contribui para a consolidação da imagem do grande caçador-guerreiro homem. Logo,

provavelmente, a mudança para uma estratégia de caça exclusivamente masculina fez com que a violência em geral começasse a ser encarada como privilégio do homem. Como escreveu a antropóloga Nancy Jay, na era patriarcal o sangramento dos homens num sacrifício ou numa guerra era poderoso e redentor, enquanto o sangue das mulheres tornava-se perigosamente profanador (EHRENREICH, 1997, p. 116).

A associação da figura feminina ao animal predador se torna um argumento para o controle das mulheres, que não podem se aproximar das florestas para não serem incitadas à selvageria. Há também a associação da figura da mulher solteira com um animal predador que precisaria ser domado e controlado, como nas representações da deusa Artémis nas artes gregas antigas, que a representava como um animal selvagem. Se, para Ehrenreich, a guerra é uma encenação da transformação do ser humano – antes presa – em um predador, ou seja, a transformação da caça em caçador, o apagamento da associação entre a mulher e o animal predador é uma forma de possibilitar que apenas os homens tenham o privilégio de reencenar essa transformação. Dessa forma, a mulher tinha de “sangrar na menstruação, na defloração e no parto como parte de sua obrigação de reprodutora da sociedade, mas não devia provocar sangue. Só um homem podia fazer isso, na guerra e no sacrifício” (KING, apud EHRENREICH, 1997, p. 119).

É fato que a mitologia grega possui narrativas que associam as mulheres à guerra, contudo essa associação possui especificidades que nos apontam mais uma vez para dissociação da figura feminina dos processos de violência. Um exemplo importante são as guerreiras Amazonas. Segundo a mitologia grega, as Amazonas correspondiam a um grupo de mulheres que viviam isoladas em uma espécie de reino independente, governado por uma rainha. As Amazonas conviviam apenas com mulheres, tendo contato com os homens apenas para fins reprodutivos. Ao darem à luz a meninos, os deixavam fora da localidade do reino, uma vez que

só criavam meninas. Eram consideradas exímias guerreiras, montadoras de cavalo. Contudo, há no mito das Amazonas um fator importante e central que marca a problematização que esta subseção propõe. Em algumas interpretações etimológicas o nome Amazonas *significa* “*sem seio*”, isso porque o mito narra o fato de as mulheres Amazonas mutilarem seus próprios seios para potencializar suas performances com o arco e flecha. Esse aparente detalhe na narrativa mitológica das Amazonas nos aponta para a constante associação da guerra à questão masculina: só são consideradas grandes guerreiras porque mutilam um órgão tipicamente feminino para conseguir que seus corpos lutem em batalha. É como uma afirmação de que o corpo feminino é incapacitado para a guerra. Quando mulheres são guerreiras, são aproximadas de uma suposta estética masculina. É possível traçar paralelos contemporâneos com essa questão. A militância contra a ditadura militar brasileira foi marcada em grande medida por processos de violência sexista dentro dos grupos de resistência. As mulheres que integravam os grupos eram obrigadas a adotar cabelos curtos e roupas masculinas, além de, serem impedidas de se envolverem sexualmente.

Aqui nos cabe realizar uma pequena digressão. Tais paralelos, entre práticas e narrativas fundantes do patriarcado e questões contemporâneas, serão explicitados de forma mais atenta no capítulo seguinte. Contudo, com essa comparação é possível evidenciarmos a historicidade das condições de produção que constituem as materialidades discursivas com que iremos trabalhar nas seções propriamente analíticas do trabalho. Logo, esse gesto de recuo temporal extenso nos permite perceber as reivindicações dos grupos feministas contemporâneos projetados e articulados aos movimentos de produção e reprodução de diferentes processos históricos que estruturam a ordem patriarcal no estado contemporâneo que se apresenta. É, dessa forma, basilar considerar as materialidades discursivas estudadas não como representações de um “real” que aconteceu, mas como parte constitutiva dos próprios processos. Se nos termos de Orlandi (2009) a preocupação com a circunstância de um discurso, ou seja, com suas condições de produção, é o que torna possível o trabalho com sua materialidade, os paralelos que buscamos estabelecer aqui se tratam justamente de uma tentativa de nos localizarmos nesse imbricamento: entre história e língua, no discurso, enfim.

Após a Revolução das Armas, uma segunda revolução na Pré-História interessa ao nosso debate: a chamada Revolução Neolítica, momento este de inflexão para o surgimento de estruturas *proto-patriarcias*. Esse período dentro do macropérido Pré-História data de 10 mil a 4 mil a. C. O ponto central da Revolução Neolítica é o fator sedentarização. Logo, os grupos, antes nômades, passam a se estabelecer em localidades fixas e introduzem a prática da agricultura, que altera drasticamente a forma de obtenção de alimentos. A partir de estudo

paleontológicos sobre a alteração dos ossos dos braços das mulheres neolíticas se estabelece a hipótese de que a divisão de trabalho por gênero se consolida no neolítico. A expansão da sedentarização favorece o aumento demográfico e impulsiona a criação de vilarejos. Além disso, a dinâmica de vida sedentária possibilita o surgimento do chamado excedente. A acumulação de bens é a grande novidade do neolítico. Segundo Marylène Patou-Mathis (2020) “a acumulação de bens – quase inexistente nas sociedades paleolíticas –, favorecida pelo sedentarismo e pela domesticação de plantas e animais, teria ocasionado o surgimento de uma nova atividade, a de protegê-los, função que teria sido atribuída aos homens”. Dessa forma, é no neolítico que as primeiras noções de propriedade aparecem, seja via excedente da agricultura, seja em termos de moradia, uma vez que os grupos se estabelecem em espécies de vilarejos.

Aqui, então surgem dois conceitos centrais para o que se assume como estruturação proto-patriarcal no neolítico. São eles: *patrilinearidade e patrilocalidade*, que substituíram os padrões de *matrilinearidade e matrilocidade*. Torna-se necessário aqui discutirmos essas quatro categorias. A matrilinearidade é o sistema de filiação baseado na figura da mulher, sendo a matrilocidade um sistema de habitação organizado a partir da localização da mulher como referência. Esses dois sistemas teriam sido predominantes na fase pré-neolítica, uma vez que o caráter nômade dos grupos dificultava associações de filiação e localização dissociadas da mulher, já que a intensa mobilidade dos grupos não beneficiava relações que possibilitariam a associação entre crianças e homens. Em outras palavras, a categoria *pai* não se aplica a uma dinâmica não-sedentária. Logo, defendemos que a sedentarização, bem como o período Neolítico, marca o nascimento da categoria *pai*, e com a consolidação dessa categoria, as estruturas proto-patricarciais também se desenvolvem. Nossa hipótese é de que para que seja possível a consolidação de uma noção de *pai*, foi preciso ser estabelecido mecanismos de controle da figura *mãe*. Explicaremos essa hipótese de forma sistemática na terceira seção deste capítulo.

Contudo, por ora é preciso que prossigamos na discussão sobre patrilinearidade e patrilocalidade. Se no Paleolítico o sistema de filiação se baseava na figura materna, no Neolítico se observa uma alteração, em que o pai passa a ser a referência. Segundo Claude Lévi-Strauss (2020 [1949]), a generalização do direito paternal aparece nas sociedades socialmente organizadas. Dessa forma, o *matrilinearismo*, típico das comunidades nômades é substituído pelo *patrilinearidade e patrilocalidade* em sociedades sedentarizadas. Portanto, os sistemas de filiação e habitação passam a ter como referência o homem. Friedrich Engels (2019 [1884]), em seus estudos sobre a origem da propriedade privada e da família, aponta a mudança da

matrilinearidade para a *patrilinearidade* como um dos fatores de rebaixamento do *status* social da mulher. As interpretações sobre a origem do patriarcado que seguem a perspectiva de Engels se organizam por meio da seguinte lógica: ao se consolidar a propriedade privada, as mulheres passaram a ser subjugadas pelos homens, uma vez que não geriam o excedente e deixaram de possuir centralidade na organização dos grupos – a chamada grande derrota das mulheres, segundo o autor.

Embora a reflexão de Engels tenha grande relevância e importância ao buscar indicar possíveis entrelaçamentos das origens das questões de gênero vinculadas aos processos econômicos seculares, é preciso problematizar alguns aspectos dessa elaboração. Iremos nos atentar a duas questões levantadas por Gerner (2019 [1986]). A primeira diz respeito à suposição de Engels de que antes do rebaixamento do *status* social da mulher houvesse um primado do *matriarcado*. A segunda diz respeito à ordem em que Engels organiza duas questões: o início da subjugação feminina e o estabelecimento da propriedade privada. Sobre o primeiro ponto, é preciso explicitar que o fato de o Paleolítico ser marcado pelo sistema *matrilinear* e *matrilocal* não indica a existência de uma espécie de matriarcado. Lerner, ao explicitar a importância da reflexão de Engels sobre a transição da *matrilinearidade* para *patrilinearidade* explicita que não é sustentável inicialmente a reflexão de Engels de que a matrilinearidade indicava uma espécie de matriarcado que foi substituído pelo patriarcado após surgimento da propriedade privada. Dessa forma, Lerner se dedica a explicar achados que se relacionam com uma noção de dominância feminina. A autora sistematiza suas conclusões em quatro pontos:

(1) A maioria das evidências de igualdade entre os sexos nas sociedades deriva de sociedades matrilineares e matrilocais, que são historicamente temporárias e estão desaparecendo. (2) Embora a matrilinearidade e a matrilocalidade confirmem certos direitos e privilégios às mulheres, o poder de decisão dentro das relações de parentesco é dos homens mais velhos. (3) Origem patrilinear não implica subjugação de mulheres, tampouco origem matrilinear indica matriarcado. (4) Observadas ao longo do tempo, as sociedades matrilineares não conseguiram se adaptar a sistemas competitivos, exploradores e técnico-econômicos, sendo substituídas por sociedades patrilineares (LERNER, 1986, p. 75).

Portanto, Lerner define matriarcado enquanto um sistema em que mulheres, organizadas em grupo, exerceriam poder sobre os homens, estabelecendo “valores e sistemas explicativos da sociedade, bem como a definição e o controle do comportamento sexual masculino” (LERNER, 1986, p. 76). Nas palavras da autora: “pode-se observar que defino matriarcado como imagem refletida do patriarcado. Segundo essa definição, eu concluiria que nunca existiu uma sociedade matriarcal.” Dessa forma, não é sustentável afirmar que o patriarcado foi uma

substituição de um modelo matriarcal de organização social prévio, como afirma Engels, uma vez que não há, segundo Lerner, indícios de que grupos organizados de mulheres exerceram *poder e controle* sobre homens de forma sistemática e organizada, embora os grupos se organizassem de maneira matrifocada.

A respeito do segundo ponto, Lerner nos apresenta elaborações que colocam a subjugação da mulher como um fator anterior e determinante para o estabelecimento da propriedade privada, movimento inverso ao de Engels. A discussão da autora se baseia nos estudos do filósofo Claude Meillassoux que, em consonância com as teses de Lévi-Strauss, defende que “o controle sobre a reprodução (sexualidade feminina) precede a obtenção de propriedade privada” (LERNER, 1986, p. 104). Portanto, não se trata de rejeitar a elaboração de Engels sobre as ligações entre subjugação feminina e a origem da propriedade privada, mas sim de inverter e assim subverter a ordem dos fatores.

Essa inversão, que pode parecer um simples, na verdade altera todo o processo interpretativo da problemática. O grande ponto dessa virada está na teorização a respeito da prática do comércio de mulheres. Conforme nos explicita Lerner (1986), Meillassoux defende que a transição do modelo de alimentação baseado na caça e coleta para a agricultura possui um estágio intermediário e importante, a alimentação baseada na horticultura. Se na dinâmica dos caçadores-coletores, mulheres, homens e crianças comiam o que obtinham do processo de caça e coleta, na horticultura surge a necessidade de gestão dos recursos, o que implica em uma preocupação com aspectos demográficos, isso porque

A colheita com base em raízes e mudas é instável e sujeita a variações climáticas. A incapacidade de manter a colheita ao longo de vários anos faz com que as pessoas dependam de caça, pesca e coleta como complemento alimentar. Nesse período, quando abundam os sistemas matrilineares e matrilocais, a sobrevivência do grupo exige o equilíbrio demográfico de homens e mulheres. Meillassoux argumenta que a vulnerabilidade biológica das mulheres no parto fez as tribos buscarem mais mulheres de outros grupos, e que essa tendência ao roubo de mulheres levou a constantes conflitos intertribais. (LERNER, 2019 [1986], p. 104)

Aqui podemos observar um entrelaçamento entre a necessidade de controle reprodutivo e a questão da guerra. As práticas de controle da sexualidade das mulheres, como defendemos, estão imbricadas e relacionadas à consolidação de diversas outras estruturas importantes, como a guerra, a família e os processos econômicos. Portanto, a demanda de manter o chamado equilíbrio demográfico, além de ter estimulado conflitos intertribais, também estimulou a prática de comércio de mulheres, central para a subjugação feminina, por ser uma maneira de posicionar a mulher como um bem, uma coisa. Lerner (2019 [1986]) explicita que segundo os

autores, o comércio de mulheres se sustentou por meio de dois grandes tabus: o do incesto e o da exogamia, ou seja, uma vez que o cruzamento entre indivíduos do mesmo núcleo familiar era rechaçado, as tribos precisariam de estratégias para conseguirem mulheres de outros núcleos familiares para garantir a continuidade do clã. As pesquisas antropológicas de Lévi-Strauss o fazem sustentar que o tabu do incesto é um universal comum a diferentes culturas. Sendo assim, a “troca de mulheres é a primeira forma de comércio, na qual mulheres são transformadas em mercadoria e coisificadas, ou seja, consideradas mais coisas do que seres humanos. A troca de mulheres, de acordo com Lévi-Strauss, marca o começo da subordinação das mulheres”. (LERNER, 2019 [1986]. p.65).

A repulsa às relações incestuosas favorece a prática da chama exogamia, que é a prática de cruzamento de indivíduos sem relação parental próxima, o que contribui para a troca, roubo e comércio de mulheres, ou seja, para práticas de trânsito de mulheres. Aqui está o ponto central do nó que nos propomos a sistematizar nesta seção: a gestão do deslocamento de mulheres entre tribos, motivadas pela necessidade de controle reprodutivo das mulheres, seja pela troca, roubo ou comércio dessas mulheres, institui a caça, a guerra e o estupro como práticas coercitivas que garantem a manutenção desse trânsito de mulheres via violência contra mulheres. Essas práticas garantem a consolidação dos processos proto-patriarcias. Sendo assim, homens guerreiam entre si para conquistarem as mulheres das outras tribos e homens estupram, segundo Lerner, para coagirem as mulheres a se submeterem ao processo comercial à força. O que nos leva à importante conclusão de Meillassoux, explicitada por Gerner, de que “não é a mulher que é reificada, mas sim sua capacidade reprodutiva” (LERNER, 1986, p. 106). Posicionamo-nos de forma semelhante a Meillassoux e consideramos que, ao fazer isso, estamos dando historicidade ao patriarcado, rejeitando interpretações que dão aos processos seminiais dessa ordem social um caráter religioso e não-material, como se a categoria gênero, bem como os conflitos consequentes dessa categoria fossem elementos já dados, já postos desde o início dos tempos, em uma espécie de infinito da origem.

É importante para nós não reafirmarmos falácias ontológicas, como também é importante não responder às nossas questões com respostas que atribuem intencionalidade e vilania a determinados grupos sociais, que intencionalmente, por serem maus e cruéis, dominaram determinado grupo, no caso homens, que dominaram mulheres. Se nosso objetivo é buscar compreender como a reprodução da ordem patriarcal se dá ainda contemporaneamente, e sim, sustentada por processos violentos, precisamos olhar para os processos seminiais e buscar compreender os diferentes fatores que, conforme Lerner, nos apontam para *necessidades* dos grupos sociais de estabelecer determinadas práticas, que apesar de não mais fazerem sentido,

de terem deixado de ser necessárias, ainda são reproduzidas e aperfeiçoadas, nem que sejam por força do dizer. Sendo assim, defendemos que a questão da reprodução feminina nos parece um aspecto central. Caso contrário, nos encontraríamos em posições que explicam essa ordem social baseada no ódio originário de homens contra mulheres, na guerra eterna entre os sexos. Não se trata de apontar para um único motivo fundador, mas sim de apontar fatores, práticas e contingências que, em tensão, se imbricam e lançam aspectos que explicam de certo modo a arqueologia e a genealogia²⁷ das condições de produção dos discursos patriarcais que, historicamente, se revezarão na ordem do discurso. Logo, a partir das reflexões de Lerner, explicitamos que o debate sobre a consolidação da patrilinearidade e patrilocalidade não se trata de já assumir o patriarcado como uma ordem já estabelecida, mas sim de nos atentarmos para esses sistemas que, embora anteriores ao patriarcado, podem nos indicar caminhos para o sistema que será estabelecido posteriormente.

Estudos arqueológicos na Península Ibérica (HARRIS, 2020) observaram que havia mais corpos de mulheres sepultados na região em relação à quantidade de corpos masculinos. Através de um estudo baseado em isótopos de estrôncio, o grupo de pesquisadores concluiu que os restos mortais das mulheres foram enterrados em regiões diferentes da região em que provavelmente nasceram. Esse padrão foi encontrado em diferentes sítios arqueológicos, como mostra a pesquisa no Vale do Lech na Alemanha. De acordo com o antropólogo Marvin Harris (2020, s/p) “a esmagadora maioria das sociedades conhecidas mostra padrões de residências e de filiação centradas no homem”. Marta Cristas-Peña (2020) afirma que embora o sistema de desigualdade de gênero se instale progressivamente nas sociedades, de formas diferentes, chegando a pontos bastante semelhantes, esse processo é cultural e não fruto de um determinismo biológico, como mitos da fundação do patriarcado afirmam. Esses elementos proto-patriarcais (*patrilinearidade e patrilocalidade*) corroboram então para o aparecimento de estruturas patriarcais, que são justamente a autoridade social e jurídica sob controle dos homens. Segundo a filósofa Olivia Gazalé (2020) no processo de “gestão” desse excedente se funda uma noção de superioridade viril (viriarcalidade), sendo que essa noção passa ser consolidada ao longo dos séculos por meio de quatro eixos: pela mitologia, pela metafísica, pela religião e pela ciência. A mitologia cumpre esse papel via imagem e símbolo, a metafísica via conceito, a religião pela noção de lei divina e por fim, a ciência mobilizando questões de fisiologia, no que diz respeito à superioridade masculina relacionada à força e resistência física.

²⁷ Tais dispositivos foram elaborados por Foucault, que define a arqueologia enquanto “método próprio à análise da discursividade local e a genealogia como tática que, a partir da discursividade local assim descrita, ativa os saberes libertos da sujeição que emergem desta discursividade” (FOUCAULT, 2005, p. 172).

Retomando nossa reflexão inicial sobre a obra de Alexjeich, pode-se dizer que, assim como na narrativa da jornalista, mulheres ocuparam e ainda ocupam *fronts* de batalha ao longo dos conflitos históricos. As soldadas soviéticas na Segunda Guerra Mundial são um exemplo possível, bem como as mulheres curdas que atualmente compõem um exército de mulheres que contém o avanço do grupo extremista Estado Islâmico em uma parte do território curdo. Fato é que a essencialização que liga os homens à violência e as mulheres à passividade é um fator estruturante do patriarcado, que contribui para o cercamento feminino, a construção de um imaginário violento do masculino e para a essencialização dos gêneros.

Na tentativa de responder à pergunta inicial da subseção, o porquê de a guerra não ter rosto de mulher, podemos concluir que o patriarcado mascara de forma sistemática e histórica o envolvimento feminino nas práticas de guerra e violência, o que rejeita uma ancestralidade em que esses fatores não eram especializados e divididos conforme o gênero. Na verdade, essa essencialização faz parte de todo um arsenal de construções que torna possível as divisões e o próprio conceito de gênero. Esse processo de essencialização nega à mulher sua relação ancestral com a violência, tornando-a algo exclusivamente masculino. O que resta à mulher com relação à violência é a posição de vítima, ela se torna a própria presa a ser caçada, controlada pelo patriarcado. Conforme apontamos, uma dessas práticas de violência que garante o controle das mulheres é o estupro.

A polêmica ensaísta feminista Virginie Despantes (2016, p. 42) afirma sobre o estupro: “o estupro, ele é próprio do homem; não a guerra, a caça, o desejo cru, a violência ou a barbárie, mas justamente, essa coisa da qual – até o momento – as mulheres nunca se apropriam”. Logo, se a caça e a guerra foram progressivamente dissociadas das mulheres, conforme explicitamos, tornando-se práticas masculinas, o estupro parece uma prática tipicamente dos homens. No capítulo *Impossível estuprar essa mulher cheia de vícios*, Despantes narra o estupro sofrido aos dezessete anos, em uma viagem entre Londres e Paris com duas amigas. Ao pegarem uma carona com um grupo de jovens homens, Despantes narra que pouco tempo após entrarem no carro perceberam que estavam correndo perigo:

Essa proximidade, afinal, ficará como uma dessas coisas que não se apagam: corpos de homem dentro de um lugar confinado, em que estamos presas, junto a eles. Nunca iguais, com nossos corpos de mulheres. Nunca em segurança, nunca como eles. Nós somos o sexo do medo, da humilhação, o sexo estrangeiro (DESPANTES, 2016, p. 28).

As três jovens foram estupradas pelos homens, que ainda as espancaram. Os jovens, aliás, também portavam espingardas dentro do carro. Estupradas, mas vivas. Essa é a grande

questão na elaboração de Despantes sobre o estupro. Segundo a autora, o estuprador não se considera, não se enxerga como um violador. A lógica que organiza esse processo é: se saíram do ato vivas, é porque o ato não as causou tanta repugnância; se em algum momento elas pararam de se debater, é porque estavam gostando. Não foi um estupro. Não somos estupradores. Essa lógica explica o paradoxo de conhecermos muitas vítimas de estupro, mas nenhum estuprador. O estupro é um “ato aglutinador, que conecta todas as classes sociais, idades, corpos e personalidades” (DESPANTES, 2016, p. 29), porém, mesmo assim, a nomeação da violência passa por uma série de eufemismos de mulheres que evitam nomear dessa forma a agressão que viveram.

Segundo Despantes, o estupro funciona como uma ferida de guerra, da qual você nunca se desvencilha. Assumir que foi estuprada e que sobreviveu é se submeter a uma série de interrogatórios que desembocam na seguinte racionalidade: se fosse de fato uma pessoa de respeito, preferiria ter sido morta, a ser estuprada. Despantes conta que até os vinte anos de idade nunca havia encontrado nenhuma literatura que tratava do estupro, até ter contato com a obra da feminista ítalo-americana Camille Paglia. Em um dos trechos do livro Paglia afirmava sobre o estupro:

Trata-se de um risco inevitável, um risco que as mulheres devem levar em conta e aceitar correr se desejam sair de casa e circular livremente. Se isso acontecer com você, levante a cabeça, *dust yourself* e dê a volta por cima. E se isso te amedrontar demais é melhor ficar na casa do papai e da mamãe fazendo as unhas (DESPANTES, 2016, p.34).

Despantes narra o choque de ter lido essa declaração de Paglia, ao mesmo tempo em que pela primeira vez foi deslocada da posição vítima/culpada e passou a enxergar o estupro como um ato constitutivo da própria condição feminina. O estupro é um destino da mulher na sociedade organizada pelo patriarcado. Ainda comentando sobre o impacto da obra de Paglia, Despantes afirma,

Ela foi a primeira a tirar o estupro do horror absoluto, do não dito, disso que sobretudo não deveria jamais acontecer. Ela fez do estupro uma circunstância política, algo que deveríamos aprender a encarar. Paglia transformava tudo: não se tratava de negar, nem de sucumbir, se tratava de viver com (DESPANTES, 2016, p. 36).

É importante explicitar que não se trata de naturalizar o estupro, aceitá-lo de maneira resignada, mas sim reafirmar a posição central e organizadora do estupro na base de nossas sexualidades, contestar o caráter de excepcionalidade desse ato de violência e reconhecer que ele é a regra, não a exceção, desde pelo menos o neolítico pré-histórico. Logo, o estupro é um

rito central de sacrifício, desde a Antiguidade ele é onipresente nas artes, é representado nos textos, nas estátuas, nas pinturas; é uma constante através dos séculos. Tanto nos jardins de Paris quanto nos museus, representações de homens que forçam mulheres. Em *Metamorfoses* de Ovídio, parece que os deuses matam o tempo tentando agarrar mulheres que não os desejam, a obter o que querem pela força. Fácil, para eles que são deuses (DESPANTES, 2016, p. 41).

Acerca deste debate sobre a prática do estupro na mitologia grega, uma narrativa é especialmente importante para os debates sobre o estupro: o mito de Medusa. De acordo com a versão do mito nas *Metamorfoses*, de Ovídio, Medusa seria filha de uma relação incestuosa entre o deus Fórcis e a deusa Ceto, que deu origem a três *belas* mulheres, Esteno, Euríale e também Medusa. A deusa Atena escolhe Medusa para ser sua guardiã, o que impõe a ela a necessidade de manter sua virgindade e pureza para poder exercer a função de sacerdotisa da deusa. Contudo, segundo o mito, a beleza de Medusa atraía deuses e homens mortais, principalmente o deus Poseidon que constantemente tentava seduzi-la. Ao não aceitar as constantes rejeições de Medusa, Poseidon a violenta de forma brutal, retirando sua virgindade e a estuprando. Atena, ao encontrar Medusa após a violação, fica “indignada e usa seus poderes olímpicos para destituir Medusa de sua beleza e da condição de deusa imortal, transformando a sacerdotisa em uma figura horrenda, uma górgona” (HILGERT, 2020, p. 42). A górgona, então, passa a transformar os homens que a olhava em pedra, apenas com o seu olhar. Medusa foiçada e assassinada por Perseu, que tem a missão de levar a cabeça da górgona como um presente de casamento. De acordo com a interpretação de Ovídio do mito, Medusa se torna, “uma vítima, no mínimo, triplamente supliciada: pela violação do deus Poseidon, pelo injusto castigo imputado por Atena e pelo assassinato cometido por Perseu por motivos fúteis e ignóbeis.” (HILGERT, 2020, p. 47).

De acordo com Hilgert (2020), as representações²⁸ de Medusa ao longo da história variam entre a exploração dos aspectos sedutores dessa personagem e da monstruosidade da górgona. Logo, a autora propõe uma hipótese para que compreendamos as mudanças nas representações de Medusa. Segundo ela, ambas as formas como Medusa é representada “são maneiras de oprimir e subjugar a mulher, mas se concretizam de maneiras distintas: pela monstruosidade e pela beleza”. (HILGERT, 2020, p. 47). Sobre a representação monstruosa de Medusa, Hilbert (2020) considera que se relaciona com a própria associação do feminino como uma natureza de ordem rebaixada e repugnante, dessa forma “Hesíodo escreve que a

²⁸ Compreendemos como representação o procedimento de integração e mediação entre a ideologia e as formações ideológicas (GOMES, 2015).

ascendência de todas as mulheres remonta à Pandora, a enviada por Zeus para entregar a Prometeu a Caixa contendo todos os males da humanidade (HILGERT, 2020, p. 50). Aqui é possível estabelecermos um paralelo com a mitologia cristã, que relaciona todas as mulheres à figura de Eva, a grande pecadora original e origem dos males terrenos. Logo, as mulheres, na mitologia grega e cristã, são representadas “como herdeiras não só dos feitiços sedutores e da graça funesta de Pandora e de Eva, somos mensageiras do mal e portadoras dos encantos capazes de arruinar a humanidade.” (HILBERT, 2020, p.50). A mulher, então, pode ser considerada como o monstro original, digna de violência, punição e medidas de controle que a impeçam de executar suas faculdades de destruição e corrupção do mundo, debate de nossa própria seção.

É importante salientar que não apenas as mitologias são responsáveis por essa construção depreciada do feminino, mas também a própria filosofia possui papel importante nesse processo de associação do feminino a aspectos degradantes e inferiorizados. Na obra *Timeu*, Platão disserta sobre a origem do mundo e da natureza humana. Segundo a reflexão platônica,

A primeira gênese da alma humana é criada diretamente pelas mãos do Demiurgo, conhece a natureza do universo e as leis, não sofre nenhuma depreciação e se concretiza como ser vivo na exclusiva figura do macho, ou seja, as mãos do deus artesão criador do mundo fez diretamente apenas uma alma: a dos homens (HILBERT, 2020, p. 51).

Assim, os homens que vivem uma vida plena passam, após a morte, a habitar uma espécie de paraíso, enquanto os homens que se desviaram durante a vida são condenados a renascer como mulheres. Logo, “entre os que foram gerados machos, todos os que são cobardes e levaram a vida de forma injusta, de acordo com o discurso verosímil, renascem mulheres na segunda geração” (PLATÃO, apud HILBERT, 2020, p. 51). Aristóteles, ao refletir acerca da condição feminina afirma que “a fêmea é fêmea em virtude de certa carência de qualidades [...], devemos considerar o caráter das mulheres como sofrendo de certa deficiência natural” (ARISTÓTELES, apud BEAUVOIR, 1980[1949], p. 10). Logo, os efeitos essencializadores, que estabelecem ontologias da natureza masculina e feminina, transitam entre o âmbito mitológico, filosóficos e científicos. A elaboração platônica a respeito da gênese do homem e da mulher é um exemplo desse processo. Portanto, a representação de Medusa pela imagem monstruosa da górgona se baseia nessa racionalidade de rebaixamento ontológico, que posiciona a mulher como uma instância distinta do humano, do que é próprio ao homem, aproximando a mulher de aspectos animais e bestiais.

Sobre a representação bela e sedutora de Medusa, Hilbert (2020) argumenta que essa questão remete a um processo histórico importante de transferência da representação feminina ligada a aspectos bestiais para a questão da beleza. A feminilidade passa a ser definida pelo enquadramento das mulheres a um padrão estético considerado belo. Portanto, a definição de mulher não se baseia mais no afastamento da condição masculina e consequente aproximação aos seres não-humanos, animais, mas sim na questão da beleza. A mulher deve ser bela, sendo assim, “se, antes, a subjugação acontecia por conta da concepção de natureza inferior e monstruosa da mulher e da Medusa, agora, acontece pela determinação da mulher e da Medusa como objeto de desejo e de conquista” (HILBERT, 2020, p. 52). Dessa forma, ser bela e por isso se apresentar como objeto a ser desejado e conquistado é o que nos permite retornar ao clímax da narrativa mitológica de Medusa que nos interessa: o estupro.

Medusa é estuprada por ser demasiadamente bela e incitar o desejo de Poseidon, ou seja, sua beleza é a culpada. Atena pune Medusa após a violação, julgando-a culpada pela perda de sua pureza e virgindade. Retornando às elaborações de Despantes (2016, p. 4), o estupro se apresenta como “a condição feminina, seu alfabeto. Sempre culpadas por aquilo que nos fazem. Criaturas responsabilizadas pelo desejo que suscitam”. Nesse enlace entre as reflexões contemporâneas de Despantes e a narrativa mitológica de Medusa, procuramos explicitar como o estupro se apresenta como um fator constitutivo da condição feminina no patriarcado. Contudo, essa elaboração pode suscitar dúvidas quanto às consequências de se assumir tal perspectiva. Afinal, por que faz sentido assumir a normalidade do estupro e não sua excepcionalidade? Consideramos que a resposta esteja na necessidade de deslocar o estupro do campo da anomalia, da conduta individual de um sujeito que não controla seus fortes instintos sexuais, para o *locus* que de fato é característico ao estupro, o *locus* político-estrutural. A acadêmica e ativista Rita Segato desloca os debates sobre estupro na América Latina ao afirmar o caráter político desse ato. Segundo ela,

O estupro não se baseia em um ato sexual, não é a libido descontrolada de homens, não é porque se quer um ato sexual. É um ato de poder, de dominação, é um ato político, um ato que se apropria, controla e reduz as mulheres por meio de apreensão de sua intimidade (SEGATO, 2019, s/p).

Destacamos da elaboração de Segato (2019) a questão do poder. O poder se associa a aspectos econômicos, jurídicos e políticos que estruturam as relações sociais e também as sexualidades. Para Despantes,

o estupro é um programa político preciso: esqueleto do capitalismo, é a representação crua e direta do exercício do poder. Designa um dominador e organiza as leis do jogo para que possa exercer seu poder sem restrições. O estupro é a guerra civil, a organização política através do qual um sexo declara ao outro: tenho todos os direitos sobre você e te forço a se sentir inferior, culpada e degradada (DESPANTES, 2016, p. 42).

A metáfora da guerra civil é uma interessante via de elaboração do fator estrutural do estupro. Há dois sexos, de maneira geral e sintética, que compartilham o mesmo espaço público, mas há uma ameaça constante que só se apresenta a um desses sexos. Uma possibilidade iminente de violência, de violação. Despantes nos explica as faces dessa guerra civil e do estado de constante vigilância feminina com exemplos bastante cotidianos. O medo da rua escura e vazia, a insegurança dentro de um prédio que de repente sofre um apagão elétrico, o recorrente pensamento de que é preciso evitar determinadas situações para minimizar o risco de ser estuprada. O estupro atravessa a vida das mulheres, ele é parte da vida das mulheres, seja como uma memória de uma violação que de fato aconteceu, seja como um perigo constante, diário, iminente de uma ação que pode a qualquer momento acontecer. É a partir dessa dialética entre o *trauma* e a *ameaça* que as subjetividades femininas são organizadas e principalmente controladas pelo mecanismo do poder. Dialética esta controlada por aspectos como a culpabilização, que faz as mulheres regularem questões comportamentais, como as roupas que usam, os lugares que frequentam. É de fato encarar uma guerra civil, nos termos de Despantes. Encerramos esta seção com os debates acerca do estupro, considerando que das três práticas discutidas ao longo da seção, caça, guerra e estupro, é esta última que se torna o grande guarda do patriarcado, a principal prática coercitiva que persiste ainda contemporaneamente.

1.2 A pecadora, a santa e a bruxa: as mulheres possíveis no mundo patriarcal

A hegemonia da doutrina católica no período medieval europeu é uma questão fundamental para a compreensão da manutenção da ordem patriarcal após a Antiguidade. A centralidade do campo religioso na sociedade medieval nos aponta para aspectos que estruturaram os imaginários sociais, a organização jurídica e política do período. Embora essa hegemonia religiosa tenha sido contestada no período iluminista, a atuação do campo religioso ainda tem enorme importância na organização social. Interessa-nos explorar nesta segunda seção as representações de mulheres segundo a tradição católica-cristã, uma vez que o processo colonizador em território latino-americano se deu por países de forte tradição católica. Portanto, partindo do pressuposto de que a colonização espanhola e portuguesa foi a responsável por

inscrever na América Latina a ordem patriarcal, consideramos relevante explicitarmos como a mulher é simbolizada na doutrina religiosa que inclusive atuou diretamente na colonização, via práticas de evangelização.

Esta seção se organiza a partir do que nomeamos três *posições-mulheres* possíveis na tradição religiosa, a de *pecadora, santa e bruxa*. Continuaremos sustentando também nesta seção a centralidade da questão reprodutiva das mulheres, agora com relação a essas três posições, buscando explicitar como o controle reprodutivo atua fortemente na manutenção e reprodução do patriarcado. Para isso, discutiremos a relação das doutrinas católicas e também protestantes com a questão reprodutiva feminina e apontaremos os imbricamentos dessas relações com o estabelecimento do capitalismo europeu. Conforme nos explicita Louis Althusser, interessa ao campo religioso explicar questões relativas ao nascimento, ao sexo e à morte. Segundo o autor,

A religião busca responder a essas três questões (nascimento, sexo, morte) que envolvem a reprodução biológica de toda a “sociedade” humana, compreenderemos que o papel dela não se reduz ao de “ópio do povo” na luta de classes. Sim, ela está constantemente engajada na luta de classes, quase sempre ao lado dos poderosos. Mas está enganada porque existe, e existe porque subsiste nela esse núcleo de funções, esse núcleo de questões e de respostas que, por trás das grandes afirmações sobre a Origem do Mundo e o Fim do Mundo, liga-a à morte, ao sexo e ao nascimento. Essas questões, como já foi dito, envolvem a reprodução biológica das sociedades humanas, são “vivas” pelos homens na inconsciência, na angústia ou numa angústia inconsciente. A inquietude que provocam não desapareceu com as sociedades de classes, muito pelo contrário, mas não poderíamos dizer que se reduz a elas, pois é mais antiga do que elas (ALTHUSSER, 2019, p. 54).

Sendo assim, interessa à religião explicar as questões ligadas a reprodução biológica e principalmente controlá-las. Nosso debate se inicia com Santo Agostinho, um importante nome da teologia e filosofia medieval. O religioso é parte da chamada patrística, grupo de padres influenciados pelos escritos do apóstolo Paulo e que elaboraram reflexões acerca da prática eclesiástica e interpretações das escrituras sagradas. Segundo Edilson Souza (2017, p. 140), as elaborações de Agostinho “guiaram o pensamento medieval e pós-medieval”, sendo que a obra agostiniana, bem como suas reflexões, precisa ser considerada a fim de compreender a influência das interpretações dos textos bíblicos feitas por esse pensador. Ao articular os escritos do Gênesis e dos evangelhos de Paulo, Agostinho elabora sua perspectiva acerca da mulher baseada na figura de Eva. De acordo com Elizabeth Hallam (apud SOUZA, 2017, p. 145), na Idade Média a sociedade era baseada “na forte tradição misógina herdada de São Paulo e dos escritos patrísticos, que retratavam a mulher como Eva, a suprema tentadora e obstáculo para a salvação”.

Em sua obra *Confissões*, Agostinho reflete sobre criação do universo, que teria sido baseada em espécies de dualismos. Deus criou a luz, e assim pôde definir as trevas, criou a atmosfera e dessa forma pôde distinguir os ares das águas. Essa lógica dualista estabelece a noção de coisas que são superiores, ligadas à Deus e coisas inferiores, ligadas ao mundo não divino. A elaboração agostiniana sobre a mulher a posiciona como algo inferior, na dicotomia *homem x mulher*. Logo,

percebe-se que a visão dos Padres da Igreja, de certo modo, está subjugada a uma interpretação da mulher que encontra sua fundamentação num modelo feminino de Eva, considerada inferior, pois, além de ter sido criada depois do homem, pecou primeiro e, pecando, induziu o homem a pecar (SOUZA, 2017, p. 146).

É necessário explicarmos os dois aspectos citados acima: a anterioridade do homem e o pecado de Eva, uma vez que esses dois pontos organizam a lógica misógina agostiniana. Sobre o primeiro ponto, Agostinho, retomando a narrativa bíblica do Gênesis, afirma que Deus cria o homem sendo sua imagem e semelhança e ao fazer isso posicionou o homem acima de todos os seres irracionais, dessa forma o homem é *racional e inteligente* (SOUZA, 2017). Eva, por sua vez, segundo o Gênesis, foi criada *a partir* do homem e segundo Santo Agostinho, criada *para* o homem. Isso nos permite inferir que a inferiorização da figura bíblica feminina não ocorre após a queda do paraíso, mas sim na própria gênese da criação. A mulher é “criada como auxiliar e criada a partir do homem” (SOUZA, 2017, p. 148). Dessa forma, Adão e Eva não se complementam, na narrativa do Gênesis e na interpretação paulina e agostiniana, “homem e mulher não se equilibravam nem se completam: o homem está no alto, a mulher em baixo”. (ZUBER, 2006, apud SOUZA, 2017, p. 149).

Isso nos leva à discussão do segundo ponto, o pecado original de Eva. Segundo a narrativa bíblica, quando ganharam o Éden, o homem e a mulher estavam nus, e não se envergonhavam. Ao comerem o fruto da árvore da sabedoria, a primeira coisa que Adão e Eva fizeram foi cobrir suas genitálias, segundo o texto bíblico, “então seus olhos abriram-se; e vendo que estavam nus, tomaram folhas de figueira, ligaram-nas e fizeram cinturas para si” (BÍBLIA, Gênesis, 3,7). Deus criador, então, toma conhecimento do pecado de Adão e Eva quando este procura Adão e ele diz que está escondido por ter vergonha de estar nu. Deus então o questiona sobre como ele possui a consciência do que é nudez e Adão conta que foi persuadido por Eva a comer o fruto da árvore proibida. Deus criador, então, para além de punir Adão e Eva com a expulsão do paraíso, confere a Eva uma sentença específica: “multiplicarei os sofrimentos de teu parto;

darás à luz com dores, teus desejos te impelirão para o teu marido e tu estarás sob o seu domínio. Retornaremos a esse ponto posteriormente” (BÍBLIA, Gênesis, 3,16).

Para além da sentença de Deus a Eva, é importante nos atentarmos para centralidade dos órgãos genitais e da percepção da nudez nessa passagem bíblica. A relação da sociedade com as genitálias é um ponto importante de debate, principalmente no que diz respeito à genitália feminina. Explicitamos a interpretação de Santo Agostinho a respeito dessa questão. Segundo Liv Stromquist (2018), as reflexões de Santo Agostinho a respeito do sexo e do órgão genital feminino têm grande impacto nas representações da mulher e do corpo feminino contemporâneas. De acordo com a interpretação agostiniana do Gênesis, a relação sexual seria uma forma de os seres humanos herdarem o pecado cometido por Adão e Eva; logo, o ato sexual configuraria uma espécie de traição a Deus, da mesma forma como Adão e Eva traíram Deus-criador ao comerem o fruto proibido. Nessa relação de traição e pecado, para Santo Agostinho a mulher é considerada “especialmente pecaminosa e suja já que foi por culpa de Eva que Adão comeu o fruto proibido” (STROMQUIST, 2018, p. 13). Para Santo Agostinho a mulher, então, abriga a imunda tentação e por isso seu corpo, representado principalmente por seu órgão genital, são a antítese do divino. Logo, esquematizando as reflexões de Santo Agostinho sobre a mulher, chegamos à seguinte síntese:

Corpo feminino → Portador da imunda traição → Vagina → Antítese do divino

Contudo, a estigmatização negativa do corpo feminino e mais especificamente da vagina não é uma regra em culturas distintas da cristã. Iremos apresentar alguns exemplos que mostram como a interpretação que confere caráter pecaminoso e sujo à vulva feminina não é uma regra e um padrão. Stromquist (2018) nos lembra o mito de Deméter, deusa grega da fertilidade e da colheita. O mito narra o rapto de sua filha Perséfone, que após ser raptada, é levada ao reino da morte e separada de sua mãe. Devido ao rapto de sua filha, Deméter passa a vagar pela terra, perdendo a vontade de se alimentar. Devido ao seu enfraquecimento, os vegetais começam a morrer e as vilas começam a ser desabastecidas de alimento. Por isso, os homens recorrem aos deuses, contudo os deuses não conseguem consolar a deusa da fertilidade.

A situação só é revertida quando Baubu, uma deusa de imagem idosa, consegue fazer Deméter voltar a se alimentar, incentivando-a com travessuras hilárias, de acordo com o mito. O que interessa é o conteúdo dessas travessuras da deusa Baubu. Segundo o mito, Baubu mostrou sua genitália para Deméter, fazendo a deusa rir e voltar à alegria. Dessa forma, a exposição da vulva passou a ser associada à volta da fertilidade e do êxito das colheitas. Por

isso, nas celebrações em homenagem a deusa Deméter o ato de expor a vulva passou a ser uma prática comum. Segundo Stromquist (2018, p. 47), “Aristófanes descreve como as mulheres da cidade grega de Elêunis iam ao templo de Deméter, onde exibiam suas genitálias, cantavam músicas e comiam um tipo de doce de gergelim e mel em forma de vulva”.

O culto a exposição do órgão genital feminino também pode ser encontrado na cultura europeia da Idade Média. Era comum que fossem instaladas, nas portas das diferentes construções, estátuas de mulheres com as pernas abertas. O nome dessas estátuas é *sheela-na-gigs* e, embora tenham grande ligação com a cultura celta, sendo bastante presente em território irlandês e inglês, aparecem em diferentes países europeus. Estudos arqueológicos notam um desgaste na vulva dessas estátuas que indica que muito provavelmente era uma prática comum que as pessoas tocassem na vulva das estátuas como uma forma de adquirir benção ou proteção.



Figura 1: Sheela-na-gigs, encontrada na cidade irlandesa Rahara na Idade Média. Fonte: Stromquist (2018, p.47).

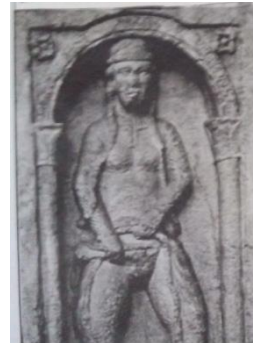


Figura 2: Sheela-na-gigs, no portal medieval Tosa, Milão. Fonte: Stromquist (2018, p.47).



Figura 3: Sheela-na-gigs, convento de freiras francês, século XIV. Fonte: Stromquist (2018, p.47).



Figura 4: Sheela-na-gigs, da Igreja Santa Maria e São Davi, século XVIII. Fonte: Stromquist (2018, p.47).

Figuras similares às estátuas de *sheela-na-gigs* também aparecem em diferentes culturas ao longo da história, como as *Dilukai*, esculturas talhadas na madeira, típicas da região da Micronésia, que eram usadas como proteção das casas contra a presença de espíritos do mal. Na Índia também é possível encontrar a prática de culto à vulva que remete ao século XIII. O culto à *Yoni* (vulva) consiste em um momento de adoração à vulva como um *locus* sagrado,

sendo ela “um lugar de passagem para forças sutis, o portão para mistérios cósmicos”. (STROMQUIST, 2018, p. 50). Nos templos, as esculturas de deusas são representadas deitadas, com as pernas abertas, expondo a vulva, para que os devotos venerem a *Yoni*.



Figura 5: Escultura do templo indiano de Bhedaghat, século XIII. Fonte: Stromquist (2018, p.50).



Figura 6: altar indiano de Devi, século XIX. Fonte: Stromquist (2018, p.50).

A exposição da genitália feminina como algo positivo e ligado a rituais não se encerra na Antiguidade Grega. De acordo com Stromquist (2018), no século XIX as narrativas de fábulas na Europa narravam mulheres que exibiam a vagina como forma de combater personagens diabólicos.



Figura 7: Ilustração da fábula de La Fontaine por Charles Eissen. Fonte: Stromquist (2018, p.50).

Registros pré-históricos indicam representações do órgão genital feminino. Gravuras rupestres nas cavernas francesas em Blanchard, datadas de 30 mil anos atrás, indicam imagens de vulvas. Contudo, as representações mais comuns da vulva no período neolítico correspondem às esculturas comumente denominadas de *Vênus*, conforme explicitado na seção anterior. A escultura figurativa mais antiga já encontrada até aqui diz respeito à representação

de uma mulher, com a vulva bem evidente. Essa escultura data de 35 mil anos atrás. Figuras semelhantes foram encontradas talhadas em túmulos das regiões do Leste Europeu, como Bulgária e Iugoslávia. Stromquist (2018, p. 53) conclui que em um momento mais antigo da história a vulva “fazia parte do sagrado/espiritual existencial e não era considerada o oposto do sagrado espiritual/existencial, como foi feito mais tarde”.



Figura 8: Pinturas rupestres em Blanchard, na França, 30 mil anos. Fonte: Stromquist (2018, p.53).



Figura 9: Escultura de osso de mamute, 35 mil anos. Fonte: Stromquist (2018, p.53).

Logo, a leitura agostiniana do mito de Eva, bem como a elaboração de Agostinho sobre essa figura bíblica marca um padrão *cristão* de interpretação do corpo feminino, que era representado de forma diferente em períodos históricos anteriores ou em culturas não-cristãs, como as célticas e hindus. Essa representação pecaminosa do corpo feminino e a centralidade da figura de Eva em Agostinho marca uma tendência do cristianismo, no caso católico, de afastamento da figura feminina dos aspectos divinos, justificando políticas de controle e submissão da mulher pela Igreja.

Aqui se torna necessário elaborarmos mais uma digressão. Sendo o discurso fundador considerado enquanto uma referência básica no imaginário constitutivo de determinado grupo ou instância (ORLANDI, 1993), assumimos essa interpretação cristã-católica acerca da mulher enquanto parte do discurso fundador da *ideia* de mulher enquanto corrupção e deterioração do divino masculino. Conforme provoca Orlandi, “na perspectiva em que trabalhamos não há ideias fora de lugar como diz Roberto Schwarz. As ideias não têm *um* lugar, têm *muitos*. O fato

de se aceitar que elas têm “um” lugar já é inscrever-se em um efeito do discurso” (ORLANDI, 1993, p. 7).

Contudo, é preciso explicitar que ao se discutir a noção de fundação, ou melhor, de discurso fundador, não estamos estabelecendo um ponto de origem, de sentidos que emergem a partir de alguma ideia, isso porque

seus lugares nunca são absolutos. Só relativos. Relacionamos essa afirmação de que as ideias não têm lugares absolutos como o princípio discursivo de que *os sentidos não têm origem, não pertencendo de direito, a lugar nenhum (...) sem ponto original, mas jogando o jogo da diferença, da cópia, da simulação*. Depende da história de construção dos sentidos a configuração de lugares para as “ideias”, na trama da relação linguagem/pensamento/mundo, isto é, no efeito de realidade do pensamento, da ilusão referencial, que elas produzem. A organização dos sentidos é trabalho ideológico. E o lugar das ideias é função desse trabalho (ORLANDI, 1993, p. 8, grifo nosso).

Dessa forma, ao apontarmos situações que marcam uma espécie de redefinição do curso da ordem do discurso não estamos projetando uma espécie de mapeamento de origens de sentido. Na verdade, estamos tornando menos transparente a organização dos sentidos que o trabalho ideológico tenta apresentar como evidente, já dado, original, ontológico. Assim, buscamos chamar atenção à história da construção de determinados sentidos que são caros para a produção e reprodução da ordem patriarcal.

A Igreja Católica, ao fazer circular a associação de toda e qualquer mulher à figura de Eva, ou seja, à noção de que todas as mulheres são herdeiras dos pecados e das qualidades nefastas da primeira pecadora, funda uma noção de mulher enquanto sinônimo de pecado. Logo, tais elementos míticos e bíblicos, sendo parte da fundação dessa perspectiva, constituem a ordem do discurso que governa os dizeres sobre a mulher no patriarcado. Essa associação se torna, assim, um dispositivo para que a ordem do discurso católico tome o lugar da mulher como o lugar do pecado o que justificaria uma série de práticas de submissão propostas e executadas pela Igreja e incorporadas pelas demais instituições, afinal, o que é pecaminoso deve ser controlado. Contudo, ainda sobre o debate acerca da fundação, somado à noção de controle, Orlandi nos lembra que

por outro lado, não há controle “pessoal” ou “coletivo” dos processos e da história de que sujeitos e sentidos participam. *O que há é a aparência de controle e de certeza dos sentidos porque as práticas sócio-históricas são regidas pelo imaginário, que é político*. Assim, refletir sobre as forças também desorganizadoras que são parte do processo de instituição dos sentidos é um modo de tornar visível a relatividade de seus “lugares”. *Desmontar sua certeza e sua territorialização, que são sempre função de uma relação de forças, no entanto silenciadas, é esse o trabalho que procuramos trazer para a reflexão sobre o discurso fundador*. Sem defini-lo categoricamente, procuramos pensa-

lo como a fala que transfigura o sem-sentido em sentido (ORLANDI, 1993, p. 8, grifo nosso).

O discurso fundador, assim, além de não ser um discurso primeiro, em termos de origem de sentido, tampouco é um discurso total, estático e absoluto, ele está exposto a desorganizações que são desconsideradas pelas forças imaginárias que buscam apresentar como transparente, linear e estabilizado o que de fato é opaco nas relações de sentido, o que desliza, fura e resiste. O trabalho de Orlandi se trata de elaborar a questão do discurso fundador do Brasil. A principal questão teórica que organiza o debate proposto é buscar compreender “como do sem-sentido se faz sentido e irrompe o sentido novo?” (ORLANDI, 1993, p. 7), essa questão está na base do que se entende enquanto acontecimento e é por isso parte constitutiva do que entendemos enquanto discurso. Descrever e interpretar como os diferentes acontecimentos atualizam as ordens do discurso e como essas atualizações renomeiam, redefinem os limites do dizer, as posições sujeito possíveis à e nessa ordem é um trabalho que nos projeta no estudo sobre as condições de produção, sobre a história das construções de sentido do discurso patriarcal.

Dessa forma, para a lógica patrística e agostiniana, não basta que a mulher tenha sido criada por Deus para também ser atribuído a ela caráter divino, já que segundo essa corrente cristã, a mulher é um apêndice do homem, criada para ser submissa a ele. Além disso, a ela é atribuída toda a gênese do pecado, já que foi a mulher a primeira a pecar, a responsável pela queda do paraíso e o início de todo o sofrimento terreno.

Em síntese, as mulheres seriam, então, herdeiras de Eva e por isso continuam sofrendo no parto, sendo impedidas de falar em público e sendo submetidas à vontade dos homens, afinal elas precisam ser controladas, para não reproduzirem o pecado original. Sentem dor ao parir, para reviver a punição à Eva, não falam em público, para não persuadirem os homens a escolher o caminho da luxúria e do mal, como Eva fez ao convencer Adão a comer o fruto. Assim, todo o processo de violência e subjugação, defendidos e executados pela Igreja e pelo cristianismo, contra mulheres é justificado como uma tentativa de controle dos impulsos de Eva. Sendo assim, o homem é o *bem, a razão e o puro* e a mulher é o *mal, a emoção e o sujo*. O controle da mulher é, então, a tentativa de impedir que a mulher *corrompa* os aspectos superiores do homem, como Eva fez com Adão.

A mulher bíblica até aqui apresenta se relaciona, então, com as noções de corrupção, perigo e impureza, ou seja, um risco para as figuras masculinas. Contudo, esse cenário se altera no século XIII quando o mito da Virgem Maria ganha projeção e importância após a Igreja Católica afirmar o caráter santo de Maria, bem como a necessidade de sua imagem ser cultuada. Logo, “é a partir do século XIII, que a representação mariana é valorizada com a intensificação

na construção de igrejas em honra da virgem, e com o aumento de milagres atribuídos a ela” (PEREIRA; ZIERER, 2014, p. 127). A Igreja Católica, ao decidir pela divindade e culto à figura de Maria, inaugura um padrão de feminilidade que se torna referência para a doutrina católica. Dessa forma, “Maria nos é apresentada como um dos modelos propostos pela Igreja Católica com o intuito de ordenar e coordenar as ações femininas” (PEREIRA; ZIERER, 2014, p. 126).

Com as decisões sobre a santidade de Maria, qualquer imagem ou característica feminina positivada pelo catolicismo estava vinculada à imagem mariana. Assim como Cristo é o escolhido por Deus para salvar os homens do pecado e oferecer a eles a redenção, Maria parece cumprir um papel semelhante com relação às mulheres. A oração popularmente conhecida como “Ave Maria”, composta também no século XIII, explicita o caráter singular de Maria, ao declarar “Bendita sois vós entre as mulheres”. O mito e culto mariano apresenta um impasse para os padrões de feminilidade católicos: Maria é um exemplo a ser seguido, mas ao mesmo tempo é um padrão inalcançável por sua divindade e santidade. A partir do mito bíblico de Maria, definimos três características que consideramos sintetizar essa figura mítica e que constituem o padrão de feminilidade ideal católico, nomeamos essas características de qualidades marianas, sendo elas: (i) pureza/virgindade, (ii) maternidade, (iii) servidão.

Antes de discorrermos sobre tais qualidades marianas, é preciso territorializar o culto mariano, a fim de compreender sua historicidade e influência nas dinâmicas contemporâneas. De acordo com Martha Robles (2019) o culto à imagem de Maria é uma característica dos países da península ibérica europeia. Conforme nos aponta Camila Pereira e Adriana Zierer (2014, p. 129) “a Virgem ocupa um lugar de destaque no sistema simbólico” de países como Portugal. O século XIII marca para Portugal o início de diversas disputas acerca do poder local e de questões envolvendo território, por isso símbolos nacionais são estabelecidos e valorizados a fim de afirmar o caráter independente e próprio da região. Logo, o culto à figura de Maria está diretamente associado a uma disputa específica desse período, o conflito entre cristãos e muçulmanos em território ibérico. Dessa forma, “o culto à virgem Maria cresceu na mesma medida em que crescia a necessidade de combater o Islã no território português” (PEREIRA; ZIERER, 2014, p. 128).

O que é interessante notar é que devido a esse contexto de disputa religiosa e territorial, a figura de Maria é representada como uma espécie de guerreira, por ser a santa padroeira da guerra que defenderia os interesses e valores cristãos. Sendo assim, na disputa de credos entre as imagens de Cristo e Maomé, o culto a Maria e a representação guerreira da mesma são estratégias evangelizadoras que mais tarde serão reproduzidas no processo de colonização do território latino-americano. Segundo Robles (2019), o processo de evangelização e conversão

à religião cristã na América Latina acontece, em grande medida, via culto à imagem de Maria. A utilização de Maria enquanto um recurso evangelizador pode ser justificada pelo próprio mito de Maria, que narra diferentes aparições marianas que variam de acordo com o território e cultura. Essa característica estimula o sincretismo religioso, levando outras religiões a incluir Maria em suas práticas religiosas.

Portanto, considerando que os países responsáveis pelo processo de colonização da região latino-americana são justamente os países ibéricos, Espanha e Portugal, consideramos que há um indício importante nesse arquivo patriarcal ao constatarmos que o culto mariano é uma marca simbólica desses países. Por isso, assumimos como hipótese que o mito mariano é parte importante do discurso fundador dos padrões de feminilidade dos territórios colonizados por Espanha e Portugal. Por isso, nos interessa compreender como as qualidades marianas se constituem, a fim de estabelecer relações com os padrões de feminilidade contemporâneos.

A primeira qualidade mariana corresponde à pureza e virgindade. De acordo com o mito bíblico, ao escutar o anúncio do anjo Gabriel de que ela daria à luz ao filho de Deus, Maria o questiona: “Como se fará isto, visto que não conheço homem algum?”, e o anjo a responde: “Descerá sobre ti o Espírito Santo, e a virtude do Altíssimo te cobrirá com sua sombra” (BÍBLIA, Lucas, 1, 27). Esse trecho sintetiza o chamado mito da imaculada concepção. Maria gerou o filho de Deus sem sexo, via concepção intermediada pelo Espírito Santo.

De acordo com Paul Lafargue (2020 [1906]), o mito da imaculada concepção é encontrado em diferentes religiões. Em um primeiro momento, a noção de virgem-mãe tem relação com o início do casamento monogâmico. Uma mulher poderia ser considerada mãe e virgem, desde que fosse uma mãe solteira, ou seja, uma mãe não casada. Contudo, posteriormente a noção de virgem-mãe passa se ser entendida como sinônimo de concepção sem a intervenção do homem. Conforme aponta Lafargue, no mito da deusa egípcia Isis narra o orgulho da deusa em afirmar que teria gerado seu filho, o rei Hórus, sem a intervenção masculina. A deusa afirma: “Eu sou a mãe do rei Hórus e ninguém levantou minha roupa” (LAFARGUE, 2020 [1906], s/p). O autor nos aponta ainda para o mito da deusa romana Juno, que afirmava que teria gerado os deuses Marte e Hebe sem a intervenção masculina. O mito da deusa ainda narra idas anuais de Juno à fonte Conatos, onde ela se banhava e a cada banho recuperava sua virgindade.

A substituição do papel masculino na fecundação por elementos da natureza também é um fato recorrente em diferentes narrativas mitológicas. Segundo Lafargue,

“no *Kelevala*, o poema nacional dos finlandeses, há referência a três virgens que foram fecundadas pelo ar. Isnatar, a "bela-virgem", canta: ‘eu sou a mais velha das mulheres, eu sou a primeira mãe dos humanos, fui casada cinco vezes e noiva seis vezes’; mas continuou virgem, era só se divorciar para voltar a ser virgem” (LAFARGUE, 2020 [1906], s/p).

Dessa forma, mais uma vez o conceito de virgindade está imbricado com a questão do estado civil, então, se as mulheres deixassem de ser casadas passavam a ser consideradas virgens novamente. É importante explicitar que a concepção imaculada e a virgindade eram questões vangloriadas nos mitos estudados. Na região da Caldéia, uma antiga inscrição do rei Sargan afirma, “Sargan, rei poderoso, rei de Agade, meu! - minha mãe me concebeu sem a participação de meu pai” (LAFARGUE, 2020 [1906], s/p). Nos trechos mitológicos explicitados, é evidente a associação da questão da virgindade com a questão da maternidade, a segunda qualidade mariana que explicitamos. Um fator paradoxal constitui o padrão de feminilidade católico, materializado pelo mito mariano, a valorização da pureza e da virgindade ao passo que a condição ontológica de toda mulher é a ocupação da posição de *mãe*. A concepção implica em um ato sexual que não pode ser ignorado para a possibilidade geração de um descendente. Contudo, a referência feminina da religião católica é uma virgem-mãe, o que implica em uma santificação e divinização que distancia as mulheres da possibilidade de atingirem o padrão mariano, isso porque “no século XIII Maria se torna quase que a quarta pessoa na Santíssima Trindade, a advogada dos humanos” (LE GOFF, 2008, p. 128).

Essa impossibilidade é explorada pela Igreja com a negociação de comportamentos e condutas que aproximariam as mulheres comuns e não-santas à figura da Virgem Santíssima o máximo possível. De acordo com Georges Duby (2001, p. 36), “a Igreja decide, na Idade Média, colocar a sexualidade sob seu estrito controle, com modificação nas relações entre o masculino e o feminino”. Logo, o mito mariano é um instrumento de controle do comportamento feminino, que de acordo com filósofos e clérigos, precisava ser controlado por ser a fonte do mal e do desvio masculino. Para eles “o feminino não representa apenas o mal, mas é o próprio duplo de Satã” (ABRANTES; ZIERER, 2014, p. 26). Embora a maternidade seja uma qualidade mariana inquestionável, o mito de Maria, ao prestigiar a questão da castidade, estimula a imagem da freira. Dessa forma, a “virgindade se apresenta como outra possibilidade de experiência social e mecanismo de defesa” (PEREIRA; ZIERER, 2014, p. 129). As mulheres tinham na vida religiosa uma possibilidade de subversão da lógica patriarcal de transferência do controle da figura do pai ao marido pela lógica matrimonial. A subversão do casamento era uma possibilidade ao escolherem se dedicar a vida religiosa, que embora as submetessem à ordem explícita da Igreja, era distinta da instituição casamento.

Os conventos configuram assim espaços de sociabilização entre mulheres sem a interferência direta das figuras patriarcais clássicas. Contudo, as limitações da atuação das mulheres religiosas quando comparadas à atuação dos homens religiosos é um indício de que, embora essas mulheres dedicassem suas vidas à imitação do modelo de castidade mariano, continuavam subjetivadas pelos aspectos negativos atribuídos à condição feminina. Um dos aspectos mais centrais dessa diferenciação é o impedimento das mulheres religiosas de pregarem nos eventos religiosos. Esse impedimento era justificado, no período medieval, da seguinte maneira:

a) falta razão às mulheres; b) as mulheres ficariam constrangidas pela sua condição de sujeição; c) a pregação feminina poderia ocasionar desejos mundanos/luxuosos; d) a insensatez de Eva, que teria ensinado apenas uma vez ao homem e como consequência desviou Adão, subverteu o mundo. (PEREIRA; ZIERER, 2014, p. 129)

Assim, tanto a mulher que se casava quanto a mulher que se decidia pela vida religiosa era vista como serva de Deus e da Igreja, o que nos aponta para a terceira e última qualidade mariana, a servidão. No final do evangelho da anunciação, Maria, ao receber as orientações do anjo Gabriel, declara: “Eis aqui a serva do Senhor, cumpra-me em mim segundo a tua palavra” (BÍBLIA, Lucas, 1, 38). Explicitamos o uso da palavra “serva” e o fato de que essa configura uma das últimas falas diretas de Maria no texto bíblico. As aparições marianas em outros trechos e passagens do livro apresentam uma Maria marcada pelo silêncio, uma vez que a mesma é apresentada apenas por falas indiretas em outros trechos bíblicos. Segundo o evangelho do apóstolo Lucas, Maria foi a escolhida de Deus justamente por ser *silenciosa*. Dessa forma, o mito bíblico mariano é marcado pelo silêncio de Maria ao longo das narrativas. Segundo o mito, ao assistir seu filho, Jesus, ser crucificado e padecer na cruz, Maria se calou e sofreu junto com seu filho. Ela é a figura bíblica que não questiona os desígnios de Deus, submetendo-se de forma voluntária às decisões divinas. Quando fala, é para reafirmar sua posição de submissão e aceitar seu destino. Logo, não há questionamento à ordem do discurso da punição “ao subversivo”, no caso, Jesus, exatamente pelo silenciamento inerente à condição feminina, às regras de Roma.

A associação das três qualidades marianas, virgindade/pureza, maternidade e servidão compõe um padrão de feminilidade que conduz as ações das mulheres subjetivadas pela doutrina cristã, principalmente cristã-católica. A problemática dos direitos reprodutivos, que possuem centralidade nas reivindicações feministas na América Latina, cruza-se com o padrão mariano de mulher. O acesso ao aborto legalizado e seguro, pauta importante da luta das

mulheres latino-americanas, diverge do padrão de mulher que deve aceitar a maternidade, acolhê-la sem questioná-la, assim como Maria o fez. Para a lógica cristã, abortar significa rejeitar a maternidade, dar centralidade ao direito de escolha e planejamento, anulando a vontade de Deus. Segundo o Apocalipse, o mundo presenciara a chegada de um anticristo, que irá se opor à figura de Jesus e combaterá os valores cristãos, representando um perigo para a continuidade do mundo cristão. As mulheres que abortam podem ser pensadas, então, como espécies de anti-marias, que representam um perigo ao padrão de feminilidade cristão.

O padrão de feminilidade cristão-católico interpela as mulheres latino-americanas desde o processo colonizador. O culto a Maria, personalizado em cada região do continente, dificulta o processo de discussão das questões dos direitos reprodutivos de maneira laica e emancipada de valores religiosos. O aborto é um dos debates possíveis, contudo a rejeição a métodos contraceptivos, por exemplo, é um outro aspecto da questão dos direitos reprodutivos que é contemplado por esse dilema simbólico latino-americano. A chamada prática de “evitar a gravidez” é condenada pela Igreja Católica, que não estimula o uso de contraceptivos via barreiras físicas ou orais. Assim como abortar, usar métodos contraceptivos significa rejeitar o chamado de Deus à maternidade, o oposto do que Maria fez.

Uma vez que não é possível que as mulheres sejam santas como Maria e engravidem sem a intervenção sexual, a Igreja acolhe o ato sexual como uma via para a maternidade. Logo, a prática sexual é controlada e regrada pela Igreja, que valoriza a penetração vaginal, responsável pela fecundação, demonizando outras práticas, como o sexo oral, anal e a masturbação. O mito e culto mariano, considerando a imagem disseminada de Maria, portanto, é um importante elemento que estrutura o patriarcado e que consegue se reproduzir por meio das doutrinas cristãs ainda predominantes no território latino-americano. Opor-se a Maria é um tabu, porque ela é a grande Mãe, da mesma forma que opor-se a Deus é se opor ao grande Pai. A “Santíssima Trindade” Deus, Jesus e Maria é o exemplo divino da família regulada e alicerçada pelo patriarcado.

Aqui, explicitamos como a Igreja atua garantindo a manutenção do controle reprodutivo das mulheres. Diferentemente dos processos seminiais do desenvolvimento dos grupos sociais, explicitados na seção anterior, o controle reprodutivo passa a contar com um aparato de elaborações simbólicas, como as religiões, que são basilares para a reprodução dessa ordem social pelo discurso. Para além de práticas coercitivas bastante materiais, como a troca, o comércio e o estupro de mulheres, o patriarcado conta com um aparato simbólico responsável por coagir e controlar as mulheres, sendo que, quando a coerção simbólica e imaginária não

eram efetivas para o controle, práticas bastante violentas eram executadas como, por exemplo, durante a Inquisição.

A forma-mulher bruxa é uma representação bastante central para a relação entre as entidades religiosas e as questões relacionadas a mulher. Assim como o culto mariano, a noção de bruxa começa a circular de forma expressiva também no século XIII, data da fundação do chamado Tribunal do Santo Ofício. Esse mesmo tribunal também é conhecido como Inquisição e tratou de perseguir e punir sujeitos que, de acordo com o Tribunal, desvirtuassem-se da doutrina católica. A duração da Inquisição corresponde a cerca de seis séculos e foi apropriada também pelas reformas religiosas, sendo praticada não apenas por católicos, mas também protestantes.

O fato que marca esse processo de perseguição e retaliação é a prevalência de denúncias e sentenças dadas às mulheres. Estima-se que cerca de oitenta por cento dos processos se referira às mulheres (EHRENREICH, 1973), por isso a Inquisição é também nomeada como caça às bruxas. Consideramos que essa associação entre as mulheres denunciadas, perseguidas e punidas pela Inquisição com a figura da bruxa é um acontecimento para a consolidação do patriarcado associado ao modelo de produção capitalista que emerge sincronicamente à fundação do Tribunal do Santo Ofício. Portanto, se discutimos ao longo deste capítulo as práticas que contribuíram para o estabelecimento de estruturas *proto-patriarcais* ainda na pré-história e explicitamos mitos da Antiguidade Clássica que dialogam com o estabelecimento formal e jurídico do patriarcado, agora, com o debate sobre as bruxas, precisamos discutir como o patriarcado dura para além de seus processos seminais e da sua própria fundação. Afinal, o que faz com que o patriarcado permaneça, dure, continue ao longo dos mais distintos processos históricos? O que garante a reprodução dessa ordem social? O casamento entre patriarcado e capitalismo. Para justificar essa afirmação, iremos explicitar as imbricações entre a Inquisição e advento do modelo de produção capitalista.

Segundo Silvia Federici (2019, p. 25), “a caça às bruxas tem explicações multicausais que se relacionam, todas, com o desenvolvimento do capitalismo”. Para a autora, o início do capitalismo é marcado pelo processo de reestruturação da Europa rural. Esse processo é marcado pelo cercamento das áreas anteriormente comuns, e esse fator está imbricado com o empobrecimento de uma parcela considerável das mulheres, como viúvas e idosas que dependiam das áreas comuns para viver e se manter. Aqui pode estar a representação bastante comuns de bruxas como mulheres idosas e maltrapilhas, isso porque as bruxas eram na verdade mulheres postas em situação de extrema pobreza. Essa questão dos cercamentos faz Federici

nomear as bruxas da Inquisição como primas dos grupos escravizados e massacrados na África e América Latina. Segundo ela,

A população africana escravizada, as comunidades camponesas expropriadas na África e na América Latina e os povos indígenas massacrados na América do Norte seriam parentes próximos das bruxas europeias, estas, assim como esses grupos, tiveram suas terras comuns confiscadas, vivenciaram a fome produzida pela mudança para a agricultura comercial e viram sua resistência perseguida como sinal de pacto diabólico (FEDERICI, 2019, p. 27).

Essa questão do pacto diabólico marca as imbricações entre processos sociais materiais que estabeleceram o início do capitalismo, como os cercamentos, e aspectos simbólicos difundidos pela Igreja, como a relação das mulheres com o mal, ou o diabo, já discutido anteriormente neste capítulo. Nesse sentido é interessante nos atermos aos crimes que eram normalmente imputados às mulheres durante os julgamentos da Inquisição. Segundo Ehrenreich (1973) os três pecados mais comuns das bruxas eram: (a) crimes sexuais, (b) serem organizadas, (c) terem poderes mágicos de cura. Segundo o trabalho de Ehrenreich, as bruxas eram de forma geral mulheres vinculadas a práticas de cuidado medicinal. Elas possuíam conhecimentos sobre ervas e práticas que aliviavam dores, dificuldades digestivas e principalmente, conhecimento acerca do aborto e parto. Essas mulheres tinham conhecimentos relacionados a práticas anticoncepcionais e sabiam interromper gravidezes. Em um período em que a Igreja defendia as dores do parto enquanto a reprodução da punição do pecado original de Eva, conforme discutido anteriormente, mulheres que ofereciam espécies de analgésicos e práticas que conduziam o trabalho de parto de maneira menos dolorosa eram consideradas pela Igreja desviantes e hereges.

Nesse sentido, Federici (2019, p. 25) afirma que “a caça às bruxas serviu para privar as mulheres de suas práticas médicas, forçou-as a se submeterem ao controle patriarcal da família nuclear e destruiu um conceito holístico de natureza que, até a Renascença, impunha limites à exploração do corpo feminino”. Portanto, segundo a autora, as bruxas eram mulheres de classe baixa vinculadas a práticas de cura, principalmente às práticas do parto e aborto. Portanto, eram mulheres acusadas de praticarem *crimes reprodutivos*. Mais uma vez o controle social das mulheres se justifica pela questão reprodutiva. Esse é um ponto em que os interesses da Igreja e do sistema capitalista, ainda em fase embrionário, se cruzam. Se, conforme as elaborações de Federici (2019, p. 41), “devido a sua relação singular com o processo de reprodução, as mulheres, [...], foram reconhecidas por uma compreensão particular dos segredos da natureza, que as capacitava, supostamente, a proporcionar vida e morte e a descobrir as propriedades

ocultas das coisas”, não é um exercício difícil compreender porque interessava à Igreja controlar, punir e eliminar essas mulheres.

Federici cita uma declaração de Martin Lutero, líder da reforma protestante, a respeito do papel das mulheres na sociedade, que, segundo ela, é uma das declarações mais violentas e explícitas a respeito das mulheres e que, para nós, sintetiza as preocupações reprodutivas dos setores religiosos. Lutero teria declarado sobre as mulheres: “deixem que elas deem à luz até morrerem. Elas foram criadas para isso” (FEDERICI, 2019, p.43). Contudo, é preciso explicarmos porque o controle reprodutivo interessa também ao capitalismo. Controlar a sexualidade feminina era uma forma de colocá-la a serviço do homem e da geração de força de trabalho. Esses dois aspectos são fundamentais para a compreensão da centralidade da questão do controle das mulheres pelo capitalismo. Segundo Federici (2019, p. 43), “no capitalismo, o sexo só pode existir como força produtiva a serviço da procriação e da regeneração do trabalhador assalariado/masculino e como meio de pacificação e compreensão social pela miséria da existência cotidiana”. Dessa forma, as mulheres precisam garantir que a força de trabalho a serviço do capital constantemente se renove e precisam ainda ser uma espécie de fonte escapista para os homens hiperexplorados que têm no ato sexual um momento de prazer.

O útero da mulher pode ser pensado como o primeiro chão de fábrica, um espaço em que a ordem econômica explora e manda. A sexualidade feminina, bem como o corpo feminino é para o sistema “uma poderosa força econômica” (FEDERICI, 2019, p. 43). Essa elaboração nos aponta para uma reflexão importante: o patriarcado enquanto uma ordem social anterior ao capitalismo é condição para o estabelecimento e desenvolvimento da ordem econômica capitalista. Sem patriarcado, não há capitalismo. Portanto, todas as discussões levantadas ao longo das seções anteriores são aspectos que, embora anteriores à existência desse sistema econômico, contribuíram para que a exploração da sexualidade e reprodução feminina pelo patriarcado fossem possíveis. Federici (2019, p. 35) cita um exemplo importante, “o fato de ter sido comumente assumido que a personificação do diabo era uma mulher teve profundas consequências para a condição das mulheres no mundo capitalista que a caça às bruxas ajudou a construir”. Logo, o controle reprodutivo das mulheres é um pilar estruturante dos processos de produção e reprodução da ideologia dominante capitalista.

Ao chegarmos a este ponto, ao nó entre patriarcado e capitalismo, e após defendermos e explicitarmos como o controle reprodutivo é parte importante desse nó, podemos melhor compreender as especificidades dos movimentos latino-americanos anti-patriarcias contemporâneos nos próximos capítulos.

1.3 Controlar a mãe: uma síntese do imperativo patriarcal

O neurocientista Melvin Konner, em seu livro *Women After All* (2016), lança a seguinte tese: as mulheres são superiores aos homens. A tese inicial de Konner é uma provocação que nos convida a conhecer sua compilação sobre diferenças hormonais, cognitivas e genéticas entre mulheres e homens que, segundo o autor, apontam para a melhor habilidade das mulheres em conduzir processos decisórios, maior longevidade e menos propensão a doenças genéticas. Dessa bastante polêmica elaboração de Konner, interessa-nos explorar um argumento específico. Meio por chiste e meio a sério, Konner afirma que a masculinidade é uma deficiência cromossômica, uma vez que as mulheres possuem dois cromossomos X, enquanto os homens apenas um. O gene Y é o que impossibilita que os homens tenham uma propriedade reprodutiva que é exclusiva das mulheres: gerar descendentes dentro de seus próprios corpos.

Fato é que essa diferença reprodutiva é o ponto central de todo nosso debate neste capítulo. Partimos de um aspecto inicial biológico: existem corpos que parem e amamentam e existem corpos que não. Portanto, o dilema da afirmação da existência de uma universalidade de divisão de gênero binária que se manifesta em diferentes culturas e territórios precisa, em nossa perspectiva, ser deslocado para o debate sobre a universalidade da categoria *mãe*.

Essa defesa se sustenta no trabalho de Oyèrónke Oyewùmi (2020) que, ao realizar uma tese sobre a cultura iorubá, defendeu que a categoria gênero é na verdade uma organização colonial. As implicações a respeito da tese de Oyewùmi dizem respeito à impossibilidade de afirmação de uma universalidade da categoria *mulher e homem* nas diferentes culturas humanas. A pesquisadora nos explicita como a cultura iorubá é organizada a partir de fatores como senioridade e que as divisões de trabalho ou de posições na sociedade iorubá não apresentavam qualquer relação com aspectos de gênero. A tese de Oyewùmi é um grande questionamento ao feminismo norte-americano e europeu e inscreve no feminismo uma perspectiva decolonial que é bastante importante para a atualização do feminismo nos diferentes países africanos e latino-americanos.

Uma das principais críticas da pesquisadora diz respeito à forma como o feminismo branco posiciona as questões relativas à biologia e construções sociais. Essa crítica é a que mais interessa nosso argumento. Segundo as palavras da autora, “no processo de problematizar o essencialismo dos discursos predominantemente masculinos, muitos escritos feministas trataram todas as distinções entre homens e mulheres como invenções (OYEWÛMI, 2020, p. 77). Dessa forma, questões como disparidades salariais, ou distinções anatômicas, como a quantidade de pelos nos corpos, são colocadas dentro de um mesmo grupo de diferenças de

gênero em que entram também questões que, segundo Oyemùmi, mereceriam elaborações distintas, como o fato de as mulheres deram a luz e os homens não. Logo, para a autora,

apesar do implacável ataque feminista à abordagem principal do essencialismo, o construcionismo feminista contém em si o próprio problema que procura enfrentar. Como os tradicionais discursos de dominância masculina, o feminismo não cogita a possibilidade de que determinadas diferenças sejam mais fundamentais que outras. Que as mulheres deem à luz exige uma avaliação distinta (OYEWÛMI, 2020, p. 77).

Essa avaliação distinta é justamente o que propomos ao longo deste capítulo. As distinções reprodutivas são, para nós, mais estruturais dentro da ordem patriarcal do que outras distinções, muitas delas inventadas e criadas pelo próprio patriarcado. Elas organizam inicialmente as práticas de controle e coerção das mulheres. Oyewùmi continua sua elaboração afirmando que

se os discursos conservadores ocidentais esgotam o mundo social na biologia, vendo todas as diferenças observadas entre homens e mulheres como naturais, o feminismo manteve essa falta de limite entre o social e o biológico ao homogeneizar homens e mulheres e insistindo que todas as diferenças observadas são construções sociais. Este é o problema (OYEWÛMI, 2020, p. 77).

Para nós, esse problema explicitado pela pesquisadora na verdade expõe uma outra questão que tem implicações sérias na atividade teórica que visa compreender a ordem patriarcal. Quando essas distinções são interpretadas da mesma maneira, perdemos a capacidade de apontar como o patriarcado atua gerindo e controlando algumas distinções mais fundamentais e estruturais que outras. Em outras palavras, perdemos nossa capacidade de explicação da duração e reprodução da ordem patriarcal contemporaneamente.

Neste capítulo, partimos do argumento inicial de que a ordem social patriarcal se funda e se reproduz ao longo da história baseado na necessidade de controlar as questões reprodutivas das mulheres. Há uma questão sintática nessa elaboração inicial que agora precisamos apontar, explicar, e destrinchar nesta seção síntese. Necessidade de quem? Talvez, mais importante do que essa elaboração, seja a compreensão de que ao longo da história dessa ordem social e também da humanidade, a agência, o sujeito que se liga a essa necessidade, altera-se. Essas diversas e distintas alterações dão contornos e especificidades importantes para a reprodução e manutenção dessa ordem social, atualizando-a.

Conforme discutimos, em um momento inicial do desenvolvimento dos grupos sociais, ainda no Paleolítico, a necessidade de controlar as questões reprodutivas das mulheres se tratava de uma necessidade do grupo enquanto um todo de controlar as questões demográficas.

Posteriormente, na consolidação do Neolítico, o controle reprodutivo é também uma necessidade de gestão das linearidades centradas no homem e na garantia do sistema de heranças das propriedades privadas também baseadas na filiação centradas no pai. Além disso, o controle reprodutivo era uma forma de garantir que a prática do incesto fosse evitada, incentivando práticas de coerção como o estupro e relações intertribais, que podiam se dar via troca e comércio de mulheres ou guerra para conquista de mulheres.

No que diz respeito à Idade Média europeia, a necessidade de controle reprodutivo é das instituições religiosas que controlam a sexualidade das mulheres, por meio da exploração de aspectos demoníacos ou santos de mulheres bíblicas, como Eva e Maria. Em ambos os casos, apesar de seguirem uma lógica oposta, o controle da conduta feminina se dá pelo interesse em manter os aspectos sexuais e reprodutivos sob a tutela da Igreja. Na Inquisição mais especificamente, a necessidade de controle reprodutivo, materializada na chamada caça às bruxas, é uma necessidade tanto das instituições religiosas como também das forças do sistema econômico capitalista que começavam a se estabelecer com os processos de cercamento das áreas comuns nas comunidades rurais europeias. Nesse momento, a necessidade de se controlar as questões reprodutivas das mulheres se torna uma necessidade do sistema econômico capitalista.

É importante ressaltar que, ao identificarmos quem de fato necessita desse controle, estamos avaliando de maneira menos naturalizada o que de fato sustenta a ordem patriarcal. Ela ainda existe, porque interessa. Nossa pergunta deve ser: interessa a quem? Essa resposta, conforme discutimos ao longo do capítulo, é multifatorial, imbricando diferentes grupos, agentes e setores da sociedade, mas há algo de estrutural que garante a reprodução dessa prática de controle que precisa ser apontado. É assim que garantimos materialidade a esse processo e o retirarmos do campo religioso (o patriarcado é um mau) e metafísico (o patriarcado existe para além dos processos materiais).

A *necessidade* de controle da reprodução feminina é uma *necessidade* material que se relaciona com diferentes condições de produção. Essa preocupação em apontar um sujeito para essa explicação se alinha e explica questões basilares das articulações anti-patriarcais contemporâneas, principalmente na América Latina. A estratégia de se organizar em luta contra a ordem política e econômica vigente é resultado de uma análise que reconheceu o fator estrutural e sistêmico da dominação das mulheres pelos homens. Não basta apontar os homens, sem que se aponte o Estado, o Neoliberalismo, a dívida pública, o aparato jurídico, as leis. Esses são alguns dos pontos que discutimos nos capítulos e que são o ponto de partida para uma

mirada que aponte para interseccionalidade que constitui a interpelação das mulheres à estrutura patriarcal.

Por ora, interessa-nos concluir que nossa atenção para a explicação dos aspectos e processos fundantes do patriarcado pode ter parecido um recuo sem propósitos a esta pesquisa. No entanto, após realizarmos esse percurso, vê-se que não assumir o termo “patriarcado” como algo dado *a priori* permite historicizar esses fatores estruturais que são tão proeminentes em nosso material de pesquisa. Para Pêcheux (1983), a prática teórica e a prática política, apesar de se constituírem em esferas distintas, são práticas associadas e existem para contribuição mútua: avaliamos, assim, que nosso trabalho teórico é uma tentativa de contribuir para a prática política.

Por fim, encerramos os debates deste apêndice defendendo a perspectiva de que o patriarcado não se funda porque *sobra* aos homens força, virilidade e superioridade. O patriarcado se funda porque *falta* aos homens capacidades reprodutivas que são exclusivas às mulheres e as posicionam de maneira distinta em questões relativas à reprodução da vida. O patriarcado é em sua fundação uma tentativa de controle da categoria *mãe* para a garantia da possibilidade da existência de uma noção de *pai*. Logo, o patriarcado se reproduz ao longo da história aperfeiçoando mecanismos de controle das questões reprodutivas das mulheres. Se conforme Oyewùmi (2020) as mulheres são uma invenção ocidental imposta colonialmente ao sul global, afirmamos que as mulheres são uma invenção que contribuiu para o controle da mãe e para a hegemonia do pai. Tecer uma prática teórica e política que busque confrontar essa ordem social consiste em explicitar essas práticas de controle, para assim desnudá-las e transformá-las²⁹.

²⁹ As referências bibliográficas estão expostas com as demais referências da dissertação.

