



Programa de
Pós-Graduação em
Linguística

**LIBERDADE DE EXPRESSÃO EM DEMOCRACIAS:
DISCURSOS E SUJEITOS EM REDES DE
COMUNICAÇÃO**

SÃO CARLOS
2019



Universidade Federal de São Carlos

Hulda Gomides Oliveira

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGUÍSTICA

LIBERDADE DE EXPRESSÃO EM DEMOCRACIAS: DISCURSOS E SUJEITOS EM
REDES DE COMUNICAÇÃO

HULDA GOMIDES OLIVEIRA

Bolsista: Capes

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para a obtenção do Título de Doutor em Linguística.

Orientadora: Profa. Dra. Vanice Maria Oliveira Sargentini.

Gomides Oliveira, Hulda

Liberdade de expressão em democracias: discursos e sujeitos em redes de comunicação / Hulda Gomides Oliveira. -- 2019.
205 f. : 30 cm.

Tese (doutorado)-Universidade Federal de São Carlos, campus São Carlos, São Carlos

Orientador: Vanice Maria Oliveira Sargentini

Banca examinadora: Carlos Felix Piovezani Filho, Israel de Sá, Luciana Carmona Garcia Manzano, Pedro Henrique Varoni de Carvalho

Bibliografia

1. Liberdade de expressão. 2. Democracias. 3. Análise do Discurso. I. Orientador. II. Universidade Federal de São Carlos. III. Título.

Ficha catalográfica elaborada pelo Programa de Geração Automática da Secretaria Geral de Informática (SIn).

DADOS FORNECIDOS PELO(A) AUTOR(A)

Bibliotecário(a) Responsável: Ronildo Santos Prado – CRB/8 7325



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Linguística

Folha de Aprovação

Assinaturas dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a Defesa de Tese de Doutorado da candidata Hulda Gomides Oliveira, realizada em 29/03/2019:

Profa. Dra. Vanice Maria Oliveira Sargentini
UFSCar

Prof. Dr. Carlos Felix Piovezani Filho
UFSCar

Prof. Dr. Israel de Sá
UFU

Profa. Dra. Luciana Carriona Garcia Manzano
UNIFRAN

Prof. Dr. Pedro Henrique Varoni de Carvalho
USP

Aos meus companheiros mais presentes nesse trajeto: Deus e Igor.

AGRADECIMENTOS

A Deus, minha capacidade, minha inspiração, a maior força que há em mim.

Ao meu namorado, marido e agora pai da família que estamos construindo, Igor Vinícius, pois todos os nossos sonhos acadêmicos, ao longo de doze anos juntos, se fizeram com muita cumplicidade, e este trabalho é fruto de conversas, reflexões e trocas nossas. Sem você, com certeza, não conseguiria nem mesmo ter começado o curso de Letras.

À minha preciosa filha, Antonela, pela presença nessa reta final.

Aos meus pais, irmãos, sobrinhas, tias, bem como à família que ganhei (sogro, sogra, cunhados, avós). Cada um a seu modo me deu ânimo e apoio. Faço isso na pessoa do meu pai, Edemundo, que de diversas formas me incentivou ao estudo, e que, desde muito pequena, quando chegava em casa e me encontrava brincando, dizia: “Abre livro, abre livro!”. Você foi e é, sem sombra de dúvidas, um grande exemplo para mim. E também agradeço ao Barackinho, grande companheiro de quatro patas, por ter me acompanhado durante as duas graduações, no mestrado e quase ter conseguido esperar pelo término deste doutorado, não fosse a doença tê-lo levado.

Aos meus amigos do dia-a-dia, pelos estímulos, sorrisos e intercâmbios. Faço isso em nome da Marcela, pelos empréstimos foucaultianos, de livros e de ideias. Aos amigos da igreja, pelas orações e incentivos. E às amigas, ao mesmo tempo, distantes e próximas – Allice, Eveline, Nádia – por me inspirarem em suas trajetórias.

Aos meus amigos de São Carlos, cidade que hoje faz parte de mim – Lívia e família, Maísa, Denise, Geovanna, Jorcemara e família, Marco, Caio, Nilson, Wilson, Duílio, João, Daniel, Pedro e família. A vocês obrigada pelas hospedagens, pelo apoio e pelas discussões (nos CIAD's, no Labor, nos corredores e na vida).

Ao amigo Thiago, no eixo Campinas-São Carlos, obrigada pela oportunidade de publicação no livro por você organizado *Múltiplas perspectivas em Análise do Discurso: objetos variados* (2018). Foi um prazer e uma honra poder contribuir com discussões tão produtivas à nossa área de estudos.

À minha orientadora, Vanice Sargentini, pelo exemplo como mulher na academia. Por cada leitura atenta e por todas as experiências nesses últimos quatro anos de convivência. Sem dúvida, os resultados alcançados com essa pesquisa nós conseguimos juntas.

Aos professores da banca, por aceitarem avaliar e enriquecer este trabalho: Carlos Piovezani e Israel de Sá, pelas ricas indicações na qualificação, bem como na defesa; Luciana Carmona e Pedro Varoni, pelas valiosas contribuições na defesa; e às professoras suplentes – Luzmara Curcino e Kátia Menezes. Obrigada também pela parceria, além dos espaços acadêmicos.

Ao PPGL, aos funcionários da pós (Júnior, Vanessa e Jéssica) e aos professores do programa, em nome do prof. Roberto Baronas, pesquisador que admiro muito.

À Capes, pela concessão da bolsa nacional e também pela bolsa de doutorado-sanduíche no exterior (PSDE).

Aos meus amigos proporcionados pelo tempo em Paris – em nome do Pedro, meu amigo brasileiro parisiense – e à *Maison du Brésil* – em nome do Guilherme e da Mariana, pessoas queridas que estão comigo para além da presença física, nas convicções políticas, nas lutas acadêmicas e na esperança divina de que vale a pena insistir no amor.

Ao professor Johannes Angermuller, pela recepção na *École des Hautes Études en Sciences Sociales*, EHESS, e pela generosidade intelectual.

A liberdade de expressão certamente tem seu lugar entre os valores democráticos, mas é difícil imaginar como se poderia fazer dela o fundamento comum desses valores. Tal liberdade representa uma exigência de tolerância integral (nada do que se diz pode ser declarado intolerável), e portanto um relativismo generalizado de todos os valores: “Eu reclamo o direito de defender publicamente qualquer opinião, assim, como o de denegrir qualquer ideal”. Ora, cada sociedade precisa de uma base de valores compartilhados: substituí-los por “eu tenho o direito de dizer o que quiser” não basta para fundamentar uma vida em comum (TODOROV, 2012, p. 139).

RESUMO

Nesta pesquisa desenvolvemos uma análise de discursos sobre a liberdade de expressão construídos em diferentes momentos históricos (antiguidade, modernidade e contemporaneidade), buscando compreender como processos discursivos constituem subjetividades em democracias. Assim, interessa-nos não um estudo da ocorrência dos termos “liberdade de expressão”, mas sim um diagnóstico discursivo, na esteira de Michel Foucault, das dinâmicas suscitadas em condições diversas de “livre expressão”, que emergiram historicamente, portanto, sob distintos nomes: liberdade de fala, liberdade de comunicação, liberdade de ideias e opiniões, liberdade de pensamento e expressão. Vimos que, por sua natureza sócio-política, trata-se de discursos atravessados por uma série de outros elementos que constituem práticas contemporâneas do “livre expressar-se”, tais como: uma filosofia política ocidental, com paradigmas sobre o que é o sujeito e o que pode ele expressar; sujeitos esses marcados por condicionamentos de um regime democrático e “possuidores” de direitos constitucionais; marcados, por fim, pelas próprias condições de funcionamento das redes de comunicação nas quais eles se encontram envolvidos, seja pela arquitetura dessas redes, que permite práticas segundo determinada disposição espacial, seja por dinâmicas que, ao mesmo tempo, fazem expressar e fazem calar. Consideramos, assim, alguns lugares-comuns importantes para a construção desses discursos, e a partir disso formamos nosso *corpus* de análise: primeiro, a ágora grega, com o acontecimento da polis, tida como o lugar no qual seria o “cidadão livre para se expressar” – para isso, analisamos dois textos, *A Política*, de Aristóteles, e a *Oração aos mortos*, de Péricles; segundo, a França moderna, com o acontecimento da Revolução Francesa, que por meio da *Declaração dos direitos do homem e do cidadão* (material que analisamos), com pretensão manifestamente universal, teria conquistado a liberdade para o “povo se expressar”; por fim, a contemporaneidade, que com o acontecimento da criação de redes sociais, em plataformas digitais, estaria vivenciando o apogeu democrático de que, agora, “qualquer um pode se expressar” – nesse recorte, analisamos enunciados inscritos na internet, como ciberespaço de livre expressão. Para nós, essa trajetória atravessa e constitui os sujeitos que se expressam nas redes sociais da atualidade, e, justamente considerando isso, é que nos interessa compreender a formação e o funcionamento de tais práticas discursivas para desconstruir qualquer sacralização da liberdade de expressão em democracias, seja de sujeitos que se expressam em nome da cidade, em nome do direito dos homens, ou em nome próprio (eu). Para desenvolver tal abordagem, tomamos, como recorte analítico do presente, enunciados que circulam no Brasil em materialidades do Facebook (enunciados como “pronto falei” e “mimimi”), considerando o quesito de grande circulação no país nesse início do século XXI. Destacamos que a seleção se justifica por se tratar de elementos componentes de uma democracia ocidental, sustentada por direitos e deveres, dos quais a “liberdade de expressão” é anunciada como um de seus pilares. Esclarecemos também que as materialidades selecionadas compõem um arquivo do presente que permite nos questionarmos pelas relações políticas entre o discurso do livre expressar-se e, por exemplo, o “politicamente correto” e o discurso de ódio e intolerância. Por fim, no que se refere à nossa perspectiva teórica, assumimos os parâmetros da arqueogenealogia foucaultiana (conforme discutimos ao longo do texto), por nos possibilitar uma análise das relações entre práticas antigas e modernas que acabam por objetivar e subjetivar os sujeitos que se expressam nas redes sociais da atualidade, compondo, por fim, sejam por regularidades ou descontinuidades, práticas e enunciados sobre a liberdade de expressão na contemporaneidade, via processos de objetivação e subjetivação.

Palavras-chave: Liberdade de Expressão. Discurso. Sujeito. Redes sociais.

RÉSUMÉ

Dans cette thèse, nous analysons les discours construits au cours du temps sur la liberté d'expression (antiquité, modernité et contemporanéité) afin de comprendre comment ces processus discursifs constituent des subjectivités dans les démocraties. Ainsi, nous ne nous intéressons pas à l'occurrence du terme « liberté d'expression » mais, dans le sillage de Michel Foucault, au diagnostic discursif des dynamiques produites dans diverses conditions de « libre expression » (celles-ci émergeant historiquement sous différents noms : liberté de parole, liberté de communication, liberté d'idées et d'opinions, liberté de pensée et d'expression). De par leur nature sociopolitique, ces discours sont traversés par une série d'éléments constitutifs de pratiques contemporaines de « libre expression » : une philosophie politique occidentale, ses paradigmes sur le sujet et ce qu'il peut exprimer ; des sujets conditionnés par les régimes démocratiques et « détenteurs » de droits constitutionnels ; des sujets marqués par les conditions mêmes de fonctionnement des réseaux de communication, soit par leur architecture qui détermine les pratiques selon un arrangement spatial donné, soit par des dynamiques qui font parler ou font taire. Ainsi avons-nous considéré certains lieux communs utilisés pour construire ces discours afin de former notre corpus d'analyse: premièrement, l'agora grecque, avec le surgissement de la polis comme lieu où le citoyen est « libre de s'exprimer » (nous avons analysé la *Politique* d'Aristote et la *Prière pour les morts* de Périclès) ; deuxièmement, la France moderne et la Révolution, dont les revendications manifestement universelles de la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen (matériel analysé) auraient permis au peuple de conquérir la liberté de s'exprimer; enfin, le monde contemporain qui, par l'avènement des réseaux sociaux sur des plate-formes numériques, rendrait possible l'apogée démocratique où « tout le monde » pourrait enfin s'exprimer (dans cette section, nous avons analysé des énoncés qui circulent sur Internet, c'est-à-dire comme un cyberspace d'expression libre). À nos yeux, cette trajectoire traverse et constitue les sujets qui s'expriment aujourd'hui sur les réseaux sociaux. Nous cherchons donc à comprendre comment se forment et fonctionnent ces pratiques discursives afin de désarmer toute sacralisation de la liberté d'expression dans les démocraties, que ce soit de la part de sujets s'exprimant au nom de la cité, au nom des droits, ou bien en leur propre nom. Selon cette approche et de manière analytique, nous retenons comme champ de travail des énoncés qui circulent au Brésil via Facebook (comme « pronto falei » et « mimimi »), en considérant leur immense circulation dans le pays en ce début de siècle. Cette sélection de termes et d'expressions se justifie par le fait qu'ils participent d'une démocratie occidentale, avec des droits et des devoirs et fondée sur la « liberté d'expression ». Par ailleurs, les matériaux étudiés constituent une archive du présent nous permettant d'interroger les relations politiques entre le discours de la liberté d'expression et, par exemple, le « politiquement correct » et les discours de haine et d'intolérance. Enfin, en ce qui concerne notre méthode, nous nous reposons sur les outils proposés par l'archéo-généalogie foucauldienne afin d'analyser les relations entre les pratiques anciennes et modernes qui finissent par objectiver et subjectiver les sujets s'exprimant sur les réseaux sociaux – produisant ainsi, par régularités ou discontinuités, des pratiques et des énonciations sur la liberté d'expression aujourd'hui, via des processus d'objectivation et de subjectivation.

Mots-clés: Liberté d'expression. Discours. Sujet. Réseaux sociaux.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO 1 – “LIBERDADE DE EXPRESSÃO EM DEMOCRACIAS” EM UMA ABORDAGEM DISCURSIVA	
1.1. “Liberdade de expressão” e a questão do sujeito para os estudos do discurso.....	28
1.1.1. <i>A produtividade de uma arqueogenealogia</i>	40
1.2 “Liberdade de expressão” como amiga e inimiga íntima em democracias.....	52
1.2.1. <i>Liberdade de expressão entre o “politicamente correto” e o “politicamente incorreto”</i>	66
CAPÍTULO 2 – FORMAÇÃO DE DISCURSOS SOBRE A LIBERDADE DE EXPRESSÃO: ENTRE ENUNCIADOS E ACONTECIMENTOS	
2.1. “Os cidadãos podem se expressar [?]” – um olhar à Antiguidade (O surgimento da <i>polis</i>)	
2.1.1. <i>A ordem do discurso filosófico: o “cidadão” se expressa em nome da cidade</i>	87
2.2. “O povo pode se expressar [?]” – um olhar à Modernidade (Declaração dos direitos do Homem e do Cidadão)	
2.2.1. <i>A ordem do discurso jurídico: o “povo” se expressa em nome do direito do homem</i>	105
2.3. “Qualquer um pode se expressar [?]” – um olhar à Contemporaneidade (O advento da Internet)	
2.3.1. <i>A ordem do discurso das mídias virtuais: o “eu” se expressa em nome próprio</i>	119
CAPÍTULO 3 – PRÁTICAS DISCURSIVAS DOS SUJEITOS NAS REDES SOCIAIS EM AMBIENTES DIGITAIS: RECORTES DA LIBERDADE DE EXPRESSÃO COMO UM ARQUIVO DO PRESENTE	
3.1. Personalização e diálogo de iguais	
<i>Funcionamento e arquitetura das redes</i>	145
3.2. Individualização e diálogo de surdos: “dizer tudo” é ser ouvido?	
<i>Sem “mas”, “pronto falei”</i>	164
3.3. Liberdade de expressão e discursos de ódio: revanchismo ao “politicamente correto”	
<i>“Mimimi” e direitos humanos</i>	179
CONCLUSÕES	197
REFERÊNCIAS	201

INTRODUÇÃO

No julgamento que levou à condenação de Sócrates, filósofo ateniense do século V a.C., ele se defende ao dizer que estava sendo atacado por sua fala espontânea e suas palavras sinceras. Há anos, diz ele, vinha sendo perseguido por aquilo que expressava. A Atenas democrática, “a cidade da Grécia em que há plena liberdade da palavra” (PLATÃO, p. 15)¹, que declarava garantir o igual e livre direito de expressão a todos os cidadãos, é a mesma que permitiu matá-lo pelas coisas que dizia. Sua autodefesa parecia denunciar que só se é livre para expressar aquilo que é “apreciável” (p. 10)², o que naquelas condições representava aquilo que é “digno de menção nos negócios públicos” (p. 47)³; podiam ir e vir e “conversar gratuitamente com todos os cidadãos que quisessem” (p. 6)⁴, era o que ele alegava, mas acabou sendo condenado por ter “uma ocupação muito fora do comum” (p. 43), segundo ele: ocupar-se das “coisas ditas simplesmente com as palavras que [lhe vinham] à boca” (p. 4)⁵, por serem justas e verdadeiras. Mesmo assim, Sócrates exclamava não poder ceder ao silêncio, já que considerava que “o maior bem para um homem é falar” (p. 26)⁶, e não falar qualquer coisa, mas “é preciso dizer a verdade” (p. 8)⁷, apontando, assim, outras características da expressão livre na Grécia: a liberdade de expressão se apresentava como um direito natural e espontâneo, mas, na mesma medida, só se tinha liberdade de dizer ao referir-se àquilo que pode e deve ser dito, pois somente o dizer verdadeiro era virtuoso. O emblemático caso grego expõe, dessa maneira, uma tênue articulação entre liberdade e limite, e é nesse lugar que gostaríamos de firmar as reflexões e análises que serão produzidas nesta tese: sobre os efeitos de liberação da expressão, da incitação dos dizeres, da aparente liberdade ilimitada da fala. Pois, a livre expressão provocando censuras em democracias é, por vezes, mais instigante que a proibição das palavras em sistemas autoritários.

É preciso ressaltar, de início, a diferença entre a locução “liberdade de expressão” e a experiência da “liberdade de expressão”. O termo, da forma como o trazemos, se submete ao mesmo tipo de funcionamento a que qualquer palavra está sujeita, pois por não ser evidente por si só carece de caracterizações que a/o situem em uma perspectiva discursiva (que é, a

¹ Platão, *Górgias*, versão eletrônica.

² Duas versões foram utilizadas, por diferenças na tradução que nos interessam. *Apologia de Sócrates*, versão eletrônica.

³ *Apologia de Sócrates*, versão Os Pensadores.

⁴ Versão eletrônica.

⁵ Versão eletrônica.

⁶ Versão Os Pensadores.

⁷ Versão eletrônica.

propósito, a perspectiva que assumimos nesta Tese, conforme sustentaremos). Tal termo está, então, localizado em condições históricas específicas, que, apesar de não restritas, estão diretamente ligadas às condições espaço-temporais de realização da presente pesquisa: trata-se de um modo de nomeação que trouxemos por circular no Brasil, sociedade de regime democrático desde 1988. Do ponto de vista macro-geopolítico, o termo também circula assim em outros países ocidentais, que contam com mídias virtuais abertas e públicas desde o final da década de 1990. Do ponto de vista local, o Brasil é um país de recente redemocratização, por ter vivido um período de ditadura militar, entre os anos de 1964 e 1985, tendo sido outorgada sua constituição apenas há trinta anos. Tais constatações gerais são para nós importantes, uma vez que é preciso ter-se em conta que não iremos desenvolver um estudo do termo em sua circulação nos documentos em que aparece (como nos textos jurídicos ou em sua semelhança com liberdade de imprensa), mas sim produziremos uma análise dos discursos sobre a liberdade de expressão, que se materializam em práticas de sujeitos que se percebem como livres para se expressar em democracias.

O termo “liberdade de expressão” faz, portanto, referência à experiência da liberdade de expressão, ou melhor, a experiências diversas de sujeitos que através de determinadas práticas e sob condições específicas se expressam. Assim, não aparece da mesma forma em diferentes circunstâncias. Se considerarmos alguns recortes da historiografia tradicional do Ocidente quanto a essa experiência, teremos, de modo bastante sintético: na democracia grega, o termo *parresía* refere-se à “liberdade de tudo dizer”, “à fala franca”, “dizer-a-verdade”; em democracias da modernidade, aparece como direito legal, segundo consta na *Constituição americana*, de 1776, como direito à “liberdade de palavra”; na *Declaração francesa dos direitos do homem e do cidadão*, de 1789, como “livre comunicação de ideias e opiniões” ou “poder falar, escrever e imprimir livremente”; em democracias contemporâneas, na *Declaração universal dos direitos humanos*, de 1948, emerge como “direito à liberdade de opinião e expressão”. De forma similar, se focarmos no Brasil, aparece na *Constituição de 1988*, pós-redemocratização, como “livre expressão da atividade intelectual, artística, científica e de comunicação”; no período monárquico brasileiro, entretanto, já consta na primeira *Constituição, de 1824*, como direito à “liberdade de expressão do pensamento, inclusive pela imprensa, independente de censura” (em seu artigo 179, inciso IV). Tal direito é mantido durante a abolição da escravatura, em 1888, e também na 1ª República, que começa em 1891, e na 2ª e 3ª Repúblicas, conhecida como Era Vargas (1930, 1934, 1937), mantendo-se desde o fim do Estado Novo, em 1945, até o fim da 4ª República, que tem seu início em 1946 sob o governo de Eurico Gaspar Dutra e seu fim com o golpe militar em 1964. O regime

ditatorial segue no Brasil até 1985, período em que foi outorgado em dezembro de 1968 o AI 5, tendo vigorado até outubro de 1978. Tratava-se de um Ato Institucional que promulgava a “proibição de atividades ou manifestação sobre assuntos de natureza política” (trecho do AI-5), implicando, assim, a suspensão jurídica do “direito à liberdade de expressão”.

Historicamente, portanto, “liberdade de fala”, “liberdade de palavra”, “liberdade de dizer” e “liberdade de comunicação” são formas efetivamente utilizadas para se referir a uma prática comum, a da liberdade de os sujeitos se expressarem em uma comunidade, com especial atenção à expressão pública de tais sujeitos. Nesse sentido, a despeito das diferenças conceituais apresentadas nos estudos da linguagem quanto às concepções de “fala”, “palavra”, “dizer” e “comunicar/comunicação”, do ponto de vista discursivo, pela forma como emergem e circulam, quando falamos de liberdade de expressão ou liberdade de fala, de palavra e de dizer, trata-se de termos que compõem uma mesma rede interdiscursiva, e que, conforme veremos, podem ser diferentes ou equivalentes de acordo com os processos discursivos de que fazem parte. Em função dos objetivos e análise desta tese, de qualquer maneira, os termos fazem referência a práticas que iremos chamar de “práticas de liberdade de expressão”⁸ para apontar, na verdade, as variadas materialidades produzidas pelos sujeitos em público e em condições democráticas – a escrita, a oralidade ou a hibridização, se pensarmos em modalidades contemporâneas, características das interações em espaços digitais (MARCUSCHI, 2005)⁹. Precisamente por isso nos interessam: por comporem a formação dos discursos sobre a liberdade de expressão e as experiências dos sujeitos que agem nessas condições por meio de práticas de “livre expressão”, o que não significa falar, e isso é o mais importante de se pontuar em nosso contexto de pesquisa, de práticas de sujeitos autônomos, independentes, que dizem o que pensam, quando querem e porque querem, como se fossem livres de condicionamentos e relações históricas, políticas e éticas fundamentais.

Quanto ao termo “expressão” é necessário também pontuar seus usos; refere-se não só à comunicação verbal, mas à expressão facial, o que se trata de uma acepção diferente da que estamos analisando, mas que vale citar para justificarmos aproximações e distanciamentos. Por exemplo, é diferente da acepção que vemos na obra *História do Rosto*, de Courtine e Haroche (1995)¹⁰, um estudo sobre as formas de exprimir e calar as emoções através dos

⁸ Trata-se de um funcionamento discursivo organizado através de práticas de liberdade atravessadas por relações de poder, segundo discutiremos, via Foucault.

⁹ *Gêneros textuais emergentes no contexto da tecnologia digital*. O artigo compõe uma coletânea de estudos que analisam o funcionamento textual em condições virtuais, na obra *Hipertexto e gêneros digitais: novas formas de construção de sentido*, organizada por Marcuschi e Xavier.

¹⁰ Título completo: *História do rosto: exprimir e calar as suas emoções (do século XVI ao início do século XIX)*, 1995.

movimentos do rosto, entre o século XVI e o início do século XIX. De qualquer maneira, mesmo se tratando de outro objeto, é bastante interessante reconhecer que assim como a expressão verbal, os gestos da face também devem se adaptar aos rituais da sociedade, uma vez que compõem a eloquência resultante de uma série de práticas elementares ao “trabalho pessoal, indispensável à conversação entre os homens” (p. 7). Etiqueta, cortesia, civilidade, compostura é o que devia exprimir o conjunto dos olhos, testa e boca, mas, ao mesmo tempo, era preciso calar outras feições. “Exprimir-se, calar-se; descobrir-se, mascarar-se” (p. 8) delineiam um movimento paradoxal constituinte da expressão dos indivíduos, segundo os autores, que mostram também como as percepções do rosto vão se alterando de acordo com as sensibilidades possíveis em diferentes momentos. Desse modo, expressão verbal e facial se cruzam, uma vez que obedecem a controles e exigências das mais diversas normas sociais, políticas e éticas, ora por uma conduta de moderação, reserva e circunspeção, ora pela espontaneidade, indiscrição e exposição. Em nosso trabalho também perseguiremos essa articulação ambígua entre o exprimir-se e o silenciar-se, entre o fazer falar e o fazer calar, movimentos estes que submetem a “liberdade de expressão” a condicionamentos formais, técnicos, políticos e éticos, de acordo com os espaços em que se realiza, conforme veremos nos capítulos 2 e 3 desta tese.

É interessante considerar as perspectivas de estudo que se dedicam à liberdade de expressão como um problema de pesquisa. Ora, como objeto de análise, a liberdade de expressão em regimes democráticos pode ser trabalhada a partir de variadas abordagens, cada qual se interessando pelo fato de que mesmo em sistemas governamentais bastante abertos politicamente, desde a ágora, por exemplo, até a contemporaneidade, existem determinações de diversas ordens e em diferentes espaços que condicionam tal liberdade. Do ponto de vista metodológico, o trajeto e as perguntas de análise para cada campo epistemológico irão variar: a filosofia pode formular uma pergunta ontológica, como “o que é a liberdade de expressão?”, e, assim, dentre as possibilidades de enfoque teórico, seja da filosofia, da sociologia, da antropologia, da psicologia, do direito, da comunicação social, da linguística cognitiva, entre outros, formam-se modos de constituir os questionamentos de maneira mais válida para a análise do objeto, variação que se dá justamente por sua configuração equívoca e multidimensional, característica dos problemas das humanidades. A liberdade de expressão, considerando isso, é um problema social, de natureza interdiscursiva, implicado nas diversas práticas desempenhadas pelos sujeitos e sobre os sujeitos ao longo da história.

Podemos destacar, a título de exemplificação, trabalhos publicados entre o final da década de 1970 e os anos 2000, que formam uma série de pesquisas sobre a liberdade de

expressão, demonstrando a variedade das produções de acordo com os objetivos e referenciais teóricos de cada campo, dos quais citamos¹¹: a obra *La Liberté de la presse depuis la Révolution*, do historiador francês Gustave Le Poittevin, de 1976, que remonta a acontecimentos ligados à liberdade de imprensa em suas conexões com a liberdade de expressão desde a Revolução Francesa – trata-se de uma temática, a propósito, exaustivamente explorada por estudiosos da época revolucionária. Nessa mesma linha, por exemplo, existem trabalhos mais recentes do historiador Charles Walton, que publicou, em 2009, *Policing public opinion in the French Revolution: the culture of calumny and the problem of free speech*, e em 2014, *La liberté d'expression en Révolution: les moeurs, l'honneur, la calomnie*, ambos registros historiográficos de casos relacionados à livre expressão enquanto direito instaurado na revolução francesa. Por sua vez, o livro *Freedom of speech*, de 1985, de Eric Barendt, pesquisador na área de direitos de mídia da *University College London*, examina a liberdade de expressão em publicidades, especialmente no que diz respeito ao sistema legal de países como Inglaterra, Estados Unidos e Canadá, junto ao impacto da Convenção de Direitos Humanos Europeia em decisões das supremas cortes britânica e americana. Ainda problematizando as delimitações jurídicas da liberdade de expressão, podemos citar o estudo intitulado *Libertad de expresión e información y sus límites*, de Concepción Carmona Salgado, publicado em 1991, que refaz um trajeto, segundo a autora, de “evolução do direito à liberdade de expressão” na História. Variadas pesquisas posteriores começam a explorar a liberdade de expressão em ambientes digitais, questionando, inclusive, sua força como direito constituído em democracias, segundo as seguintes obras: *Accès public et liberté d'expression dans les réseaux d'information: lignes directrices pour une politique culturelle européenne / Conseil de l'Europe*, em 2001, artigos reunidos em torno da discussão jurídica; *Débat politique et rôle des médias: la fragilité de la liberté d'expression – Observatoire européen de l'audiovisuel*, organizado por Susanne Nikoltchev em 2004, um estudo do ponto de vista das mídias; *New Media, Old Regimes: Case Studies in Comparative Communication Law and Policy*, de Lyombe S. Eko, em 2012, são estudos de caso que apontam, segundo os autores, para um controle da liberdade de expressão

¹¹ Dados resultantes de levantamento feito na *Bibliothèque Nationale de France (BNF)*, durante estágio de pesquisa de doutorado-sanduiche na *École des Hautes Études en Sciences Sociales* de Paris, em 2017, no qual constatamos em uma busca lato sensu pelo termo “*liberté d'expression*” centenas de títulos, em francês, inglês e espanhol, em sua maioria estudos nas áreas de direito, jornalismo/comunicação e história, bem como estudos interdisciplinares nessas mesmas áreas. Esse levantamento geral, portanto, foi citado aqui por reunir alguns trabalhos em áreas possíveis, porém diferentes do nosso referencial teórico.

mesmo em ambientes digitais; e *Quand le digital défie l'État de droit*, de Olivier Iteanu, em 2016, um debate sobre os direitos em espaço virtual.

Citamos, por fim, uma pesquisa brasileira produzida no interior dos estudos discursivos, mas com filiações teórico-metodológicas distintas da nossa. Souza (2016)¹² tem como objetivo analisar o enunciado “liberdade de expressão” em produções discursivas coletadas em meios de comunicação do Brasil, a partir de materialidades que, segundo ela, “possuem posicionamentos ideológicos antagônicos” (op. cit., p. 125). Tendo como base a teoria da Análise do Discurso de Michel Pêcheux, a autora considera, em resumo, os embates entre duas “formações discursivas” centrais, a dos discursos da imprensa e a dos discursos das redes sociais, a primeira seria tradicional e a segunda, progressista. Note-se, assim, que há um interesse pela análise específica do enunciado “liberdade de expressão”, ao passo que, de nossa parte, interessam-nos diferentes enunciados que, em conjunto, compõem uma série e que, por fim, acabam por permitir ou interditar aos sujeitos determinadas práticas de liberdade de expressão segundo as condições nas quais se realizam.

Levando em conta, portanto, essa extensa diversidade de abordagens, a nossa via de pesquisa é a do discurso conforme trabalhado por Michel Foucault¹³, e considerando esse fundamento é que nos propomos desenvolver uma análise arqueogenealógica dos discursos sobre a liberdade de expressão, em que nos questionamos pelos saberes e poderes que atuam sobre os sujeitos e também a partir dos sujeitos, na medida em que estes também participam dos processos e técnicas de subjetivação e sujeição que os constituem em suas articulações discursivas, históricas. Partimos, assim, de alguns lugares-comuns que colocam as práticas de livre expressão em democracias ocidentais como evidentes, a partir de alguns marcos históricos: na Grécia antiga, com o acontecimento da polis, as tragédias e os filósofos produziram dizeres em torno de um “cidadão que era livre para se expressar”; na França, por sua vez, com o acontecimento da Revolução Francesa, a Declaração dos direitos do homem e do cidadão, com pretensão manifestamente universal, legislava que “povo era livre para se expressar”; na contemporaneidade, por fim, com o acontecimento da criação das redes sociais digitais, estaríamos experimentando um momento em que “qualquer um é livre para se expressar”. Seguindo esse circuito, aquele sujeito que se expressava em nome da cidade, e

¹² Artigo intitulado *O enunciado liberdade de expressão na contemporaneidade: disputa de sentidos e movimentos de fronteiras*, de 2016.

¹³ Segundo tratamos no capítulo 1 desta tese, os estudos contemporâneos do discurso possuem filiações epistemológicas bastante amplas. Por ora destacamos que, dentre tais possibilidades teórico-metodológicas, baseamo-nos naquilo que chamamos no Brasil de “estudos discursivos foucaultianos”, chancela fortalecida especialmente em virtude da criação de um GT assim intitulado, inscrito em 2017 na Associação Nacional de Pós-graduação em Letras e Linguística.

depois em nome do direito dos homens, agora fala em nome próprio. O que tomamos como hipótese, diante disso, é que tais discursos sobre a liberdade de expressão constituíram e constituem sujeitos que se percebem como livres para se expressar nas diversas redes de comunicação possíveis em diferentes momentos, de tal modo que, continuamente, tal liberdade de expressão é controlada, definida e limitada segundo as condições a que estão submetidos – sejam por jogos de poder, saber ou técnicas sobre si mesmos, conforme trabalharemos nesta tese.

Cabe, então, à pesquisa analisar práticas discursivas de sujeitos em condições de liberdade de expressão na história, para descrever regularidades e novidades na formação dos sujeitos que se veem livres para se expressar, bem como para desconstruir qualquer sacralização ante os discursos sobre a liberdade de expressão em democracias. Vale, nesse sentido, questionar em que medida a Grécia Clássica e a França revolucionária nos iluminam quanto às articulações atuais entre discurso, sujeito e liberdade de expressão ao dispor de tecnologias digitais contemporâneas. Ao perceber que algumas condições políticas democráticas se mantêm como regularidade, iremos recuperar os condicionamentos históricos de formação de discursos sobre a liberdade de expressão e, assim, analisar como ele ancora a constituição desse sujeito que se expressa em mídias virtuais democráticas.

O trabalho está dividido, para isso, em partes: de início, exploramos a liberdade de expressão como um problema de pesquisa, ressaltando o que significa compreendê-la da perspectiva discursiva, depois, a apresentamos como discurso construído em condições históricas e democráticas – na antiguidade, na modernidade e na atualidade –, para, por fim, analisar um funcionamento contemporâneo: o das práticas discursivas dos sujeitos que se expressam nas redes sociais.

No primeiro capítulo, apresentamos a liberdade de expressão a partir de uma abordagem discursiva, justificando os estudos do discurso derivados de reflexões originárias de pensadores franceses do século XX como discussões teóricas fundamentais à liberdade de expressão como um problema teórico. Dentre eles, lançamos mão das contribuições de Michel Pêcheux, bem como dos diálogos que ele trava para produzir sua teoria do discurso com Althusser, numa releitura de Marx, e com Lacan, numa releitura de Freud, ressaltando as condições nas quais os indivíduos são colocados, apesar de não serem, como autores plenamente livres e autonomamente responsáveis por seus dizeres. Há, nessas condições, um apagamento ideológico de processos que assujeitam, portanto, tais indivíduos historicamente. Trazemos, também, as reflexões de Michel Foucault sobre os processos de objetivação e subjetivação que controlam os sistemas de enunciabilidade a que estão submetidos os sujeitos,

por meio de dispositivos de saber, poder e técnicas de si. Justificamos, ainda, que apesar de reunir pontos de vista epistemológicos conflitantes, como as noções de “assujeitamento” e “subjetivação”, para Pêcheux e Foucault, respectivamente, recuperamos tais discussões por nos interessar realçar elementos sociais, históricos e políticos da liberdade de expressão se convergindo em processos discursivos de atuação sobre os sujeitos, aspectos igualmente importantes para ambos os autores, assim, optamos por destacar as contribuições teóricas de tais pensadores no que diz respeito às articulações entre discurso e sujeito, a despeito das diferenças conceituais. Não se trata de um momento de fundamentação teórica de conceitos que nos servirão às análises, antes, apresentamos os estudos do discurso, especialmente quanto às reflexões desses autores que ora citamos, na medida em que participam da formação de um anti-humanismo fundamental ao deslocamento do sujeito como “fonte” de seu dizer, movimento definitivamente importante à liberdade de expressão em uma abordagem discursiva. Em seguida, problematizamos o funcionamento da liberdade de expressão em democracias, considerando que, a despeito de existirem diferentes tipos de regimes que se denominam como democráticos, os discursos sobre a liberdade de expressão se mantêm nessas condições históricas distintas, ao mesmo tempo como discursos instituídos e ameaçados (FOUCAULT, 1983)¹⁴. Interessa-nos, assim, reconhecer descontinuidades naquilo que parece ser uma regularidade histórica, destacando que mesmo que a liberdade de expressão seja instituída como direito, em seu funcionamento materializado nas práticas discursivas de sistemas ditos democráticos, há sempre formas de controle. Também nos interessa construir relações naquilo que parece não ter ligação histórica alguma, perguntando-nos em que medida democracias anteriores interferem nos discursos sobre a liberdade de expressão contemporaneamente – “parece-me que se se quer fazer a história de certos tipos de discurso, portadores de saber, não se pode não levar em conta as relações de poder que existem na sociedade onde esse discurso funciona” (FOUCAULT, 1972)¹⁵. Ainda quanto a isso, discutimos os perigos de quando os elementos da composição democrática se emancipam de sua legítima articulação uns para com os outros para se erigirem autonomamente, transformando, por exemplo, liberdade em “ultraliberalismo” (TODOROV, 2012)¹⁶. No último tópico deste capítulo, rastreamos as conexões entre o desenvolvimento de

¹⁴ Aula de 2 de fevereiro de 1983, do curso o *Governo de si e dos outros*. No final da segunda hora desta aula, Foucault discute o problema do discurso verdadeiro em democracias. Ver também *Démocratie, democracy* / Yvon Gérard, réal. ; Annabelle Cayrol, idée orig.; Robert Darnton, Olivier Duhamel. 2008.

¹⁵ Dits et écrits II. 1970 – 1975. Resposta dada a S. Hasumi numa entrevista realizada no dia 27 de setembro de 1972.

¹⁶ *Inimigos íntimos da democracia*, traduzido e publicado em português em 2012.

um discurso do “politicamente correto” (POSSENTI, 1995)¹⁷, os mecanismos formadores de uma polícia discursiva (COURTINE, 2006)¹⁸ e os modos de controle e descontrole do discurso de liberdade de expressão. Como material de análise, selecionamos a cartilha produzida, em 2004, pela Secretaria Especial de Direitos Humanos, na época ligada à presidência da República, intitulada *Politicamente correto e direitos humanos*; e o *Guia Politicamente Incorreto da História do Brasil*, de 2009, do jornalista e escritor Leandro Narloch.

No segundo capítulo, analisamos enunciados que compõem a formação de discursos sobre a liberdade de expressão, a partir da recuperação de alguns acontecimentos importantes, ressaltando, entretanto, que não é nossa tarefa recompor uma história da liberdade de expressão, mas, sim, retomar recortes dessa história para compreender como subjetividades são constituídas a partir dessas relações. Três acontecimentos foram selecionados por participarem da construção dos discursos sobre a liberdade de expressão, uma vez que compõem, em um vínculo interdiscursivo, elementos filosóficos e jurídicos em democracias ocidentais, constituindo, nesse sentido, o nosso *corpus* de análise: na antiguidade¹⁹, o nascimento da polis – analisamos trechos da *Política* de Aristóteles e um texto de Péricles, intitulado *Oração fúnebre aos mortos do primeiro ano da guerra de 430 a.C.*, por nos fornecerem enunciados válidos e participantes da vida na polis, cada um a seu modo. O texto de Aristóteles foi selecionado por ser capaz de dar materialidade a discursos tomados como verdadeiros pelos cidadãos gregos, em uma espécie de doutrina ética paradigmática à vida grega. E o texto de Péricles, por sua vez, por reunir enunciados que acabaram por compor o discurso sobre o livre expressar-se naquele momento histórico, ao vermos materializado o discurso de que só se era livre para expressar aquilo que fosse útil ao funcionamento da polis. Na modernidade²⁰, analisamos a publicação da *Déclaration des Droits de l’Homme et du*

¹⁷ Artigo intitulado *A linguagem politicamente correta e a análise do discurso*, publicado em 1995.

¹⁸ *A proibição das palavras*: a reescritura dos manuais escolares nos Estados Unidos. Texto publicado no livro *Metamorfoses do discurso político: derivas da fala pública*.

¹⁹ Para uma discussão sobre a liberdade de expressão na Antiguidade, ver autores que se dedicam a esse tema como Jean Pierre Vernant em *As origens do pensamento grego*, Platão em a *Apologia de Sócrates* e também em *A República* (faz falar e faz calar / Livros 1, 5 – educação das mulheres, 8, 9 – sobre a legislação da cidade ideal – 10 – a condenação da poesia). Alguns elementos da *Paideia*, bem como algumas discussões de Aristóteles, em *A Política* – conforme retomaremos no capítulo 2. A historiadora Montiglio, em *Falar em público e ficar em silêncio na Grécia*. Por fim, Foucault, especialmente nos últimos cursos no *Collège de France (O governo de si e dos outros e A coragem da verdade)*.

²⁰ Para as reflexões sobre a modernidade, Jacques Guilhaumou em *La langue politique et la Révolution française, le politique en usages (XI-Vème-XIXème siècle)*, também em *Falas democráticas e poderes intermediários durante a Revolução francesa*. François Furet, em *Pensando a Revolução Francesa* e em seu *Dictionnaire critique de la Révolution française*; e Jean-Claude Milner, em *Relire la Révolution*. Do ponto de vista filosófico, ver Toqueville, em *O antigo regime e a Revolução*; Hannah Arendt, em *Sobre a Revolução* e

Citoyen, por se tratar não simplesmente de um documento jurídico importante, referência, aliás, a variados textos constitucionais posteriores, mas por formar uma série de enunciados sobre a liberdade de expressão, condicionando formas de comportamento e ação dos sujeitos, a partir do tripé homem-cidadão-povo. E na atualidade²¹, com o advento da Internet e das mídias virtuais, analisamos a circulação de enunciados disponíveis na rede que, em seu conjunto, constituem a liberdade de expressão como uma conquista contemporânea inquestionável, um ciberespaço de autonomia não hierárquica dos sujeitos, como se oferecesse, assim, liberdade universal de acesso a informações e de possibilidades infinitas de relacionamento – para exemplificar: “Internet é livre. Internet é liberdade. Internet é liberdade de expressão”.

No terceiro capítulo, analisamos como os sujeitos se ancoram nos discursos, então reunidos e explorados no capítulo anterior, para se expressarem nas redes sociais, investigando quais são suas condições de expressão. Sujeitos que, pelo próprio modo de funcionamento do espaço virtual, emergem personalizados, pois sempre falam a partir de um perfil, e, finalmente, a relação disso com a construção ora de "muros sem diálogo" ora de “diálogo de iguais”²². Segue a descrição do material selecionado para análise neste capítulo: enunciados materializados em comentários na rede social Facebook, bem como elementos mais formais ligados à disposição e modos de composição e diagramação dessa e de outras redes, mesmo que isso não apareça de forma metalinguística, marcada pelo termo “liberdade de expressão”, mas por meio de usos personalizados (o uso do pronome de tratamento “você”) e individualizados (o emprego do vocativo pelo primeiro nome), e enunciados como “*pronto falei*”, “*mimimi*”, “*direitos humanos para humanos direitos*”, “*cidadão de bem*”, “*o choro é livre*”, investigando a relação entre esses enunciados e a formação de uma espécie de

Rousseau, em *O contrato social - Origem sobre a desigualdade entre os homens*. Ainda, para compreender a passagem à contemporaneidade, *Redes de comunicação na Paris do séc. XVIII*, de Robert Darnton.

²¹ Para a abordagem da questão digital, ver: Pierre Lévy, em *As tecnologias da inteligência: O Futuro do Pensamento da Era da Informática*; Santaella, em *Temas e dilemas do pós-digital*; André Parente, em *Tramas da rede*; Nestor Garcia Canclini, em *Leitores, espectadores e internautas*; Manuel Castells em *A galáxia da internet*; Raquel Recuero, em *A Conversação em Rede*, da mesma pesquisadora *Redes Sociais na Internet*; Lemieux e Ouimet, em *Análise Estrutural das Redes Sociais*; Maria José Coracini. *Escrit(ur)a de si e alteridade no espaço papel-tela*; Carlos Sandano, em *Para além do código digital: o lugar do jornalismo em um mundo interconectado*; finalmente, Maria do Rosário Gregolin, coordenadora da Rede franco-brasileira de Análise do discurso digital com pesquisas que levam em conta a dimensão histórica e epistemológica necessária ao estudo dos discursos digitais, um dos textos da autora que segue essa linha de pesquisa é *Youtube: práticas discursivas e identitárias no ciberespaço*.

²² Nós priorizamos os enunciados em detrimento dos comentários que seguem a cada publicação, por uma questão de recorte e seleção. Assim, o termo “diálogo” não representa, de fato, diálogos diretos, conversas, trocas, mas uma relação entre dois opostos, segundo a ocorrência do próprio *corpus*.

revanchismo materializado em discursos de ódio, intolerância (BARROS, 2014)²³ e agressividade na ordem discursiva das redes sociais (SARGENTINI, 2017)²⁴.

Trata-se, nesse sentido, de um levantamento de enunciados que materializam e constituem um arquivo de práticas que constroem discursos sobre a liberdade de expressão, através de dinâmicas de injunção ao dizer, que nos submetem ao “fazer expressar-se” – pela exposição, pela incitação (um exemplo é o funcionamento do “*exprimez-vous / exprima-se*”²⁵ do Facebook) – o critério central de seleção é, pois, o da ocorrência e o da relação direta com a liberdade de expressão. Assim como para Courtine (2003)²⁶, nos chamam atenção justamente “[...] as delicadas tiranias da mobilidade, os discretos poderes da abundância”, aqueles poderes que se instauram no excesso da expressão e na abertura democrática mais do que na proibição e nos silenciamento formais, voltando-nos, assim, a “analisar preferencialmente os efeitos de incitação do que operações de interdição; as lógicas de superinformação do que os mecanismos de censura” (COURTINE, op. cit., p. 33). Porém, ainda é preciso observar que o “fazer exprimir-se” caminha junto ao “fazer calar”, não só pelas ferramentas de controle e vigilância daqueles que fogem dos padrões de uma comunidade – segundo constam nos enunciados “denunciar”, “bloquear”, “deixar de seguir”, “exclua ou oculte”, por exemplo –, mas pela homogeneização, por meio da exclusão do diferente e aceitação do igual – como no uso “compartilhe com os seus amigos”. Por isso é que estão em jogo não só características ligadas ao espaço gráfico das redes e os enunciados que ali circulam, mas também a perspectiva do *topos*, numa relação entre heterotopia e utopia (FOUCAULT, 1984 [1967])²⁷, observando os efeitos de quando as redes se constituem como um lugar do uno, um espaço do mesmo, repleta de muros de iguais, mas também como um outro lugar, diferente do espaço comum, onde se projeta, então, a liberdade plena do tudo dizer.

No que se refere a tempo, espaço e lugar, estamos tratando de sujeitos que se expressam por meio de aplicativos tecnológicos desenvolvidos no início dos anos 2000, que se popularizaram sob o nome de “redes sociais”. Essas redes se diferenciam de outras plataformas digitais, como o blog, o e-mail e os sites pessoais por possibilitarem a conexão

²³ *O discurso intolerante na internet: enunciação e interação.*

²⁴ *O discurso político sob a ordem discursiva das redes sociais.*

²⁵ Usamos em francês para chamar atenção ao comando para se expressar, que seria em português, como dissemos, “exprima-se”. Não obstante, na rede social em sua versão brasileira usa-se “no que você está pensando?”, de tal modo que a forma interrogativa é mais um elemento de incitação.

²⁶ *Os deslizamentos do espetáculo político.*

²⁷ *Outros espaços.* Conferência proferida por Foucault em 14 de março de 1967, no *Cercle d’Études Architecturales* (publicado em *Architecture, Movement, Continuité*, 5, de 1984 – ano em que Foucault autoriza a publicação). Publicado no Brasil em 2009, *Ditos e Escritos III*.

em rede pública entre usuários. Em nosso trabalho selecionamos o Facebook por ser a rede com mais usuários no mundo²⁸, dentro do recorte proposto – as duas primeiras décadas do século XXI, dado importante por nos ajudar a ter uma percepção o mais geral possível para análise. Em comparação com outras redes bastante usadas mundialmente, por exemplo, o Instagram tem como foco o compartilhamento de imagens (fotos e vídeos), apesar de possibilitar legendas e comentários; o WhatsApp é um aplicativo restrito à lista de contatos telefônicos; o Twitter restringe o número de caracteres de escrita pelo usuário; o Facebook, por sua vez, é uma rede em que o usuário pode compartilhar, ao mesmo tempo, textos escritos, áudios, imagens, fotos, vídeos etc., de sua autoria ou não, com informações pessoais ou públicas. Isso é produtivo de se considerar uma vez que nos interessa analisar exatamente a rede que mais gera esse efeito de liberdade de expressão, por aparecer ao público como plenamente aberta, plural e diversificada.

Em uma perspectiva técnica, trata-se, de fato, de uma plataforma aberta²⁹, contudo, do ponto de vista da pesquisa, iremos realçar o viés discursivo de funcionamento da tecnologia, apontando para relações políticas, sociais e culturais que interpelam o sujeito-usuário. Sandano (2015)³⁰ coopera com nossa reflexão ao discutir como as formas de comunicação no espaço virtual são idealizadas em uma espécie de auge da liberdade, “como um fluxo informativo não controlado [...], desestruturando as relações de poder simbólico [...] e favorecendo o compartilhamento da informação e a liberdade de expressão” (op. cit., p. 125). O autor analisa mais especificamente o lugar do jornalismo em uma sociedade democrática interconectada, mas apesar de dar tônica às práticas jornalísticas não deixa de nos ser útil, por problematizar, a partir do diálogo com outras literaturas contemporâneas sobre o tema, a horizontalidade digital como um “discurso da ‘revolução digital total’ que dicotomiza a relação entre imprensa tradicional e mídias virtuais como uma luta entre mal e bem. É a essa espécie de “utopia ciberespacial” (SANDANO apud SERRA)³¹, típica de uma corrente denominada pelo autor como “profetas digitais”, que também nos contrapomos. Conforme dialoga Sandano ao citar Castells (2003)³²: “a cultura da Internet é uma cultura feita de uma crença tecnocrática no progresso dos seres humanos através da tecnologia”, e tal crença seria conduzida por uma “criatividade tecnológica livre e aberta, incrustada em redes virtuais que

²⁸ Mais de 2 bilhões no mundo e mais de 100 milhões no Brasil (8 brasileiros a cada 10 possuem o Facebook), 2017. Fonte *Social Bakers*, site que fornece dados estatísticos quanto ao uso de redes sociais virtuais no mundo.

²⁹ Com o termo “aberta” estamos nos referindo ao caráter acessível e público da plataforma, mas existem travas de conteúdo que quebram esse lugar de abertura total, até mesmo do ponto de vista técnico-legal.

³⁰ *Para além do código digital: o lugar do Jornalismo em um mundo interconectado.*

³¹ SERRA, J. P. *Manual de teoria da comunicação.*

³² *A galáxia da internet.*

pretendem reinventar a sociedade”, apagando, entretanto, as imbricações político-econômicas desses processos em democracias. Segundo dissemos, Foucault (1975) também é cético quanto ao não controle em regimes democráticos. Como vemos em sua resposta positiva à pergunta “quanto mais democracia, maior a vigilância?”, há a existência, segundo ele, de “uma vigilância que se exerce quase sem que as pessoas se deem conta, pela pressão do consumo” (1975, p. 722)³³. Segundo interpreta Castro da leitura foucaultiana³⁴, “foi a democracia [...] que aperfeiçoou técnicas extremamente coercitivas [...], pois] não se podia liberar o indivíduo sem discipliná-lo” (2009, p. 101)³⁵. Filiamo-nos a esse ceticismo teórico, não em uma perspectiva conspiradora e reacionária ante às inovações produzidas em democracias, ao contrário, por uma via que compreende que as práticas de liberdade estão constitutivamente inscritas em relações de poder, este por sua vez não negativo e dominador por natureza, mas instituidor, ao mesmo tempo, de uma rede de resistências e novos poderes, conforme discutiremos no primeiro capítulo.

Diante do que dissemos, nosso trabalho tem os seguintes objetivos específicos: i) investigar como a possibilidade de se “expressar livremente” em público sofre condicionamentos sociais ao se desenvolver em situações históricas diferentes; ii) analisar como as nossas condições de “livre expressão” são organizadas, ordenadas, fomentadas e silenciadas, segundo formas de controle que estão no próprio modo de funcionamento dos espaços específicos nos quais a expressão se materializa. Estes objetivos se ligam, não obstante, a um geral: produzir uma análise dos discursos que sustentam a liberdade de expressão em diferentes redes de comunicação na história, descrevendo mutações contemporâneas ocorridas em ambientes digitais e, sobretudo, produzindo uma dessacralização dos discursos sobre a liberdade de expressão em democracias. Aproveitamos para justificar que não é objetivo da tese desenvolver uma análise que dê conta das relações entre liberdade de expressão e liberdade de imprensa, uma vez que lidaremos com o discurso das mídias virtuais, em outro aspecto, portanto, de sua formação, que não o da imprensa.

Ao nos propor analisar essa discursividade contemporânea, observamos que trata-se de um discurso atravessado por uma série de outros discursos que constituem a experiência de “livre expressão” na atualidade. Em outras palavras, para apreender esse arquivo do presente³⁶, vemos registros históricos de outros momentos compondo esse “hoje”

³³ *Dit et Écrits 2*, 1972 – 1975, versão francesa. Tradução de Castro (2009).

³⁴ *Ditos e Escritos II*.

³⁵ Verbetes “democracia (*démocratie*)”.

³⁶ No primeiro capítulo fazemos uma discussão, a partir de Foucault, do que significa esse estudo do presente, do ponto de vista teórico.

(AGAMBEN, 2008)³⁷, ao diagnosticar nesse arquivo elementos de uma filosofia política ocidental, com paradigmas sobre o que é o sujeito e o que pode ele expressar, além de implicações de um regime democrático que conta com direitos constitucionais, seja na ordem do discurso filosófico, seja na ordem do discurso jurídico, seja na ordem do discurso das mídias virtuais.

O recorte da atualidade são mídias digitais brasileiras, pois se trata do espaço de realização da pesquisa e para nós é produtivo compreender justamente a nossa realidade, mesmo que tratemos de um problema social globalizado. Assim, na esteira foucaultiana, compomos um conjunto de análises que busca compreender o nosso “quem somos nós hoje?”, numa escolha metodológica que se propõe a questionar: “o que está acontecendo neste momento? O que está acontecendo conosco? O que é este mundo, esta época, este momento preciso em que vivemos?” (FOUCAULT apud DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 239)³⁸. Contudo, levamos em conta que para produzir uma análise discursiva desse “sujeito brasileiro” que se expressa em uma democracia ocidental, sustentada por direitos e deveres, é preciso recuperar, portanto, diferentes momentos que nos ajudam a entender nossa historicidade.

Levando em conta essa discussão, é preciso trazer algumas justificativas: primeiro, o porquê de pensar práticas democráticas – justamente porque são nesses tipos de regime que a “liberdade de expressão” aparece como evidente, natural, comum, legalizada, institucionalizada; segundo, o porquê de pensar essas práticas em público – isso está muito mais ligado às formas de produção e de acesso aos conteúdos, que se dão publicamente, uma vez que algo é publicizado, tornado público, o que não significa buscar acontecimentos específicos da esfera pública, até porque nos interessa perceber exatamente que os domínios público e privado estejam cada vez mais indistinguíveis, seja como metamorfose do discurso político em geral – o que, dentre outras mudanças, lida com um “lento processo de personalização da esfera pública”, conforme diagnostica Courtine (2006, p. 131)³⁹ – seja como o tipo de discurso que se dá nas mídias virtuais, como nas páginas pessoais das diversas redes sociais, que aproximam as noções de público e privado. Assim, estamos recuperando momentos históricos distintos do que aparece como regime democrático⁴⁰, por manterem

³⁷ *Qu'est-ce que le contemporain?*, texto traduzido do italiano *Che cos'è il contemporaneo?*, ambos publicados em 2008, fruto de sua aula inaugural ao curso de Filosofia Teorética, ministrado entre os anos de 2006 e 2007. A versão brasileira *O que é contemporâneo?* é de 2009.

³⁸ *Sujeito e Poder*.

³⁹ *Metamorfoses do discurso político*.

⁴⁰ Conforme problematizamos no tópico 1.2 deste trabalho, não é possível falar de democracia como uma prática homogênea ao longo da história, apesar de regularidades, existem diferenças importantes a serem consideradas.

como regularidade experiências de sujeitos vistos sob a ótica de sua livre expressão pública. A respeito disso, é preciso considerar que estudos sobre a “fala pública”, e não sobre a “expressão pública”, coincidem muito frequentemente com estudos da “fala política”, como vemos na obra *História da fala pública: uma arqueologia dos poderes do discurso* (COURTINE; PIOVEZANI, 2015), uma reunião de textos que mostram a presença constante de pronunciamentos orais nas comunicações de cunho político. Espaços como a ágora, depois a tribuna e o púlpito são legítimos à produção retórica nas “fundações clássicas”, seja na Grécia antiga, na Idade Média, com o Renascimento e até no século XVII. Já com as “revoluções modernas”, as praças, as ruas e os tribunais passam a ser lugares de fala válidos aos movimentos políticos desde a Revolução francesa ao século XIX. As “mutações contemporâneas”, por sua vez, são marcadas pela formação de uma “era das massas” que contam com pronunciamentos que alcançavam multidões, a partir de então mediados, primeiro pela tecnologia radiofônica, mais tarde pela televisão e por último pela internet, tornando um palanque, outrora distante, próximo, depois fazendo próximo o que estava distante, provocando alterações profundas nas condições da fala pública, mas resguardando uma regularidade: são práticas orais e de motivação política. Diante disso, nosso trabalho leva em conta essa história da fala pública, contudo, considera não só os modos de expressão em público produzidos por meio de pronunciamentos políticos orais, antes, voltamos nossa atenção à expressão de sujeitos que se reconhecem como livres, seja quanto àquilo que expressam como “opiniões” políticas ou como “comentários” pessoais, conforme observamos no recorte das redes sociais, em uma variedade de materialidades possíveis no virtual, considerando, por fim, que do ponto vista discursivo, as esferas do político e do pessoal não se distinguem completamente uma da outra.

Para finalizar, podemos dizer que nosso último recorte é o das redes sociais em ambientes digitais, pois olharemos para sujeitos que se expressam a partir de tecnologias online, especialmente em redes que se apresentam como abertas e democráticas. Diante desse recorte contemporâneo, consideramos como central a seguinte pergunta de pesquisa: como e por que os sujeitos que se veem livres para se expressar em redes de comunicação democráticas foram e estão sendo construídos discursivamente? Por perseguir tal questionamento é que retomamos enunciados sobre a “liberdade de expressão” em sociedades tidas, ao longo da história, como símbolos da democracia, para desconstruir evidências sobre tal discurso, tendo como foco a questão do sujeito que se expressa nessas democracias. Em resumo, interessa-nos a perspectiva discursiva do que aparece hoje sob o nome de “liberdade de expressão”, de tal modo que as diferenciações nas formas de nomear o acontecimento já

constituem uma questão significativa. Ao evocar as condições históricas específicas nas quais emergem os enunciados, convocamos, antes, uma entrada não só na conformação das palavras em discursos, mas especialmente na articulação disso com processos de subjetivação – por exemplo, a formação de um sujeito-eu, personalizado e individualizado, como veremos nas análises.

Trata-se de, além de investigar quais as condições de possibilidade dos dizeres, em um “projeto de descrição dos acontecimentos discursivos como horizonte para a busca das unidades que aí se formam” (FOUCAULT, 1969, p. 30)⁴¹, questionarmo-nos em que medida a “liberdade de expressão” é um discurso de saber e de poder sobre os sujeitos. Esclarecendo, ainda, que quando falamos de “a liberdade de expressão” no singular e acompanhada de um artigo definido que a nomeia, fazemos apenas no sentido de singularizá-la enquanto foco de experiência de pesquisa, de tal modo que é preciso evitar qualquer aspecto de abstração que pode insistir nesse uso, uma vez que não concordamos ser possível supor “a liberdade de expressão” de um modo genérico e impessoal, antes, interessam-nos as experiências de expressão de sujeitos entre sujeitos – vale sempre demarcar e repetir – em condições discursivas, históricas, políticas e éticas, pois assim como Foucault (1969)⁴² faz com os conjuntos de discursos que se apresentam como unidades (por exemplo, *a* medicina, *a* economia política, *a* biologia), *a* liberdade de expressão também emerge como unidade de discursos não independentes, regrados e integrantes de uma rede de enunciados dos quais aqui nos ocuparemos.

⁴¹ *Arqueologia do saber* (Edição brasileira 2007).

⁴² *Arqueologia do Saber*, op. cit.

Capítulo 1 – “LIBERDADE DE EXPRESSÃO EM DEMOCRACIAS” EM UMA ABORDAGEM DISCURSIVA

1.1. “Liberdade de expressão” e a questão do sujeito para os estudos do discurso

Para a perspectiva dos estudos do discurso, não há no significante a garantia política do sentido de uma palavra, pois, pelo contrário, os sentidos são sempre atualizados e definidos em condições sociais e históricas determinadas. Não é sem essa preocupação que as produções teóricas sobre o discurso mobilizadas na França na segunda metade do século XX desenvolveram uma distinta forma de compreender como se constituem esses sentidos: o ponto de vista histórico. Com Foucault (1970)⁴³, por exemplo, a saída de uma “soberania do significante” propõe olhar para a “ordem do discurso” e se questionar pelo “conjunto de enunciados que provêm de um mesmo sistema de formação” (1969, p. 141)⁴⁴, perguntando-se, assim, pelas “regras anônimas e históricas” (1969, op. cit., p. 136) responsáveis por constituir um “número limitado de enunciados para os quais se pode definir um conjunto de condições de existência” (1969, op. cit. p. 153). Pêcheux (1975)⁴⁵, por sua vez, vai ressaltar que o discurso “não é um objeto linguístico, mas um objeto sócio-histórico em que o linguístico intervém como pressuposto” (2010, p. 191)⁴⁶, de tal modo que é na “ligação entre o discurso e a prática política” (2010, p. 30)⁴⁷ que a significação é construída. Ainda que a via pecheutiana seja a das relações ideológicas, enquanto a foucaultiana é das relações de saber-poder, há em ambos uma referência aos processos históricos que atualizam os enunciados. Diante disso, assumir a “liberdade de expressão” como uma questão do discurso, como fazemos neste primeiro momento da tese, é nos filiar a um modo de abordagem teórica que não trabalha o objeto como um significante evidente ou transparente, mas, sim, como uma prática discursiva constituída sob diferentes condições sociais e históricas, emergindo, assim, sob diferentes nomes e ligada a diferentes conjuntos de enunciado.

As reflexões discursivas mobilizadas na França, contudo, focaram não apenas a formação dos sentidos, mas também as noções de sujeito e de História. Em uma diversidade de entrecruzamentos epistemológicos não pacíficos, porém produtivos, conforme recupera e

⁴³ *A Ordem do Discurso* (edição brasileira de 1995).

⁴⁴ *Arqueologia do Saber*, op. cit.

⁴⁵ *A propósito da análise automática do discurso* (edição brasileira de 2010).

⁴⁶ *Por uma análise automática do discurso* (edição brasileira de 2010).

⁴⁷ *Os fundamentos teóricos da “análise automática do discurso” de Michel Pêcheux* (edição brasileira de 2010).

discute Gregolin (2006)⁴⁸, surge um novo campo de pesquisas em variados lugares, tendo sido bastante frutífero no Brasil: a Análise do Discurso. Orientamo-nos pelo tipo de abordagem discursiva então empreendida, uma vez que não desenvolveremos uma análise da “liberdade de expressão” sob uma chave puramente linguística, mas uma análise dos discursos que a sustentam em distintas circunstâncias históricas. Para isso, situaremos neste capítulo o livre expressar-se como uma questão crucial para os estudos do discurso, precisamente porque é, antes, um problema de natureza discursiva – as formas de controle do dizer, os procedimentos de interdição, a ilusão referencial, por exemplo, são todos elementos que tematizam a ambivalência agonística da questão: entre a liberdade e a coerção. Porém, além de considerar a livre expressão como um tema que atravessa diferentes discussões sobre o discurso, esta pesquisa toma ainda tal objeto como um discurso em si, cuja problemática apresenta-se como metadiscursiva ou duplamente discursiva: uma vez que as formas de expressão que são tidas como livres emergem exatamente como componentes das próprias materialidades do discurso, em seus variados usos simbólicos – o linguístico, o imagético, o verbal e o não-verbal.

Por conseguinte, o que nos move não é o fato de que “os homens falam” (PÊCHEUX, 2009, p. 77)⁴⁹, ou a evidência de que se expressam, mas sim os efeitos de sentido que essa “plena liberdade” (PÊCHEUX, op. cit., p. 199) pode produzir. No que cabe à nossa pesquisa, portanto, retomaremos aqui alguns diálogos teóricos que apontam na direção comum de uma crítica à liberdade de expressão, para, no segundo tópico deste capítulo, alinhar-nos às especificidades das teorizações foucaultianas, por nos possibilitar a análise de uma “série de enunciados” sobre o livre expressar-se que constituem em sua dispersão histórica – mas vistos como um conjunto – um discurso de liberdade de expressão que produz subjetividades. Ou seja, do ponto de vista metodológico, desenvolveremos a pesquisa tendo como base as “ferramentas foucaultianas”⁵⁰, que acabam por fornecer, a partir de um gesto teórico retrospectivo, uma metodologia arqueogenealógica⁵¹.

É interessante notar, de saída, que Foucault não desenvolve um trabalho sistemático sobre a liberdade de expressão como um “foco de experiência” (2010, p. 05)⁵² de análise, assim como foi feito em seus estudos a respeito da sexualidade, da loucura e do sistema prisional, por exemplo. Apesar disso, o termo aparece em uma de suas aulas durante o curso *O Governo de si e dos outros*, em 1983, ao dizer que a liberdade de expressão devia ser

⁴⁸ Foucault e Pêcheux na análise do discurso.

⁴⁹ *Língua e ideologia* (edição brasileira de 2009).

⁵⁰ Referência à metáfora trabalhada quando discutimos questões de método em Foucault, no próximo tópico.

⁵¹ Esse uso será problematizado no tópico 1.1.1 desta tese.

⁵² *O governo de si e dos outros* (1982-1983).

considerada como um problema político, técnico e histórico (op. cit., p. 172). De qualquer maneira, em *A Ordem do discurso*, aula inaugural proferida em 1970 no *Collège de France*, ele já investia na ideia de que “não se tem o direito de dizer tudo, que não se pode falar de tudo em qualquer circunstância, que qualquer um, enfim, não pode falar de qualquer coisa (2009, p. 8-9)⁵³”. Isto é, ao conceber que em qualquer sociedade o “livre dizer” sofre controle, seleção, organização e redistribuição, por uma série de procedimentos, o problema já estava instaurado: pela proibição da palavra, quando alguns temas são interditados e outros positivados; pelas práticas divisoras que definem quem está apto a falar e ser ouvido e quem não está; por uma vontade de verdade que rege nossa vontade de saber e institucionaliza um discurso verdadeiro em detrimento de outros; pelas disciplinas que estabelecem moldes desses discursos verdadeiros em uma época; pela rarefação promovida por meio dos rituais que tornam raros os sujeitos que têm as qualificações necessárias para pertencer aos grupos sociais; pelas doutrinas que ligam esse sujeitos a certos tipos de enunciados e proíbem outros; pelas sociedades do discurso que por se apresentarem como detentoras de algum tipo de saber são exclusivas a alguns poucos que podem se expressar no e por meio delas; pelos sistemas de publicação que restringem quem pode não só se expressar, mas publicar escritos nesses mesmos grupos organizados socialmente. Enfim, são variados jogos de ritualização da palavra, que regulam a distribuição e a apropriação dos discursos, com seus saberes e poderes, na medida em que qualificam e fixam os papéis para “os sujeitos que falam” (2009, p. 44)⁵⁴, permitindo ou impedindo, no fim das contas, a liberdade de expressão.

Segundo Foucault, entendemos que todo esse processo discursivo só se justifica pela sua relação com os sujeitos, ou por lidar com os “modos de objetivação que transformam os seres humanos em sujeitos” (1995, p. 231)⁵⁵, no nosso caso, para perceber como eles são, simultaneamente, *sujeitos de* e *sujeitos a* liberdade de expressão: primeiro, na medida em que se reconhecem como indivíduos que se expressam livremente e que carregam essa característica como marca de sua individualidade, ligando-o à sua própria identidade como uma verdade sobre si; mas, ao mesmo tempo, é uma forma de poder que faz dos indivíduos sujeitos a condições extremamente específicas de delimitação, definição e controle daquela liberdade que ora lhe foi atribuída. É a esse agonismo que Foucault se remete ao fazer referência à dinâmica constitutiva entre as relações de poder e as práticas de liberdade. Ao dizer que “o poder só se exerce sobre ‘sujeitos livres’, enquanto ‘livres’” (op. cit., p. 244), ele

⁵³ *A Ordem do Discurso*.

⁵⁴ *A Ordem do Discurso*.

⁵⁵ *O sujeito e o poder*.

aponta para uma articulação necessária entre poder e liberdade, diferenciando este poder da simples imposição pela violência de uma coerção ou coação. É justamente na abertura de possibilidades aos sujeitos que as relações de poder se instauram, de tal modo que é no excesso da liberdade que há mais poder. Por isso, Foucault defende que essas esferas não podem ser separadas, pois quando os sujeitos veem diante de si a diversidade de condutas possíveis ali, estabelecem-se mutuamente poder e liberdade: “neste jogo, a liberdade aparecerá como condição de existência do poder (ao mesmo tempo sua precondição, uma vez que é necessário que haja liberdade para que o poder se exerça [...])” (op. cit., p. 244). Por isso, interessa-nos tanto a leitura foucaultiana, pois não estamos olhando para práticas de censura que, por exemplo, por meio da imposição de sistemas autoritários proíbem que os sujeitos se expressem, mas sim para as relações de poder que atuam sobre as práticas de liberdade de sujeitos que se reconhecem e são reconhecidos como livres para se expressarem em sistemas e espaços que se apresentam como abertos e democráticos.

Em uma inscrição teórica diferente, também para Pêcheux (1975)⁵⁶ os indivíduos são transformados em sujeitos. Segundo ele, é necessário voltar-se para o fato de que “não existe prática sem sujeito (e, em particular, prática discursiva sem sujeito) [...] todo sujeito é constitutivamente colocado *como autor de* e responsável por seus atos” (2009, p. 198, grifo do autor)⁵⁷, entre eles o ato de se expressar. Pêcheux aponta para um indivíduo que é, então, interpelado em sujeito ao se identificar com uma formação discursiva que “representa ‘na linguagem’ as formações ideológicas que lhes são correspondentes” e que, dentre outras coisas, o dominam e delimitam “o que pode e o que deve ser dito” (2011, p. 73)⁵⁸ a partir de uma dada posição na conjuntura social, “de modo que a ‘tomada de posição’ do sujeito realiza seu assujeitamento sob a forma do ‘livremente consentido’” (2009, p. 199)⁵⁹. Com isso Pêcheux quer dizer que “o indivíduo é interpelado como sujeito [livre] para livremente submeter-se às ordens do Sujeito, e aceitar, portanto [livremente] sua submissão” (2009, p. 124, marcações do autor)⁶⁰. Isto é, o problema da liberdade de expressão também está altamente implicado nas reflexões pêcheutianas, pois com ele podemos compreender que os indivíduos, ao serem constituídos como autores plenos de sua expressão, submetem-se ao apagamento dos processos históricos que definem as possibilidades e as impossibilidades do

⁵⁶ *Les vérités de la Palice.*

⁵⁷ *Semântica e discurso.*

⁵⁸ *Língua, linguagens, discurso.*

⁵⁹ *Semântica e discurso.*

⁶⁰ *Semântica e discurso.*

dizer, interpelando-os como sujeitos de livre expressão, mas, insistentemente, dominando os limites dessa mesma liberdade.

Pêcheux, assim como Foucault, não produziu um estudo específico sobre a liberdade de expressão, mas trata justamente disso ao defender, como vimos, que o sujeito é posto em condições históricas na posição de “‘sujeito-responsável’ por suas ‘palavras’” (1975, p. 198)⁶¹. Ele afirma, não obstante, de forma mais direta em um texto de 1971⁶², em que discute relações entre língua e discurso, que apesar do sujeito exercer sua liberdade ao falar, isso não retira a liberdade de expressão de sua realização necessariamente limitada: “cada ‘sujeito falante’ manifesta sua liberdade dizendo ‘aquilo que jamais será ouvido duas vezes’”; entretanto, ressalta em sequência, “essa liberdade aparece imediatamente submetida a leis, não somente no sentido de coerções jurídicas (que limitam a *liberdade de expressão*), mas também no sentido de determinações sócio-históricas dessa liberdade de fala” (2011, p. 69-70, grifo nosso)⁶³.

Para ambos os pensadores, a despeito das distinções teóricas, é historicamente que se dá o vínculo entre o sujeito e sua liberdade de expressão. Seja pelos modos de objetivação em condições de enunciabilidade específicas, seja pelos processos de interpelação em condições de produção determinadas, os indivíduos são produzidos discursivamente como sujeitos de livre expressão. Por meio dessa perspectiva comum é que estamos recuperando, para além daquilo que se estabiliza sob o signo “liberdade de expressão”, enunciados que sustentam essa liberdade, para analisar como eles se ligam, por meio dos discursos, aos *sujeitos*. Assim, os sentidos em jogo em uma análise que se apresente como discursiva têm uma complexidade, ao mesmo tempo, formal, social, cultural e política.

Diferentemente das leituras intelectuais frequentemente praticadas pelos coprodutores e também pelos historiadores das ideias e sociólogos, a leitura baseada na análise do discurso se interessa pelo “resíduo” simbólico – os marcadores disseminados entre as palavras-conceito. É comum os coprodutores negligenciarem esse resíduo porque imediatamente o reconhecem e não o submetem a um exame analítico. Concentrando-se nesses marcadores, a leitura baseada pela análise do discurso ocupa uma posição transversal em relação à leitura intelectual. Ela coloca em segundo plano os conteúdos conceituais e investiga no texto, traços das circunstâncias de sua enunciação (ANGERMULLER, 2016, p. 100)⁶⁴.

Se reclamamos por essa composição não estrutural da significação é porque recebemos, de diferentes formas e a partir de diferentes pontos de vista, uma série de discussões que começaram a considerar os aspectos discursivos na formação dos sentidos, o

⁶¹ *Semântica e discurso.*

⁶² *Língua, linguagens, discurso.*

⁶³ *Língua, linguagens, discurso.*

⁶⁴ *Análise do discurso pós-estruturalista.*

que causou uma espécie de fragmentação dos saberes, especialmente nas ciências humanas. Conforme recupera Gregolin:

No contexto francês, essa fragmentação derivaria do declínio dos movimentos ‘estruturalistas’, da crise dos ‘marxismos’ e – tragicamente – do desaparecimento das grandes figuras que os sustentaram durante o período que vai dos anos 50 até meados dos anos 80, como Althusser, Foucault, Pêcheux, Barthes, Lacan... Muitos veem um vazio que se desenhou no início dos anos 1980 com esses desaparecimentos simultâneos e as décadas seguintes marcariam o fim das utopias, dos embates, dos embates heroicos... Haveria, mesmo, uma nova configuração dos saberes, pós-1980, determinada por essas grandes cisões (2006, p. 12)⁶⁵.

Não podemos desconsiderar que os estudos do discurso colhem os “frutos do estilização do saber que se produziu a partir dos anos 1980, definido pela nova geografia política, com o fim das grandes narrativas, a crise dos paradigmas, [...], a globalização, o desenvolvimento dos meios digitais, a Internet etc.” (GREGOLIN, 2006, p.11)⁶⁶. As discussões empreendidas no pós-estruturalismo reúnem de algum modo autores que pareciam não dialogar por suas rupturas epistemológicas, mas que representam uma herança comum anti-humanista, de desestabilização do sujeito como centro e fonte a-histórica de seus dizeres. É justamente a essa herança que nos filiamos, uma vez que nosso ponto de partida teórico é a compreensão de que não existem sujeitos completamente livres para se expressar, a despeito das configurações discursivas que conformam os seus dizeres. Conforme considera Henry (1975) a respeito dessa postura anti-humanista, ao dizer em que medida Lacan e Foucault, por exemplo, assemelham-se:

Por trás dessas posições, as quais foi colocada a etiqueta de ‘anti-humanismo teórico’, corre um fio comum: o desfazer-se da sujeição transcendental em qualquer de suas formas, inclusive aquelas ligadas ao humanismo teórico, mas também as formas dissimuladas que pode tomar, como, por exemplo, o caso de certos tipos de pseudomaterialismo da natureza humana ou do espírito humano – com o objetivo de abrir um campo de questões e de práticas tornadas impossíveis ou inconcebíveis em função desta sujeição. Com este objetivo, Lacan, Foucault ou Derrida fazem uma referência comum à linguagem, ao signo ou ao seu discurso (1975, p. 29-30)⁶⁷.

Pêcheux, em suas releituras de Althusser e Lacan, entre Marx e Freud, respectivamente, desenvolve uma crítica ao sujeito da psicologia social, como aquele “mestre em sua morada”, [auto]centrado, que poderia ser estudado em “uma cena fechada, a-histórica, na qual a linguagem (palavras, textos ou discursos) é imediatamente identificada em sequências ‘observáveis’ de ações (condutas ou comportamentos) trocadas entre os

⁶⁵ Foucault e Pêcheux na análise do discurso.

⁶⁶ Foucault e Pêcheux na análise do discurso.

⁶⁷ Os fundamentos teóricos da “análise automática do discurso” de Michel Pêcheux (1969).

protagonistas da interação” (PÊCHEUX, 1999, p. 06)⁶⁸. Esse mito psicológico ao qual Pêcheux se refere entende, ainda, o sujeito como aquele que produz a língua por meio de sequências evidentes, de conteúdo estável, desconsiderando o jogo de economia das narrativas que o leva a expressar-se e a silenciar-se.

A difusão dos temas psicanalíticos (freudianos e lacanianos) na reflexão sobre o sujeito do discurso consagra-se como filiação basilar à proposta pêcheutiana, na medida em que pretende se firmar no conjunto das disciplinas de interpretação que não esteja em busca de um sentido hermenêutico, implícito, mas sim de efeitos de sentido construídos na “relação discursiva entre sintaxe e léxico no regime dos enunciados, com o efeito de interdiscurso induzido nesse regime, sob a forma do não-dito que aí emerge como discurso outro, discurso de um outro ou discurso do Outro” (PÊCHEUX, 1999, p. 08)⁶⁹. Com Lacan (1958)⁷⁰ é possível compreender que o inconsciente não é caótico e muito menos responsável por lapsos negativos do sujeito, é ele que organiza o nosso falar e o nosso dizer. É preciso considerar os enunciados efetivamente produzidos não mais como casuais, fortuitos, frutos de um sujeito pronto que o produziu independente de um outro, cujo conteúdo produzido também já estaria dado. Para ele, o sujeito é onde não pensa e pensa onde não é, e o real é, na verdade, o que escapa, ou seja, não há um sujeito da linguagem que controla de modo autônomo tudo o que pensa e diz; essa relação com o Outro é central, a palavra endereçada garante o sujeito, visto que “não há sujeito verdadeiro que se sustente a não ser aquele que fala em nome da palavra [ao mesmo tempo em que] só existe sujeito na referência a esse Outro” (LACAN, 1999, p. 16)⁷¹.

Podemos notar preocupação semelhante em Althusser (1979)⁷², quando afirma seu interesse pela fala do inconsciente. Talvez fosse possível dizer que o inconsciente fala, ao mesmo tempo em que a ideologia também fala e faz calar:

[D]epois de Freud é que começamos a suspeitar do que *quer dizer* o escutar, e portanto o falar (e o calar); e que o “quer dizer” do falar e do escutar revela, sob a inocência do falar e do escutar, a profundidade de uma fala inteiramente diversa, a fala do inconsciente (ALTHUSSER, 1979, p.14)⁷³.

Ambos apontam para a não plenitude do sujeito, bem como para a ilusão referencial que se relaciona à falsa plenitude dos enunciados. Existe, assim, um jogo de palavras que

⁶⁸ *Sobre os contextos epistemológicos da Análise de Discurso.*

⁶⁹ *Sobre os contextos epistemológicos da Análise de Discurso.*

⁷⁰ *O seminário*, livro 5.

⁷¹ *O seminário*, livro 5.

⁷² *De “O Capital” à Filosofia de Marx.*

⁷³ *Ler o Capital* [1965] 1979.

propõe e formula, à revelia, nomeações, sem que se perceba um trabalho de produção que interdita e recalca não-objetos. Só que ainda assim é possível enxergar mutações latentes em suas próprias condições de produção, basta, para isso, que se assuma um olhar renovado, agudo, atento aos sintomas, não mais entendidos como resíduos, mas sim como fragilidade constitutiva e inevitável, uma “leitura sintomal” que “só se sustenta com a dupla e conjunta verificação das presenças e das ausências, das vistas e dos equívocos” (ALTHUSSER, 1979, p. 17)⁷⁴, que depende “das condições de existência do dizer, do campo de possibilidades do dizer e do não dizer” (DOSSE, 1993, p. 336)⁷⁵ e que, por fim, relaciona textos presentes pela ausência de um no outro, mesmo que por uma existência ainda alusiva. Na relação analista-objeto, o ver, o ler e o falar são, portanto, formas de não ver, de não ler e de não falar, no limiar entre interpretar e descrever. Não existe, assim, um mito religioso do sentido, desvendado por um sujeito fetichizado ou enfeitado por uma expectativa de sentidos já construídos.

Percebemos, então, que esses pensadores estão preocupados com a produção e a leitura dos enunciados que são efetivados pelos sujeitos. Entre sistematicidades e dispersões, os dizeres assumem materialidades significativas e, à medida que são algo, deixam de ser outra coisa. O sujeito estaria, portanto, entre o falar e o calar, e, assim, todo dizer seria um não dizer, bem como todo ver seria também um não ver. As esferas do inconsciente e da ideologia, trabalhadas por esses autores, ao mesmo tempo, fazem expressar-se e fazem silenciar-se, organizando o lugar da nomeação e dando ordem, por fim, a um jogo de palavras.

Nesse jogo, existe uma ilusão de que pelos referentes os sujeitos garantem os sentidos; por um lado, na tentativa de instaurar um sujeito pleno, centrado, dono do seu dizer, cujos enunciados são não endereçados, calando a possibilidade de haver formações do inconsciente, e, por outro lado, na pretensão de silenciar ou apagar interpelações ideológicas, históricas e materiais da linguagem. Levando em conta tais reflexões, é justamente este sujeito referencial que está previsto no discurso da liberdade de expressão: aquele que não é silenciado, que fala e comunica naturalmente o que pensa, exprime e imprime suas opiniões livremente. Ora, quando pensamos no funcionamento dos discursos estamos diante de algo que só se dá entre o ideológico (político) e o simbólico. Quando estamos diante de algo que é simbólico é porque se trata de algo interpretável e, dessa maneira, distante da referencialidade, num [des]colamento entre significante e significado que nunca irá se resolver plenamente.

⁷⁴ *Ler o Capital*. [1965] 1979.

⁷⁵ *História do estruturalismo I*.

Quais são, portanto, as conjunções discursivas que atravessam esse sujeito que se vê livre para expressar-se é que, aqui, é, para nós, produtivo considerar. O fato de que em sua realização efetiva, em tempo e espaço determinados, o sujeito é colocado na *posição* de liberdade de expressão a partir de contornos sociais e históricos que o revestem. Conforme considera Angermuller (2016)⁷⁶, o momento anti-humanista na França é o que congrega autores como Lacan, Althusser e Foucault, por exemplo, pois além de terem investido na “problemática do sujeito como o centro de suas investigações” (p. 161), concordam com a concepção de que “o sujeito não é uma [a] fonte constitutiva dos sentidos” (p. 161), uma vez que o mesmo sujeito que assume a posição de sujeito na linguagem é por ela produzido.

Foucault reconhece, em 1969, esse descentramento como sendo fruto dos trabalhos de Marx, de Nietzsche e das “pesquisas da psicanálise, da linguística, da etnologia” (2004, p. 14-15)⁷⁷, mas ele também participa desse trabalho de descentramento ao expor as deficiências de uma historiografia globalizante e continuísta. Conforme discute, os objetivos de uma história geral resumem-se em estabelecer “equilíbrios estáveis”, reconstituir “sucessões lineares”, identificar “constantes”, “projetar teleologias”, procurar origens e encadeamentos, submetendo, enfim, os acontecimentos, os sujeitos e a própria História a um “princípio de coesão”. Mas esse modo de fazer história só se desenvolveu por corresponder à recomposição da unidade do sujeito, que em uma permanente “atividade sintética” tenta restituir o domínio do que sempre lhe escapou. Segundo ele, em resposta a isso, para proteger a “soberania do sujeito”, deu-se lugar, “no final do século XIX, à procura por uma história global em que todas as diferenças de uma sociedade poderiam ser conduzidas a uma forma única”, ao “fazer da análise histórica o discurso do contínuo e fazer da consciência humana o sujeito originário de todo o devir”, prevalecendo, por fim, “um tempo concebido em termos de totalização”. Foucault está chamando atenção para o fato de que as descentralizações antes empreendidas foram aos poucos sofrendo um movimento reverso, que ambicionava recolocar o sujeito no centro do universo. Em reação a uma análise histórica que expunha as determinações econômicas das relações de produção, diz Foucault, antropologizaram Marx e fizeram “dele um historiador das totalidades”, reencontrando “nele o propósito do humanismo” (2004, p. 15)⁷⁸. De maneira semelhante, com relação à genealogia nietzschiana, que se opõe à busca de uma racionalidade teleológica da humanidade, o que surgiu foi uma interpretação de

⁷⁶ *Análise do discurso pós-estruturalista.*

⁷⁷ *Arqueologia do Saber.*

⁷⁸ *Arqueologia do Saber.*

Nietzsche “nos termos de uma filosofia transcendental”, rebaixando sua pesquisa ao plano do “originário”.

Foucault mantém sua recusa ao sujeito-centro não só por expor os equívocos de uma história subjetivista que quer saber quem é, quem foi e quem será o homem, mas por se perguntar por como nos tornamos quem somos. Em um texto em que trata a questão do sujeito, já na década de 1980, diz ele: o “eu” da questão cartesiana existe “enquanto sujeito único, mas universal e a-histórico; [ele] é todo mundo, em todo lugar e a todo tempo” (apud DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 239)⁷⁹. Esse sujeito universal e a-histórico é fortemente combatido por Foucault, uma vez que ele expõe exatamente as formas históricas de sujeição que submetem os sujeitos a uma série de controles, subjetivando-os como únicos, individualizando-os, mas inscrevendo-os em lugares muito específicos de ação, delimitando seus gestos, seus gostos, suas falas, disciplinando seus corpos e conduzindo suas condutas. Há, portanto, todo um movimento de reflexões do qual Foucault faz parte que gera a morte desse sujeito-centro. As produções foucaultianas, contudo, guardam uma particularidade fundamental, especialmente à nossa pesquisa: a “morte do homem” não significa a morte do “eu”. No que diz respeito às práticas de transformação do indivíduo em sujeito, existem variadas determinações exteriores, mas também existem diversos procedimentos interiores do sujeito sobre ele mesmo. Quanto a isso, traz Revel, “se o sujeito se constitui, não é sobre o fundo de uma identidade psicológica, mas também por meio de práticas que podem ser de poder ou de conhecimento, ou ainda por técnicas de si” (2005, p. 85)⁸⁰. Trata-se de um “eu” que, ao mesmo tempo, se subjetiva e é subjetivado, pois participa dos processos que o subjetivam historicamente e, assim, em articulações entre poder, saber e conhecimento (inclusive o auto-conhecimento), assume também técnicas sobre si.

Frédéric Gros recupera esta discussão ao apresentar a situação do curso intitulado *A Hermenêutica do sujeito*, de 1981-1982, e remontar um pouco da trajetória intelectual de Foucault em seus quatro últimos anos de vida: um quadro teórico preocupado com as práticas de si, de tal modo que os sistemas de saber e os dispositivos de poder passam a ser reconhecidos em articulação às técnicas do “eu” sobre si, ou seja, firmando-se, particularmente, não só por imposições exteriores, mas por procedimentos desempenhados pelo próprio sujeito. Prossegue Gros em sua retomada do trajeto foucaultiano, ao mostrar como, a partir de 1980, a temática da sexualidade se entrelaça com o interesse por uma ética de si: os “sistemas normativos impostos ao comportamento sexual, por intermédio da

⁷⁹ *O sujeito e o poder.*

⁸⁰ *Michel Foucault: conceitos essenciais.*

educação, da medicina, da justiça, tornavam difícil depreender, naquilo que têm de particular, a forma e os efeitos da relação consigo na constituição desta experiência” (FOUCAULT apud GROS, 2010, p. 463)⁸¹. Assim, existem imposições exteriores, mas também conformações interiores atuando na formação das subjetividades, de tal modo que os sujeitos vão assumindo paulatinamente verdades sobre si e para si. Nessa conjuntura, a sexualidade estudada por Foucault é apenas mais um elemento dentre tantos na vinculação do sujeito com as verdades que toma para si, tais como os domínios dos “problemas da escrita e da leitura, dos exercícios corporais e espirituais, da direção de existência, da relação com o político” (2010, p. 463)⁸², por isso é que no início deste curso de 1982 ele irá explicar como a sexualidade é, então, um “exemplo privilegiado” em sua análise histórica sobre o tema do curso precedente (1980-1981): subjetividade e verdade.

O gesto de pensar as formas de subjetividade a partir da história é fundamental para o que vínhamos discutindo até aqui sobre os modos de conceber o sujeito. Ainda com Gros, vimos como Foucault, “depois de ter constatado as errâncias de uma fenomenologia do sujeito fundador, incapaz de constituir os sistemas significantes, e as derivas de um marxismo enredado em um humanismo conturbado” (2010, p. 474)⁸³, resume seu projeto teórico em uma conferência de 1981: “procurei explorar o que poderia ser uma genealogia do sujeito, mesmo sabendo que os historiadores preferem a história dos objetos e que os filósofos preferem o sujeito que não tem história” (FOUCAULT apud GROS, 2010, p. 474)⁸⁴. Nesse momento, Foucault declara aproximações e distanciamentos importantes: rejeita tanto uma “teoria do conhecimento objetivo” quanto “uma análise dos sistemas significantes” pela via do estruturalismo; aquela por se interessar em como “o homem” conhece os objetos que o cercam através da cognição, e esta por se preocupar com as regras que formam estruturas humanas, como a língua ou a psique. Para ele, ambos os caminhos prendem-se a um humanismo desistoricizado, que possibilitou a descrição dos acontecimentos como numa rede causal na grande narrativa da história dos homens e uma filosofia da história que supõe o processo histórico como imperativo ao fatídico progresso comum da humanidade. Diante disso, é a um outro modo de fazer história e filosofia que Foucault diz se vincular: em oposição à história dos feitos de grandes homens, ele olha para a importância dos discursos na história das mentalidades, a partir da experiência de anônimos, por exemplo; em contrapartida à busca pelo fundamento originário das ações humanas, ele olha para como as próprias

⁸¹ *A hermenêutica do sujeito.*

⁸² *A hermenêutica do sujeito.*

⁸³ *A hermenêutica do sujeito.*

⁸⁴ *A hermenêutica do sujeito.*

práticas fundamentam os sujeitos, e, assim como Nietzsche, é possível “recolocar o sujeito no domínio histórico das práticas e dos processos no qual ele [mesmo] não cessou de se transformar” (2010, p. 474)⁸⁵. Ainda na tentativa de resumir seu trabalho, Foucault diz que outras formas de elaboração da história e da filosofia são válidas. Quanto à história, uma que torne possível análises teóricas que sejam também políticas, ao não descrever apenas o que fizemos, mas por que fizemos e, por conseguinte, quem somos e por que somos como somos, “uma análise que tenha um sentido para o que queremos aceitar, recusar, mudar de nós mesmos em nossa atualidade” (2010, p. 475)⁸⁶. Quanto à filosofia, uma que não busque “o princípio da transcendência do ego” (2010, p. 474)⁸⁷, mas sim os modos de transformações externas e internas dos sujeitos, ou seja, uma filosofia crítica que “não determina as condições e os limites de um conhecimento do objeto, mas as condições e as possibilidades indefinidas de transformação do sujeito” (2010, p. 475)⁸⁸.

Novamente, é válido trazer a tensão permanente entre liberdade e poder: é no quadro teórico das técnicas de si que podemos compreender que as práticas de liberdade estão sempre enredadas em relações de poder, revelando o trabalho do “eu” como copartícipe dos sistemas normativos impostos ao comportamento dos indivíduos pelos diversos domínios do saber. Quanto mais esse “eu” participa dos processos de subjetivação, mais eles são eficientes para si e nas suas relações com os outros, porque não são fixados de modo autoritário, antes, instituem uma ética da existência do sujeito como autor de si, instaurando-se, assim, como uma espécie de autoconhecimento: “este longo trabalho de si sobre si, este labor a respeito do qual os autores dizem quanto é longo e penoso, não tende a cindir o sujeito, mas vinculá-lo a ele mesmo, a nada mais, a ninguém senão ele mesmo (dossiê Cultura de si)”⁸⁹. Mas trata-se não de uma vinculação autônoma e solitária, pelo contrário, é necessária exatamente para uma consequente vinculação ao outro, conforme destaca Gros do dossiê *Governo de si e dos outros*: não é “uma exigência de solidão, mas uma verdadeira prática social”, ou ainda, “um intensificador das relações sociais”, tendo “por função definir mais precisamente os graus, as modalidades, a duração, as circunstâncias da atividade que éramos levados a consagrar aos outros”⁹⁰.

⁸⁵ *A hermenêutica do sujeito*, op. cit.

⁸⁶ *A hermenêutica do sujeito*, op. cit.

⁸⁷ *A hermenêutica do sujeito*, op. cit.

⁸⁸ *A hermenêutica do sujeito*, op. cit.

⁸⁹ FOUCAULT apud GROS, 2010, p. 481. Situação do curso *Hermenêutica do sujeito*. Segundo Gros, “os dossiês intitulados ‘Cultura de si – Rascunho’ e ‘Os outros’ contêm, por sua vez, as versões sucessivas de dois capítulos de *O cuidado de si*, publicado em 1984, respectivamente intitulados: ‘Cultura de si’, ‘Eu e os outros’” (p. 466).

⁹⁰ FOUCAULT apud GROS, 2010, p. 485. Situação do curso *Hermenêutica do sujeito*.

Foucault está propondo tais reflexões ao trabalhar a concepção do “cuidado de si” no contexto greco-romano, recuperando para isso elementos filosóficos do estoicismo e da época helenística. Para ele, são períodos que trazem implicações éticas e políticas cruciais à formação ocidental dos sujeitos, e, por isso mesmo, de grande importância a um estudo que se proponha compreender os processos constitutivos de subjetividade, aqueles sociais, bem como os da ordem do imanente. Para nós, nesse sentido, é produtivo considerar o pensamento foucaultiano, conforme mostraremos no tópico a seguir, não só por apontar as relações de saber e poder que conformam os indivíduos em sujeitos, por meio de instrumentos legais, médicos e pedagógicos, mas também porque ele se questiona pelas técnicas de existência pelas quais os sujeitos assumem verdades e saberes sobre si mesmos, como seus. Agora, trazendo mais especificamente à nossa pesquisa, pensando com Foucault, podemos diagnosticar os discursos sobre a liberdade de expressão se manifestando, ao mesmo tempo, como um saber filosófico, ascético, como um direito natural e também jurídico, como uma habilidade cognitiva, como uma verdade evidente sobre o “eu” (de diferentes modos: “eu me expresso” ou “eu devo me expressar” ou “eu posso me expressar livremente” ou “eu tenho minha liberdade de expressão”, ou ainda, “eu não devo me expressar em algumas circunstâncias”), de tal maneira que a partir dessas diferentes ordens há uma vinculação tanto do sujeito de si consigo mesmo como do sujeito com os outros, instituindo a liberdade de expressão como uma prática social do livre expressar-se, no nosso caso, em uma democracia ocidental que conta com redes sociais em ambientes virtuais; o resultado disso é, então, que essas redes funcionam como espaços de atualização de práticas sociais de liberdade, ao instigar os sujeitos à expressão, por meio de uma série de dispositivos que fazem com que se expressem (exposição, confissão, testemunho, compartilhamento), condicionando, no fim das contas, as formas de liberdade ali constituídas.

1.1.1. A produtividade de uma arqueogenealogia

Neste tópico traremos, inicialmente, elementos da arqueologia e da genealogia como “métodos” distintos em Foucault para, ao longo da discussão, demonstrar que ambos atravessam, de diferentes formas, toda a obra foucaultiana, problematizando, a propósito, a questão do método implicada nessa perspectiva de trabalho. Diante disso, perguntamo-nos: *como* os sujeitos que se veem livres para se expressar em redes de comunicação foram sendo construídos? Esse tipo de questionamento que se interessa pelos elementos de constituição de uma história é eminentemente arqueológico, especialmente se tratamos de uma arqueologia

foucaultiana. Assim é que nos inscrevemos, via Foucault, em uma empreitada arqueológica de retomada dos acontecimentos, ao mesmo tempo históricos e discursivos, como trajeto possível de análise em resposta a esta problemática. Realçar a trama histórica de configuração dos dizeres e das práticas dos sujeitos é reconhecer os discursos como unidades regradas, mas não independentes e em contínua transformação, é iluminar formas de acúmulo e encadeamento, é diagnosticar relações entre séries de séries, perseguindo regularidades e desestigmatizando descontinuidades, é considerar o nível das coisas ditas como um conjunto de saberes e se perguntar pelas condições de aparição dos enunciados, é desestabilizar as evidências incontestáveis dos documentos e monumentalizá-los, duvidando das totalizações universalizantes (Cf. FOUCAULT, 1969)⁹¹. Não podemos dizer que uma arqueologia preocupada com tais problematizações não tenha sido, de certa forma, praticada por Foucault ao longo de todo o seu trabalho, contudo, é mais evidentemente reconhecida em *As Palavras e as Coisas*, de 1966, e em *Arqueologia do Saber*, de 1969, tendo a primeira por objeto as ciências humanas como saberes e a segunda um teor metanalítico, colocando as próprias teorizações à prova de fins metodológicos, inclusive, em função de esclarecimentos fomentados pela obra de 1966. Segundo indica Castro (2009)⁹², desde a *História da Loucura* (1961) Foucault já compreendia o que fazia como uma arqueologia dos saberes, ali para pensar a experiência da loucura, mais tarde para trabalhar as epistemes e, por fim, para tratar dos problemas de método de sua própria produção, mas em todas elas deixando em destaque a compleição histórica dos acontecimentos.

Diante disso, interessa-nos não só os saberes que formam as histórias desses discursos, mas também como se formam os sujeitos que assumem tais discursos sobre si e em suas relações com os outros. Nesse sentido é que nos filiamos, em igual medida, a uma preocupação pelos poderes que instauram saberes e subjetividades historicamente, interesse, por sua vez, eminentemente genealógico. Segundo mostra Revel (2005), Foucault apresenta três domínios de sua genealogia: os jogos com a verdade, com o poder e com a ética – das relações com a verdade, que possibilitam “nos constituirmos como sujeitos de conhecimento”⁹³; das relações com os poderes, que permitem “nos constituirmos como sujeitos que agem sobre os outros”⁹⁴; e das relações com a moral, que permitem “nos constituirmos como agentes éticos”⁹⁵. Conforme ela recupera, citando o próprio Foucault:

⁹¹ Introdução de *Arqueologia do saber*.

⁹² Verbete “Arqueologia (*archéologie*)”, p. 40.

⁹³ REVEL, J. Conceitos essenciais. 2005, p. 73.

⁹⁴ Op. cit., mesma página.

⁹⁵ Op. cit., mesma página.

“Estudei o eixo da verdade em Nascimento da Clínica e As Palavras e as Coisas. Desenvolvi o eixo do poder em Vigiar e Punir, e o eixo moral em História da Sexualidade” (FOUCAULT apud REVEL, 2005, p. 53)⁹⁶. É, pois, a articulação entre saber e poder na constituição dos acontecimentos e dos sujeitos que nos faz adentrar em uma perspectiva igualmente arqueológica e genealógica, ou ainda, arqueogenealógica, questionando-nos, de nossa parte, *como* e também *por que* (ou *para quê?*)⁹⁷ os sujeitos que se veem livres para se expressar em redes de comunicação foram sendo construídos.

Antes de mais nada, é preciso considerar que não é óbvio falar que Foucault teria produzido uma teoria ou um método arqueogenealógico. Aliás, estabilizar seus estudos do ponto de vista metodológico, de uma forma geral, já é um tanto problemático. Assim, para se falar de uma teoria foucaultiana seja do poder, do discurso ou do sujeito é necessário ponderar, de saída, que se trata de um autor de teorizações provisórias, de deslocamentos, alterações e refinamentos conceituais. Veyne (2011)⁹⁸ e Gros (2007)⁹⁹ por exemplo, apontam para essa mesma direção ao escreverem sobre a trajetória intelectual de Foucault; outros comentadores também o fazem, como Gregolin (2004; 2016)¹⁰⁰; Castro (2009)¹⁰¹; Curcino, Piovezani e Sargentini (2014)¹⁰²; Machado (2017)¹⁰³ e Veiga-Neto (2009)¹⁰⁴. Este último discute que, diante das possibilidades de se tratar o pensamento foucaultiano, não se pode encará-los como teoria e métodos fixos:

Se tomarmos, então, método e teoria em seus sentidos mais amplos/soft, estaremos corretos ao dizermos que a arqueologia e a genealogia são métodos foucaultianos. Mas, em parte para evitar as exigências impostas pelos rigores conceituais da tradição moderna, Foucault geralmente evita falar em método. Assim, por exemplo, ao se referir à genealogia, ele fala em “uma atividade”, uma “maneira de entender”, um “modo de ver as coisas”, (Foucault, sd). Várias vezes, por exemplo, ele insistiu em que A arqueologia do saber não é um livro metodológico. Não é por outro motivo que também Abraham (sd) diz que a genealogia é uma “perspectiva de

⁹⁶ *À propôs de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours*, nota 37.

⁹⁷ Cf. FOUCAULT, 1984. Sujeito e Poder. DREYFUS; RABINOW, 1995, pp. 239-242.

⁹⁸ *Foucault: seu pensamento, sua pessoa*.

⁹⁹ *Michel Foucault*, obra publicada em francês em 1996. Ver também os anexos intitulados Situação do curso em *Hermenêutica do Sujeito*, em *O Governo de si e dos outros* e em *A coragem da verdade*, os três últimos cursos de Foucault no *Collège de France*, os quais contam com as edições estabelecidas por Gros. Ainda, entrevista feita pelo *Le Monde* em 2014, publicada no Brasil em 2015 – O legado de Foucault: uma entrevista com Frédéric Gros.

¹⁰⁰ Em 2004, com a publicação de *Foucault e Pêcheux na análise do discurso: diálogos e duelos* (obra reeditada em anos posteriores). Mais recentemente, em dois textos – *Michel Foucault uma análise de discursos que remonta à história para retoricar a filosofia* e *Michel Foucault: o discurso nas tramas da história*.

¹⁰¹ *Vocabulário de Foucault*. Diz como em sua pesquisa quis “conservar a dispersão que caracteriza o trabalho de Foucault” (p. 16).

¹⁰² *Presenças de Foucault na Análise do Discurso*.

¹⁰³ *Impressões de Michel Foucault*, cuja epígrafe já deixa o tom incomodado de Foucault diante da questão do método: “Só escrevi ficções. M. F.”.

¹⁰⁴ *Teoria e método em Michel Foucault: (im)possibilidades*.

trabalho”. Com isso, evita-se levar longe demais os muitos significados de método, alargando demais uma polissemia que, muitas vezes, traz mais problemas do que soluções (VEIGA-NETO, 2009).

Cabe a nós, portanto, reconhecer as reflexões de Foucault como legítimas produções teóricas, mas sem desconsiderar as adequações exigidas por sua forma especulativa de lidar com os modos tradicionais de se fazer ciência e pelas ressalvas feitas por ele próprio, em algumas passagens autoavaliativas em que previa ou já sentia não poder escapar do diagnóstico crítico que ele mesmo produzia, por exemplo, quanto aos conceitos de *autor* e *obra* como unicidades. Nesse sentido, pontua Sargentini: “dentre as diversas ramificações que na atualidade constituem os estudos do discurso, uma das vias é aquela que se dispõe a ‘pensar com Foucault’¹⁰⁵” (2015, p. 19)¹⁰⁶. Segundo ela recupera, Courtine desencadeia essa vertente em 1981, ao reforçar “o cuidado de considerar que ‘reler Foucault não é ‘aplicá-lo’ à AD, é trabalhar sua perspectiva no interior da AD’ (COURTINE, 2009, p. 82)” (SARGENTINI, op. cit., p. 19). Courtine insiste na advertência, em texto mais recente: “parece-me que não se pode ler Foucault sem fazer em seus confrontos aquilo que ele mesmo fez com uma constância impressionante: apostas intelectuais” (2013, p. 7)¹⁰⁷, de tal maneira que falar de uma arqueogenealogia foucaultiana nos parece ser uma aposta intelectual bastante frutífera.

É possível, ainda, explorar duas metáforas sugestivas da postura metodológica de Foucault, por ele mesmo indicadas: as ideias de “caixa de ferramentas” e “pirotecnia”. A primeira de inspiração dupla, tanto em Deleuze como em Wittgenstein¹⁰⁸, quer dessacralizar seus conceitos, para que sejamos servidos de suas reflexões críticas de forma igualmente crítica. Teorias seriam, então, como óculos que melhor funcionem à tarefa confrontadora de compreensão e transformação do mundo (DELEUZE apud FOUCAULT, 1979, p. 71)¹⁰⁹, de tal modo que não cabe a nós nos questionar pelos sentidos, mas sim pelos usos que os promovem e estabelecem (WITTGENSTEIN, 1990, p. 220)¹¹⁰. A pirotecnia, por sua vez, pode surgir dos próprios curtos-circuitos provocados¹¹¹ no uso das ferramentas conceituais,

¹⁰⁵ Referência ao termo utilizado por Courtine numa obra em que faz um estudo autoral, porém valendo-se das reflexões foucaultianas. Colocando, assim, em prática exatamente essa espécie de vertente que se propõe “*penser avec Foucault*”.

¹⁰⁶ *Dispositivo*: um aporte metodológico para o estudo do discurso.

¹⁰⁷ *Decifrar o corpo*: pensar com Foucault.

¹⁰⁸ Cf. LIMA, M. E. R. A ética e a caixa de ferramentas.

¹⁰⁹ Cf. Microfísica do poder.

¹¹⁰ Cf. WITTGENSTEIN. Investigações filosóficas. Referência do aforismo: “*don't ask for the meaning; ask for the use*” / “não pergunte pelo sentido; pergunte pelo uso” (tradução nossa).

¹¹¹ Cf. FOUCAULT. Entrevista ao ‘*Le Monde*’ (fev. 1975). “Todos os meus livros, seja a *Historie de la Folie*, seja este (Vigiar e Punir) são, se você quiser, caixinhas de ferramenta. Se as pessoas querem abri-los, se servir

não como um trabalho de demonstrações, mas sim de experimentos, que, mesmo causando explosões, são produtivos pelas possibilidades instauradas; seja como geologia, como arqueologia ou como genealogia, interessa escavar, para, por vezes, expor, quebrar ou construir novas camadas sedimentares de saber, poder ou resistência, a depender da estratégia¹¹² mais apropriada ao terreno, que este mesmo irá demandar.

Permitindo-nos, então, oferecer um tom sintético às formas de trabalho foucaultianas, vinculamos arqueologia e genealogia¹¹³, indo ao encontro dos momentos em que ele oferece sínteses do seu trabalho, conforme apontamos acima, ao ressaltar elementos que dão fluidez a uma obra não fixa, porém densa, de cunho histórico-crítico: ao mesmo tempo “genealógica em sua finalidade e arqueológica em seu método”, segundo ele vai dizer no texto *O que são as luzes?*, de 1984, em diálogo com Kant¹¹⁴. Assim, uma pesquisa arqueogenealógica se interessa pelo funcionamento de dispositivos de saber-poder: “enquanto a arqueologia é o método próprio à análise da discursividade local, a genealogia é a tática que, a partir da discursividade local assim descrita, ativa os saberes libertos da sujeição que emergem desta discursividade” (FOUCAULT, 2005, p. 172)¹¹⁵.

A propósito da referência a Kant, ressaltamos um outro elemento fundamental à arqueogenealogia: é profundamente histórica, mas sempre uma historicidade que compreende o hoje, sem que haja entre esses termos, passado e presente, uma contradição. Nesse sentido, é preciso desvincular a história de uma carga ligada às origens causais que explicam algo em uma visada somente retrospectiva, antes, importa relacionar temporalidades que esclareçam as vivências, as práticas e as experiências dos sujeitos. A nota de abertura à edição brasileira d’*O Governo de si e dos outros* diz como os cursos de Foucault cooperam para trazer ao leitor “uma luz sobre o presente e os acontecimentos contemporâneos”. Na primeira aula, ele vai retomar o texto *O que é o esclarecimento?* para defender como Kant instaura um tipo de questão extremamente produtiva para as possibilidades de reflexão filosóficas, pois em vez de se perguntar por elementos históricos que o ajudassem a compreender a origem ou finalidade de um fenômeno, ele busca entender a história do seu presente. Tal movimento é, para

dessa frase, daquela ideia, de uma análise como de uma chave de fenda ou uma torquês, para provocar um curto-circuito, desacreditar os sistemas de poder, eventualmente até os mesmos que inspiraram meus livros..., pois tanto melhor" (op. cit., p. 220).

¹¹² Cf. POL-DROIT, R. *Michel Foucault entrevistas*. Entrevista em junho de 1975 a Roger Pol-Droit, quando perguntado se preferia ser chamado de historiador, de filósofo, Foucault respondeu se definindo como um pirótecnico, e concluiu: “O método, finalmente, nada mais é que esta estratégia” (op. cit., p. 69).

¹¹³ Uma série de trabalhos de base foucaultiana desenvolvem suas análises a partir do que se denominou arqueogenealogia. Ver, por exemplo: NAVARRO, Pedro. *Por uma análise arqueogenealógica do discurso*, 2015. In: ARAÚJO, Inês Lacerda. Formação discursiva como conceito-chave para a arqueogenealogia de Foucault.

¹¹⁴ KANT, I. *O que é esclarecimento (Was ist aufklärung? - 1784)*.

¹¹⁵ *Microfísica do poder*, trad. de Roberto Machado.

Foucault (1983)¹¹⁶, a instauração de um método o qual ele endossa e enfatiza sua importância, segundo resume em forma de perguntas que, para ele, o questionamento kantiano fomenta: “o que acontece hoje? O que acontece agora? O que é esse agora dentro do qual estamos todos, e o que é o lugar, [o ponto] do qual escrevo?” (2010, p. 12); “o que é precisamente esse presente a que pertencemos? (2010, p. 13).

Kant está naquele momento, sob o pano de fundo da querela entre iluminismo e teocentrismo, defendendo a manifestação do esclarecimento por meio do uso público da razão e, no fim das contas, da liberdade de expressão – mais um dos motivos de também termos interesse neste texto tão válido a Foucault. É como se houvesse um compromisso ético de tornar público o esclarecimento pela responsabilidade de formação junto aos seus contemporâneos, sendo o tempo presente o enlace histórico necessário entre o passado e o futuro. Foucault faz outras referências ao texto do pensador alemão para insistir na importância de se compreender cada “agora” como um gesto teórico: “a questão de Kant aparece como análise de quem somos nós e do nosso presente [...] Talvez, o mais evidente dos problemas filosóficos seja a questão do tempo presente e daquilo que somos neste exato momento” (FOUCAULT, 1984, p. 239)¹¹⁷. Ao apresentar uma espécie de balanço de sua produção, Foucault decide ressaltar a questão do presente como caminho de entrada para produções teóricas, e, com isso, acaba por nos oferecer uma possibilidade metodológica de análise sob a ótica do contemporâneo. Este é, portanto, mais um elemento da arqueogenealogia como perspectiva de trabalho da qual estamos compartilhando, uma teorização que se constitui como uma “ontologia do presente”, sendo preciso, portanto, acrescentar ao nosso questionamento não só o “como” e o “por quê?”, mas o elemento do agora, da seguinte maneira: *como* e *por que* os sujeitos que se veem livres para se expressar em redes de comunicação *foram* e *estão sendo* construídos discursivamente?

Não obstante, é necessário diferenciar o trajeto crítico de Foucault e o criticismo kantiano, uma vez que essa espécie de ontologia foucaultiana não considera um ser universal, abstrato, desistoricizado, subjacente às suas questões (mesmo que Kant tenha feito isso de um ponto de vista teórico-metodológico). Assim, da pergunta inicial vale muito mais a Foucault a questão do presente do que o peso do questionamento instaurado pelo “o que é algo?”. Perguntar-se pelo “o que é?” é pender a uma essencialidade epistemológica conflitante às questões foucaultianas, de tal modo que se para Kant temos “o que eu posso conhecer?”, para

¹¹⁶ *O governo de si e dos outros* (1982-1983). Aula de 05 de janeiro de 1983 – primeira hora.

¹¹⁷ *O sujeito e o poder*.

Foucault teríamos “como os conhecimentos constituem subjetividades?”; se a ética kantiana formula “o que eu devo fazer?”, a foucaultiana diz “como somos levados a fazer?; se a Kant interessa saber “o que é o homem?”, a Foucault vale mais compreender “como os indivíduos são objetivados em sujeitos?”, e além desse interesse pelo “quem somos hoje?” nos perguntar ainda “como podemos recusar o que somos?”. Dessa maneira, Kant, ao se perguntar “o que eu posso esperar?”, produz uma vinculação entre o “eu” e um progresso para a posteridade, o que Foucault rejeita, ao colocar, por sua vez, “como podemos produzir ações de resistência e poder?”, conforme vemos, por exemplo, em seu texto *Sujeito e Poder*: “temos que promover novas formas de subjetividade através da recusa deste tipo de individualidade que nos foi imposto há vários séculos” (op. cit., p. 239).

Entre distâncias e proximidades, Foucault declara, então, a importância de Kant por seu modo de colocar a questão do presente como uma quebra crucial com a tradição filosófica, não se filiando, por exemplo, às fenomenologias de Heidegger ou de Husserl, ao recusar uma metodologia de volta às coisas mesmas. Por outro lado, Foucault filia-se muito mais a Nietzsche, porque produz uma genealogia-arqueologia visceralmente histórica, movimento, aliás, característico de outros pensadores participantes do anti-humanismo proposto com maior densidade no final do século XX. Isso nos faz entender com maior clareza seu posicionamento publicizado na conferência de 1981, a que já fizemos referência no tópico anterior, ao confessar que teria produzido uma genealogia do sujeito a despeito de os filósofos preferirem o sujeito que não tem história, excetuando-se de sua fala a filosofia nietzschiana, quando diz: “o que não me impede de me sentir em parentesco empírico com o que chamamos de historiadores das ‘mentalidades’, e em dívida teórica para com um filósofo como Nietzsche, que colocou a questão da historicidade do sujeito” (FOUCAULT apud GROS, p. 474)¹¹⁸. De fato, Nietzsche diz em *Genealogia da moral*, que aos filósofos “falta o próprio *espírito histórico* [...]. Todos eles pensam, como é velho costume entre filósofos, de maneira *essencialmente* a-histórica, quanto a isso não há dúvida” (2009, p. 16)¹¹⁹. Dessa forma, em resumo, temos uma ontologia arqueogenealógica foucaultiana, que deve a Kant a centralidade do presente e a Nietzsche sua configuração histórica.

Ainda rastreando mais características para uma arqueogenealogia, se voltarmos ao curso *A Sociedade Punitiva*, de 1972-1973, podemos dizer que se trata de um tipo de investigação que se pergunta tanto pelos modos pelos quais saber e poder estão interligados como por quais foram as relações de poder que possibilitaram a emergência histórica de algo.

¹¹⁸ Situação do curso *Hermenêutica do sujeito*.

¹¹⁹ *Genealogia da moral*.

Numa relação entre teoria e prática, trata-se, ao mesmo tempo, de um estudo das “tramas de derivações possíveis” (FOUCAULT, 2015, p. 78)¹²⁰ e de uma “análise de tipo dinástico [...] sobre as filiações a partir das relações de poder” (op. cit., p.78) ou ainda dos jogos de poder que organizam efetivamente determinada prática, para encontrar os aparatos de poder e ver como determinadas formas (o exemplo de Foucault neste momento foi a forma-prisão, de acordo com o que mostraremos ainda neste tópico) puderam, de fato, introduzirem-se e tornarem-se instrumentos nas relações de poder.

Diante disso, pensando com Foucault, vimos ser possível considerar os discursos sobre o livre expressar-se na contemporaneidade como atualização tanto de saberes como de poderes historicamente construídos e que incidem sobre os modos de ser dos sujeitos que se expressam nas redes sociais, objetivando-os e subjetivando-os como livres para se expressarem, operando como dispositivo que faz falar e calar, por fim, como estabilização de uma vontade de verdade de sujeitos que se veem como indivíduos que se expressam somente a partir de suas próprias convicções e não enredados em ordens discursivas.

A propósito, na aula inaugural intitulada *A Ordem do Discurso* (1970), Foucault está preocupado em apontar uma série de procedimentos que atingem os discursos, promovendo controles externos, internos e determinantes de suas condições de funcionamento. No fim das contas, veremos que se trata de procedimentos de sujeição justamente da liberdade de expressão dos sujeitos, uma vez que condicionam que o que pode ser dito, como se pode dizer e quem pode dizer. Para retomar as proposições desta aula de modo mais detido, podemos dizer que no primeiro grupo, por assim dizer, diagnosticado, encontram-se: a interdição – diz respeito à palavra proibida, aos temas-tabus, alguns assuntos dos quais não se pode falar, outros que não poderão sequer ser pensados, segundo os rituais das circunstâncias que privilegiam e/ou excluem do direito à expressão; a segregação – refere-se às práticas divisoras que dividem os que podem falar mas não precisam/devem ser ouvidos, como na separação entre os sãos e os loucos, divisão esta que terá sua sensibilidade alterada de acordo com as condições sociais de enunciabilidade (às vezes, rejeição, outras, uma escuta seletiva); e a vontade de verdade – elemento que atravessa, modifica e fundamenta os demais, pois se erige como sistema histórico, institucionalmente constrangedor, ora ao fazer com que algumas “verdades” sejam valorizadas em detrimento de outras (uma espécie de positividade já detectada em *As Palavras e as Coisas*), ora ao estabelecer as próprias verdades, o que é ou não verdadeiro (tema que acompanha variadas reflexões posteriores de Foucault, em especial

¹²⁰ Aula de 31 de janeiro de 1973.

na década de 1980). No segundo grupo estão as limitações internas ao próprio discurso, como o comentário – por seu caráter de repetição do mesmo, restringidor das identidades a que faz referência, como numa forma de monotematização –; o autor – função que confere unidade e coerência à obra, gerando um efeito de individualidade originária inventiva –; e as disciplinas – funções positivas, mais estritas e complexas que “as verdades”, pois são elas que determinam os moldes propícios à formação do discurso verdadeiro. Por fim, no terceiro grupo reúnem-se aqueles procedimentos de seleção dos sujeitos que podem falar, por meio da rarefação, pois os torna raros: os rituais – definem a qualificação necessária aos indivíduos que estão aptos a falar –; as sociedades do discurso – detentoras de um tipo de saber, tendem a ser limitadas pois produzem a exclusividade de papéis definidos, não permutáveis, de quem pode escrever e adentrar em seus sistemas de publicação –; as doutrinas – tendem a difundir um só conjunto de discursos, nos quais há o sentimento de pertença a certos tipos de enunciados pelo reconhecimento das mesmas verdades, produzindo ortodoxias que, por sua vez, determinam as heresias –; as apropriações sociais do discurso – jogos de limitações e exclusões que regulam a distribuição dos discursos, seus poderes e seus saberes, regrido a ritualização da palavra que funciona para qualificar e fixar papéis para os sujeitos que se expressam.

Foucault, neste momento, dispensa ainda algumas exigências quanto ao método de sua análise do discurso das quais também nos valem. Segundo ele, são as seguintes: inversão – é preciso reconhecer o jogo negativo de recorte e rarefação que os elementos então apontados produzem, como “autor”, “disciplina” e “vontade de verdade” (op. cit., p. 52), para deixar de considerá-los como instâncias fundamentais e criadoras; descontinuidade – encontrar rupturas naquilo que parece homogêneo, considerando que não há “um grande discurso ilimitado, contínuo e silencioso [nem uma] plenitude virtual de um mundo de discursos ininterruptos” (op. cit., p. 52); especificidade – buscar “regularidade” naquilo que parece desarticulado ou totalmente novo, levando em conta que, em certa medida, “o discurso é uma violência que impomos às coisas” (op. cit., p. 53); exterioridade – considerar as condições externas de possibilidade dos discursos, rastreando aquilo “que dá lugar à série aleatória [dos] acontecimentos e faz suas fronteiras” (op. cit., p. 53).

Para que as considerações quanto ao método funcionem, Foucault as submete a quatro noções que devem servir de princípio regulador das análises, sendo que a cada uma delas corresponde um contra-elemento da História Tradicional das ideias – num movimento de organização metodológica já pretendido em *A Arqueologia do Saber*: acontecimento se difere de criação; série, de unidade; regularidade, de originalidade; e condição de possibilidade, de

significação. Em resumo, a Nova História com que Foucault dialoga propõe isolar acontecimentos para perceber uma série, ou série de séries, e, assim, circunscrever as condições de aparição e o “lugar” do acontecimento, enquanto a História Tradicional pressupõe uma necessidade ideal que persegue continuidades, relações de causa e efeito, signos e suas estruturas.

Retomamos as proposições de *A Ordem do Discurso* exatamente por vislumbrar nela uma sorte de vigor aglutinador de reflexões caras a Foucault desde suas produções anteriores como as que estavam por vir: a formação dos discursos está, simultaneamente, na ordem dos saberes e dos poderes, são agentes discursivos internos e externos que condicionam relações de verdade e são também condicionados por elas, atuando sobre e por meio dos sujeitos. Não é sem razão, portanto, que os momentos finais da aula são dedicados a dois conjuntos de disposição das análises propostas: o crítico e o genealógico. No primeiro, objetiva-se mostrar como se constituíram as formas de exclusão, limitação e apropriação dos discursos, fazendo, para isso, funcionar o princípio da inversão, visto que importa compreender como se modificaram, se deslocaram e que forças exerceram. Numa análise crítica como esta, questiona-se: de que forma as instâncias de controle dos discursos se realizaram, se repetiram, se rearticularam? Como, por exemplo, a vontade de verdade foi responsável pela separação entre discurso verdadeiro e falso, pela vontade de saber que determina modos de olhar, observar e verificar, e por atos fundadores da ciência moderna, através de discursos de pretensão científica? Como funcionaram os princípios internos e externos de controle dos discursos? Quais limites interferem nas formações reais dos discursos e quais os sistemas de recobrimento dos discursos? Afinal, o que interessa em uma descrição crítica é detectar, destacar, os princípios de ordenamento, de exclusão e de rarefação dos discursos. Já no segundo conjunto, denominado por Foucault como genealógico, ele se pergunta como se formaram as séries de discursos, se com o apoio ou não dos sistemas de exclusão então detectados. Ainda, qual a norma específica de cada uma dessas séries, quais suas condições de aparição, de crescimento, de variação? Como se dá a formação efetiva dos discursos, as regularidades discursivas por meio das quais eles se formam? Pretende-se, desse modo, apreender o discurso em seu poder de afirmação, de constituição dos objetos e do que se pode dizer sobre eles.

Diante disso, vemos que as inquietações foucaultianas não deixam de se preocupar com uma clareza quanto ao método, mas, acima de tudo, empenham-se em perscrutar a

natureza heterogênea dos objetos discursivos em sua acontecimentalização¹²¹. Assim, com destaque ora arqueológico, ora genealógico, ora ético, o método foucaultiano vai se definindo e possibilitando encarar as relações entre as práticas dos sujeitos e os funcionamentos dos dizeres em suas condições históricas, oferecendo, por fim, densidade tanto ao passado como ao presente daquilo que acontece e que pode/deve ser dito, pensado, praticado, defendido ou questionado.

De nossa parte, considerando exatamente a configuração histórica dos acontecimentos é que olhamos para os discursos sobre a liberdade de expressão através da prática de sujeitos em diferentes momentos históricos. Não reconhecemos, pelo mesmo motivo, as redes sociais como um fenômeno apenas contemporâneo e limitado aos espaços virtuais desenvolvidos neste início do século XXI. O historiador Robert Darnton (2014)¹²² discute isso ao recuperar complexas redes de comunicação no século XVIII, através de músicas e também de trechos de poemas em tiras de papel, que possibilitavam a troca de informações em uma sociedade eminentemente semialfabetizada de Paris. Conforme aponta o autor, “pensamos viver num mundo novo, numa ordem sem precedentes, a qual chamamos ‘sociedade da informação’, como se as sociedades anteriores pouco se preocupassem com informação” (2014, p. 7), contudo, esse tipo de postura diante das alterações ocorridas com o passar do tempo, mistifica as produções de cada época e retira os acontecimentos de sua complexidade histórica, de articulação tanto com o passado como com o futuro, segundo indica Foucault, “o novo não está no que é dito, mas no acontecimento de sua volta”¹²³. Ele faz tal afirmação ao descrever o “comentário” como princípio de rarefação de um discurso, segundo iremos explorar ao trabalhar as redes sociais e a rede de comentários que nelas se formam, mas trouxemos aqui para ressaltar a configuração histórica não só dos dizeres, mas também dos acontecimentos. Ao tratar as produções de um tempo como completamente inovadoras, como se fossem unicidades raras e autônomas, corremos o risco de apagar as tramas históricas que as tornam possíveis. Assim, por mais que as tecnologias do século XXI sejam novas, as suas condições e características correspondem a vínculos sociais construídos historicamente. A propósito, ser contemporâneo é compreender que falamos de um “agora” nunca pleno.

Quanto a isso, vale abriremos um parêntese: ser contemporâneo exige de nós, segundo Agamben, um olhar extemporâneo, de certa forma, inatual, mas não descompromissado com a atualidade; atento a seu tempo, mas não tendo sua visão embaçada por essa

¹²¹ Cf. verbete “acontecimentalização”, Castro, p. 26.

¹²² *Redes de comunicação na Paris do século XVIII*.

¹²³ Aula inaugural intitulada *A Ordem do discurso*, p. 26.

contemporaneidade. Segundo o próprio Agamben, Nietzsche é um dos pensadores que desenvolve essa capacidade, por encarnar as seguintes características: “pertence verdadeiramente ao seu tempo, é verdadeiramente contemporâneo, aquele que não coincide perfeitamente com este [...] ele é capaz mais do que os outros de perceber e apreender o seu tempo” (AGAMBEN, 2009, pp. 58-59)¹²⁴. É nesse mesmo gesto de aderência ao presente, mas sem que isso nos impeça de tomar a distância necessária para melhor observá-lo, é que nós estamos nos posicionando.

Voltando à obra de Darnton – que se intitula, aliás, *Poesia e polícia: redes de comunicação na Paris do século XVIII* – um outro ponto a se considerar é o caso dos quatorze explorado pelo autor, um exemplo interessante de controle da liberdade de expressão, uma vez que a circulação aberta de opiniões só era válida se dissessem o que podia ser dito. São quatorze cúmplices acusados de participar de recitais clandestinos de poesia e perseguidos por sua “maledicência” (mal dizer o rei Luís XV), segundo consta nos relatórios de polícia da época; eram poemas que “difamavam o rei” e, por isso, transformaram-se em grave crime de Estado. Para nós, o caso se enquadra na trama sutil entre poder e resistência, a mesma na qual caminham as práticas de liberdade de expressão: de um lado elas conferem poder para resistir, de outro, configuram-se como um tipo de poder, que só pode funcionar de determinada maneira e restrito a alguns.

Com isso, é possível ver que os acontecimentos e as produções discursivas seguem movimentos fomentados pela própria sociedade, como na análise de Foucault (1973) das relações entre o panoptismo e a formação de uma sociedade punitiva: antes de se materializar em ferramentas restritas a práticas penitenciárias, a sensibilidade social já autorizava e demandava por sistemas de controle e vigilância permanentes, de tal modo que a forma-prisão é antes uma forma social. De maneira análoga, a forma rede social é também antes disso uma forma social, em que se articulam poderes e saberes sobre os sujeitos e “por mais finos que sejam os capilares da rede social a que chegemos, encontraremos o poder: ele é, portanto, não como algo possuído por alguém, mas como algo que passa, se efetua, se exerce” (FOUCAULT, 2015, p. 207). O conceito “forma” aparece em um quadro teórico apropriado à discussão empreendida por Foucault naquele momento, na década de 1970, em que ele rejeita as concepções de que o poder estaria passível de apropriação, por não ser possuído, mas sim exercido, bem como não estaria localizado nos aparatos estatais, mas ancorado em todo o campo social, o poder também não estaria subordinado, antes, constitui modos de produção, e,

¹²⁴ *O que é o contemporâneo?*

por fim, o exercício do poder não seria apenas fruto de formação de ideologia, mas de complexas relações de saber. Trata-se de um aparato teórico mobilizado para analisar formas de punição e características de um sistema prisional, experiência muito distinta de nosso foco de análise, contudo, deslocamos a reflexão ali empreendida por apresentar conceitos centrais ao pensamento foucaultiano, como as relações de saber-poder, numa articulação entre arqueologia e genealogia, e por compreender essa configuração não do ponto de vista de “esquemas monótonos de opressão”, mas do poder exercido em relações aparentemente abertas, em “coisas tênues como família, relações sexuais, moradia etc.”, ou como ele vai discutir a partir da década de 1980, o poder exercido em “práticas de liberdade”, e ainda, como iremos sustentar, os discursos sobre a liberdade de expressão como um saber-poder exercido em ambientes abertos e democráticos tais como são as redes sociais em plataformas digitais.

1.2. “Liberdade de expressão” como amiga e inimiga íntima em democracias

Neste item, buscaremos desenvolver o tom especulativo de Foucault como um autor, ao mesmo tempo, do poder e da resistência, lidando com a articulação entre liberdade de expressão e democracia sob a perspectiva das práticas de liberdade e das relações de poder. Conforme mostram os trechos seguintes, o mesmo pensador que concorda que “quanto mais democracia, maior a vigilância” (FOUCAULT, 1975)¹²⁵ é o que propõe, sem que haja contradição nisso, que “talvez, o objetivo hoje em dia não seja descobrir o que somos, mas recusar o que somos. Temos que *imaginar* e *construir* o que poderíamos ser para nos livrarmos deste ‘duplo constrangimento’ político, que é a simultânea individualização e totalização própria às estruturas do poder moderno” (FOUCAULT, 1984, grifos meus)¹²⁶. Não há contradição teórica entre as afirmações, porque é na heterogeneidade conflitiva exposta com os riscos das aberturas políticas que se tornam possíveis tanto as práticas instauradoras de controle como aquelas transformadoras. É nesse lugar de risco que residem, por sua vez, as práticas de liberdade de expressão, pois, mesmo sofrendo uma série de limitações e imposições, nem por isso devem reagir como anti-democráticas. Para nós, trata-se, antes, de um diagnóstico, nem otimista nem pessimista, que permite entender um funcionamento discursivo complexo: como e por que os sujeitos que se veem livres para se

¹²⁵ *Dits et Écrits*, versão francesa, p. 722, apud CASTRO, 2009, p. 101.

¹²⁶ O sujeito, p. 239.

expressar em redes de comunicação tidas como democráticas foram e estão sendo construídos discursivamente?

É preciso levar em conta, de início, que sob o nome de “democracia” se organizaram sociedades consideravelmente distintas, de tal forma que determinados elementos permaneciam em comum, para além das especificidades de cada organização, de tal modo que fosse e seja possível denominar alguns sistemas como democracias e outros não. Podemos fazer dessa discussão a partir do próprio Foucault, que, em diferentes textos, colocou o problema da democracia, relacionando-a, para trazer alguns exemplos, à divisão em classes, ao mercado, ao controle e à vigilância, ao liberalismo e à socialdemocracia¹²⁷. Ressaltamos, por ora, suas reflexões quanto à democracia grega, não só por ter dado origem etimológica ao termo, mas porque encontramos nas produções foucaultianas que retornam à Antiguidade importantes considerações de cunho histórico e filosófico, fortemente marcantes de práticas ocidentais. As organizações democráticas gregas foram analisadas por Foucault também em textos diversos, dentre os quais selecionamos o curso *O governo de si e dos outros*, de 1983, escolha não casual, pois trata-se de um curso propício para se pensar a democracia em suas relações justamente com a liberdade da palavra.

Antes de prosseguir, vale dizer que quando afirmamos que nos interessam as democracias do ponto de vista do Ocidente, também tomamos de empréstimo a ideia de “Ocidente” segundo problematizações foucaultianas: uma “palavra que é, ao mesmo tempo, vaga e desagradável de se empregar, mas quase indispensável” (FOUCAULT, 1977, p. 370)¹²⁸. Uma noção que resguarda a ideia de um conjunto de práticas sociais, econômicas e políticas “nascidas e desenvolvidas em uma espécie de região geográfica” (op. cit., p. 370), estabelecidas, é claro, por meio da violência das colonizações. Há, nesse sentido, uma força que incidiu e incide sobre “esquemas de pensamento, formas políticas e mecanismos econômicos fundamentais” (op. cit., p. 370) a uma porção de sociedades, força esta que foi se tornando cada vez mais universalizante. Assim, ao manter o uso do termo Ocidente não o fazemos sem considerar essa problemática, mas o fazemos porque nos interessa observar práticas tidas como fruto de “maneiras de ver, pensar, dizer e fazer” (op. cit., p. 370) reconhecidas segundo um paradigma ocidental, isto é, por reunir instrumentos peculiares de socialização, bem diferentes do que se convencionou chamar de Oriente. Dessa forma, assim como Foucault, não desprezamos as características do Oriente-Médio, por exemplo, contudo,

¹²⁷ Cf. verbete “democracia” no vocabulário de Castro (op. cit., p. 101).

¹²⁸ Cf. *Dits et Écrits* III, texto n. 212, *Le pouvoir, une bête magnifique*: entrevista com M. Osorio, em novembro de 1977.

nossos objetivos perseguem compreender justamente as condições discursivas nas quais a liberdade de expressão se apresenta como elemento fundamental em democracias ocidentais, inclusive reunindo, para isso, acontecimentos que se firmaram como marcos democráticos da livre expressão no Ocidente.

Se pudéssemos resumir, é o problema da liberdade de expressão na democracia grega que se torna exemplar para se compreender as relações estudadas no curso de 1983 a que fizemos referência, problema este que, segundo Foucault, vai muito além do contexto grego. Do tripé fundamental à organização da polis, *demokratia*, *isegoría* e *parresía* – termos discutidos a seguir –, Foucault dá centralidade a esta última numa estratégia teórica que o possibilitará discutir a força política da *parresía* (cujo elemento nuclear é a verdade) na formação tanto do próprio sujeito como de si sobre os outros. Aliás, este interesse percorre os três últimos cursos, ministrados em 1982, 1983 e 1984, mas, ainda quanto ao segundo destes, estão em foco os efeitos do discurso-verdadeiro, do dizer-a-verdade, da coragem de dizer-a-verdade na constituição, política e ética, do governo de si e dos outros.

Se não nos preocupássemos com uma precisão teórica, poderíamos facilmente descrever a sociedade grega como aquela na qual se tem uma sorte de plenitude política, materializada na participação dos cidadãos quanto às decisões da cidade, com intervenção de fala livre nas assembleias a qualquer momento e com direito igual a todos os cidadãos que quisessem se manifestar na ágora. Entretanto, segundo Foucault, há uma série de exigências na conjuntura democrática, delimitações estas que parecem estar ligadas apenas à “estrutura geral da cidade”, mas que interferem integralmente no “estatuto dos indivíduos”, produzindo, assim, elementos de uma verdadeira ética de si e dos outros, conforme veremos: a *demokratía* faz valer a “participação, não de todos, mas de todo o dêmos, isto é, de todos os que podem ser qualificados como cidadãos e, por conseguinte, como membros do dêmos, participantes do poder” – aqui, vê-se, está em jogo a limitação de “quem” pode falar (apenas homens e de puro nascimento). A *isegoría*, por seu turno, “se relaciona à estrutura de igualdade que faz que direito e dever, liberdade e obrigação sejam os mesmos, sejam iguais, aqui também para todos os que fazem parte do dêmos, e por conseguinte têm estatuto de cidadão” – pensamos agora na limitação de “quando” se pode falar, de tal maneira que não se trata apenas de poder falar, mas de dever fazê-lo. E quanto à *parresía* tem-se, por fim, como “a liberdade para os cidadãos de tomar a palavra, e tomar a palavra, claro, no campo da política, entendendo-se campo da política tanto do ponto de vista abstrato (a atividade política) como de forma bem concreta”, complementando, ainda, na sequência, como “o direito na assembleia, e na assembleia reunida, inclusive para quem não exerce um cargo específico, inclusive para quem não é um

magistrado, de se levantar, falar, dizer a verdade, ou pretender dizer a verdade e afirmar que a diz” – é possível refletir com isso sobre a limitação quanto ao “o quê” se pode/deve falar, pois trata-se de um dizer que só é útil por sua veridicção, que, a despeito de desagradar poderosos, deveria expressar “a verdade” (op. cit., p. 165).

Faz sentido falar que todos esses elementos estão em *jogo* no movimento democrático, porque é a essa mesma metáfora que Foucault recorre quando fala de um “*jogo* pelo qual o poder se exerce *efetivamente* numa democracia” (op. cit., grifos nossos, p.147). A propósito, vale um parêntese, o termo “jogo” aparece em diferentes momentos nas reflexões foucaultianas, talvez bastante devido ao fato de que ele demonstre muito mais se preocupar com os procedimentos variados que regulam os saberes, os poderes e as relações desses elementos com os sujeitos – entre si e sobre si mesmos – do que com as coerções eminente ou estritamente formais e institucionais impostas aos indivíduos, conforme ele explica ao se referir à expressão *jogos de verdade*: “o termo ‘jogo’ pode induzir a erro; quando eu digo ‘jogo’, digo um conjunto de regras de produção da verdade. Não é um jogo no sentido de imitar ou fazer comédia de...”. Foucault continua: “[...] é um conjunto de procedimentos que conduzem a um determinado resultado, que não pode ser considerado, em função de seus princípios e de suas regras de procedimento, como válido ou não, vencedor ou perdedor”. Há, nesse sentido, como num jogo, múltiplas variáveis incidindo no funcionamento das políticas assumidas pelo “eu” e sobre o “eu”, mas não que esse “eu” seja vencido por um sistema que o domine, em um processo de prescrição que prevê e legisla ao sujeito como pensar, como agir e como se expressar, antes, trata-se de um processo que se dá na efetiva constituição de si, num jogo de correlações internas e externas, ao mesmo tempo, aliás, de poder e de resistência, isto é, no exercício de fato das práticas através das quais se assumem verdades para si, ou mesmo, daquelas práticas em que se desconstroem determinadas verdades e se assumem outras. Assim, a liberdade de expressão dos sujeitos estará sempre submetida a esses jogos de verdade, que incidem sobre eles não apenas por forças externas, como por meio de relações de poder institucionais, mas também por movimentos internos de subjetivação, nos quais o sujeito se reconhece, finalmente, como “autor” do seu dizer e, por consequência, livre para se expressar.

Só para adiantar, considerando essa discussão, na heterogeneidade histórica dos regimes democráticos do Ocidente, é importante dizer que a livre expressão dos sujeitos irá se sustentar em diferentes condições de enunciação. Em resumo, como mostram os materiais que serão analisados ao longo da tese, e seguindo esquematicamente os recortes que propusemos: o cidadão grego só tem liberdade para expressar (nesse contexto, “deve dizer”) aquilo que é

tido como verdade útil à cidade, trata-se de uma utilidade marcadamente política, garantida ao homem por sua condição ao mesmo tempo de “ser vivo político” (*zoon politikon*)¹²⁹ e de “ser vivo dotado de fala” (*zoon logon ekhon*)¹³⁰; o cidadão, portanto, dotado desta dupla condição, assume uma “vida política” (*bíos politikos*)¹³¹ ao se vincular às demandas da polis democrática – como sanção, caso fugisse desses parâmetros convencionados, pagaria com o exílio, com a perda de cidadania ou com a própria morte; além do fato, é preciso demarcar, de que mulheres, escravos e crianças já estavam, de saída, interditados de tal liberdade, como se não gozassem, portanto, de condições suficientes à vida política no espaço público. Com a revolução francesa, por sua pretensão universal e por seu revestimento jurídico, não só circula o imaginário de que qualquer cidadão possuía a liberdade da palavra, mas de que qualquer homem teria naturalmente o direito sagrado de se expressar; trata-se de uma liberdade, ao mesmo tempo, natural, divina e política, que teria sido outorgada então ao povo, ente instaurado pela centralidade do bem comum, da felicidade geral, cujo estatuto popular foi devolvido aos cidadãos, agora gozando de liberdade e igualdade plenas para expressar o que é útil, e somente o que é útil, ao próprio povo – a punição para os que divergissem desse parâmetro era legal, sob pena de responderem, portanto, juridicamente por seus desvios. Por fim, na contemporaneidade, considerando o lugar comum do advento da internet como um novo marco democrático, emerge a figura do “eu”, materializada pelo discurso de que “todos” ou “qualquer um” pode[m] se expressar. Em um ambiente virtual, que é o nosso espaço de observação, a força das demandas políticas sobre a enunciação na cena pública perde peso, passando a haver ênfase na expressão de emoções, de opiniões, de informações, de gostos, bem como de juízos sobre política, sobre economia, sobre direito, de especialistas ou não, comprovados ou não, de sua “autoria” ou não, enfim, em uma gama de saberes que parece ser completamente aberta de possibilidades de ação; trata-se de uma liberdade que parece expressar o que quer, sem obrigação prévia com a utilidade pública ou mesmo com o dizer-verdadeiro; o “eu” teria liberdade, agora, para expressar a sua verdade – as penalidades para aquilo que se expressa em plataformas digitais variam entre punições jurídicas e correções brandas, de nível mais pessoal, levadas a cabo a partir do próprio funcionamento de dispositivos virtuais, por exemplo, com escrachos públicos, *memes* satíricos, ou ao ter comentários removidos, o perfil denunciado e ser excluído da página de alguém. Ainda é

¹²⁹ Ser vivo capaz de criar o espaço público por meio da ação e da fala.

¹³⁰ Condição, necessariamente atrelada à anterior, de ser vivo capaz de fazer ecoar o seu *logos* (*logos* aqui entendido como fala articulada, capaz de persuasão sobre assuntos públicos).

¹³¹ Um modo de vida, não natural (esta que seria a *zoé*), em que o ser humano é capaz de criar para si mesmo; é isto que o diferencia dos outros animais, necessariamente, em condições de liberdade. E é exatamente tal discussão que será problematizada no primeiro item do próximo capítulo.

possível não sofrer punição alguma, ou por não ter visualizações que cheguem a “viralizar” ou simplesmente por não ser percebido como inapropriado, como no caso de *fake news* que passam a circular como informações verdadeiras, sem que haja sucesso por parte daqueles que tentem desmenti-las, mesmo com dados de caráter comprobatório (conforme será analisado posteriormente).

Não há, de nossa parte, interesse em comparar esses diferentes recortes para avaliar a qualidade da enunciação dos sujeitos em situações públicas de expressão, até porque trata-se de circunstâncias que já se diferem, antes de tudo, por seus objetivos anunciados e por suas especificidades históricas. Interessa-nos, na verdade, observar as práticas desses sujeitos em condições de livre expressão e em suas redes de comunicação dentro de cada uma dessas democracias, na medida em que compõem uma arqueogenealogia de enunciados e acontecimentos importantes à formação de discursos sobre a liberdade de expressão.

Voltando mais especificamente à parresía grega, para dar, portanto, continuidade a esse trajeto de observação de regularidades e novidades discursivas segundo os marcos democráticos selecionados, Foucault delimita quatro elementos por meio dos quais a parresía democrática é posta em jogo, como vértices de um retângulo – o retângulo da parresía (op. cit., p. 159): a condição formal; a condição de fato; a condição de verdade; a condição moral. Vale retomar essa divisão e as discussões suscitadas com isso, pois, segundo nossa leitura, trata-se de uma análise muito produtiva para se pensar as relações entre liberdade de expressão, verdade e democracia, que vão, afinal, resultar em procedimentos discursivos, políticos e éticos sobre o sujeito, vale reforçar, sobre si e sobre os outros.

Supondo, com Foucault, a formação de um retângulo com componentes necessários à estrutura democrática da polis, temos, em um primeiro vértice, sua condição formal – é o vínculo constitucional que garante a instauração da *politeía*, são os pressupostos estatutários de uma democracia: a igualdade e a liberdade de fala entre todos os cidadãos, nesse caso; em um segundo vértice, sua condição de fato – o jogo político da *dynasteía*, a dinâmica do poder que investe condição real para fazer parte de tal jogo: a ascendência ou superioridade de alguns, que, pela palavra, dirigem-se aos outros, ou ainda, dirigem os outros, é o reconhecimento de que mesmo que qualquer um possa ser ouvido, apenas alguns serão levados em conta; em um terceiro vértice, sua condição de verdade – é o condicionamento não de quem diz, mas do que se diz, pois só se pode tomar a palavra em prol da verdade, é o discurso da verdade como elemento crucial do que pode ser dito; em um quarto e último vértice, sua condição moral – é o elemento da coragem, como *kairós* que oportuniza o discurso verdadeiro, a virtude de quem toma a fala, porque tem coragem suficiente, o dever

moral, de fazê-lo, e, por fim, é a transformação da liberdade da palavra em obrigação da coragem da verdade.

Podemos ver que se trata de um circuito que coloca em prática o andamento da democracia segundo características muito precisas para se exercer, através da parresía (nessas condições, a liberdade de palavra, de tudo dizer), de tal modo que enquanto a politeía é o poder dizer, a dynasteía é o exercício, de fato, desse poder. A liberdade de fala, de dizer tudo, de falar francamente, passa, assim, por vários crivos, desde a necessidade de se saber a verdade, de ser capaz de dizê-la, de ser dedicado ao interesse geral até a exigência de ser moralmente seguro e íntegro para esse exercício. Foucault segue na tarefa de descrever essa parresía democrática como uma técnica e um modo de dizer as coisas, que acaba delimitando uma certa maneira de, enquanto sujeito, vincular-se “livremente” à verdade, na forma de ato corajoso e espontâneo, acreditando saber, ver e estar de posse “da verdade”, de fato. Nesse sentido, é preciso distanciar esse tipo de procedimento ético-discursivo de outros funcionamentos: não é um enunciado performativo, daqueles que contam com as forças da situação incidindo no enunciador e autorizando sua performance como legítima – isso que Foucault chama de pragmática do discurso –, antes, são as forças do enunciador que produzem o acontecimento e o modo de ser de quem fala – o que, por sua vez, Foucault chama de dramática do discurso. Não é um espaço neutro, indiferente, institucional, mas sim um enunciado produzido pelo sujeito da verdade como sua própria verdade – e só há isso em condições de liberdade, exatamente por não ser um processo autoritário, externo e artificial, pelo contrário, é uma ação de fala, quase natural, que vincula os sujeitos com as verdades do que dizem. Seguindo ainda a metodologia foucaultiana de designação negativa, a parresía democrática não é uma estratégia discursiva: nem de demonstração, pois não se compromete com uma estrutura racional do discurso; nem de persuasão, pois não se baseia em argumentos retóricos; nem de ensino, pois não tem estrutura pedagógica; nem de discussão, pois não é uma maneira de enfrentar alguém ou uma arte de discutir. Assim, mesmo que o procedimento parresiástico possa, por vezes, demonstrar, persuadir, ensinar ou discutir algo, isso não será a sua grande força discursiva. É, pois, o dizer-a-verdade – de forma franca, corajosa e livre – o autêntico vínculo de engajamento entre os sujeitos envolvidos, produzindo, no fim das contas, tanto uma ética de si, por seu atributo moral, como uma estética de si, porque aparece aos outros e exerce, não só sobre si, mas sobre esses outros, sob um efeito de verdade.

Um caso abordado longamente por Foucault é o da peça de Eurípedes, relato em que se narram as peripécias de Íon em sua conquista pela liberdade de fala. A peça é importante porque remonta à fundação da parresía com um direito imprescindível aos gregos: o “direito

do exercício do poder político” por meio da liberdade de tudo dizer, da fala franca, da coragem da verdade. O caso de Atenas evoca a *parresía* como um direito mais peculiar ainda: só era reservado aos cidadãos atenienses de pai e de mãe, transformando-se em um problema de nascimento, segundo Foucault, para evitar a inflação do número de cidadãos e rareá-los também. De todo modo, a *parresía* democrática de Atenas é a que mais instaura a questão da verdade e da liberdade de dizer, por essa tradição absolutamente originária de restrição da *parresía* como um “direito natural”, literalmente de nascimento. Sem isso não se era nada, filho de ninguém, não se era coisa alguma (op. cit., p. 93); nem a riqueza nem qualquer tipo de autoridade política poderiam legitimar a cidadania, pois ela só se daria pelo dito “justo” nascimento tanto de pai como de mãe atenienses, sob o pretexto de evitar arranjos ilegítimos quaisquer. Diante de tais requisitos, a *parresía* ateniense está, então, em um paradoxo permanente: quanto mais democrática, mais elementos controlam e limitam a liberdade de fala, no sentido de que mais requisitos são necessários para que seja possível se apresentar livremente como cidadão com direito à fala nas assembleias. Paradoxo, aliás, pertinente para ser pensado em condições não só gregas, eis o porquê da insistência de Foucault nesse estudo. Há uma validade para se compreender tanto o funcionamento grego, como funcionamentos de sua época (final do século XX), conforme ele sustenta a seguir, como também, podemos acrescentar, práticas de nossa contemporaneidade:

São esses, a meu ver, os dois grandes paradoxos que estão no centro das relações entre a democracia e o discurso verdadeiro, no centro das relações entre a *parresía* e a politeia: uma *dynasteía* indexada ao discurso verdadeiro e uma politeia indexada à exata e igual divisão do poder. Pois bem, numa época, a nossa, em que se gosta tanto de colocar os problemas da democracia em termos de distribuição do poder, de autonomia de cada um no exercício do poder, em termos de transparência e de opacidade, de relação entre sociedade civil e Estado, creio que talvez seja bom recordar essa velha questão, contemporânea do próprio funcionamento da democracia ateniense e das suas crises, a saber, a questão do discurso verdadeiro e da cesura necessária, indispensável e frágil que o discurso verdadeiro não pode deixar de introduzir numa democracia, *uma democracia que ao mesmo tempo torna possível esse discurso verdadeiro e o ameaça sem cessar* (op. cit., p. 170, grifo nosso).

Tendo isso em vista, a apresentação de textos gregos vai fornecer a Foucault elementos sobre o conteúdo histórico da noção de *parresía*, situando, assim, suas diferentes formas e levando-o a adjetivá-la de acordo com tais diferenças: a *parresía* democrática é uma delas. Ele quer pensar as situações específicas em que ela ocorreu para poder deslocá-la como acontecimento político, discursivo, produtivo para ser pensado em outros contextos. Isto é, como ele volta a um contexto imediato muito peculiar, o de uma Atenas pré-filosófica, há, nesse sentido, um uso e uma forma de compreensão bem específica do que seja a *parresía*, e o

que ele pretende é expandi-lo, para pensar suas significações políticas sob um ponto de vista mais amplo. É importante ter em conta o que lhe interessa de forma mais geral, para não incorrerem em pelo menos duas conclusões apressadas: a primeira, de que haveria uma valoração das práticas gregas como se elas fossem detentoras da autêntica parresía, da boa prática corajosa de falar “a verdade”; a segunda, inversa à anterior, de que haveria um tratamento da parresía como poder negativo que age sobre os indivíduos, impondo-os a confissão “da verdade”, por exemplo. A perspectiva geral aponta, no entanto, a uma avaliação mais diagnosticadora, preocupada em analisar o funcionamento discursivo da parresía como elemento produtivo na e para além da democracia grega; e isso nos ajuda a evitar a leitura de um Foucault nostálgico, marcado por uma espécie de gregofilia.

A parresía introduz, portanto, ao menos duas questões importantes: uma questão filosófica fundamental, que é o vínculo estabelecido por ela entre liberdade de fala e verdade (obrigar-se pela verdade e pelo dizer-a-verdade); e um contexto metodológico, que são os efeitos de retorno sobre o próprio sujeito, na medida em que a parresía, em certa medida, é aquilo por que os sujeitos se ligam aos enunciados, às suas enunciações e às consequências dessas enunciações. Assim, mesmo que não seja possível definir previamente o que é ou não verdade, de alguma maneira é preciso que haja um vínculo subjetivo com “a verdade”, no sentido de que o sujeito reconheça aquilo como verdade para si e para os outros – ou seja, “a verdade” é um dos elementos cobrados pelos outros e por si próprio ao se expressar publicamente, ao colocar em prática sua liberdade de expressão – e não podemos esquecer que a questão do sujeito é central para Foucault, razão pela qual nos cursos dos anos anteriores ele já tinha iniciado as relações entre verdade e processos de objetivação e subjetivação. É nesse sentido que é possível perceber, nas relações possibilitadas democraticamente, um deslizamento do estatuto da cidade ao do indivíduo, ou ainda, uma matização das distâncias entre aquilo que constitui as ações públicas e aquilo que compõe as experiências e os modos de ser mais internos aos sujeitos.

E nada me parece mais perigoso do que esse célebre deslizamento da política ao político no masculino ("o" político), que em muitas análises contemporâneas me parece servir para mascarar o problema e o conjunto dos problemas específicos que são os da política, da dynasteía, do exercício do jogo político e do jogo político como campo de experiência com suas regras e sua normatividade, como experiência na medida em que esse jogo político é indexado ao dizer-a-verdade e na medida em que implica da parte dos que o jogam certa relação com [si] mesmo e com os outros (op. cit., p. 148).

Foucault aponta, assim, para o fato de que as relações políticas não são meramente do nível do político, e, sendo assim, não lhe interessa um tipo de análise que prime apenas pela compreensão do que é uma democracia e quais suas características enquanto sistema jurídico-institucional, mas que se furte de encarar as relações de poder que fazem com que ela seja, de fato, governada.

É isso a política, e me parece que o problema da política (da sua racionalidade, da sua relação com a verdade, do personagem que a pratica), nós vemos nascer em torno dessa questão da parresía. Ou digamos ainda que a parresía é muito precisamente uma noção que serve de articulação entre o que é a politeia e o que é a dynasteia, o que pertence ao problema da lei e da constituição, e o que pertence ao problema do jogo político. A parresía é algo cujo lugar é definido e garantido pela politeia. Mas a parresía, o dizer-a-verdade do político é aquilo por que vai ser assegurado o jogo conveniente da política. É nesse ponto de articulação que se encontra, me parece, a importância da parresía. Em todo caso, me parece que encontramos aí o arraigamento de uma problemática que é a das relações de poder imanentes a uma sociedade e que, diferente do sistema jurídico-institucional dessa sociedade, faz que ela seja efetivamente governada (op. cit., p. 148-149).

Também é nesse contexto que podemos entender a dupla face de uma governamentalidade, ligada ao mesmo tempo a aspectos externos e internos condicionantes da direção de condutas; são elementos de várias ordens que estão nesse jogo, mas nenhum deles seja talvez tão eficiente quanto o elemento da verdade, e é exatamente isso que o estudo da parresía quer expor, conforme Foucault, numa espécie de “genealogia da política como jogo e como experiência”:

Os problemas da governamentalidade, nós vemos aparecer, nós vemos serem formulados - pela primeira vez em sua especificidade, em sua relação complexa, mas também em sua independência em relação à politeia - em torno dessa noção de parresía e do exercício do poder pelo discurso verdadeiro (op. cit., p. 149).

Iremos recuperar outras características do funcionamento da parresía em momentos posteriores de nossa pesquisa (especialmente no próximo tópico, ainda quanto às condições gregas, e no terceiro capítulo, mais especificamente sobre um tipo de parresía realizado sob novas condições ético-políticas); por ora, quisemos realçar que sua força discursiva não está restrita à polis grega, de tal modo que seja possível, por fim, desconstruir qualquer sacralização ante os discursos sobre a liberdade de expressão em democracias.

Esse retorno, portanto, a algumas análises de Foucault sobre a parresía na Grécia Antiga nos é produtivo por indicar formulações mais gerais sobre os sujeitos que contam com a liberdade da palavra em condições democráticas. Dessa forma, dando continuidade aos

elementos dessa problematização, recorreremos a Todorov (2012)¹³², por nos instigar a refletir sobre os inimigos inerentes ao regime democrático enquanto modelo político hegemônico dos países ocidentais. Pensar com ele é interessante porque a liberdade de expressão é instituída, ao mesmo tempo, como um dos princípios elementares de uma democracia e, segundo ressaltamos, como um dos seus grandes perigos. De acordo com Todorov, tais perigos “surtem quando um dos ingredientes dela é isolado e absolutizado. [Pois] o que reúne diversos perigos é a presença de uma forma de descomedimento” (op. cit., p. 18).

Ao dialogar com Burke (1989)¹³³, ele nos exorta à necessidade de se “situar a exigência de liberdade” em um contexto político, pois “quando os homens agem em conjunto, a liberdade torna-se *poder*” (op. cit., p. 110, grifo do autor)¹³⁴. A própria biografia de Todorov funciona como exemplar, pois ele viveu o sistema totalitário da Bulgária comunista em sua juventude e a experiência democrática em sua fase adulta, ao se mudar para a França na década de 1960 e ali morar até a sua morte em 2016. A vivência em duas formas muito distintas de organização governamental contribuiu não apenas para a produção de críticas ao controle totalitário imposto sobre todos os domínios da atividade humana, mas forneceu especialmente estranhamento aos problemas produzidos pela própria democracia. Quanto ao primeiro tipo de regime, explica ele, “a palavra ‘liberdade’ era lícita e até valorizada, mas, como os outros ingredientes da propaganda oficial, servia para dissimular – ou preencher – uma ausência: à falta da coisa, tinha-se a palavra” (op. cit., p. 10). Ou ainda em outro trecho, com tom mais pessoal: “no meu caso eu era muito sensível à falta de liberdade de expressão, que também corroía aquilo que a fundamenta: a liberdade de pensamento” (op. cit., p. 10). Quanto ao regime democrático, por sua vez, confessa o mal-estar experimentado, “ao constatar, com uma mescla de perplexidade e inquietação, que a palavra ‘liberdade’ nem sempre é associada a iniciativas que acolhem meu consentimento” (op. cit., p. 11), referindo-se ao “uso [da liberdade] por partidos políticos de extrema direita, nacionalistas e xenófobos” (op. cit., p. 11).

O que Todorov diagnostica é que o choque entre o espírito democrático e o espírito totalitário havia produzido nele uma dose de realismo necessária para a produção de críticas políticas pertinentes: “[..] já não há inimigo global, rival planetário. Em contraposição, a democracia produz, nela mesma, forças que a ameaçam, e a novidade de nossos tempos é que essas forças são superiores àquelas que a atacam de fora” (op. cit. p.14). Assim, uma

¹³² *Os inimigos íntimos da democracia.*

¹³³ *Réflexions sur la révolution en France.*

¹³⁴ BURKE apud TODOROV.

democracia poderia pressupor, se estivéssemos submetidos a “progresso linear”, um auge da garantia plena e permanente da liberdade de expressão, processo maximizado com as mídias virtuais e com a globalização, onde todos poderiam, finalmente, dizer tudo para todos; entretanto, nunca será possível, nem produtivo, mistificar um terreno de natureza eminentemente paradoxal como o político. Reconhecer essa natureza é o primeiro passo para compreender que tal funcionamento obedece a uma agonística incessante, não entre o bem e o mal, mas, entre poder e resistência. Já antevia Foucault: “A conclusão seria que o problema político, ético, social e filosófico dos nossos dias não consiste em tentar liberar o indivíduo do Estado nem das instituições do Estado, porém nos liberarmos tanto do Estado quanto do tipo de individualização que a ele se liga” (1995, p. 239)¹³⁵.

De todo modo, não podemos minimizar os problemas internos ao movimento de imposição da democracia como sistema político messiânico, quando “a força se adorna com as cores do direito” (TODOROV, op. cit., p. 79) e faz com que “povo” se transforme em “populismo”¹³⁶, “progresso” em “messianismo” e “liberdade” em “ultraliberalismo”. Essas forças são de difícil enfrentamento, porque “invocam o espírito democrático e possuem, assim, as aparências da legitimidade” (op. cit., p. 14), provocando um desarranjo entre a liberdade dos indivíduos e o bem-estar coletivo. Prossegue Todorov, “a liberdade individual é uma exigência fundamental da democracia, e, no entanto, como já se viu, pode transformar-se em ameaça” (op. cit., p. 195), numa espécie de ciclo de “simplificação que reduz o plural ao único” (op. cit., p. 19), que “uniformiza paradoxalmente os indivíduos, que ingerem todo o tempo as mesmas informações, as mesmas propagandas, as mesmas incitações” (op. cit., p. 195), levando-nos, enfim, à conclusão de que “com isso as restrições exteriores afastadas se veem substituídas por um conformismo não menos restritivo” (op. cit., p. 195).

Nesse sentido, o que estamos defendendo é uma tomada de posição sóbria e atenta ante os modos pelos quais as práticas democráticas funcionam, pois, assim como Todorov, também acreditamos que viver em uma democracia é preferível às censuras totalitárias ou ditatoriais, só que isso não pode resultar em um apagamento ilusório de suas relações de poder, muito menos em uma tirania do indivíduo. Com ele, podemos observar, no entanto, que é justamente para esse lugar que caminham as formas de liberdade de expressão nas democracias contemporâneas, acompanhadas pelo “enfraquecimento da autoridade

¹³⁵ *Sujeito e Poder*.

¹³⁶ Cf. também as reflexões de Todorov sobre populismo nas redes virtuais: “[...] o populismo é habitualmente anexado por outras forças, externas ao campo central da arena política: a extrema esquerda ou, mais frequentemente em nossos dias, a extrema direita. É a razão pela qual a internet e as redes sociais são percebidas com tanta benevolência pelos animadores dos movimentos populistas: essa difusão da informação escapa a todo o controle centralizado e ao consenso democrático” (op. cit., p. 160).

tradicional” e pela “afirmação da autonomia individual”. Nessa conjuntura, “cada um quer ser julgado em nome de normas às quais ele adere livremente”, ou pelo menos, que julga aderir livremente. Segundo afirma:

Bem sabemos que no século XX certos regimes, autoritários ou totalitários, quiseram frear e reverter essa marcha da história, submetendo o indivíduo ao corpo social; mas, depois de ter provocado incontáveis sofrimentos, esse parêntese está fechado hoje, e a autonomia dos indivíduos se afirma mais do que nunca (op. cit., p. 179).

Do ponto de vista discursivo, o que mais nos importa é esse efeito de adesão livre, pois é ele que sustenta o sujeito como indivíduo autônomo, que se vê, portanto, como plenamente livre para expressar o que quer, não mais pelo vínculo do cidadão com a verdade, ou pelo vínculo do povo com o bem comum, mas sim pelo vínculo do indivíduo com sua própria liberdade, esta que estaria, nesse sentido, acima de tudo. Há um deslizamento significativo entre dizer “a verdade” e dizer “a minha verdade”, ou simplesmente dizer “o que eu quero, porque eu posso”. Tais relações estão muito além de se findarem como questões meramente formais de um regime que garante democrática e juridicamente o direito à liberdade de expressão, conforme também prevê Todorov: “numa democracia, somos todos iguais perante a lei; mas a lei está longe de cobrir todas as relações constitutivas da vida social” (op. cit., p. 179). Assim, recorrer à legitimidade de se viver em uma democracia para justificar a tirania de um indivíduo que tudo pode pensar, fazer e dizer é uma quimera construída historicamente pelos mesmos discursos que firmam os sujeitos como livres:

O modelo democrático e igualitário, transposto mecanicamente do domínio político para a antropologia, do público para o privado, faz-nos ignorar as relações hierárquicas no seio da sociedade. Depois de 1968, declarou-se com frequência que é proibido proibir, esquecendo-se que não existe sociedade sem proibições, sem normas e, portanto, também sem subordinação. A frase “os homens nascem livres e iguais” procede de um espírito generoso e pode servir a objetivos louváveis, mas, no plano antropológico é uma inverdade. Os homens nascem dependentes e fracos, só adquirem certas formas de liberdade e de igualdade quando se tornam adultos. Autonomia política não significa independência e autossuficiência sociais. Esse contrassenso nas representações age, por sua vez, sobre nosso mundo e destrói um pouco mais as relações de autoridade (op. cit., pp. 179-180).

Voltando mais especificamente à nossa pesquisa, se pensarmos em organismos como as redes sociais organizadas na contemporaneidade, cujas hierarquias são horizontalizadas e os poderes são dispersos, os ambientes digitais não estão a salvo, de qualquer maneira, de tais poderes. “As novas tecnologias abriram uma oportunidade de informar-se – graças à conexão às redes sociais que escapam a todo controle centralizado”, afirma Todorov, mas essa abertura

pode resultar tanto em revoltas emancipatórias como em submissões conformistas, isso em um nível de ação coletiva; quanto à ação individual, também há controle, mesmo que seja um autocontrole, não por isso de força menos eficaz, como que numa obrigação de ser livre:

Justamente quando as cartas estão marcadas, são obrigados a ser livres – a imposição é a de que se comportem de maneira autônoma. A coação é invisível, pois cada um foi persuadido de que agir assim é de seu interesse. A autodisciplina substitui os métodos rústicos de outrora. Cada um é seu próprio patrão, mas as instruções são comuns a todos. As injunções já não são formuladas por chefes brutais, mas por organismos desprovidos de poder coercitivo [...]. A lei está ausente, mas a pressão sobre cada participante é tanto mais forte quanto mais insidiosa, no limite imposto por ele mesmo e por sua consciência bem programada. Os chefes já não dão ordens, mas o empregado é julgado ao mesmo tempo do alto (a direção), de lado (os colegas) e de baixo (os usuários, os clientes) [...]. (TODOROV, op. cit., p. 135).

Para finalizar, podemos aproximar as “técnicas de management”¹³⁷ conforme descritas acima por Todorov às “técnicas de si” analisadas por Foucault, uma vez que ambos observam os micro-poderes participantes das democracias não apenas como agentes externos, mas que se manifestam, segundo vemos nos discursos sobre a liberdade de expressão, externa e internamente, seja pela via do cidadão, como na antiguidade, do povo, como na modernidade, ou do indivíduo, como na contemporaneidade. Assim, nossas reflexões neste item não pretenderam fazer apologia ou muito menos conspiração contra a livre expressão democrática, na verdade, a ideia é recusar tais extremos, nem o caos libertário nem a ordem dogmática, como nas considerações de Todorov: “trata-se antes de afirmar que a liberdade de expressão deve ser sempre relativa – às circunstâncias, à maneira de expressar-se, à identidade daquele que se expressa e daquele que descreve seu propósito” (op. cit., p. 140). Como não objetivamos defini-la ou descrevê-la, mas sim observar seu funcionamento discursivo em democracias, numa articulação permanente entre poder e resistência, no subitem seguinte analisaremos o desenvolvimento de dois movimentos político-linguísticos ocorridos contemporaneamente, que demonstram, de modo exemplar, conforme veremos, a articulação entre discurso e liberdade de expressão.

¹³⁷ Nas palavras de Todorov: “o termo ‘*management*’, introduzido no vocabulário francês há algumas décadas, designa em geral o conjunto das técnicas de organização e de gestão de uma empresa, destinadas a torná-la mais eficaz. Porém, no mundo neoliberal de hoje, essa palavra se aplica sobretudo a determinadas técnicas, que orientam o organismo em questão num sentido bem preciso” (op. cit., p. 129). Ele irá enumerá-las na sequência: a) fragmentação das tarefas; b) objetividade dos resultados; c) programação das mentes; e d) dissimulação de hierarquias.

1.2.1. Liberdade de expressão entre “o politicamente correto” e “o politicamente incorreto”

Em um texto intitulado *A linguagem politicamente correta e a análise do discurso*, Possenti (1995) defende que o movimento do “politicamente correto” reúne fatos linguísticos privilegiados se pensados segundo pressupostos fundamentais da AD, especialmente em sua tradição francesa, uma vez que expõe disputas por sentidos em termos necessariamente discursivos e históricos. Embora o desenvolvimento e os efeitos de tal movimento não sejam apenas restritos à linguagem, frequentemente o problema se manifesta por meio de formas linguísticas, permitindo ou proibindo determinados usos. Levando isso em conta, Possenti chama atenção para a importância do tipo de material que esse fenômeno suscita e produz, ao congrega casos, um tanto raros, a propósito, de explícita luta pela ilegitimidade ou não de alguns discursos em detrimento de outros. Nesse contexto, trata-se de práticas discursivas e não discursivas que tornam indiscutíveis as articulações entre o político, a língua, a linguagem e a história, visto que encarnam a agonística dos sentidos. De acordo com o autor:

É relativamente óbvio que tais dados têm um relevo especial em relação àquelas teses centrais da AD. Nada melhor para verificar uma concepção de discurso como uma prática social e histórica do que ver e viver disputas de sentidos, materializada na luta pelo emprego de certas palavras e na luta para evitar o emprego de outras. O que é ainda mais relevante nesses dados é que não só eles aparecem nos discursos, mas são abertamente discutidos e avaliados, às vezes de forma bastante interessante, embora às vezes também de forma grosseira. Essas análises, no entanto, além de serem mais ou menos felizes do ponto de vista técnico, são ainda mais relevantes pelo fato de que revelam as forças sociais que lutam pela legitimidade de alguns discursos e pela ilegitimidade de outros. É um tipo de dado relativamente raro, que o pesquisador não pode desprezar (POSSENTI, 1995, pp. 129-130).

Diante da produtiva consideração de dados ligados ao “politicamente correto” para a AD, portanto, defenderemos neste tópico a relação direta de tais problemas com a liberdade de expressão conforme a abordagem discursiva que estamos empreendendo. Não só, como veremos, do politicamente correto, mas de seus desdobramentos ou mesmo de suas dissidências que levaram à afirmação do “politicamente incorreto” como um tipo de efeito colateral inesperado. Para isso, traremos alguns textos que circularam no Brasil no início dos anos 2000, na medida em que formam um arquivo de enunciados sobre o politicamente correto/incorreto e nos ajudam na recuperação de suas articulações com os discursos sobre a liberdade de expressão. Manteremos, do ponto de vista teórico-metodológico, a estratégia de realçar a produtividade dos estudos do discurso ao mesmo tempo como aparato de análise e como conjunto de reflexões que compõem a formação dos discursos sobre o “livre expressar-

se”, uma vez que versam justamente sobre as condições de expressão dos sujeitos nas redes de comunicação das quais participam.

Em uma posterior edição, revista e ampliada, sob o título *A linguagem politicamente correta no Brasil*, Possenti e Baronas (2006) apontam que a textualização do politicamente correto funciona segundo uma concepção transparente de língua e aposta na evidência dos sentidos das palavras, acabando por instituir uma espécie de “língua de madeira”¹³⁸, ao defender que o uso de uma palavra gera necessariamente determinado sentido, e como efeito negativo “se constitui num discurso totalitário” (2006, p. 02), o qual, por fim, regra o que é ou não aceitável de ser dito. Apesar das legítimas disputas pela valorização de indivíduos ou grupos, um outro efeito, segundo defenderemos, é justamente a proliferação de um modo de revanche que foi assumindo proporção e tomando forma material nas produções do que foi denominado “politicamente incorreto”. A análise dos autores demonstrou, portanto, um descompasso entre, de um lado, formas linguísticas impostas e, de outro, a permanência de discursos preconceituosos, ainda mais agressivos, sendo que um dos motivos seria precisamente que a conotação pejorativa não tem causa única na palavra, mas nos efeitos de sentido que ela aciona. Assim, afirmam que “para esta teoria dos sentidos [a AD], a palavra produz os efeitos de sentido que produz em decorrência do discurso a que pertence tipicamente (um discurso racista, por exemplo). Tal discurso só ocorre se a sociedade for de alguma forma racista” (POSSENTI; BARONAS, 2006, p. 56).

Nessa mesma linha do que podemos reconhecer aqui como uma série de efeitos colaterais na trajetória do politicamente correto, Fiorin (2008)¹³⁹ também questiona a eficácia da proposta de que se alterarmos a língua teremos como resultado a mudança de práticas discriminatórias. Do ponto de vista do funcionamento da linguagem, ele pontua que não existem termos neutros capazes de designar objetivamente os sentidos das palavras, segundo “a crença de que a palavra isolada carrega sentido e apreciação social” (FIORIN, 2008, p. 03) fora de sua materialidade discursiva, um exemplo disso são eufemismos, para ele, “francamente cômicos, quando a língua não possui um termo ‘não marcado’ para fazer uma designação que é vista como preconceituosa” (2008, p. 04). Defende ainda que o apelo a etimologismos busca remotivar arbitrariamente o que a língua já desmotivou, como vemos em “judiar” em sua herança etimológica com o povo judeu, para exemplificar.

¹³⁸ Expressão utilizada por Pêcheux (1980) de empréstimo de Régis Debray ao analisar de que forma uma língua pode funcionar como poder instrumentalizador e divisor de classes sociais e práticas de comunicação quando imposta por seu viés rígido e fixo. No caso em análise, tratava-se da instituição do latim, na Idade Média, “para alargar ainda mais ‘o fosso entre os senhores feudais, o clero e a multidão dos laicos’” (BARONAS; POSSENTI, nota de rodapé, p. 01).

¹³⁹ *A linguagem politicamente correta.*

Courtine (2006)¹⁴⁰, por sua vez, problematiza a questão do “discurso sobre a língua nos regimes autoritários” em relação ao politicamente correto, a partir da análise de manuais escolares nos Estados Unidos. Ele chama atenção, entre outras coisas, para a “concepção de linguagem subjacente a esses discursos e a essas práticas”, ao dizer que se existe tal concepção é “inteiramente implícita, silenciosa, raramente teorizada. Nada parecido, assim, com as políticas da língua que pudemos conhecer dos regimes autoritários, ditatoriais, ou mesmo totalitários” (COURTINE, 2006, p. 147), marcando, diante disso, uma importante diferença entre a censura praticada por governos de controle à liberdade de expressão e a proibição das palavras desempenhada pelos movimentos do politicamente correto. No entanto, em um universo de questões legítimas, o autor observa alguns desdobramentos perigosos: a presença do politicamente correto não só em discursos e lugares, mas em silêncios e gestos observados, por exemplo, nos “pesos conceituais” das reuniões acadêmicas americanas – “em formas de consenso implícito, de aquiescência tácita, em todas as variantes de silêncio aprovador” no que dizia respeito à natureza multicultural da sociedade e à diversidade, assegurada, inclusive, por leis. De tal modo que, segundo ele avalia, aos poucos foi se desenvolvendo uma “polícia discursiva”, tendo a auto-censura como regra, obrigando a “acompanhar a enunciação verbal” de forma quase automática e a rejeitar qualquer termo tido como politicamente incorreto, e que ao ser de uso inevitável viessem com a marcação de aspas como evidência de sua impropriedade. Nesse sentido, Courtine questiona o problema de se tomar como “totalidade homogênea” o uso de um “o” ao se falar de “o politicamente correto”, como se o artigo definido garantisse um “conjunto coerente e organizado de discursos” que precisam ser policiados no uso da palavra pública.

O autor cita uma experiência em que ao escrever um e-mail em francês em um computador nos Estados Unidos se deparou com a palavra “*retard*” sublinhada de vermelho, tendo sido acionada, automaticamente, uma advertência eletrônica de repreensão pelo uso do termo – a mensagem dizia: “Seremos obrigados a lavar seu teclado com sabão”, ameaça semelhante a que se faz com crianças quanto ao uso de palavrões. O programa, por não ser bilíngue, entendeu aquele uso como termo injurioso devido ao seu homônimo em inglês, que se refere, de modo politicamente incorreto, a pessoas com retardo mental ou “retardados”. A justificativa do técnico responsável pelo programa foi de que a advertência se tratava de um “procedimento de rotina”. Courtine aponta, assim, para mais um desdobramento dessa polícia discursiva: as proximidades do politicamente correto com procedimentos de vigilância,

¹⁴⁰ A proibição das palavras.

controle e limpeza moral – “essa polícia das palavras, discreta e comum, parecia desprovida de sujeito”, avalia. É o que acontece com o material por ele analisado, de forma a “limpar os manuais escolares [americanos] de todo traço daquilo que, do ponto de vista deles, podiam julgar discriminatório [...] um tipo de polícia preventiva da linguagem” (2006, p. 152).

Courtine, assim como Fiorin, critica alguns princípios que fundamentam essas iniciativas de controle da língua, como se fosse possível confeccionar uma “língua de madeira” ao estilo *Newspeak* de George Orwell em sua obra *1984*. Continua Courtine:

Primeiro princípio: aquele que controla as palavras pode modificar o pensamento e transformar o segmento da realidade a qual essas palavras se referem. Segundo princípio: toda palavra ou expressão deve ser entendida de maneira absolutamente literal; terceiro princípio: lugar de literalidade absoluta, a linguagem é também um espaço de performatividade generalizada. Se dizer é sempre fazer algo para alguém, e se toda palavra imprópria pode fazer uma vítima, toda expressão corrigida pode também, em função do primeiro princípio, livrar de uma opressão (2006, p. 155).

A recuperação resumida de uma historiografia do politicamente correto demarca origem americana, anglo-saxônica (LEFORT apud POSSENTI, 1994)¹⁴¹, com usos dispersos até 1990, quando uma série de publicações em língua inglesa promovem reações críticas e de apoio sobre o tema em diferentes democracias do mundo ocidental. De acordo com o que mostram os materiais analisados, trata-se de um movimento político-linguístico ocorrido em sociedades democráticas contemporâneas, que surge devido a condições de emergência favoráveis a uma abertura progressista, de afirmação de políticas igualitárias, por meio da denúncia de ações excludentes e discriminatórias. Ressaltamos, ainda, uma íntima relação entre tal movimento e a defesa do que é reconhecido como “direitos humanos” – em referência direta ou indireta à *Declaração dos Direitos Humanos*, de 1948, que se manifesta, *grosso modo*, em favor dos “direitos básicos de todos os seres humanos”, direitos tidos como “civis e políticos, entre eles, o **igual** direito à vida, à propriedade privada e à liberdade de pensamento, expressão e crença” (trechos da Declaração, grifo nosso).

No Brasil, traremos duas importantes publicações para os debates empreendidos, uma vez que são representativas. Primeiro, do discurso politicamente correto e depois, não por acaso, do discurso politicamente incorreto, são elas: *Politicamente correto e direitos humanos*, de 2004, um glossário produzido pela Secretaria Especial de Direitos Humanos, então ligada à presidência da República; e *o Guia Politicamente Incorreto da História do*

¹⁴¹ Texto publicado no jornal Folha de São Paulo, em 20 de março de 1994.

Brasil, de 2009, do jornalista e escritor Leandro Narloch¹⁴². Apresentaremos, nesse sentido, análises a respeito desses dois materiais, que também compõem, conforme estamos defendendo, a formação de discursos sobre a liberdade de expressão.

O glossário publicado pelo governo federal teve como objetivo, segundo os autores, “colaborar para a construção de uma cultura de **direitos humanos**” (grifo nosso) ao apresentar uma lista de “palavras [...] que escondem preconceitos e discriminações contra pessoas ou grupos sociais” e, com isso, evitar o uso de “expressões pejorativas” e “incentivar o debate [...] e a reflexão”, para, finalmente, “cumprir o princípio de que todos os homens e mulheres são **iguais**” (2004, p. 03, trechos da apresentação). Vejam que a própria cartilha tem em seu título o nome “politicamente correto” seguido em ordem direta pelo sintagma “direitos humanos”, de tal maneira que se trata de um glossário que promete trabalhar igualmente os dois elementos. Nessa lógica, ações politicamente corretas são aquelas que obedecem e garantem os direitos humanos, em condições nas quais tais direitos estejam sendo desrespeitados. Nesse caso, “direitos humanos” evocam um outro discurso, justamente um discurso que se fia em um coletivo de direitos básicos e naturais dos seres humanos, possuidores, por prerrogativa legal e natural, do direito de serem iguais e, portanto, tratados como iguais. Há uma coincidência, como dissemos, entre o discurso de igualdade construído na cartilha e aquele da *Declaração dos Direitos Humanos*, adotada pela Organização das Nações Unidas (ONU) em 1948. O primeiro é legitimado por uma regularidade discursiva já construída ao menos desde a *Déclaration des Droits de l’Homme et du Citoyen*, de 1789 (analisada no capítulo 2 desta Tese), e o segundo se legitima pela Declaração da ONU, mas também, podemos afirmar, em uma relação interdiscursiva, por meio da Declaração francesa.

A cartilha evoca essa memória dos direitos humanos ao trazer as expressões seguidas de “comentários” que teriam a função de explicar o porquê de determinado uso ser ofensivo e, na maioria das vezes, há no próprio texto da explicação uma indicação de qual seria o termo mais adequado, ou o termo mais politicamente correto e, por sua vez, aquele que mais respeite os direitos humanos das pessoas ou grupos alvos de tais preconceitos. Esse funcionamento é regular ao longo do glossário, como acontece, por exemplo, com a palavra “aleijado”, que deve ser evitada e substituída preferencialmente pela expressão “pessoa com deficiência”, uma vez que o uso corrente desrespeita os direitos humanos, da seguinte maneira: primeiro se apresenta uma breve justificativa histórica da carga ofensiva da palavra, e é neste momento que os direitos humanos precisam ser repactuados, tal restituição será feita, então, pela nova

¹⁴² Em 2011, Leandro Narloch publicou um novo guia na mesma linha, em parceria com o jornalista Duda Teixeira, intitulado *Guia Politicamente Incorreto da América Latina*, de 2011.

palavra proposta, agora sim, adequada, mais justa, mais correta. Não obstante, o par correto-incorrecto está sempre materializado no formato adotado na cartilha; um primeiro uso é negado e um segundo deve ser adotado, por sua adequação, portanto, aos direitos humanos. Mas, já adiantamos, é precisamente por isso que no movimento que analisaremos mais à frente, o “politicamente incorreto” tem condições propícias de emergência, ao já estar materializado, mesmo que negativamente, no próprio discurso do politicamente correto. Vejamos:

Aleijado – Termo ofensivo, que estigmatiza as pessoas com deficiência física ou mental. Não é correto chamá-las de “pessoas deficientes” ou “excepcionais”, atribuindo-lhes incapacidade absoluta. Nem é pertinente chamá-las de “portadoras de habilidades especiais”, eufemismo que não ajuda a preservar sua dignidade. Em geral, as pessoas nessas condições preferem ser tratadas como “portadoras de deficiência” ou simplesmente “pessoas com deficiência” (2004, p. 07).

É importante notar, todavia, as diferenças entre os vocábulos “direitos do homem”, da Declaração de 1789 a que fizemos referência, e “direitos humanos”, da Declaração de 1948. A Declaração francesa é um documento fundamental na história das democracias que a sucederam, pois, para dizer por ora apenas do ponto de vista jurídico, tornou-se paradigma aos demais documentos que também objetivaram demarcar valores básicos ao estabelecimento e bom funcionamento democrático. Apresenta-se como promotora de direitos universais, e não só franceses, como é o caso, por exemplo, da constituição americana (criada em 1787), fruto da Guerra da Independência dos Estados Unidos (de 1775 a 1783), com propósitos manifestamente nacionalistas. Cada uma, a seu modo, instaurou movimentos revolucionários, por buscarem subverter os regimes monárquicos a que estavam submetidas, e por isso estabeleceram parâmetros para fundações democráticas posteriores, contudo, a declaração de 1789 se diferencia ao objetivar instituir princípios que atingissem “o homem” como um “corpo social” universal, reunindo direitos que lhes seriam “naturais, inalienáveis e sagrados” e, por fim, garantindo a “felicidade geral” (trechos da declaração).

No próximo capítulo tal documento será detalhadamente explorado em sua perspectiva discursiva, como um conjunto de enunciados definidores, dentre outros elementos, de sujeitos que se veem livres para se expressarem. Por enquanto ressaltamos o tratamento genérico dispensado ao termo “homem”, como um ser evidente, possuidor, por natureza, de “princípios simples e incontestáveis”, que deveriam ser acionados e respeitados em sua prática como “cidadão”. É, nesse sentido, uma ligação sagrada entre o natural e o político, em uma hierarquia harmônica singularizada na figura do “homem” – “[a] finalidade de toda associação **política** é a conservação dos direitos **naturais** e imprescritíveis do **homem**”. Em comparação com a declaração de 1948, é importante considerar que o vocábulo “homem” está

no singular (aparece por oito vezes assim ao longo da declaração francesa), enquanto na declaração da ONU é o sintagma “humanos” que terá constância. Os textos são bastante semelhantes em seus propósitos enunciativos, na construção argumentativa e no léxico, pois remetem à manifestação de “direitos universais” que precisavam ser resguardados e praticados em um ideal “comum”. Por outro lado, na declaração universal, os termos “povos”, “nações”, “direitos” e “liberdades”, por exemplo, aparecem todos no plural, ao passo que na declaração francesa também aparecem, mas no singular, vale repetir: “povo”, “nação”, “direito” e “liberdade”. Esses funcionamentos vão ao encontro de dois enunciados discursivos diferentes: os “direitos humanos” e os “direitos do homem”, respectivamente. Ambos se apoiam em um discurso de universalidade, observado, por exemplo, nos artigos 1º das duas declarações, que se referem à liberdade e igualdade comum – “Os homens nascem e são **livres e iguais** em direitos” (trecho da declaração francesa) e “todos os seres humanos nascem **livres e iguais** em dignidade e direitos” (trecho da declaração universal). Contudo, o primeiro fala de “homens”, enquanto o segundo traz à cena “os seres humanos” – sentido mantido por meio de enunciados como: “membros da família humana”, “que mulheres e homens gozem da liberdade da palavra”, “ser humano comum” e “igualdade de direitos do homem e da mulher”.

Chamamos atenção para essas diferenças, porque, em uma abordagem discursiva, será o enunciado “direitos humanos” que terá regularidade em formulações contemporâneas, como vemos, por exemplo, na cartilha do *Politicamente correto e Direitos Humanos* – e não “direitos do homem”, nem “direitos dos homens”. Os efeitos estabelecidos no glossário estão, portanto, em consonância com um discurso que valoriza não mais “o homem” como representativo por excelência da espécie humana, como divinamente consagrado por sua natureza política, também não só os “seres humanos” em sua igualdade universal de direitos, mas também, e talvez, mais especialmente, os direitos iguais entre homens e mulheres, bem como entre grupos tratados historicamente como minorias, seja por diferenças ligadas a raça, ao gênero, à religião, ao corpo, à saúde, à sexualidade, à escolaridade e ao poder aquisitivo (fazendo jus aos temas encontrados no material em análise). É também, por isso, interessante perceber que se em 2004 temos uma positividade em torno do enunciado “direitos humanos”, em contrapartida é justamente em revanche a esses direitos que observamos algumas manobras do movimento politicamente incorreto, que, na próxima década, como veremos no material que será analisado no capítulo 3, vai nomear os direitos humanos como “mimimi”, ou, ainda, como forma de censura à liberdade de expressão – já adiantamos um dos usos do enunciado “mimimi” nas redes sociais, para exemplificar, em razão do pedido de retirada do

Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM) do item que cobrava, por parte dos alunos, “respeito aos direitos humanos”, tendo circulado como “mimimi” a cobrança de tal item na prova, e ainda, como veremos em outra análise, a emergência do enunciado: “direitos humanos para humanos direitos”.

Iremos nos deter, agora, a mais elementos na construção dos sentidos participantes do texto da cartilha, na perspectiva do enunciado discursivo. Quem enuncia: trata-se de uma voz oficial, ligada a um espaço de representação governamental, que apesar de ter um autor que assume autoria do material, o jornalista Antônio Carlos Queiroz, está escrito na terceira pessoa do plural, o que indica um coletivo enunciador, segundo vemos no texto de apresentação, este assinado por Perly Cipriano, então subsecretário de promoção dos direitos humanos. O funcionamento discursivo em forma de glossário fornece o sentido de imparcialidade ao escrito, aos moldes de um dicionário, que tradicionalmente descreve o “real e correto significado” de uma palavra, entretanto, opera em tom prescritivo, pois ao descrever determinada acepção irá, primeiro, descreditar seu uso como evidentemente pejorativo e, por vezes, propor um uso mais igualitário, justo e, assim, correto. Em apenas um termo (o verbete “ciganos”)¹⁴³ a explicação vem acompanhada de fontes externas que a justificam, já nos demais casos não constam fontes. A explicação é construída sob um efeito de verdade, de evidência (com afirmações diretas, sem modalizações) e de legitimidade chancelada ora pela etimologia (ex.: verbete “mulato”)¹⁴⁴, ora por elementos históricos (ex.: verbete “fascista”)¹⁴⁵,

¹⁴³ Ciganos – Na Europa, o termo “cigano” é considerado pejorativo. Os diversos grupos étnicos que formam o povo cigano preferem outras designações étnicas, como Rom, Sinti e Calon. Do termo Rom (“pessoa”) deriva o nome de sua língua, o romani, um complexo de muitos dialetos de base indo-árica, aparentada ao sânscrito. No Brasil, por preconceito racial, o nome cigano é muitas vezes associado a qualidades negativas (ladrão de cavalo, ladrão de crianças etc). Isso se deve, entre outras razões, ao seu antigo nomadismo, hoje relativo, e ao grande apego que têm à liberdade e à insubmissão às instituições da sociedade envolvente. A origem dos ciganos é controversa, mas em geral aceita-se que a sua diáspora teve início a partir de uma região no noroeste da Índia, há cerca de mil anos, em direção à Turquia, e, a partir do século XV, à Europa Ocidental. Ali teriam ocupado uma região denominada “Pequeno Egito”, na costa leste do mar Negro, sendo esta a origem de suas denominações em francês (egyptien=gitan), espanhol (gitano) e inglês (gypsy). O curioso é que, segundo o matemático grego Apolônio de Rodes (295 aC-230aC), nessa mesma região teria vivido um povo chamado Sigunnoi, nome que deu origem à denominação cigano em português. Os primeiros ciganos a chegar ao Brasil – João Torres, a mulher e filhos – foram expulsos de Portugal, em 1574. Muito musicais, os ciganos inspiraram obras primas como as Rapsódias Húngaras, de Franz Liszt, e a ópera Carmen, de Georges Bizet. O ex-presidente Juscelino Kubitschek era neto de um cigano.

Fontes - Moonen Frans – Rom, Sinti e Calon – Os assim chamados ciganos – Etexto nº 1, Recife, Núcleo de Estudos Ciganos, 2000.

- Teixeira, Rodrigo Corrêa - História dos Ciganos no Brasil – E-texto nº 2, Recife, Núcleo de Estudos Ciganos, 2000.

Os textos do Núcleo de Estudos Ciganos podem ser acessados no seguinte endereço eletrônico www.dhnet.org.br/direitos/sos/ciganos/

¹⁴⁴ Mulato – Filho de mãe branca e pai negro, ou vice-versa. Mestiço de branco, negro ou indígena, de cor parda. Originariamente, na língua espanhola, a palavra se referia ao filhote macho do cruzamento de cavalo com jumenta ou de jumento com égua, daí a sua carga pejorativa. Transposto para o português já com o sentido de mestiço, o termo serviu à ideologia do branqueamento da raça negra e entrou no imaginário popular, pela

ora por saberes enciclopédicos – referência a dados jurídicos (ex.: verbete “detento”)¹⁴⁶, referência a dicionários (ex.: verbete “caipira”)¹⁴⁷ e a referência a informações médicas (ex.: verbete “esclerosado”)¹⁴⁸.

Essa voz é ainda legitimada pela presença de uma figura acadêmica, o que oferece o tom pretendido na apresentação: “[esta Secretaria] apresenta a cartilha ‘Politicamente Correto e Direitos Humanos’ como forma de chamar a atenção de toda a sociedade para o que o historiador Jaime Pinsky chamou de ‘os preconceitos nossos de cada dia’” (2004, p. 03). Assim, em seguida consta um texto de autoria do historiador que compõe a Introdução do material – um professor doutor da USP, devidamente creditado como livre docente e autor de livros, segundo a nota que finaliza a Introdução.

Os elementos de uma voz governamental que enuncia de um lugar oficial, autorizada por uma chancela acadêmica, e legitimada por uma escrita em formato de glossário, constroem uma série de efeitos de sentido que foge ao esperado do que foi anunciado como objetivo da cartilha; e escapam exatamente porque a natureza de tal texto é discursiva e, por isso mesmo, não pode garantir uma leitura homogênea, assegurada por uma pretensa “boa

literatura nativista, para designar a pessoa sedutora, lasciva, inzoneira, sonsa, cheia de artimanhas ditas “tropicais”, um outro estereótipo.

¹⁴⁵ Fascista – A palavra muitas vezes é utilizada por militantes de esquerda para desqualificar adversários de direita, embora se refira, especificamente, aos adeptos do sistema político ditatorial cujas maiores expressões históricas foram os regimes da Itália de Benito Mussolini e a Alemanha de Adolf Hitler, entre as décadas de 20 e 40 do século 20. Algumas de suas características: monopólio da representação política por um partido único de massas; centralização extrema do poder político, com a eliminação das liberdades democráticas, e a montagem de um sistema agressivo de propaganda; eliminação da oposição pela violência e o terror; ideologia baseada no culto ao líder político, na glorificação da coletividade nacional, no ódio racial, no desprezo ao individualismo liberal, na oposição ao comunismo e ao socialismo e na colaboração de classes; dirigismo estatal das relações econômicas, sociais, políticas e culturais, de acordo com uma lógica totalitária. (ver o verbete “Nazista”).

Detento – Do ponto de vista jurídico, é o indivíduo que cumpre a pena de detenção. No entanto, o termo é utilizado para classificar pejorativamente qualquer pessoa detida pela polícia, mesmo aquela ainda não julgada nem condenada. Nesse caso, tem o mesmo sentido distorcido de “apenado” (ver).

¹⁴⁶ Detento – Do ponto de vista jurídico, é o indivíduo que cumpre a pena de detenção. No entanto, o termo é utilizado para classificar pejorativamente qualquer pessoa detida pela polícia, mesmo aquela ainda não julgada nem condenada. Nesse caso, tem o mesmo sentido distorcido de “apenado” (ver).

¹⁴⁷ Caipira – A pessoa que vive no campo, na roça. O dicionário Houaiss lista 72 sinônimos de caipira, quase todos de conotação pejorativa, refletindo um forte preconceito da sociedade brasileira. O caipira é tachado de rústico, rude, pouco instruído, cafona, brega, avesso ao convívio social, em oposição às pessoas que vivem nas cidades, consideradas cosmopolitas, elegantes, finas, sofisticadas. Essa última ideia firmou-se no País a partir do início dos anos 60, com a “Marcha para o Oeste” e a construção de Brasília, e foi alimentada pela ideologia da modernização conservadora e do “Brasil Potência”, segundo a qual só haveria progresso e bem-estar social no asfalto das grandes cidades. Depois que esse mito foi destruído pela crise econômica e pelos problemas decorrentes do inchaço das periferias urbanas está havendo uma grande revalorização dos valores culturais da vida no interior.

¹⁴⁸ Esclerosado – Esclerose é uma patologia caracterizada pelo aumento anormal de tecidos conjuntivos de órgãos como os nervos e o pulmão. O esclerosamento das paredes de determinados vasos sanguíneos pode comprometer a oxigenação do cérebro e provocar danos em algumas de suas funções, deixando o doente com alguma deficiência. Daí a origem do termo “esclerosado” no sentido de “maluco”, “caduco”, “que perdeu o juízo” etc., de que se abusa para discriminar as pessoas idosas, principalmente.

intenção” do autor ou de seus preconizadores. O texto de apresentação traz como objetivo o seguinte:

Não queremos promover discriminações às avessas, “dourando a pílula” para escamotear a amargura dos termos que ofendem, insultam, menosprezam e inferiorizam os semelhantes que consideramos “os outros”. Ao contrário, neste glossário, apresentamos em primeiro lugar justamente as expressões pejorativas, para depois comentá-las. Com ele, **queremos incentivar o debate, fomentar a reflexão**, inclusive pela razão simples de que, para alguns de nossos interlocutores, nós é que somos os “diferentes” (2004, p. 03, grifos nossos).

Variados textos em diálogo com a cartilha foram produzidos, informativos e de divulgação, mas especialmente reações críticas de escritores e jornalistas começaram a aparecer, entretanto, não só por parte dos de linha mais conservadora como também os de posicionamento mais progressista. Como podemos ver em uma matéria da revista *Isto é*, de 2005, um ano após a publicação do glossário, cujo título e subtítulo são, respectivamente, “A cartilha do barulho – Manual da linguagem politicamente correta faz lista de palavras condenáveis e sobre crise entre governo e formadores de opinião”¹⁴⁹. A palavra “manual” não está no mesmo campo semântico de “glossário”, pois este guarda o sentido de descrever o correto, já “manual”, nesse contexto, gera o efeito de prescrição de uma “lista” do que é incorreto, preconceituoso, bem como do que é correto, aceitável. Na abertura da reportagem há uma citação do escritor João Ubaldo Ribeiro, retirada de um artigo no jornal O Globo daquela semana, com a seguinte avaliação: “É estarrecedor. Estamos ingressando numa *era totalitária*, em que o governo dá o primeiro passo para *instituir* uma nova língua e *baixar normas* sobre as palavras que devemos usar?” (grifos nossos). Na sequência aparece: “*Autoritarismo*, inabilidade e até ‘falta do que fazer’ foram algumas das alfinetadas que opositores ferrenhos da publicação deram no governo. Alguns estudiosos chegaram a comparar a ideia à *censura* do regime militar” (grifos nossos), e, no mesmo parágrafo, segue a frase: “Tudo leva a crer que é mesmo mais uma bela *trapalhada do governo Lula*, desta vez carregada de uma boa dose de petulância” (grifos nossos). Todas as palavras grifadas reforçam o peso da voz que enuncia – como dissemos, uma voz oficial, governamental – que aparece somente como efeito de uma ação institucional que está acima, no fim das contas, dos limites individuais de liberdade de expressão – podemos afirmar isso de maneira mais explícita em sua relação adversativa com o termo “censura”, que por meio de elipse promove o sentido de “censura [à liberdade da expressão]”. O descrédito de todo um movimento

¹⁴⁹ Disponível em: https://istoe.com.br/5976_A+CARTILHA+DO+BARULHO/. Acesso em 10 de outubro de 2018.

representativo de grupos e pessoas afetadas com o uso discriminatório de palavras e expressões faz com que tais vozes sejam apagadas em detrimento da força institucional que a voz do governo simboliza. Note-se que há uma diferença entre ação estatal e ação governamental, nesse contexto, uma vez que a ligação ressaltada está na atitude de um governo, personalizado, aliás, na expressão “governo Lula”, o que faz com que tudo se resuma a uma intervenção partidária, militante e representativa de apenas um governo, em vez de ser lida como uma política de estado, coletiva, ligada a um movimento cultural maior que políticas de governo.

Seguindo essa lógica de funcionamento, a reportagem seleciona como o próximo elemento na discussão o termo “comunista”, que, segundo o glossário, também deveria ser evitado por sua carga pejorativa.

Comunista – Termo utilizado até recentemente para discriminar ou justificar perseguições a qualquer **militante** de esquerda ou de causas sociais. Desde as revoluções que explodiram na Europa, no final dos anos 40 do século 19, e principalmente depois da Revolução Russa, em 1917, os adeptos do socialismo e do comunismo tornaram-se os principais alvos das polícias dos Estados liberais e dos propagandistas do capitalismo. Contra eles foram inventadas as piores calúnias e insultos, para justificar campanhas de perseguição que resultaram em assassinatos em massa, de caráter genocida, por exemplo, durante o regime nazista na Alemanha; o golpe de Estado de 1965, na Indonésia; e todos os golpes militares ocorridos nos países latino-americanos, incluindo o Brasil, nas décadas de 60 e 70.

Na construção dos argumentos, há a afirmação de que não há problema algum em tal uso, conforme atestariam os próprios “comunistas empavonados” que são colocados na “fileira de críticas ao material”, como Oscar Niemeyer, Nilmário Miranda e Perly Cipriano, estes últimos responsáveis pela produção da cartilha. Niemeyer teria dito: “Eu me orgulho de ser um comunista. Não ser é que é problemático, é uma merda”. Miranda, por sua vez, é descrito assim: “ex-militante da organização clandestina Polop, Nilmário passou três anos nos presídios Tiradentes e Carandiru, em São Paulo, por ter lutado contra a ditadura e sua censura”, sendo que o termo militante aparece tanto na descrição do verbete como na caracterização do integrante do governo, gerando, assim, uma consonância entre as duas imagens. Sobre Cipriano consta: “passou nada menos que dez anos atrás das grades por contrariar o regime dos generais”. O texto da reportagem arremata as três afirmações da seguinte maneira: “é de supor que nem o secretário nem seu subordinado esqueceram as agruras daqueles tempos”. Considerando tais elementos, há no texto uma equiparação direta do glossário à censura, ao discernir como sinônimas as formas de censura do regime militar à censura criticada pelos opositores à cartilha. Observamos, nesse sentido, um privilégio da forma em detrimento do conteúdo, como se “censura” fosse uma forma neutra, uma prática

historicamente não marcada, definida apenas como um ato ou efeito de proibir ações ou dizeres, fora de condições reais de realização.

Esse deslocamento do termo “censura” produz ao menos dois apagamentos: primeiro, a censura instaurada durante o regime militar está registrada na história do Brasil como exame oficial de obras ou escritos a fim de controle total da expressão, interditando previamente publicações por meios institucionais legais – o Ato Institucional n. 5 (AI-5/1968) é o decreto que dá materialidade a esta institucionalização que previa intervenções e sanções extremas à liberdade de expressão, artística e de pensamento –, enquanto a censura denunciada pelos críticos à cartilha está ligada a práticas que já existiam, isto é, a formas de dizer que já estavam em circulação e que, por meio da cartilha, seriam submetidas a sugestões de novos usos, ou mesmo interdições, mas não por meio de “decreto” e sim em forma de “glossário”, cujos estatutos são diferentes, tanto do ponto discursivo quanto dos efeitos formais – aquele está no campo das leis e este, mesmo que em tom prescritivo, situa-se no campo pedagógico; segundo, há também o apagamento dos sentidos anunciados na apresentação do material como uma cartilha que prevê “incentivar o debate, fomentar a reflexão” a respeito de “expressões pejorativas, para depois comentá-las”. Dessa forma, de um lado, temos a disputa pela leitura do material como uma lista de palavras seguidas de “comentários explicativos”, importantes na desconstrução de usos historicamente ofensivos e discriminatórios; de outro, a leitura de um manual governamental que censura o direito de livre expressão dos “cidadãos” (adjetivação que irá aparecer no material que analisaremos a seguir), e que além de não ser de uso problemático ainda é visto como pouco importante, conforme materializa a expressão “falta do que fazer” do governo da época.

Insistimos em explorar o funcionamento do termo “censura” porque se trata de um uso, como vimos, tradicionalmente vinculado ao problema da liberdade de expressão e disputado por posicionamentos políticos contrários, seguindo essa mesma configuração das análises aqui trazidas. Se travarmos um diálogo com a questão da “regulação da mídia brasileira”, por exemplo, podemos perceber um funcionamento discursivo semelhante, conforme mostram Santos e Sargentini (2017). As propostas de regulação midiática causaram um forte embate político-partidário nacional desde 2010, estabelecendo um resgate de sentidos da censura na grande mídia, nos seguintes termos: entre a liberdade democrática e a necessidade de controle, bem como entre a livre associação empresarial e a necessidade de regulação. Segundo os dados analisados, houve um intenso processo de produção e circulação de uma rede de comentários sobre tal acontecimento, o que, segundo uma lógica discursiva, acabou por instaurar um arquivo de dizeres e promover, assim, uma disputa de leitura das

propostas de regulação materializada pelos enunciados: “controle social da mídia”, “democratização da mídia” e “regulação econômica da mídia”. A particularidade histórica de o país ter então completado apenas trinta anos de redemocratização encaminhou o conflito para questionamentos em torno da relação entre democracia, censura e liberdade de expressão. Assim como os dados por nós aqui analisados, a referida pesquisa também indica que “movimentos dessa ordem mostram a batalha pela significação dos dizeres, [...] de usos que os poderes fizeram das *performances* verbais, das muitas possibilidades oferecidas pelas línguas naturais, [...] a língua [...] se coloca ‘à deriva’ de tais poderes” (SANTOS; SARGENTINI, 2017, p. 311-312). Continuam os autores, em nota de rodapé, “nesse sentido, vale retomar uma curta metáfora: ‘o homem no poder brinca permanentemente de dicionário’ (Bonnafous e Tournier, apud Krieg-Planque, 2010, p. 104)” (op. cit., p. 311-312).

Levando isso em conta, o embate também se reduziu a lados: um que interpretava a regulação como “censura”, para estes, liberdade de expressão significa que se possa tudo dizer, em defesa do direito irrestrito da liberdade de imprensa, e, por sua vez, a democracia deveria garantir que se perpetue a livre associação empresarial capitalista; do outro lado, a regulação era lida como “controle”, enquanto a liberdade de expressão emergia como necessidade de que todos tivessem voz para além das mídias tradicionais, como culturas autóctones e grupos minorizados, já a democracia deveria garantir o controle estatal/social das concessões de mídia. Observamos, diante disso, que a mesma dinâmica discursiva de apagamentos que verificamos ocorrer em nossa análise do politicamente correto/incorreto foi acionada neste caso da regulação: ler “controle” como “censura” é tomá-la novamente como uma prática desistoricizada, como se o termo fizesse referência a qualquer tipo de limitação da expressão, e, sendo assim, apagam-se os sentidos de controle econômico ressaltados por quem fala do acontecimento como uma regulação necessária, em um país, é preciso dizer, historicamente marcado por pouquíssimos e riquíssimos conglomerados midiáticos.

Voltando ao trecho de apresentação da cartilha do Politicamente Correto, verificamos, ainda, a construção de uma imagem coletiva, materializada pela expressão “todos”, que é minimizada em relação à figura do governo no texto da reportagem, de acordo com o que mostramos antes por meio da repetição do termo “governo”. Segundo o trecho da cartilha:

Todos nós – parlamentares, agentes e delegados da polícia, guardas de trânsito, jornalistas, professores, entre outros profissionais com grande influência social – utilizamos palavras, expressões e anedotas, que, por serem tão populares e corriqueiras, passam por normais, mas que, na verdade, mal escondem preconceitos e discriminações contra pessoas ou grupos sociais. Muitas vezes ofendemos o “outro” por ressaltar suas diferenças de maneira francamente grosseira e, também, com eufemismos e formas condescendentes, paternalistas.

Na reportagem, logo após dizer que “é de se supor que nem o secretário nem seu subordinado esqueceram[-se] das agruras daqueles tempos” consta a fala do subsecretário a respeito das críticas: “Não há nada de autoritário na decisão do governo de publicar a cartilha. É um texto educativo, não vai ser transformado em lei”. Depois da fala, o texto traz a seguinte afirmação: “ao seu lado estão integrantes de movimentos de direitos humanos e de minorias, que elogiaram a iniciativa”. O grupo entrevistado pela revista para exemplificar um desses movimentos é o Grupo Gay da Bahia, que também segue da fala de um representante, Luís Mott, dizendo ser “fundamental que se tente acabar com o uso de expressões pejorativas em relação aos homossexuais, como ‘bicha’, ‘viado’ e ‘fresco’”. Veja que tanto a fala do secretário como a do representante do grupo estão antecidas pelo trecho da reportagem que traz como suposição que os representantes do governo não tenham se esquecido dos tempos da ditadura em que ambos foram presos, submetendo as demais falas a esse primeiro pressuposto, o da censura no período ditatorial. Além disso, as falas selecionadas deixam de apresentar o problema como coletivo, cultural, que atinge a todos, mas novamente reduz a importância da cartilha aos “movimentos de direitos humanos” e às “minorias”¹⁵⁰.

Seguiremos agora a outro texto que figura como uma contrapartida ao movimento então iniciado como “politicamente correto”, em uma forma de insurreição do “eu” contra o coletivo, conforme defenderemos¹⁵¹. É preciso demarcar: uma linguagem que só existe do modo como existe por se materializar como resposta declaradamente incorreta ante a linguagem outrora proposta como correta, justa e igualitária. Segue trecho do texto que anunciamos como representativo do movimento denominado então politicamente incorreto, sob o título *Guia Politicamente Incorreto da História do Brasil*, de 2009.

É hora de **jogar tomates** na historiografia politicamente correta. Este guia reúne histórias que vão **diretamente contra** ela. **Só** erros das vítimas e dos heróis da bondade, **só** virtudes dos considerados vilões. Alguém poderá dizer que se trata do mesmo esforço dos **historiadores militantes**, só que na direção **oposta**. É verdade. Quer dizer, mais ou menos. Este livro não quer ser um **falso estudo acadêmico**, como o daqueles estudiosos, e sim uma **provocação**. Uma pequena coletânea de pesquisas históricas **sérias, irritantes e desagradáveis**, escolhidas com o objetivo de **enfurecer** um bom número de **cidadãos**.

¹⁵⁰ Como dissemos, no terceiro capítulo desta tese, as análises vão indicar relações interdiscursivas entre o uso da expressão “mimimi” nas redes sociais e o politicamente correto/incorreto.

¹⁵¹ Reconhecemos que os movimentos de grupos minorizados se pautam numa perspectiva de coletividade, mas, segundo corpus de análise, têm menos força e ocorrência, por exemplo, na aparição de enunciados no Facebook.

A expressão “jogar tomates” recupera um tipo de manifestação comum durante a Idade Média, tendo se tornado tradição fortalecida entre os britânicos desde o século XIX, com o objetivo de expressar, por meio do arremesso de alimentos (tomates, ovos, torta e farinha), insatisfação, protesto ou discordância, em sua origem, de caráter político contra líderes e representantes públicos e depois como demonstração de crítica artística, especialmente no teatro, resguardando efeitos da agressividade presentes na manifestação de cunho político, mas marcada também pelo humor mais característico ao campo da arte. O Guia anuncia, diante disso, em seu texto de contracapa que é “hora de **jogar tomates** na historiografia politicamente correta”. Um dos efeitos de sentido que podemos destacar é justamente esse tom instalado entre o agressivo e o satírico, que se mantém ao longo do texto e que será característico, aliás, da textualidade marcante dos enunciados que se apresentam como politicamente incorretos. Reconhece-se que serão reunidas “histórias que vão **diretamente contra**” a linguagem politicamente correta, demarcando, portanto, um lugar de fala que só existe em decorrência direta e necessariamente inversa a tal linguagem. É um lugar da contradição proposital, ou seja, de se retomar o dizer para dizer de forma oposta, como indica o trecho “**só** erros das vítimas e dos heróis da bondade, **só** virtudes dos considerados vilões”. Os advérbios em negrito reforçam esse lugar extremado, hiperbólico, que prevê, ao contrário do senso comum, ligações entre apenas erros dos heróis, em vez dos vilões, bem como apenas virtudes dos vilões no lugar dos heróis. A dualidade é acirrada, esperada e mantida na “direção oposta”, mas, ao mesmo tempo, buscando afirmar-se como menos pedante que sua rival, mais provocativa que academicismo previsto pelo lado dos corretos. Nesse contexto, ser incorreto seria agir corajosamente, denunciar sem medo, falar “a verdade doa a quem doer”, de forma direta, com “todas as letras”. Enquanto o politicamente correto quer desconstruir preconceitos para construir novos conceitos, o incorreto quer mesmo é destruir esses novos conceitos, e, para isso, apresenta-se como produtor de uma história séria e não de uma história militante, esta que não passaria, segundo essa lógica de desdém, de um “falso estudo acadêmico”. Assim, o texto finaliza sua auto-apresentação como “uma pequena coletânea de **pesquisas históricas sérias, irritantes e desagradáveis**, escolhidas com o objetivo de **enfurecer** um bom número de **cidadãos**”. Note-se que na construção da sequência textual a expressão “pesquisas históricas” se contrapõe àqueles estudos tidos como falsos, de tal modo que o termo “pesquisas” está seguido do adjetivo “sérias”, para gerar, assim, maior credibilidade que o termo “estudos”, até porque este último está seguido do adjetivo “falsos”. Tais pesquisas além de sérias teriam sido selecionadas para serem “irritantes” e “desagradáveis”, ambos os adjetivos que só fazem sentido se vistos em relação a

algo, ou seja, pesquisas que irritam e desagradam alguém. Por fim, o interlocutor fruto e causa de toda a proposta é definido: o “objetivo” é mesmo “enfurecer um bom número de cidadãos”. A intenção é explicitada e resumida com o termo “enfurecer”, que está no campo semântico da discórdia, da briga e da fúria em detrimento, por exemplo, do diálogo, da reflexão e da crítica construtiva.

Do ponto de vista discursivo, tanto a estratégia do autor como aquilo que se espera como reação ao texto são minimizados, ou ainda, têm força insuficiente no que diz respeito aos efeitos de sentido gerados a partir do texto. Em outras palavras, o que estamos ressaltando são os sentidos possíveis ao se considerar tal texto como enunciado que se apresentou de uma determinada maneira e não de outra. Assim, perguntamo-nos “por que estas palavras e não outras em seu lugar?”, e mais, se temos este texto enquanto materialidade, quais discursos tornam seus sentidos possíveis? Nesse caso, vemos que o discurso do politicamente correto, pela própria natureza característica dos discursos, participa de todo o funcionamento do politicamente incorreto, mesmo sem prevê-lo, ou ainda, mesmo que isso surja como uma espécie de efeito colateral de sua proposta outrora enunciada como correta, apropriada, esclarecida, respeitosa.

É justamente no campo dos sentidos que se abre a possibilidade de uma espécie de revanche às “boas intenções” instauradas com as iniciativas do politicamente correto. Ora, a linguagem, por ser política e histórica, está aberta a capturas, a apropriações na ordem do discurso que funcionam por meio de relações de poder, de relações de forças, que, no caso em questão, são forças ambíguas, duais, cujas disputas se justificam de modos conflitantes: de um lado, o “correto” que se justifica como “provocador” de um debate que promova igualdade, desmascare preconceitos e discriminações, como vemos se voltarmos ao trecho de apresentação da cartilha: “a ideia do título, ‘Politicamente Correto’, tem, em parte, um sentido **provocador**. Foi escolhida com o objetivo de chamar a atenção dos formadores de opinião para o problema do desrespeito à imagem e à dignidade das pessoas consideradas diferentes”. Vale notar: as pessoas não são apresentadas como diferentes por sua condição, mas sim são pessoas que vêm sendo consideradas diferentes e, por isso, tratadas com discriminações e preconceitos; de outro lado, o “incorreto” também se justifica como “provocador”, como observamos no trecho do Guia, escrito, a propósito, cinco anos depois do glossário: “este livro não quer ser um falso estudo acadêmico, como o daqueles estudiosos, e sim uma **provocação**”. Não precisamos saber se o autor do segundo material leu o primeiro, importa dizer que, no plano dos discursos, ambos interagem e se inscrevem em lugares de fala que funcionam como opostos e conflitantes.

Antes de prosseguir com mais dados do Guia, falaremos de um acontecimento ocorrido em 2018, mas que consideramos ter relação com os discursos ora mobilizados. Entendemos, para isso, que tais movimentos se submetem a uma dinâmica discursiva, na perspectiva da formação de um arquivo, isto é, um conjunto de enunciados efetivamente ditos, bem como de práticas discursivas e não discursivas efetivamente realizadas pelos sujeitos constituídos na ordem dos discursos. Há, nessas condições, portanto, uma rede de interdiscursividade, e também de intericonicidade (COURTINE, 2013)¹⁵², que obedece a uma espécie de memória dos discursos, fazendo com que eles se articulem uns com outros, na dispersão dos acontecimentos, a partir da emergência de enunciados e práticas, ora regulares ora descontínuas. Levando isso em conta, selecionamos algo que aconteceu, como dissemos, em 2018, mas que guarda uma relação da memória ativada pelo Guia ao trazer a expressão “é hora de jogar tomates na história do politicamente correto”. Trata-se de uma notícia publicada por variados meios de comunicação, entre os quais citamos a matéria intitulada “Justiça rejeita denúncia contra homem que jogou tomates em Gilmar Mendes”¹⁵³, do site Nação Jurídica (site de notícias e reportagens ligadas à justiça). A frase mais destacada pelos demais meios também divulgadores do fato¹⁵⁴, acionando, assim, uma rede de comentários, foi a seguinte – que aqui também destacamos: “Jogar tomates em um ministro do Supremo Tribunal Federal é exercício da liberdade de expressão”.

Mais uma vez, no nível dos discursos, não estamos defendendo que haja relação direta entre o Guia e o ocorrido com o ministro, anos depois – como se o material de 2009 tivesse servido de inspiração ao homem que jogou tomates no integrante do STF. Aliás, não é possível ao menos afirmar que o homem teve acesso ou leu o tal Guia; o que nos importa, afinal, é a ligação discursiva entre o primeiro enunciado e o recente acontecimento, bem como a repercussão de tal prática – a de jogar tomates – como “um exercício da liberdade de expressão”. Vale notar que ambos lidam com estatutos diferentes, poderíamos avaliar o enunciado do Guia no nível de prática discursiva, enquanto o acontecimento com o Ministro

¹⁵² Cf. *Decifrar o corpo*: pensar com Foucault. Memória de ativação icônica e simbólica de imagens que se relacionam interdiscursivamente.

¹⁵³ Disponível em: <http://www.nacaojuridica.com.br/2018/05/justica-rejeita-denuncia-contrahomem.html>. Acesso em 03 de novembro de 2018.

¹⁵⁴ Site *VadNews*, cujo título da matéria é exatamente a citação da frase do site Nação Jurídica: “Jogar tomates em um ministro do Supremo Tribunal Federal é exercício da liberdade de expressão”.

Disponível em: <https://vadenews.com.br/jogar-tomates-em-ministro-do-stf-nao-e-crime-por-ser-liberdade-de-expressao/>. Acesso em 04 de novembro de 2018.

Ver também site *180 graus*, que novamente noticia o ocorrido sob o título contendo a mesma citação: “Jogar tomates é liberdade em um ministro do Supremo Tribunal Federal é exercício da liberdade de expressão”.

Disponível em: <https://180graus.com/bastidores/jogar-tomate-em-ministro-do-supremo-tribunal-federal-e-exercicio-da-liberdade-de-expressao>. Acesso em 04 de novembro de 2018.

estaria no nível de uma prática não discursiva, o que para nós é interessante considerar na medida em que os movimentos do politicamente correto e incorreto não estão ligados apenas ao linguístico – como a escolha de um termo que seria mais justo que outro –, mas também se relacionam a ações declaradas como apropriadas ou inapropriadas, no sentido de serem adequadas ao politicamente correto ou ao incorreto. Possenti (1995) traz dois exemplos destes tipos de ação: um relacionado a atitudes corriqueiras entre casais, como mostra o trecho “jornal afirma que ‘casais entram na era do politicamente correto, são fiéis, trocam anéis e fazem sexo responsável’” (1995, p. 125); o outro exemplo fala de um revista de variedades que teria informado que “as redes inglesas de TV BBC e Channel 4 tiraram do ar algumas mímicas (p. ex. o dedo em forma de gancho que queria dizer ‘judeu’ e puxar o canto dos olhos para representar um chinês)” (1995, p. 125), mímicas feitas em programas de surdos-mudos, por terem sido avaliadas como politicamente incorretas.

Considerando a abundância de materialidades possíveis, portanto, para encarnar tais movimentos, é a partir da articulação discursiva entre linguagem, política, história e práticas diversas que podemos insistir na relação entre o jogar tomates do enunciado de 2009 e a ação de jogar tomates de 2018. Para nós, os dois acontecimentos têm como liga justamente o elemento da liberdade de expressão, segundo aparece de forma manifesta na avaliação da juíza, que julgou o ato como um legítimo “exercício da liberdade de expressão”. A justificativa da magistrada, de acordo com a matéria, aponta primeiro: que “a liberdade de expressão é um ‘direito fundamental de primeira geração, que possui inegável posição preferencial em relação aos demais direitos’” – note-se que a construção textual apresenta como evidente, “inegável”, o direito ao livre expressar-se, de tal modo que ele estaria acima dos “demais direitos”, isto dito de forma genérica, sem especificação de quais direitos seriam estes; segundo “que a liberdade de expressão está prevista em diversos tratados e declarações internacionais, dos quais o Brasil é signatário” – aqui há a legitimação por uma espécie de jurisprudência autorizada por práticas internacionais, em que se faz referência também genérica a “tratados e declarações”, entre as quais destacamos, por exemplo, a Declaração francesa dos direitos do homem e do cidadão, por nós analisada no capítulo 2 desta tese, momento em que apresentamos tal documento como um dos enunciados componentes do arquivo de discursos sobre a liberdade de expressão em democracias. Na referência da juíza há, entretanto, o apagamento de variadas limitações à plena liberdade de expressão sobre as quais versam os documentos jurídicos. Na Declaração, ainda para exemplificar, ambos os artigos que tratam mais especificamente sobre o direito à expressão (10º e 11º) são construídos textualmente com a presença das marcações restritivas “desde que” e “todavia”,

indicando, respectivamente, que só se é livre “desde que sua manifestação não perturbe a ordem pública”, bem como que só se pode “imprimir livremente, respondendo, todavia, pelos abusos desta liberdade”.

Se voltarmos aos elementos do Guia veremos a liberdade de expressão, por sua vez, submetida a um outro modo de funcionamento discursivo, qual seja: à manifestação corajosa de verdades históricas que precisam ser ditas, que precisam, assim, “receber tomates” pela necessidade de se desconstruir e ridicularizar a historiografia então produzida no Brasil, desqualificando-a como inverdades militantes e erradas. O primeiro capítulo do Guia é intitulado “Por uma novela sem mocinhos” e traz em seus parágrafos iniciais o seguinte:

Existe um **esquema tão repetido** para contar a história de alguns países que basta misturar **chavões**, mudar datas, nomes de nações colonizadas, potências opressoras, e pronto. **Você já pode passar em qualquer prova de história na escola e, na mesa do bar, dar uma de especialista** em todas as nações da América do Sul, África e Ásia. As pessoas certamente concordarão com suas **opiniões, os professores vão adorar as respostas.**

O **modelo é simples e rápido**, mas **também chato e quase sempre errado**. Até mesmo as novelas de TV têm **roteiros mais criativos**. Os ricos só ganham o papel de **vilões** se fazem alguma bondade, é porque foram movidos por interesses. Já os **pobres** são eternamente “do bem”, **vítimas** da elite e das grandes potências, e só fazem besteira porque são obrigados a isso. Nessa **estrutura simplista**, o único aspecto que importa é o econômico: o passado vira um jogo de interesses e apenas isso. **Só se contam histórias que não ferem o pensamento politicamente correto e não correm o risco de serem mal interpretadas por pequenos incapacitados nas escolas.** O **gênero** também tem **tabus** e personagens **proibidos**, como o rei bom, o fraco opressor ou os povos que largaram a miséria por mérito próprio e hoje não se consideram vítimas.

O texto citado se organiza como um chamado à insurgência contra o politicamente correto; é preciso feri-lo por não passar de um roteiro repetitivo que sempre estaria a serviço dos “mocinhos”, cujo referente direto são “os pobres”. “Novela” é um termo que está no campo do ficcional, da mesma forma que os termos “esquema”, “modelo” e “estrutura simplista” fazem todos referência a um modo de “contar histórias” em vez de um método historiográfico. Na medida em que não passam de “chavões” não teriam credibilidade e, por isso, precisariam ser desmascarados, dando lugar às verdadeiras “pesquisas históricas sérias”. Os professores e as provas de história também não merecem respeito, uma vez que seus interlocutores, os alunos, só estariam sendo munidos de meras “opiniões”, que valem tanto em um “exame escolar” como em uma “mesa de bar”, estando estes, assim, no mesmo nível de falta de seriedade. É preciso, segundo essa lógica, “correr o risco”¹⁵⁵ de trazer as verdadeiras histórias que são “proibidas” pelo “gênero” empreendido pelos politicamente corretos, e, por

¹⁵⁵ Durante a tese, constam análises em que observamos relações entre a liberdade de expressão e o “dizer-a-verdade”, ainda, o risco da coragem da verdade, na esteira dos estudos de Foucault.

fim, libertar a expressão dos “tabus” então construídos. Os capítulos que sucedem a este que abre o Guia vão seguir, portanto, esse tom instaurado na contracapa e neste capítulo inicial, de tal modo que se os historiadores militantes disseram que foi assim, a verdade é outra, a verdade é a que irá revelar o Guia.

Seguem alguns dos títulos: na temática das relações com os indígenas “QUEM MAIS MATOU ÍNDIOS FORAM OS ÍNDIOS” – aqui se constrói a ideia de que os índios aliados aos portugueses foram os grandes exterminadores da história, e não os europeus como “prega” a história politicamente correta, assim, “uma das concepções mais erradas sobre a colonização do Brasil é acreditar que os portugueses fizeram tudo sozinhos. Na verdade, eles precisavam de índios amigos”; “O CONTATO TAMBÉM MATOU MILHÕES DE EUROPEUS” – neste diz-se que as palavras “genocídio” e “extermínio” devem ser, na verdade, usadas para se referir às mortes dos europeus por parte dos índios, as ações dos portugueses, segundo o texto, “respondem por uma pequena parte da enorme mortalidade de índios durante os primeiros séculos de Brasil. A grande maioria deles morreu por doenças que os portugueses trouxeram”.

Agora dentro da temática das relações com os africanos, temos: “ZUMBI TINHA ESCRAVOS” – o parágrafo inicial diz que “Zumbi, o maior herói negro do Brasil, o homem em cuja data de morte se comemora em muitas cidades do país o Dia da Consciência Negra, mandava capturar escravos de fazendas vizinhas para que eles trabalhassem forçados no Quilombo dos Palmares” e continua “também sequestrava mulheres, raras nas primeiras décadas do Brasil, e executava aqueles que quisessem fugir do quilombo”. O próximo parágrafo chama de forma explícita à cena os politicamente corretos para o embate, ao dizer “essa informação parece ofender algumas pessoas hoje em dia, a ponto de preferirem omiti-la ou censurá-la, mas na verdade trata-se de um dado óbvio. É claro que Zumbi tinha escravos”. Mais uma vez aparece o termo “censura”, anteriormente por nós analisado, ligando-o a uma ação do politicamente correto, a partir da referência a “algumas pessoas” que ficariam ofendidas com a tal verdade que precisa ser dita por sua evidência, por sua obviedade, a verdade é que o herói da consciência negra tinha escravos; “O SONHO DOS ESCRAVOS ERA TER ESCRAVOS” – faz referência ao livro *Mulheres Negras no Brasil*, que, segundo o texto, “deixa de fora uma informação essencial”. E continua, “[n]as vinte páginas sobre as negras mineiras, não há sequer uma menção ao fato mais corriqueiro daquela época: assim que conseguiam economizar para comprar a alforria, o próximo passo de muitas negras era adquirir escravos para si próprias”. As construções “informação essencial” e “fato mais corriqueiro daquela época” atribuem centralidade aos elementos de uma forma

desproporcional de hierarquização das informações, hipérbole que funciona de modo estratégico para reforço de seu argumento, mas que não justifica o porquê de ser esta e não outra informação a mais importante ao se registrar a complexa rede de elementos da história das mulheres negras no país.

Considerando os elementos analisados ao longo deste subitem, o que objetivamos demonstrar foi um recorte do arquivo de enunciados sobre a liberdade de expressão que guardam relação direta com a formação dos discursos do politicamente correto, bem como de seus efeitos colaterais reunidos sob as formas produzidas pelo politicamente incorreto. Manteremos metodologia semelhante no próximo capítulo, ao reunir enunciados e práticas de sujeitos na antiguidade, na modernidade e na contemporaneidade que componham, sob funcionamentos diversos, uma arqueogenealogia dos discursos sobre a liberdade de expressão em democracias.

Capítulo 2 – FORMAÇÃO DE DISCURSOS SOBRE A LIBERDADE DE EXPRESSÃO: ENTRE ENUNCIADOS E ACONTECIMENTOS

2.1. “Os cidadãos podem se expressar [?]” – um olhar à Antiguidade (o surgimento da polis)

2.1.1. Uma ordem do discurso filosófico: o “cidadão” se expressa em nome da cidade

No último tópico do capítulo anterior já adiantamos alguns elementos que serão aqui por vezes retomados e ampliados, visto que se ali pretendíamos pensar aspectos do funcionamento democrático de modo mais geral, agora, interessa-nos dar destaque à problematização do amplo imaginário de que a Grécia clássica, considerando a literatura filosófica da Antiguidade e de seus comentadores, é o lugar por excelência da “fala livre”. De qualquer modo, trata-se de uma empreitada arqueogenealógica que nos possibilita, ao olhar para esse recorte da Antiguidade, diagnosticar regularidades e/ou descontinuidades no que diz respeito às práticas contemporâneas. *Grosso modo*, o discurso filosófico produzido através da literatura grega fez emergir um modo de participação política bem peculiar no que diz respeito à liberdade de expressão em público: o aparecimento da polis.

O aparecimento da *polis* constitui, na história do pensamento grego, um acontecimento decisivo. [...] a *polis* conhecerá etapas múltiplas e variadas. Entretanto, desde seu advento, que se pode situar entre os séculos VIII e VII, marca um começo, uma verdadeira invenção; por ela, a vida social e as relações entre os homens tomam uma forma nova, cuja originalidade será plenamente sentida pelos gregos. O que implica o sistema da *polis* é primeiramente uma extraordinária preeminência da palavra sobre todos os outros instrumentos do poder. Torna-se o instrumento político por excelência (VERNANT. 2002, p. 53)¹⁵⁶.

Com a polis emergia o sujeito-cidadão, sustentado pelo lugar-comum de que o “cidadão é livre para expressar-se”, cenário no qual, como vimos com Vernant, há uma “extraordinária preeminência da palavra”. Constrói-se, então, um conjunto de discursos que sustentam a ideia de que Atenas representa o ápice de um sistema político democrático livre e que a ágora seria o lugar de isonomia do “poder dizer”, uma vez que qualquer cidadão estaria livre para tomar a palavra no curso das assembleias. Não obstante, há todo um sistema de regulação da expressão pública, que faz com que os cidadãos sejam levados a falar em detrimento de uma plena e autônoma liberdade de expressão, e é isto que nos chama atenção. Quando já não é possível desvincular liberdade e obrigação, há um deslocamento considerável

¹⁵⁶ *As origens do pensamento grego.*

no funcionamento das práticas de liberdade, o que é interessante justamente porque não se tratam de obrigações formais ou legais, mas, acima de tudo, de um empenho do próprio sujeito que se percebe como livre e que se engaja “livremente” em relações de poder. Nesse contexto, podemos apontar duas especificidades importantes: cidadãos não podem falar qualquer coisa e nem de qualquer modo: deve-se falar daquilo que é útil à cidade, utilidade esta definida segundo o conselho da maioria – o caso do julgamento e da morte de Sócrates, por exemplo, fornece materialidade para observarmos que não se podia dizer tudo, mesmo sendo um cidadão que, de acordo com os parâmetros formais, estaria apto a se expressar livremente¹⁵⁷; e, ao mesmo tempo, cidadãos devem antes calar para depois falar: somente se rompe o silêncio quando o afeto da coragem impele à fala em prol da legítima utilidade pública, legitimidade esta, por sua vez, estabelecida conforme os jogos de poder que efetivamente governam a polis democrática. A ascensão de Péricles é um bom exemplo, em uma situação narrada pelos textos de Tucídides, conforme recupera Foucault (2010)¹⁵⁸, na qual há a cena de uma assembleia ateniense em que foram tomadas decisões sobre a Guerra do Peloponeso, e é Péricles quem exerce ascendência sobre os outros, precisamente por ser tido como o homem mais hábil da palavra e na ação de Atenas.

De um lado, não deixamos de considerar um pressuposto de restrição talvez mais evidente: o de que não é qualquer um que poderia se tornar cidadão de fala, como não poderiam as mulheres, escravos e crianças. Trata-se de uma acepção declarada e instituída como elemento constitucional da politeia. De outro lado, contudo, tratamos de um modo de funcionamento que produz restrições, através do jogo político, à livre expressão dos próprios cidadãos em suas práticas de liberdade. O resultado disso é a desigual superioridade de alguns pela palavra e o silêncio de outros, mesmo sendo todos cidadãos, de tal modo que a parresia, antes entendida como livre dizer, obedece, nessas condições, um movimento que oscila entre o poder/dever dizer e o poder/dever calar.

Como parte de um estudo intitulado *O Silêncio na terra do lógos*, Montiglio nos mostra que a intervenção dos cidadãos no andamento das assembleias era liberada, porque o sistema político que organizava a atuação na ágora assim permitia. Ou seja, liberava-se e permitia-se, mas o direito à fala indicava mais um acesso autorizado que uma licença para falar livremente. Segundo ela: “as formas pelas quais se desenvolve essa fala livre são igualmente formas que se pretendem controladas [...] impõe-se a ele [o cidadão] a necessidade

¹⁵⁷ Cf. PLATÃO. *Apologia de Sócrates*.

¹⁵⁸ *O Governo de si e dos Outros*.

de incorporar o silêncio à sua fala [...]. Tomar a fala e ficar em silêncio formam assim um par indissociável” (2015, p. 25)¹⁵⁹.

Montiglio retoma exatamente o par falar em público e ficar em silêncio para trabalhar as representações do “livre-exercício da fala” na Grécia, mais precisamente na Atenas dos séculos V e IV a.C. A autora realça a superioridade da fala sobre o silêncio e como isso correspondia à atitude dos protagonistas da ágora. Aqui ressaltamos o funcionamento das assembleias: o arauto faz alguns falarem e outros calarem. Falam aqueles que têm algo válido ao público, pela necessidade de servir à cidadania; e calam aqueles inexperientes, que não têm algo importante à cidade, contudo, a glória está reservada aos que falam, pois “calar-se é simplesmente a atitude neutra do homem anônimo” (op. cit., p. 27). Assim, o silêncio não pode ser interpretado como a omissão condenável dos que nada têm a dizer, devendo ser uma decisão justificada, também em prol da utilidade. Além disso, não se deve falar excessivamente, nem se opinar sobre tudo, conforme traz a autora ao citar Demóstenes: “o imperativo de falar para o bem comum deve sobrepujar o direito ao silêncio” (op. cit., p. 28).

Montiglio segue analisando as virtudes que são apresentadas à conduta do orador ateniense, e que nós destacamos em nosso trabalho, na medida em que apontam para a formação de uma liberdade de expressão altamente controlada, mesmo em sistemas fortemente democráticos. Conforme vemos, portanto, o orador é obrigado e constrangido a falar, sempre de acordo com as regras do “interesse cívico”. O que defendemos, então, é que o cenário da ágora se sustenta sob os efeitos de liberdade, de verdade, de utilidade, de igualdade e de pureza, em um permanente movimento entre o ser livre para fazer, *desde que se assumam* todas as exigências, resultando, portanto, em uma liberdade de expressão regradada por um funcionamento discursivo restritivo.

Ainda conforme Montiglio, todos têm igualdade de fala (*isêgoria*), mas aquele que fala não o faz por presunção, antes, assume esse risco corajosamente pelo coletivo (*parrhesía*), e, mesmo que fale de seus méritos privados, deverá fazê-lo de forma discreta e com modéstia, sem exageros, como em um “elogio silencioso de si”. Deve se valer de linguagem forte, porém contida (*euphèmia*), sem insultos indecorosos, com honestidade e, acima de tudo, a serviço da franqueza útil, para que se denuncie, por meio de uma “língua pura”, verdades desagradáveis. Ao citar Esquines, vemos também que a moderação e o equilíbrio devem impedir o tudo dizer, pois há coisas que são indizíveis, completando aspectos morais e éticos da figura do cidadão “livre para falar”.

¹⁵⁹ Título de publicação original “*Prises de paroles, prises de silence dans l’espace athénien*”, publicado na revista *Politix*, em 1994.

[...] seus silêncios, dizia ele, são silêncios plenos de significado, são silêncios falantes, falas, enfim, cujo conteúdo não foi explicitado. Sugerir que há o não dito, envolver as palavras pronunciadas com palavras não ditas, permite incorporar a imagem de um orador que intervém somente em nome da utilidade coletiva (MONTIGLIO, op. cit., p. 37).

Destacamos, dessa maneira, que tanto a fala quanto o silêncio são produzidos por meio de uma construção compartilhada e firmada através de tratados tácitos entre orador e público, mas também como uma construção ética de si e estética de si para os outros. Assim, a fala livre grega só será definida segundo o estabelecimento simultâneo de suas limitações, de critérios mesmo para a liberdade de expressão, ou nas palavras de Montiglio, “a extensão do direito de fala é necessariamente acompanhada pelo cuidado em estabelecer seus limites” (op. cit., p.34).

Nesse mesmo âmbito, Foucault (1982) em uma das aulas do curso *A Hermenêutica do Sujeito*, ao analisar a relação entre mestre e discípulo quanto ao ato de se expressar nas práticas helenísticas, irá mostrar também as imbricações entre falar e calar. O discípulo deve assumir, de saída, o silêncio como dever moral e procedimento técnico, ao passo que o mestre *deve* liberar a palavra, e não qualquer palavra, mas sempre a palavra verdadeira. Essa prática parece plenamente livre por estar organizada em torno de uma *parresía democrática*, mas, como vimos, segue procedimentos técnicos e princípios éticos necessariamente reguladores.

A noção de *parrhesía*, já abordada no capítulo anterior, também será explorada aqui. Foucault irá trabalhá-la em diversos momentos do curso de 1982, por sua prevalência, segundo ele já previa, na construção ética/estética dos discursos verdadeiros. O trecho a seguir mostra sua preocupação em indicar que a própria etimologia do termo aponta para o intenso trabalho sobre si que ela promove:

[...] O termo *parrhesía* está tão ligado à escolha, à decisão, à atitude de quem fala, que os latinos justamente traduziram *parrhesía* pela palavra *libertas*. O tudo-dizer da *parrhesía* tornou-se *libertas*: a liberdade de quem fala. E muitos tradutores franceses utilizam para traduzir *parrhesía* – ou traduzir *libertas* nesse sentido – a expressão *franc-parler* (franco-falar), tradução que, como veremos, me parece a mais adequada (FOUCAULT, 2010, p. 334)¹⁶⁰.

Vale recuperar um pouco da discussão apresentada neste curso, uma vez que Foucault está interessado, a propósito do título, na questão do sujeito, que para nós é muito importante para pensar nas formas pelas quais o indivíduo se assume como sujeito de livre expressão.

¹⁶⁰ *Hermenêutica do sujeito*.

Especificamente, dentro do tema geral da “conversão de si”, Foucault analisa como se dão os processos de subjetivação dos discursos verdadeiros. São procedimentos que, segundo ele, permitem-nos adquirir e nos apropriar dos discursos dos quais temos necessidade, persuadindo-nos das verdades que nos são ditas. De início, retoma-se a *ascese* como prática de si na época helenística e romana, a fim de considerar suas características em relação à ascese cristã e, dessa forma, mostrar como aquela ascese filosófica produz condições para que o sujeito se constitua a si próprio, em uma relação entre subjetividade e verdade. Segundo ele, na ascese impregnada pela concepção cristã prega-se a renúncia de si, por meio de sacrifícios do ser, o que dará lugar à confissão, produzindo, finalmente, a *objetivação* de si em um discurso verdadeiro. Na ascese filosófica, por sua vez, acontece a *subjetivação* do discurso verdadeiro, “em uma prática e em um exercício de si sobre si” (FOUCAULT, op. cit., p. 297), apropriando-se dos discursos como seus, conforme bem resume o trecho a seguir: “trata-se de fazer suas (“*facere suum*”) as coisas que se sabe, fazer seus os discursos que se ouve [...]. Fazer sua a verdade, tornar-se sujeito de enunciação do discurso verdadeiro” (op. cit., p. 297); podemos acrescentar, esse sujeito que vê e se percebe como autor de sua enunciação é o mesmo que irá se reconhecer como possuidor da liberdade de se expressar. É nesse trajeto, portanto, que Foucault irá discutir como tais técnicas e práticas promovem o saber escutar como “se deve”, o ler e escrever como “se deve” e também o falar como “se deve”, por serem suportes permanentes de tal ascese.

Quanto à escuta, tem-se que é ela o primeiro procedimento na ascese de subjetivação do discurso verdadeiro, é a matriz do *êthos* (pensando em uma ética do sujeito), pois será ela quem “permitirá recolher o *lógos*, recolher o que se diz de verdadeiro”, uma vez que, primeiro, a verdade será escutada, com atenção e eficácia, e aí sim será recolhida como se deve, entranhando-se e incrustando-se no sujeito. Acontece que, conforme o texto irá apresentar, a natureza da audição é profundamente ambígua, por ser, ao mesmo tempo, *pathetikós* e *logikós*, ou, passiva e aberta ao *lógos*. Passiva, por estar exposta a acontecimentos que podem surpreendê-la sem nenhum consentimento (já com os outros sentidos é possível a recusa). Mas, também, é o sentido pelo qual se pode aprender a virtude; é altamente aberta ao *lógos*, pois ao penetrar o ouvido, “quer o sujeito queira, quer não, há sempre um certo trabalho do *lógos* na alma” (op. cit., p. 299). Assim, Foucault irá se valer de Epicteto e de Sêneca para trazer as vantagens e os inconvenientes da passividade da escuta, mostrando-nos a relação entre a escuta e as verdades que passam a ser acolhidas pelo sujeito.

Sobre a leitura, a escrita e a fala, em articulação à escuta, não se pode escutar de qualquer modo, mas também não se pode dizer de qualquer modo, pois são as coisas

pronunciadas que chegam à alma de quem ouve, e depois de quem lê e escreve, havendo tanto elementos ligados à própria palavra quanto à sua organização em discurso. O silêncio é tão constitutivo das falas quanto os próprios dizeres, pois não é qualquer um que tem o direito de expressão, e àqueles que possuem tal direito devem fazê-lo como convém, pois “deve-se falar do que é útil”, sempre exercitando o domínio de si.

Ao retomar questões mais ligadas à leitura e à escrita, Foucault destaca a *meditação* como aquele exercício capaz de conferir a experiência de identificação, não como a entendemos contemporaneamente, mas ligada à apropriação do que se lê. Isso é importante, pois, novamente, é um elemento do exercício de si, na “constituição para si de um equipamento de proposições verdadeiras, que seja efetivamente seu” (op. cit., p. 320). Dentre os contínuos preceitos de existência e as regras da prática de si, ele nos mostra que ler e escrever formam-se como exercícios de assimilação e incorporação da verdade e do *lógos*. Até mesmo as correspondências, as notas e anotações de leitura constituem uma atividade importante de cuidado dos outros, mas também de si.

Por último, quanto às regulações e exigências referentes à palavra dita, há toda uma relação entre o ensino e a direção da consciência, a “condução da alma”, entre o que dirige e o que é dirigido. Ambos devem expressar a verdade. É melhor que o dirigido se cale, mas só passará a ter o direito de falar na obrigação do dizer-verdadeiro. O discípulo deve calar-se e o mestre deve manter o princípio da *parrhesía*, de tudo dizer com franqueza, coragem e abertura de coração. Foucault nos diz, por fim, que o grande traço das práticas de si as quais ele analisa pode ser resumido da seguinte maneira: “o sujeito deve tornar-se sujeito de verdade. Deve ocupar-se com discursos verdadeiros. É preciso, pois, que opere uma subjetivação que se inicia com a escuta dos discursos verdadeiros que lhe são propostos [...] que ele próprio possa dizer o verdadeiro, que possa dizer a si mesmo o verdadeiro” (op. cit., p. 326).

No curso *O Governo de si e dos outros*, de 1983, a relação entre filosofia e política também é explorada, especialmente no retorno de Foucault à *Carta VII* de Platão¹⁶¹ para recuperar elementos do filósofo como conselheiro, e, no fim das contas, do próprio ato de filosofar como técnica de si. O real da filosofia seria, portanto, quando ela sai do puro discurso e adentra às decisões políticas da cidade, conforme vemos nessa carta VII. Não temos mais o filósofo que prevê uma república ideal, mas o que participa e age da/na polis

¹⁶¹ Aula do dia 23 de fevereiro – primeira e segunda horas.

como filósofo conselheiro, análogo à figura do médico, que dá bons conselhos, que persuade da doença, que faz compreender os elementos da doença e da mudança necessária de hábitos.

No caso narrado, os conselhos não estão mais apenas ligados ao governo da cidade, mas sim ao governo de Dionísio, como aquele que vai governar. Trata-se de um trabalho de Dionísio sobre si, um *apergazein* – elaboração de si, trabalho sobre si, aperfeiçoamento de si. A sinfonia entre a própria voz e a voz da cidade é o que demonstraria ponderação e sabedoria necessárias ao governo. Que o próprio chefe esteja em harmonia consigo mesmo, seja senhor de si, é esse elemento novo que vai para além do diagnóstico, pois promove uma relação de poder do indivíduo sobre si mesmo¹⁶². Assim, são necessárias duas coisas: uma formação teórica e uma formação moral. O bom governo se dará, por fim, a partir de dois recursos: o temor, mostrando sua força, e o pudor, mostrando respeito para com os governados, para com a cidade e para com as leis. O último tipo de conselhos trabalhados por Platão nesse novo cenário é aquele em que ele exerce a *parresía* (liberdade da palavra), porque não aconselha por sua função performativa, ou seja, pelo fato de ser filósofo-conselheiro, mas porque a cidade precisa, porque a própria situação da cidade requer, de tal modo que os conselhos se dão por sua necessidade – é o dever falar acima do poder falar.

Segundo Foucault, nesse sentido, os elementos da *parresía* então praticada são: i) Platão fala em nome próprio – pressupõe-se falar o que ele acredita, o que ele mesmo diz, o que ele mesmo pensa – ii) a natureza do conselho é totalmente particular, assim, há o caráter pessoal da enunciação; iii) há ainda um caráter conjuntural – é a situação que demanda o conselho; iv) o discurso de *parresía* se dirige, ao mesmo tempo, a todo mundo e a cada um; v) extrajudicial ou condição de fato (lembrando do retângulo da *parresía* apresentado no capítulo anterior) – o conselho funciona como o árbitro que se pode consultar fora do processo. Platão, ao ser *parresiasta*, é tanto o árbitro entre as diferentes partes como aquele que dita o “regime médico” da cidade, porém, não mais por ser filósofo, e sim, por dever assumir aquele lugar de fala; por último, vi) a função de enfrentamento necessário – Platão não só aceita, mas encara e reivindica esse desafio. A *parresía*, por todas essas características, está, portanto, na raiz do conselho político na Grécia.

Foucault justifica, ainda, o porquê de ter se detido nos conselhos de Platão: os conselhos mostram bem o ponto em que filosofia e política se encontram, quando a política pode servir de prova de realidade para a filosofia, porque vai além das palavras. A filosofia, dessa maneira, não tem de dizer a verdade sobre a política, ou seja, não tem de dizer à política

¹⁶² Cf. FOUCAULT, op. cit., p. 244.

o que fazer, mas tem de estar sempre posta como o lugar do dizer-a-verdade, o que acabará interferindo na ação política. Mesmo no cinismo também há a relação entre o dizer-a-verdade e a prática política, só que de modo diferente: pela exterioridade, pelo enfrentamento, pela derrisão, pela zombaria e pela afirmação de uma necessária exterioridade (do falar de fora), como mostra o exemplo de Diógenes, o Cão, em uma postura anti-platônica em relação ao filósofo-rei. Todavia, Foucault vai apontar que entre Diógenes, o cínico, e Platão, o conselheiro parresíasta, há um mesmo funcionamento: o da parresía filosófica, mesmo que de modo completamente diferente. Com o cínico tem-se o dizer-a-verdade filosófico a partir da exterioridade, já com Platão, o dizer-a-verdade filosófico a partir da intersecção, da pedagogia, da identificação do sujeito com quem filosofa. Em ambos, permanece um traço comum: não há a prescrição da verdade, mas sim são tomadas ações políticas a partir de um discurso que se apresenta como o dizer-a-verdade. Uma marca que, para Foucault, define toda a história da articulação entre filosofia e política no Ocidente, tanto na antiguidade, como na modernidade e na contemporaneidade, qual seja: a filosofia não dita a verdade para a ação política, não dita como se deve governar, mas diz a verdade em nome de uma análise crítica que reverbera nas decisões políticas.

Em suma, não se trata de uma doutrinação filosófica, mas de uma correlação que nunca deve ser coincidência. O desafio nunca foi dizer aos homens políticos o que fazer, mas sempre se manter, ante os homens políticos, como o dizer-verdadeiro. Foucault insiste nisso porque, segundo ele, o problema grego oferece parâmetros para se pensar em uma nova conjuntura: o conjunto de cidades para além do governo de uma só cidade. Será necessário, a partir desse problema, se pensar, portanto, em uma unidade política para além da cidade. E em como “o poder”, que era monárquico, centralizado, será agora repartido e hierarquizado nessa nova unidade política.

Por isso Foucault demonstra a importância desse problema, porque não será apenas um problema grego, mas depois um problema romano, sendo possível se pensar em um mundo greco-romano, e ainda, como um problema político do Ocidente. Isso se relaciona, afinal, a um novo elemento: não se trata simplesmente de se colocar perante a cidade, ou como os cínicos, nas ruas, na praça pública, mas se trata de atingir a alma do príncipe. *Grosso modo*, não se trata de o filósofo governar, mas sim de que para governar é preciso ser guiado por uma atitude filosófica, e essa atitude se justifica exatamente pela maneira como o indivíduo se constitui como sujeito de si: na identidade entre o modo de ser do sujeito filosofante e o modo de ser do sujeito político. Ou seja, a legitimidade do governo não se encontra, portanto, no saber filosófico, mas na prática de si através do filosofar. Isso resume a

necessidade de um governo de si pela prática filosófica (que fornece o dizer-verdadeiro, as verdades sobre si) para depois governar os outros. Por fim, não é o que ele deve fazer, mas o que ele deve ser, e é isso o que vai resumir a correlação necessária entre filosofia e política.

Se Foucault insiste nessa articulação político-filosófica, de nossa parte também insistimos. É isso porque compreendemos que são por tais procedimentos éticos que os sujeitos se assumem como sujeitos de si. A liberdade de expressão, nessa conjuntura, é um dos elementos discursivos dos processos de apropriação subjetiva, na medida em que acaba se constituindo como condição de possibilidade de outros. É, pois, pela expressão da palavra, que se percebe livre e verdadeira, como vimos via Foucault, seja com a escuta, com a fala, com a escrita ou com a leitura, que os sujeitos iniciam e dão prosseguimento às técnicas que os constituem na relação consigo mesmo e com os outros. Apostamos, a propósito, ser esta uma regularidade na formação de discursos sobre a liberdade de expressão em diferentes momentos históricos. Em uma divisão apenas didática, portanto, apresentamos aqui elementos do estatuto do cidadão, o que não será descartado para se compreender tanto o estatuto do povo como o do indivíduo. Pelo contrário, é de nosso interesse justamente a densidade discursiva que interliga cada uma dessas subjetividades de modo heterogêneo, com vistas a analisar como os discursos sobre a liberdade de expressão e as práticas de sujeitos por eles condicionados emergem em tempos históricos distintos, sem pretender dar conta, entretanto, de uma análise histórica de cada um desses longos períodos – não homogêneos, não abstratos e não essencializados –, conforme veremos nos demais recortes.

Entretanto, para além dessa regularidade observada – de que por meio de procedimentos éticos, sobre nós mesmos, e estéticos, de nós mesmos para com os outros, nós nos subjetivamos por meio das atividades de expressão como sujeitos de nossa enunciação e, logo, como sujeitos de livre expressão – ressaltaremos, a partir de agora, peculiaridades de práticas do cidadão sob as condições que os submeteram durante a Grécia Antiga. Para isso, recorreremos a textos de fontes primárias, com o objetivo de analisar, mais detalhadamente, a centralidade das articulações entre a liberdade da palavra e o dizer o que é verdadeiro e útil à polis. Investiremos, pois, nisto, por acreditarmos ser esta uma marca idiossincrática do estatuto do cidadão grego, de tal forma que se a liberdade de expressão na antiguidade emergia em prol da utilidade da verdade, ela irá se afirmar pela via do direito, na modernidade, e na contemporaneidade, por fim, se manifestará em prol do “eu”, em redes de comunicação de caráter muito mais pessoal e privado do que público, apesar de em todas haver a manifestação pública da expressão, que é de nosso interesse.

Tomaremos, dentro do movimento proposto, alguns capítulos da obra *A Política*, de Aristóteles, por algumas especificidades: de modo geral, as proposições aristotélicas neste texto assumem, ante a formação “do homem grego”, um tom de diagnóstico em vez de um tom prescritivo – como vemos, ao contrário, em *A República*, de seu mestre Platão. A forma da escrita e a organização dos argumentos constroem a imagem de Aristóteles como aquele filósofo que descreve, com verdade, como é a vida grega; aquele que explica, de fato, como se dá todo o funcionamento e a origem das fundações e práticas gregas, ao descrever de que forma a polis se constituiu, quais são os princípios que regem as ações dos cidadãos, o porquê de alguns serem dotados de política enquanto outros não, dentre outros elementos.

Sendo assim, do ponto de vista discursivo, trata-se de uma obra que funciona muito mais como a reunião de enunciados válidos e participantes daquela vida social do que como a prescrição de regras que projetam a maneira pela qual os cidadãos deveriam agir ou como a polis deveria idealmente se organizar. Segundo vemos no prefácio da edição que utilizamos, resultante de uma tradução originalmente do grego para o francês, “a obra é ao mesmo tempo descritiva, comparativa e crítica. Por seu senso de realidade, pelo contato direto que constantemente nela encontramos com os textos e costumes, ela se mostra científica” (PRÉLOT, p. XVI). Não nos importa aqui avaliar, com isso, a qualidade do escrito enquanto texto filosófico ou mesmo a precisão do comentário de Marcel Prélot, como estudioso da obra aristotélica, antes, interessa-nos destacar a importância do contato com um texto capaz de dar materialidade a discursos tomados como verdadeiros e que, por esse motivo, pautavam o andamento comum, ordinário, do tipo de vida então empreendido na Grécia e daquilo assumido como “verdade” sobre os sujeitos.

As condições de vida e produção teórica de Aristóteles, bem como o peso de sua obra, tida como sumária de todo um conjunto de saberes da Antiguidade, também nos fornecem elementos que reforçam sua presença como fonte produtiva a nossas análises, uma vez que os ensinamentos aristotélicos estão na fundação de paradigmas sobre filosofia, linguagem, sociologia, direito constitucional e ciência política adotados em todo o Ocidente – que é o nosso viés. Segundo Prélot, peculiaridades de sua biografia fazem com que o filósofo se estabeleça como observador privilegiado, que “jamais se envolveu com política prática” (op. cit., p. XIV), o que, em contrapartida, possibilitou a produção de prodigiosos estudos históricos. Vale retomar mais elementos biográficos: Aristóteles não era ateniense de nascimento, isso o impedia de participar livre e publicamente das decisões políticas da cidade em que passou maior parte de sua vida. Nascido em Estagira, cidade pequena da Trácia, mudou-se aos dezesseis anos para Atenas, por ter ficado órfão de Nicômaco. A partir daí, inicia sua famosa formação como

discípulo de Platão, em 367 a.C., em uma relação de estudo que foi rompida anos mais tarde, tendo permanecido, no entanto, em Atenas até 347 a.C., período em que ficou reconhecido pela criação de uma escola retórica. Inicia seu contato com Filipe da Macedônia e mais tarde constam relatos de sua estadia em Atárnea, cidade onde reencontra um dos seguidores de seu curso quando ainda estava em Atenas, Hérmiás, tirano que após ser morto por persas deixa órfãs uma filha e uma sobrinha. Aristóteles se casa com esta sobrinha, união que lhe renderá problemas posteriores, por Hérmiás não ser considerado um nobre cidadão. É depois disso que irá para Macedônia cuidar da educação de Alexandre, filho de Filipe, permanecendo nesta tarefa até a partida de seu pupilo para a conquista da Ásia. Aristóteles retorna, então, a Atenas e inicia a conhecida Escola de peripatéticos – que significa literalmente “lugar de passeio” –, nome concedido pelo formato de exposição das aulas, isto é, expunha suas ideias enquanto passeava com seus discípulos.

De uma vida de 63 anos, essa pequena narrativa resume aqui alguns fatos de uma densa trajetória, seleção que nos é válida pelos seguintes aspectos: Aristóteles fica para a história não como um político por excelência, nem como um filósofo idealista, ou mesmo como um cidadão respeitado, mas sim como o legítimo representante da *bíos theorétikos*, daquele homem plenamente livre para pensar, como nas palavras de Prélot, “não possuindo nem os direitos, nem os reflexos de um cidadão, ele se viu fora, senão *acima*, das brigas de partido” (op. cit., p. XIV, grifo nosso). Por isso, nos é produtivo, por se estabelecer na história do Ocidente como um pensador reconhecido por “publicar numerosas obras que abordam todos os domínios do saber humano” (op. cit., p. XXVII), mas também por essa especificidade de poder se expressar a partir de um lugar de autonomia, como um estrangeiro respeitado, uma espécie de narrador personagem, que fala de dentro estando de fora, ou ainda, acima; nesse sentido, tido como aquele capaz de registrar quais eram, de fato, os princípios e práticas dos cidadãos na polis.

Dentro desse contexto que recuperamos, a obra *A Política* se torna uma doutrina ética paradigmática à vida grega, “o Estagirista, aliás, considera sua *Política* a pedra de toque de todo o seu sistema, pois, contrariamente a tantas obras que se seguirão à sua, *não separa a política da moral*, nem tampouco a submete a esta última” (PRÉLOT, p. XVI, grifo nosso). O texto se apresenta, como já dissemos, como uma descrição das formas reais de organização da cidade, inclusive, com um viés de registro historiográfico, de um escrito que, ao mesmo tempo, seria lido pelos seus contemporâneos, mas que também ficaria como legado a outras gerações – conforme Prélot, preocupação levada a cabo por um de seus discípulos, que, segundo historiadores, anotou suas aulas, “reproduzindo fielmente o pensamento e certas

expressões do mestre” (op. cit., p. XX)”. Este aspecto, aliás, é de relevância à cultura grega, no que diz respeito à sua estima pela preservação da memória para além de meros feitos biológicos ou da preservação da vida diária. Não há no escrito, é preciso considerar, um tom de disputa por qual narrativa seria mais válida para a posteridade, se a dos poetas, dos tragediógrafos ou a dos historiadores, antes, há um apagamento de qualquer tipo de disputa, apresentando-se como “o registro” de verdades filosóficas sobre o real modo de vida na Grécia. Essa escrita direta, conforme veremos, cria o efeito de evidência de um estudo histórico, autêntico, que descreve, com exatidão, a vida na polis em sua totalidade política e ética – com parâmetros de si para consigo mesmo e de si para com os outros.

Por todos esses elementos, destacamos este texto aristotélico para realçar, dentre suas temáticas diversas, os modos de organização da liberdade de expressão do cidadão na polis, nos termos gregos, as formas de liberdade da palavra, conforme o tripé *parresía*, *isegoría*, *demokratia*, respectivamente, liberdade e igualdade de dizer, de intervir a qualquer momento nas assembleias, nas decisões e votos relativos à polis, segundo a maioria e sob os princípios da verdade e da utilidade à cidade.

O primeiro capítulo da referida obra se propõe, então, a apresentar a origem do Estado, como e por quem ele deve ser governado. Nas palavras introdutórias, Aristóteles justifica o método a ser utilizado como sendo a melhor forma de conhecer as coisas, segundo ele, “decompondo-as e analisando-as até seus mais simples elementos” (op. cit., p. 02). É interessante perceber que seu método, dessa forma, justifica-se não forçadamente, como que em uma intervenção de autoridade por parte do filósofo, mas sim se apresenta como sendo a forma mais evidente, justa e adequada de análise do funcionamento social, e, nesse sentido, ele está ali na posição de expor e detalhar as coisas como elas, de fato, são. Esse efeito de sentido é mantido ao longo de toda a obra, uma vez que as frases são escritas em ordem direta, apoiadas em expressões afirmativas universalizantes, como na construção: “Nesta como em qualquer outra matéria, uma excelente atitude consiste em remontar à origem” (op. cit., p. 02), ou ainda nas frases iniciadas com as formas “é preciso”, “é necessário”, “cumpre observar”. Outra estratégia recorrente é lançar mão de dizeres de pensadores, poetas e historiadores, para dar sustentação ao que se afirma. Isso é especialmente interessante do ponto de vista discursivo, pois se trata de enunciados que formam uma rede de dizeres correntes e aceitos como verdadeiros na época, segundo vemos: “O poeta Hesíodo tinha razão ao dizer que [...]” (op. cit., p. 03); “Este é o **pensamento de Homero**” (op. cit., p. 03); “Mais vale, **como Górgias** [...]” (op. cit., p. 36); “Quando **Homero fala** [...]” (op. cit., p. 47). O efeito é semelhante quando se recorre a práticas apresentadas como costumeiras,

pacificamente aceitas, como nos seguintes exemplos: “**Acontece** o mesmo em Catargo [...]” (op. cit., p. 43); “**Comumente**, o **costume** é dar o nome de cidadão apenas àquele que nasceu de pais cidadãos” (op. cit., p. 44); “**Sabemos** a razão disso. Para conhecer sua natureza e suas causas, **deve-se** retomar o princípio evocado acima [...]” (op. cit., p. 121); “**Conta-se**, igualmente, que **Pisístrato**, citado diante do Areópago, se submeteu à sua jurisdição” (op. cit., p. 229).

Seguindo, portanto, este ritmo de afirmações diretas, que são válidas por seu efeito de obviedade, o texto se sustenta como um discurso filosófico verdadeiro, fidedigno e, por isso mesmo, que deve ser respeitado e aceito. Ao mesmo tempo, Aristóteles se apresenta como aquele que descreve uma realidade, fatos, verdades, e que, por meio de comparações validadas pelo senso comum, é digno de tecer críticas, conceitos e paradigmas – o que, no fim das contas, circunscreve subjetividades possíveis, ao passo que interdita outras, como vemos nos usos acima: “sabemos”, “comumente”, “o costume é”, “conta-se”. É mais que um conselho filosófico, como temos, por exemplo, com Platão, ao ser conselheiro do “príncipe”; é, antes, um tratado ético, ligado direta e intimamente à maneira de ser e de se apresentar como sujeito para si e para os outros, construído em um tom que convoca ao pertencimento cidadão, do tipo: “se todos fazem assim, eu preciso agir assim também na e para com a cidade”. Conforme indica Aristóteles, trata-se de um condicionamento estabelecido como uma aptidão natural de se governar em prol da harmonia da vida social: “Não só há mais beleza no governo do Estado do que no **governo de si mesmo**, mas... tendo **o homem sido feito para a vida social**, a Política é, relativamente à Ética, uma ciência mestra, ciência arquetônica” (op. cit., p. XVII).

Nesse contexto, a faculdade de fala, que irá se materializar, do ponto de vista político, na liberdade da palavra (*parresía*), é, segundo os gregos – tomando a concepção de Aristóteles como representativa, conforme dissemos, do paradigma do “homem grego” por excelência – uma qualidade fundamental do cidadão da polis. O texto diz assim (trecho, a propósito, largamente comentado e discutido por uma tradição de estudos da linguagem) – aqui, iremos ressaltar o seu aspecto discursivo, isto é, a sua força enquanto enunciado que circulava em determinado momento e que funcionou como discurso sobre o livre expressar-se na Antiguidade, de tal modo que emergiu e ainda pode emergir como discurso verdadeiro que atua sobre práticas de sujeitos na contemporaneidade, uma vez que se ligam, finalmente, como sujeitos que se expressam em democracias ocidentais:

O homem é um animal cívico, mais social do que as abelhas e outros animais que vivem juntos. A natureza, que nada faz em vão, concedeu apenas a ele o dom da

palavra, que não devemos confundir com os sons da voz. Estes são apenas a expressão de sensações agradáveis ou desagradáveis, de que os outros animais são, como nós, capazes (op. cit., p. 05).

Note-se, logo no início, a construção textual “o homem é”: trata-se de uma afirmação diretamente ligada ao “ser”, colocada de maneira assertiva. Esse tipo de uso não abre espaço para características possíveis, antes, refere-se a uma qualidade evidente “do homem”, tomado, aliás, no singular, o que também produz um efeito de totalidade e de evidência. Assim, este “homem é” um ser vivo capaz de criar o espaço público por meio da ação e da fala, condição, necessariamente, atrelada à qualidade de ser vivo capaz de fazer ecoar o seu *logos*, e não somente os sons de sua voz, mas o *logos*, aqui entendido como fala articulada, capaz de persuasão sobre assuntos públicos. Aristóteles está diagnosticando (segundo dissemos mais acima, diagnóstico este que acaba por condicionar os sujeitos), portanto, um modo de vida que, apesar de ser um “**dom** concedido pela natureza”, não é divino e nem, simplesmente, natural, pois passa por uma manifestação política posterior. Assim, a vida natural, em Aristóteles seria a *zoé*, enquanto a capacidade de fala é política, e é isto que os diferencia dos outros animais.

O que estamos ressaltando é que esse processo entre a natureza e a política da expressão pública se dá em “condições de liberdade”, ou seja, ao mesmo tempo em que “o homem” é, de saída, “livre” para se expressar, ele é condicionado, imediatamente, em prol da polis, ao “dever dizer”, uma vez que: o “homem **só é** verdadeiramente ele mesmo no seio da cidade” (ARISTÓTELES apud PRÉLOT, op. cit., p. XVI). Sua subjetividade é, portanto, totalmente marcada pelo estatuto do cidadão, mas não no sentido mais explorado de ser “livre para se expressar nas assembleias”, antes, no sentido de somente ser livre para expressar o que é verdadeiro e útil à cidade, seja pela *bíos theorétikos* seja pela *bíos politikos*.

Diante disso, se Aristóteles nos oferece elementos cruciais a respeito do discurso sobre a liberdade de expressão mais centralmente do ponto de vista filosófico, tomaremos, agora, o texto de Péricles, intitulado *Oração fúnebre aos mortos do primeiro ano da guerra de 430 a.C.*, por sua relação com o discurso sobre a liberdade de expressão em uma perspectiva mais fortemente política. Descrevemos a seguir, de modo mais detalhado, dois motivos centrais de tal seleção: i) primeiro, Péricles é registrado na literatura ocidental como um dos maiores oradores gregos, um legítimo cidadão, ou até mesmo, “o primeiro cidadão ateniense”, conforme Tucídides, historiador da antiguidade grega, que é, inclusive, quem faz o registro do texto que ora selecionamos. Para nós é interessante ressaltar sua proeminência, pois, diferentemente de Aristóteles, Péricles se inscreve na categoria daqueles que participavam

efetivamente da política. Dessa maneira, recuperamos tal registro por reunir enunciados que acabam por compor o discurso sobre o livre expressar-se naquele momento histórico, na medida em que funcionam como estabelecimento do que podia e devia ser dito pelos cidadãos, do que era ou não valorizado politicamente, do que assumia, no fim das contas, o estatuto de verdade ante as práticas cidadãs na polis; ii) segundo, o texto pode ser considerado como uma defesa da democracia como regime político ateniense, no qual a “liberdade” e a “igualdade” de expressão são sempre exaltadas como centrais à cidadania, de tal modo que ambas estão diretamente submetidas à importância da cidade, isto é, neste texto podemos ver materializado o discurso de que só se é livre para expressar aquilo que seja útil ao funcionamento da polis. Da seguinte maneira: as atitudes dos mortos na guerra são louváveis por serem exemplares aos demais cidadãos, estes que devem, por sua vez, agir de acordo com os princípios então evidenciados tanto pela coragem dos soldados como pela figura daquele que lhes dirige a palavra – o orador e político por excelência: Péricles –, pois, afinal, é ele o indivíduo que encarna todas as condições para assumir legitimamente tal lugar de expressão. Para Foucault, vale dizer, Péricles preenche os quatro vértices da autêntica *parresía* democrática – a condição formal: se expressa em uma democracia; a condição de fato: se expressa por sua ascendência e superioridade na fala; a condição de verdade: se expressa por meio de um *logos* sensato; e a condição moral: se expressa por sua coragem e dever de dizer a verdade. Conforme vemos em Foucault (1983), ao apresentar uma comparação entre a boa e a má *parresía*, segundo o funcionamento da democracia grega, respectivamente encarnadas por Péricles e Isócrates: “[c]onsidero que a democracia pericliana era representada como um modelo do bom ajuste entre uma politeia democrática e um jogo político todo ele atravessado por uma *parresía* indexada ao *logos* de verdade” (op. cit., p. 160).

Péricles exerce, portanto, o autêntico “livre expressar-se” porque está devidamente submetido às condições daquele determinado sistema de enunciabilidade (que são os procedimentos que regem as redes de comunicação na ágora grega). Em uma articulação entre sujeito e discurso, podemos dizer que se trata de demandas e qualidades que condicionam as práticas de expressão, de tal modo que ele – enquanto sujeito discursivo e não enquanto sujeito empírico – se reconhece e é reconhecido pelos outros como um político por excelência, aquele que “sabe distinguir o interesse público, *sabe exprimir seu pensamento pela palavra*. É o *parresiasta* na medida em que é detentor do discurso verdadeiro e que exerce esse discurso verdadeiro para dirigir a cidade” (FOUCAULT, op. cit., p. 165, grifo nosso). E exatamente por isso foi escolhido para pronunciar o referido elogio aos mortos, por sua superioridade no falar, em “saber exprimir seu pensamento pela palavra”, ascendência

esta não imposta meramente por elementos formais, mas sim apresentada como naturalmente merecida por suas qualidades políticas.

Vamos, então, ao texto – valendo-nos, aliás, das reflexões de Foucault sobre esse mesmo excerto: apesar de ser enunciado como elogio aos mortos, o elemento central não são os mortos, mas sim a cidade. Insistimos em evidenciar isso, porque estamos defendendo justamente que o discurso sobre a liberdade de expressão neste momento é marcado pelo dever dizer o que é útil à cidade. Por isso mesmo é que o estatuto de cidadão irá se sobrepor às demais subjetividades possíveis na Grécia Antiga. Num jogo entre *parresía* e *isegoría*, entre ser livre e ter direito a expressar-se de fato, vence aquele que tomará as melhores decisões para a cidade:

[...] a isegoria assegura que não vai ser simplesmente em função do nascimento, da fortuna, do dinheiro que se vai ter *o direito de falar*. *Todos vão poder falar*, mas apesar disso, para a participação nos negócios públicos e nesse jogo da participação nos negócios públicos, o mérito pessoal é que vai garantir a alguns uma ascendência, ascendência que é bom que eles exerçam, pois é isso que será a garantia da sobrevivência da democracia (op. cit., p 163, grifos nossos).

Vejamos que nessa análise de Foucault “todos vão poder falar”, porém apenas se encarnarem as condições necessárias, previamente estabelecidas por meio da ordem do discurso, condições que aparecem aqui como “mérito pessoal”, o que não deve ser confundido com qualidade pessoal, no sentido de mérito individual desarticulado do coletivo, pelo contrário, como dissemos, é o coletivo que submete o individual. Assim, expressa-se livremente, desde que em nome da cidade, do público, da democracia.

Considerando esse funcionamento discursivo, de positividade do par cidade/cidadão, Péricles não começa exaltando os mortos, mas, primeiro, seus antepassados, e ainda, acima disso, “a natureza das instituições políticas e os costumes”, que, segundo ele, possibilitaram as vitórias conquistadas até ali. Nesse sentido, há um caráter educativo em sua fala, construído a partir do destaque daquilo que é de utilidade pública, para que sirva de parâmetro aos demais, como ele mesmo diz: “será proveitoso que as ouçam tanto os cidadãos como os forasteiros”. Na sequência consta assim:

De acordo com as nossas leis, somos todos iguais no que se refere aos negócios privados. Quanto à participação na sua vida pública, porém, cada qual obtém a consideração de acordo com os seus *méritos* e mais importante é o *valor pessoal* que a classe a que se pertence; isto quer dizer que ninguém sente o obstáculo da sua pobreza ou da condição social inferior, *quando o seu valor o capacite a prestar serviços à cidade* (PÉRICLES, op. cit., p. 02, grifos nossos).

Note-se que há um reajuste da igualdade de livre expressão quando se trata de uma manifestação pública, pois o que garante a ascensão por nós mencionada anteriormente, de acordo com o texto, são os méritos e o valor pessoal que capacitam a prestação de serviços à cidade. Péricles continua arrolando as razões pelas quais Atenas é “digna de admiração” em comparação às demais, conforme mostram os trechos seguintes, nos quais o coletivo é mais importante que o indivíduo: “a nossa constituição política não segue as leis de outras cidades, antes lhes serve de exemplo. O nosso governo chama-se democracia, porque a administração serve aos **interesses da maioria** e não de uma minoria” – os interesses da maioria são, portanto, prioritários e mais elevados, em detrimento dos interesses particulares; “ao mesmo tempo em que não temos receio nas nossas relações particulares, domina-nos o temor de infringir as **leis** da República” – novamente as leis cidadãs estão acima do âmbito privado; “todos nos preocupamos de igual modo com os **assuntos privados e públicos** da pátria, que se referem ao **bem comum ou privado**, e gentes de diferentes ofícios se preocupam também com as **coisas públicas**” – aqui há uma abertura aos interesses privados, mas não na esfera particular, e sim quando afetam as “coisas públicas”; “nós consideramos o cidadão que se mostra estranho ou indiferente à política como um **inútil à sociedade e à República**” – por fim, o termo “inútil” canaliza a centralidade da polis, uma vez que aquele que não se envolve com a política é sem valor na e para a cidade, isto é, um tipo de vida que não merece ser vivida.

Em seu elogio à cidade há, portanto, uma conformação da subjetividade do cidadão. O trecho a seguir, por exemplo, amarra as qualidades ora apontadas à força do discurso verdadeiro, ou melhor, liga a livre expressão ao dizer verdadeiro, pois faz com que o modo como o cidadão se identifica consigo mesmo e com os outros seja resultado natural do “dizer a verdade”, e, sendo assim, faz também com que a autoridade de quem lhes dirige a palavra seja garantida não como um enunciado performativo ou como um enunciado formal e muito menos como uma estratégia retórica, mas como “a verdade” que deve ser dita, e que será, nesse sentido, simplesmente aceita como verdade – por ser inquestionável e evidente, sobre e para os cidadãos –, diz Péricles: “numa palavra, afirmo que a nossa cidade é, em conjunto, a escola da Grécia, e creio que os cidadãos são capazes de conseguir uma **completa personalidade** para administrar e dirigir perfeitamente outras gentes, em qualquer aspecto” (op. cit., p. 04), em seguida, arremata: “E tudo isto não é um exagero retórico, ditado pelas circunstâncias, mas **a verdade mesma**; o poderio que conquistamos com estas qualidades o demonstra” (op. cit., p. 04). Para fazer essa análise, retomamos o que discutimos no tópico 1.2 do capítulo anterior, quando problematizamos a liberdade de expressão em condições

democráticas. Foucault, ao descrever a parresía democrática na Grécia, se esforça para defender que a liberdade de fala, de dizer tudo, de falar francamente, passa por vários crivos, desde a necessidade de se saber a verdade, de ser capaz de dizê-la, de ser dedicado ao interesse geral até a exigência de ser moralmente seguro e íntegro para esse exercício. Péricles, segundo esses critérios, é capaz de apresentar “a verdade” ante seus concidadãos exatamente porque dentro dessas condições, atua como um parresiasta, e, submetido a esse sistema de enunciabilidade, apresenta os elementos que fazem dos cidadãos de Atenas personalidades plenas, legítimas, completas – para manter o mesmo uso do texto –, no que diz respeito ao engajamento na cidade.

Como vimos no trecho selecionado, está em jogo uma técnica e um modo de dizer as coisas, que acaba delimitando uma certa maneira de Péricles, enquanto sujeito, se vincular “livremente” à verdade, na forma de ato corajoso e espontâneo, acreditando e fazendo crer que ele sabe, vê e está de posse “da verdade”, de fato. Desse modo, sua fala não materializa um procedimento ético-discursivo performativo, daqueles que contam com as forças das circunstâncias incidindo no enunciador e autorizando sua performance como legítima, antes, são as forças do enunciador que produzem o acontecimento e o modo de ser de quem fala. Péricles, naquele momento, também não atua em um espaço neutro ou simplesmente institucional, mas sim apresenta um enunciado por ele produzido como sujeito da verdade – e só há isso porque ele está em condições de liberdade, uma vez que não se trata de uma situação eminentemente formal, como em um processo autoritário, externo e artificial, pelo contrário, é uma ação de fala, quase natural, que vincula os demais cidadãos às verdades que ele traz –, enfim, não é, tampouco, uma estratégia retórica – nem de demonstração, pois ali ele não se compromete com uma estrutura racional do discurso; nem de persuasão, pois ele não se baseia somente em argumentos retóricos; nem de ensino, pois não se vale de estrutura pedagógica; nem de discussão, pois não atua como num enfrentamento característico de um debate agonístico. Entretanto, no lugar de tudo isso, Péricles produz ali um dizer que expressa nada mais que a verdade – o autêntico vínculo de engajamento entre os cidadãos envolvidos produz, no fim das contas, tanto uma ética de si, por seu atributo moral, como uma estética de si, porque aparece aos outros e exerce, não só sobre si, mas sobre esses outros, um efeito de verdade.

Apresentamos os enunciados ora analisados, tanto por meio de Aristóteles como por meio de Péricles, por reunir elementos importantes para a arqueogenealogia dos discursos sobre a liberdade de expressão que estamos desenvolvendo. Foi possível, nessa trajetória, delimitar melhor condicionamentos do sujeito-cidadão em suas redes de expressão na

Antiguidade. Partiremos, no próximo tópico, ao recorte da Modernidade, em que vimos emergir e se firmar mais fortemente, a partir do material selecionado para análise, o estatuto do povo. Para isso, como já anunciado em momentos anteriores, iremos nos deter ao acontecimento da Revolução francesa e à sua *Déclaration des Droits de L’Homme et du Citoyen*, por sua força enunciativa no que diz respeito à liberdade de expressão em democracias ocidentais.

2.2. “O povo pode se expressar [?]” – um olhar à Modernidade (Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão)

2.2.1. A ordem do discurso jurídico: o “povo” se expressa em nome do direito do homem

Na obra *La langue politique et la Révolution française*, Guilhaumou (1989) mostra como, a partir do acontecimento da Revolução francesa, vai se constituindo uma língua política, que por seu poder discursivo produz a passagem da figura do cidadão à do povo. Seu trabalho apresenta, em resumo, de que forma a expressão pública entra mais do que nunca na ordem do direito para validar o que se chamou de: a língua do povo, a língua popular (*la langue du peuple / la langue populaire*). Diante disso, seguindo as considerações de Guilhaumou, nesse tópico realçaremos que, a despeito do lugar-comum de que “o povo pode se expressar livremente”, primeiro, só se pode falar no interior do direito e em nome da soberania do povo, isto é, os cidadãos *podem fazer falar a lei*, por meio da *faculdade de dizer o direito*; segundo, que existem falas legítimas nas assembleias somente sob a égide dos porta-vozes; e, por último, que há a multiplicação de centros de opinião externos ao espaço parlamentar, os quais constituem poderes intermediários.

Consideramos a Revolução Francesa como mais um acontecimento fundamental na composição de uma rede de discursos sobre a liberdade de expressão, uma vez que ela produz a elaboração de um ordenamento jurídico regulador não apenas dos direitos políticos dos cidadãos, mas dos direitos pretensamente universais “do Homem”, entre eles o direito à liberdade de expressão. Conforme afirma Guilhaumou em texto mais recente:

Sabemos, desde os trabalhos da historiografia crítica, que o ano de 1789 faz *tabula rasa* do período precedente; ele marca não somente a abertura da revolução, mas também seu ‘laboratório’. De fato, a experiência revolucionária no cotidiano tornou-se possível pela instauração, com a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de um novo laço social, que corresponde à ‘abertura de um universo ilimitado’ pela mediação da lei. Uma *razão ao mesmo tempo constituinte e*

deliberante faz sua aparição sobre a cena política: ela é a matriz de todas as falas legítimas da nova cidadania (GUILHAUMOU, J. 2015, p. 158).

O discurso filosófico se materializava na ordem das leis e fazia emergir uma “nova cidadania”, “um novo laço social” – mantendo os termos de Guilhaumou: não mais apenas o sujeito-cidadão, mas sim o sujeito-homem. Segundo essa lógica, os homens em comunidade formam um povo e este povo tem, portanto, o direito à fala pública. Assim, há também um novo lugar-comum sobre a liberdade de expressão, que passa a circular da seguinte maneira: “o povo pode falar”. Não se precisava assumir as assembleias, as tribunas ou tribunais para se expressar, pois as praças, as ruas e os cafés passariam a representar espaços do livre pensar e dizer, produzindo micro-histórias, segundo ratifica Foucault, “a Revolução Francesa foi agitada por essas micro-histórias” (1973, p. 146)¹⁶³.

É importante notar que tanto a revolução americana quanto a francesa são fundamentais para uma reflexão sobre a noção de liberdade na história da modernidade, contudo, optamos por nos prender a apenas uma porque, além de ser um recorte metodologicamente justificável (por questões de interesse de pesquisa), é também peculiar considerar o contexto francês, uma vez que ele conta com a maioria dos teóricos participantes do ideário iluminista, empreendido no final do século XVIII.

Considerando isso, uma das heranças das revoluções democráticas que circula no imaginário ocidental é a de que o povo agora podia falar. Não obstante a esse “poder”, os discursos sobre a liberdade de expressão vão se submetendo a uma série de ordens discursivas, e uma delas é a ordem das leis. Historicamente, o verbete “liberdade de expressão” passa a compor o ordenamento jurídico como direito a ser garantido em condições revolucionárias. Assim, é no litígio e no conflito que se vê a necessidade de se tornar lei um elemento que será defendido como vital às democracias.

Guilhaumou, no texto de 1989, remonta a um processo que segue o seguinte trajeto, em uma divisão didática por ele proposta: do cidadão – ao porta-voz – aos comissários das sociedades patrióticas – aos gramáticos da língua do direito (emerge o “fazer falar a lei / o dizer o direito”) – ao filósofo-legislador / Robespierre – ao povo / Rousseau “*la langue populaire*”. Tal processo passa, portanto, pela imbricação entre língua e política e culmina na instauração da liberdade de fala como direito, ao mesmo tempo, natural e declarado:

Os revolucionários franceses tomam emprestado da Era do Iluminismo (XVIII) sua concepção política de língua. Durante o segundo semestre de século, a opinião

¹⁶³ A *Sociedade punitiva* – aula 28 de fevereiro.

pública esclarecida busca o domínio da língua. Um sujeito político da linguagem, portador da razão comum, de juízos desenvolvidos por consentimento mútuo e dentro das elites, aparece. [...] Os homens do Iluminismo podem agora dizer que "a linguagem comum se encontra rica porque fornece abundantemente o comércio interno da Sociedade".

Tal herança se traduz, ao longo de toda a Revolução Francesa, como um lembrete incessante da ligação entre língua e política. Desta forma é que um revolucionário, entre outros, afirma que "a língua francesa deve experimentar, ao mesmo tempo que o Império, a revolução que deve regenerá-la". A noção de uma língua política é atestada já em 1789. Mas, ao longo dos acontecimentos, ela adquire uma nova existência; ela se insere em um processo original de fundação no que se refere ao direito natural declarado (GUILHAUMOU, 1989, p. 9, tradução nossa).

Guilhaumou afirma, com isso, não só a imbricação entre língua e política, mas as condições de liberdade nas quais os sujeitos se expressam desde a Revolução. Em suas palavras: "A rede de comunicação de formação recente, onde a esfera política toma consciência de si mesma, pressupõe a linguagem em posição necessariamente intermediária entre **sujeitos potencialmente livres**" (op. cit., p. 9). Essa nova forma de expressão se fundamenta justamente com a *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*, na medida em que se estabelece como um ordenamento jurídico moderno delimitador quanto à construção de dizeres e práticas sobre liberdade de expressão, se considerarmos, especialmente, as concepções de sujeito e linguagem ali expostas e pressupostas, conforme exploraremos a partir de agora. Segue o texto da Declaração na íntegra, porque entendemos sua análise como altamente produtiva ao recorte da modernidade proposto neste item:

DECLARAÇÃO DOS DIREITOS DO HOMEM E DO CIDADÃO (DÉCLARATION DES DROITS DE L'HOMME ET DU CITOYEN)

Os representantes do **povo** francês, reunidos em Assembleia Nacional, tendo em vista que a ignorância, o esquecimento ou o desprezo dos direitos do homem são as únicas causas dos males públicos e da corrupção dos Governos, resolveram declarar solenemente os direitos naturais, inalienáveis e sagrados do homem, a fim de que esta declaração, sempre presente em todos os membros do corpo social, lhes lembre permanentemente seus direitos e seus deveres; a fim de que os atos do Poder Legislativo e do Poder Executivo, podendo ser a qualquer momento comparados com a finalidade de toda a instituição política, sejam por isso mais respeitados; a fim de que as reivindicações dos cidadãos, doravante fundadas em princípios simples e incontestáveis, se dirijam sempre à conservação da Constituição e à felicidade geral.

Em razão disto, a Assembleia Nacional reconhece e declara, na presença e sob a égide do Ser Supremo, os seguintes direitos do homem e do cidadão:

Art.1º. Os homens nascem e são livres e iguais em direitos. As distinções sociais só podem fundamentar-se na utilidade comum.

Art. 2º. A finalidade de toda associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem. Esses direitos são a liberdade, a propriedade a segurança e a resistência à opressão.

Art. 3º. O princípio de toda a soberania reside, essencialmente, na nação. Nenhuma operação, nenhum indivíduo pode exercer autoridade que dela não emane expressamente.

Art. 4º. A liberdade consiste em poder fazer tudo que não prejudique o próximo. Assim, o exercício dos direitos naturais de cada homem não tem por limites senão aqueles que asseguram aos outros membros da sociedade o gozo dos mesmos direitos. Estes limites apenas podem ser determinados pela lei.

Art. 5º. A lei não proíbe senão as ações nocivas à sociedade. Tudo que não é vedado pela lei não pode ser obstado e ninguém pode ser constrangido a fazer o que ela não ordene.

Art. 6º. A lei é a expressão da vontade geral. Todos os cidadãos têm o direito de concorrer, pessoalmente ou através de mandatários, para a sua formação. Ela deve ser a mesma para todos, seja para proteger, seja para punir. Todos os cidadãos são iguais a seus olhos e igualmente admissíveis a todas as dignidades, lugares e empregos públicos, segundo a sua capacidade e sem outra distinção que não seja a das suas virtudes e dos seus talentos.

Art. 7º. Ninguém pode ser acusado, preso ou detido senão nos casos determinados pela lei e de acordo com as formas por esta prescritas. Os que solicitam, expedem, executam ou mandam executar ordens arbitrárias devem ser punidos; mas qualquer cidadão convocado ou detido em virtude da lei deve obedecer imediatamente, caso contrário torna-se culpado de resistência.

Art. 8º. A lei apenas deve estabelecer penas estrita e evidentemente necessárias e ninguém pode ser punido senão por força de uma lei estabelecida e promulgada antes do delito e legalmente aplicada.

Art. 9º. Todo acusado é considerado inocente até ser declarado culpado e, se julgar indispensável prendê-lo, todo o rigor desnecessário à guarda da sua pessoa deverá ser severamente reprimido pela lei.

Art. 10º. Ninguém pode ser molestado por suas opiniões, incluindo opiniões religiosas, desde que sua manifestação não perturbe a ordem pública estabelecida pela lei.

Art. 11º. A livre comunicação das ideias e das opiniões é um dos mais preciosos direitos do homem. Todo cidadão pode, portanto, falar, escrever, imprimir livremente, respondendo, todavia, pelos abusos desta liberdade nos termos previstos na lei.

Art. 12º. A garantia dos direitos do homem e do cidadão necessita de uma força pública. Esta força é, pois, instituída para fruição por todos, e não para utilidade particular daqueles a quem é confiada.

Art. 13º. Para a manutenção da força pública e para as despesas de administração é indispensável uma contribuição comum que deve ser dividida entre os cidadãos de acordo com suas possibilidades.

Art. 14º. Todos os cidadãos têm direito de verificar, por si ou pelos seus representantes, da necessidade da contribuição pública, de consenti-la livremente, de observar o seu emprego e de lhe fixar a repartição, a coleta, a cobrança e a duração.

Art. 15º. A sociedade tem o direito de pedir contas a todo agente público pela sua administração.

Art. 16º. A sociedade em que não esteja assegurada a garantia dos direitos nem estabelecida a separação dos poderes não tem Constituição.

Art. 17º. Como a propriedade é um direito inviolável e sagrado, ninguém dela pode ser privado, a não ser quando a necessidade pública legalmente comprovada o exigir e sob condição de justa e prévia indenização.

Apesar de havermos retomado o texto completo, esta Declaração será abordada aqui não como um documento estável a ser consultado, mas sim como um monumento que nos conduz a uma memória, cronologicamente datada em 1789, mas discursivamente construída tanto antes quanto depois de tal cronologia, como um todo resultante de articulações históricas das quais ela é simbólica. De igual modo, na esteira foucaultiana, não iremos ao encontro da origem de um discurso, mas, ao olhar para o texto como uma materialidade em meio a discursos dispersos, buscaremos uma unidade significativa momentânea, fruto da

irrupção de uma formação discursiva em que é possível localizar um arquivo produzindo o acontecimento.

Seguindo a metodologia iniciada com a Nova História, na Escola de Annales, não é a Revolução já consagrada na linha historiográfica tradicional que nos chama atenção, mas sim as diversas práticas discursivas que compõem os sentidos sobre a liberdade de expressão nesta época, produzindo, assim, a emergência de um arquivo composto por sistemas de enunciabilidade, de formação e transformação daquilo que pode e deve ser visto, dito e praticado em determinado momento. Considerando essa perspectiva de descontinuidade, é completamente possível e válido retomar tais condições em comparação com novos condicionamentos de sentidos, agora “des-territorializados”, mas não menos significativos.

O preâmbulo da Declaração se pauta, de início, sob o pressuposto de que é necessário assegurar “ao povo francês”, por meio de seus representantes, “direitos **naturais, inalienáveis e sagrados** do homem”, direitos estes que precisam ser afirmados por terem sido ignorados, esquecidos e desprezados, sendo esta a causa única dos males públicos. A partir disso, uma leitura possível é a de que esta Declaração é a institucionalização de direitos que seriam naturais, mas que precisam ser explicitados “**solenemente**”, não só de modo oral, mas por escrito. Guilhaumou vai ao encontro disso em suas pesquisas sobre as linguagens da Revolução Francesa, ao considerar que “uma modalidade universal de intercompreensão é adquirida com a *declaração* solene da legitimidade do direito natural” (2015, p. 157, grifo do autor). Pensando com Courtine (2013)¹⁶⁴, são práticas que precisam ser encadeadas textualmente por uma “razão gráfica”, que desde a idade clássica assume grande força como meio de inscrever os saberes nas “coerções formais da página impressa” (COURTINE, 2013, p. 66). Publicar tais direitos de forma solene é legitimar acontecimentos em estruturas, é formalizar o movimento revolucionário não só por meio de práticas e ações públicas, mas registrar, listar, catalogar “direitos e deveres” e, assim, de alguma maneira, estabilizar modos de dizer, ver e agir dos sujeitos. Courtine está pensando tratados relativos ao corpo e estudos de fisiognomia¹⁶⁵, mas é interessante trazer sua reflexão sobre o peso do que ele recupera como “razão gráfica” para compreender como esta razão tem a ver com o controle de sentidos diversos. Os tratados, manuais e constituições irão se assemelhar na medida em que se empenham em reunir um conjunto imemorial e difuso de cultura, crenças, tradições e ditos em guias de conduta do sujeito para com outros sujeitos.

¹⁶⁴ *Decifrar o corpo.*

¹⁶⁵ Relaciona-se a estudos sobre a face e fisionomias. Nesta obra, Courtine trata do corpo como objeto de saber, procedendo a uma espécie de genealogia foucaultiana do olhar, considerando, para isso, uma história do rosto e da virilidade.

Vejamos que a Declaração, do ponto de vista da organização gráfica, trabalha justamente com a “disposição dos saberes em listas” (COURTINE, 2013), na verdade, em artigos que arrolam formas de agir do sujeito. A escrita, então, é um modo de encadeamento diferente da razão oratória; tem a força de sistematizar e classificar, ordenando a memória de uma época em estruturas estáveis, com alto grau de repetibilidade.

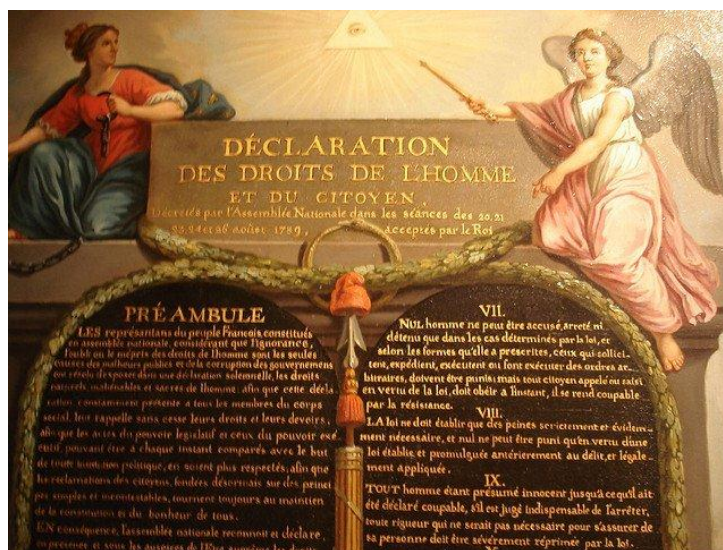
A aparição e a expansão da escrita impressa evidentemente não criaram esquemas classificatórios: mas elas contribuíram poderosamente na simplificação destes esquemas, na sistematização deles, tornando-os mais explícitos, modificando sua organização lógica e retórica a partir das coerções formais e perceptivas da página impressa, ligando mais estreitamente a percepção dos objetos do saber às exigências de linearidade ordenada da forma gráfica, sequencializando e hierarquizando as partes e as propriedades destes objetos (COURTINE, 2013, p. 72).

A publicização em forma escrita faz parte, portanto, do caráter solene anunciado no texto como exigência deste espaço de circulação, em um contexto histórico de instauração de um novo poder, da Revolução Francesa então empreendida. Nesse mesmo movimento de institucionalização, é também interessante perceber o vasto uso da palavra “**lei**”, bem como de sua variante “**legalmente**”, que aparece ao longo de todo o texto, submetendo sempre “felicidade”, “liberdade” e “igualdade” a uma “vontade geral”¹⁶⁶. A lei é “a expressão [desta] **vontade geral**”, ligada a um “**corpo social**” que deve funcionar por meio da “contribuição **comum**”, com vistas à “utilidade **comum**”. Nessa lógica discursiva, a “vontade geral” é a “vontade do **povo**”, uma espécie de ente que fica sempre pressuposto quando se eleva o “bem comum” acima das ações individuais. A lei, por sua vez, seria a garantia daquilo que está dado como naturalmente pressuposto aos sujeitos: eles são livres para se expressar e agir, mas sempre submetidos àquela vontade comum. Note-se que “vontade” é uma qualidade tradicionalmente vinculada aos indivíduos, mas ao subsumi-la ao comum, ao geral, é como se o “povo” fosse mesmo uma entidade volitiva, sentido reforçado pelo uso “corpo social”. Esse “povo”, portanto, se manifesta através do par homem-cidadão, em uma junção entre natureza e política, cuja liga se dá exatamente pela língua, pela expressão, conforme vimos com Guilhaumou, “a linguagem se torna o elemento principal mediador no espaço público” (1989, p. 9).

Isso nos remete ao título da Declaração, que se nomeia como Declaração dos Direitos do *Homem* e do *Cidadão*, assim, o texto, ao mesmo tempo, diferencia “**homem**” e “**cidadão**” e os mantém em uma conexão permanente: o homem é quem tem direitos naturais,

¹⁶⁶ Ao longo de toda a Declaração temos espalhadas variadas concepções de Rousseau, principalmente as discutidas em *O Contrato Social*. Vale menção dos capítulos VI, VII e VIII da referida obra.

inalienáveis e sagrados; mas o cidadão, por sua vez, é quem encarna tais direitos e deveres listados em forma de lei, que passam a ser institucionalizados e, portanto, enquadram este homem como cidadão, participante do “corpo social” e que se dirige, como “**povo**”, sempre “à conservação da Constituição”. Aos poucos vai se desenhando a simbologia de um discurso que regra dizeres e ações, interpelando indivíduos em sujeitos; do natural ao ideológico; do sagrado ao humano, como sugere a imagem.



Fonte: Unesco-France¹⁶⁷

Os direitos naturais apontam para algo da natureza, e por isso de força inalienável e imutável, pois é inata aos homens. A validade dos direitos ali enunciados está pautada necessária e naturalmente sob a autoridade e a proteção de um Ser Supremo. Se olharmos à organização da coerência do escrito, vemos que o texto é dividido em um preâmbulo, que é constituído em formato de justificativa do porquê é tão importante a instituição daquela Declaração: era preciso arrolar formalmente direitos sagrados, porém desrespeitados até então, como única maneira de garantir a “felicidade geral”. A segunda parte é um pequeno trecho para anunciar quais são, portanto, tais direitos naturais e deveres necessários aos cidadãos em prol da “utilidade comum”, conforme consta: “Em razão disto, a Assembleia Nacional reconhece e declara, na presença e sob a égide do Ser Supremo, os seguintes direitos do homem e do cidadão”. E uma terceira parte, que são, por fim, a reunião de dezessete artigos, literalmente em forma de lei.

¹⁶⁷ Disponível em: < <https://unesco.delegfrance.org/La-Declaration-des-Droits-de-l-Homme-et-du-Citoyen-1789-1791-Focus-Memoire-du> >. Acesso em junho de 2018.

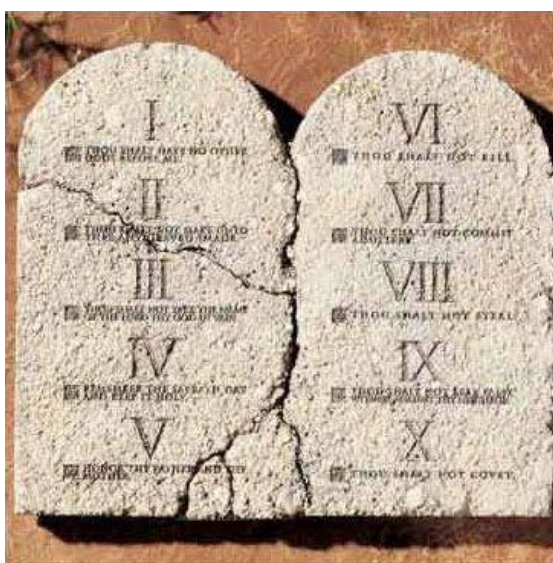
Veja que é a figura deste “Ser Supremo” que, portanto, sustenta todos os direitos elencados como “invioláveis e sagrados”. Numa perspectiva discursiva, é curioso notar as condições simbólicas que compõem este cenário. No trecho, as duas expressões que aparecem em letras maiúsculas são, respectivamente, “**Assembleia Nacional**” e “**Ser Supremo**”, tal recurso participa do aspecto gráfico de composição de posições de respeito, institucionalizadas, e, por isso, nomeadas como substantivos próprios, com marcas de diferenciação de outros substantivos como “homem” e “cidadão”, que estão assim submetidos às entidades de poder por ora estabelecidas. A “Assembleia Nacional” pode, desse modo, indicar que as vozes que falam ali estão resguardadas pelos “**representantes do povo francês**”, como aparece na chancela que emoldura a imagem (*Aux Representans Du Peuple François*), e ainda como consta na primeira linha de abertura do texto. Já o termo “Nacional” se liga à ideia de soberania descrita no artigo 3º: “O princípio de toda a soberania reside, essencialmente, na nação. Nenhuma operação, nenhum indivíduo pode exercer autoridade que dela não emane expressamente”. A autoridade de tal Assembleia só se mantém, pois, se respaldada numa voz geral, do povo, do todo, do comum, do corpo, e até mesmo da “lei”, que “é a expressão da vontade **geral**” (art. 6º), novamente em detrimento da vontade individual.

Com um funcionamento simbólico semelhante, temos o uso de “Ser Supremo”, que aparece como “ente” legitimador dos direitos que já existem numa esfera natural, mas que são carnalizados a partir da mediação deste Ser, que é aquele capaz de religar os homens aos seus direitos. É interessante perceber que não é apenas a presença do Ser que faz valer os direitos, mas a sua “égide”. Égide promove sentidos como “escudo”, “defesa”, “proteção”, todos esses figurativizados com a presença de um ser angelical, situado à direita da imagem da Declaração e na parte superior do quadro – dois aspectos também singulares. Numa perspectiva semiológica, o lado direito pode sugerir o lado legítimo, a destra da justiça, o reto. O fato de este Ser estar em cima, por sua vez, pode aludir ao divino, que indica algo superior, “que está nos Céus” – e, de fato, a imagem se sobrepõe a um céu de fundo e as leis estão dispostas em uma tábua.

Ao pensar em imagens, é possível apelar para uma memória icônica, que ecoa junto a uma rede de formulações sobre o sagrado e o legal. Pensando nessa relação interdiscursiva dos dizeres que circulam, um dos discursos que torna possível à Declaração tratar de direitos naturais é esta noção de que para as Ciências Humanas parte das leis que regem as ações entre os homens não são criadas, mas são instituídas e formalizadas. Alguns direitos estão ligados ao natural, mas precisam ser resguardados, pois o convívio da coletividade necessita de

normatividades, limites formais, um “contrato social” que garanta a “vontade geral”, “a soberania da nação”.

Nesse mesmo movimento entre o divino e a constituição das leis, temos a imagem da tábua. Poderíamos ter outras figuras, mas cabe perguntar, via Courtine e Foucault: por que esta imagem, por que este enunciado, e não outro/outra? Em nosso “catálogo memorial” é também em uma tábua que estão registrados os direitos e deveres do povo de Israel, a tábua dos Dez Mandamentos representa as leis dadas por Deus aos homens, por um lado a todos os homens, reforçando o seu apelo universal, mas por outro lado, ao povo hebreu, instituindo com isso a cidadania de uma nação. Tais leis são retomadas ao longo da história bíblica também como as Leis de Moisés, aquele que via a face de Deus, o “agraciado”, que “subiu” os montes e voltou com as ordens ao povo (outro elemento interessante, é esse movimento de subida para se ter o contato com o divino – o sagrado é superior, está acima, e tudo o mais está submetido aos seus desígnios). Segue a imagem da tábua dos Dez Mandamentos:



Fonte: domínio público – Google Imagens

Segundo as reflexões de Courtine (2013)¹⁶⁸, pensando com Foucault, essas relações apontam para o caráter discursivo da iconicidade. Há um deslizamento contínuo de interações entre imagens diversas, que podem surgir em determinadas condições históricas, produzindo sentidos descontínuos que convivem. É um jogo entre interdiscursividade e intericonicidade. Courtine se explica:

¹⁶⁸ *Decifrar o corpo.*

Explico-me: a ideia de memória discursiva implica que não existem discursos que não sejam interpretáveis sem referência a uma tal memória, que existe um ‘sempre já’ do discurso, segundo a fórmula que nós empregamos então para designar interdiscurso. Eu diria a mesma coisa da imagem: toda imagem se inscreve em uma cultura visual, e esta cultura supõe a existência junto ao indivíduo de uma memória visual, de uma memória das imagens onde toda imagem tem um eco. Existe um ‘sempre já’ da imagem (COURTINE, 2013, p. 43).

Podemos dizer, portanto, que os discursos se tocam, se interpelam, se ressignificam, ou seja, os símbolos e dizeres criam alianças ou desigualdades, segundo condições de produção específicas, construindo enunciados diversos na grande rede de formulações de sentidos. Se voltarmos à conjuntura política e filosófica da França de 1789, perceberemos esse jogo interdiscursivo. É a partir de uma memória discursiva iluminista que a Revolução se concretiza; as ideias ou ideais de liberdade, igualdade e fraternidade formam mais que um lema, antes, são constituintes de um interdiscurso que irrompe como um “sempre já” e irá possibilitar mais tarde uma série de novos discursos. Diante disso, nos questionamos: como passamos da liberdade à liberdade de expressão e como tais conceitos se complementam discursivamente? E ainda mais, o que possibilita a construção desses discursos?

A historiografia dos estudos da linguagem registra uma de suas principais noções, a de linguagem, como resultante de três perspectivas teóricas: a linguagem como expressão do pensamento; a linguagem como instrumento de comunicação; e a linguagem como lugar de interação. Em todas essas formas de compreensão permanece uma íntima relação com a forma como se entende o sujeito, ou os sujeitos, de linguagem. Quando a linguagem é tratada como expressão do pensamento, temos pressuposto um sujeito que expressa precisamente as ideias construídas em seu pensamento. A linguagem seria, assim, a representação espelhada do que o emissor pensa. Quando se tem a linguagem como instrumento de comunicação, novamente o esquema é baseado na troca direta e exata de um sujeito que irá emitir informações a um receptor, também pleno e com total controle do que tem a dizer. Por fim, quando a linguagem é abordada como lugar de interação, as circunstâncias de enunciação se alteram, não se compreende mais o processo como sendo de emissão e recepção, mas sim como uma relação interativa entre interlocutores. Tendo isso em vista, conforme anunciamos no início deste tópico, há uma concepção de linguagem e de sujeito pressuposta na Declaração, e, segundo retomamos aqui, tal concepção é justamente aquela de um “sujeito pleno”, que intenciona expressar livremente seus pensamentos, porque a linguagem é capaz de espelhar aquilo que ele pensa. Voltemos aos artigos seguintes:

Art. 10º. Ninguém pode ser molestado por suas opiniões, incluindo opiniões religiosas, desde que sua manifestação não perturbe a ordem pública estabelecida pela lei.

Art. 11º. A livre comunicação das ideias e das opiniões é um dos mais preciosos direitos do homem. Todo cidadão pode, portanto, falar, escrever, imprimir livremente, respondendo, todavia, pelos abusos desta liberdade nos termos previstos na lei.

Os dois artigos se completam, uma vez que objetivam resguardar a livre expressão das opiniões e ideias individuais. A liberdade em comunicar os pensamentos aqui é colocada como um daqueles direitos sagrados e inalienáveis do homem. Na mesma linha, esses direitos são necessários por serem naturais, são aqueles direitos que não precisam ser conquistados, porque fazem parte de uma suposta essência natural dos homens, antes precisam ser protegidos na coletividade, em prol da ordem pública e segundo a vontade geral (que é a lei). Depois de estabelecido este pressuposto natural é que vem a descrição de como os cidadãos podem atuar na prática de tal direito. O natural é, então, convertido em legal, ou ainda, o indivíduo é interpelado, portanto, em *sujeito de* direitos e *sujeito a* deveres, e a linguagem política, a língua do povo, condiciona imediatamente a liberdade do indivíduo.

Esse sujeito aí pressuposto se ancora, por sua vez, em uma conjuntura filosófica que anuncia um sujeito de intenção. Aquele sujeito cartesiano, ideal e desistoricizado, pois sua expressão é que garante sua existência no mundo, independentemente de condições históricas e simbólicas. Esta expressão o coloca como sujeito de fala, de escrita e de impressão livres. E isto só é possível, pois se considera supostamente um homem pleno de consciência e que por isso mesmo seria capaz de expressar com precisão seus pensamentos.

Há de se considerar, a partir dessa visada teórica, que os artigos da Declaração então referidos trazem dois marcadores que reconduzem toda a condição de liberdade até ali constituída, mas não apagam a soberania do sujeito, nos termos que explicamos – nos quais há uma relação direta entre a soberania do povo e a do sujeito, de tal modo que o sujeito-homem investe-se como sujeito-cidadão para garantir, então, a soberania do povo. Respectivamente, “desde que”, um marcador de concessão, e “todavia”, um marcador adversativo, indicam, em alguma medida, cerceamentos da liberdade em prol da força do povo. Pois, o sujeito ali previsto seria esse que tem plenas condições de organizar, livremente, suas ideias, “**desde que** sua manifestação não perturbe a ordem pública”. De igual modo, este sujeito é livre para se comunicar “respondendo, **todavia**, pelos abusos desta liberdade”. Em ambas as situações, temos, novamente, o sujeito como “senhor de si”, capaz de controlar perfeitamente suas manifestações, indicando que é ele, portanto, e nenhuma outra força

política, ideológica ou inconsciente, o responsável por organizar todas as formas de expressão da subjetividade.

Esse retorno detalhado ao texto e aos discursos que compõem a Declaração nos possibilita afirmar que há um novo condicionamento importante no trajeto arqueogenealógico dos discursos sobre a liberdade de expressão em democracias ocidentais: as práticas de “livre expressão” dos sujeitos obedecem não mais centralmente às demandas de um cidadão que pode se manifestar nas assembleias, segundo o que for útil à cidade e de acordo com as regras daquele sistema de enunciabilidade, mas agora, com o tripé Homem-cidadão-povo, há o elemento da universalidade, uma vez que a Revolução, por meio de sua Declaração principal, faz emergir um discurso que toma a liberdade de expressão como universal, natural e sagrada, não ficando restrita, portanto, apenas ao contexto revolucionário, antes, há um sentido de legado comum, a partir do qual todo “Homem”, todo o “corpo social”, seria beneficiado dali para frente.

Dentro desse contexto, Guilhaumou explica como houve uma multiplicação das falas democráticas, uma vez que ocorreu a ampliação daquilo que era considerado como “campo político legítimo” – as decisões e deliberações estariam, dentro dessas condições, “para além de um tempo limitado, o ano de 1789, e para além de um único gênero, o discurso de assembleia, configurando, assim, um novo espaço republicano de reciprocidade” (2015, p. 158). E a Declaração, mais uma vez, “é a matriz de todas as falas legítimas da nova cidadania” (op. cit., p. 158). É importante demarcar a força dessa “nova experiência cotidiana da cidadania além do discurso de assembleia” (op. cit., p. 160), porque nos anos que seguem ao acontecimento revolucionário, de fato, multiplicam-se os “aparelhos políticos democráticos”, como as seções, as sociedades patrióticas, as comunas, as federações, os congressos, bem como os espaços de reunião e de debates no interior do círculo social – os cafés e as praças públicas, registrados pela imprensa da época como os lugares que reuniam o “o que se diz por aí” das ruas, das portas das assembleias e dos clubes (op. cit., p. 166).

Essas falas democráticas, considerando um viés mais especificamente genealógico, começam a se instaurar como poderes intermediários, como disputas entre a legitimidade da fala dos deputados – os legisladores – e a legitimidade da fala do povo. Nesse cenário, a figura intermediária do porta-voz será a única capaz de garantir que a exigência popular estará incluída na cena política. É muito interessante ver com Guilhaumou que uma *razão constituinte* é estabelecida com a Declaração – tanto é que a Declaração é tida como a própria Constituição – e mantê-la será, portanto, uma demanda central às regras de organização do espaço público então instaladas. O funcionamento observado é de imposição da democracia a

qualquer custo, como missão universal, inicialmente, entre os franceses, mas sempre com vistas a todo o corpo social. Vale um parêntese: Todorov (2012) também reconhece movimento semelhante em análises de democracias contemporâneas, ao expor como a democracia francesa, por exemplo, comporta-se como uma verdadeira tirania messiânica, de tal modo que seu “desejo de promover o progresso se converte em espírito de cruzada” (2012, p. 197) – um dos exemplos evocados é o de uma situação, em 2010, em que o Estado francês interveio para erradicar o multiculturalismo, por meio da proibição do uso de burca por mulheres do islamismo, havendo na Bélgica, na Alemanha, na Suíça e alguns municípios italianos sanções semelhantes (Cf. TODOROV, op. cit., p. 171).

Voltando ao contexto revolucionário do séc. XVIII, há todo um esquema de vigilância, denúncia e punição para a manutenção dos acordos democráticos – dos acordos que faziam valer a democracia solenemente declarada –, e esse controle, é preciso enfatizar, nos interessa especialmente porque é um tipo de “poder engendrado comunicativamente”¹⁶⁹, ou seja, é por meio da expressão que “todo mundo tem o direito de ser cidadão” (op. cit., p. 163), ainda, é através da liberdade de expressão que se garante a cidadania e a soberania do povo. Segundo Guilhaumou, circulava o enunciado de que “o princípio de toda liberdade é o poder de fazer falar a lei” (op. cit., p. 169), mas quem encarna esse poder não são apenas os legisladores, pelo contrário, cada cidadão tem o “direito natural de falar”. Conforme vemos na fala de Louise Robert no *Mercure National*, em 1791, a propósito, uma mulher republicana na cena política: “cada homem, sendo parte integrante do soberano, somente pode cumprir o dever de estar submetido à lei quando se vale do direito de produzi-la ou de consenti-la; toda sociedade deveria ser, de direito, sociedade deliberante sobre a natureza e os efeitos da lei” (ROBERT apud GUILHAUMOU, op. cit., p. 166). Nessa mesma ocasião, outro republicano acrescenta: “o eloquente Jacobino, hábil na arte oratória, formado por estudos brilhantes, é combatido e frequentemente reconduzido ao caminho correto por um artesão ou por um simples operário, a quem o sentimento ensinou o único meio de ser livre” (op. cit., p. 170).

Note-se que vai se construindo e se reforçando aos poucos o discurso da livre expressão de todos, de qualquer um, do povo, sempre resguardados e também submetidos pela e à lei. Mais alguns trechos vão ao encontro desse clima ao mesmo tempo de controle das falas democráticas e de inclusão popular, produzindo-se o efeito de liberdade e bem comum: i) “**todos** os cidadãos eram chamados a controlar os atos, as falas, tanto as próprias intenções de seus amigos como as de seus adversários. Mas eles nada devem calar daquilo que

¹⁶⁹ Guilhaumou se aproveita, para esta reflexão, das considerações de Habermas.

interessava ao bem-estar público” (*Les sans-culottes* apud, op. cit., p. 165). Aquele espaço público de reciprocidade de que falamos há pouco, portanto, torna-se uma “atualização democrática no cotidiano da língua do direito”. E essa língua do direito é a língua de todos, é a língua do “povo comum”, bem como a língua dos deputados, desde que “em nome da fraternidade igualitária dos meios de existência de **todos** os cidadãos” (op. cit., p. 167). Em tom semelhante, aqui também vemos essa espécie de educação de todos os cidadãos para a fala democrática – chamamos atenção, aliás, para a constância do termo “todos”: “é nas tribunas gratuitas, é nas praças abertas a **todos** os homens, é em meio a uma discussão livre, animada e numerosa, que a liberdade forma seus alunos [...]”, ainda considerando as citações feitas por Guilhaumou, “[...] não é de lá que o cidadão pode se formar na arte de falar com justeza, substituindo essa desordem de palavras e períodos ressonantes que a estéril verbosidade dos palácios acumula?” (*Discours sur l'utilité des sociétés patriotiques et populaires du 28 septembre 1791*, op. cit., p. 169) ; por fim, “**todos** são iguais em direitos : o homem, a mulher, o acadêmico, o simples homem das letras, o habitante do campo, aquele das repartições, o correspondente francês, o correspondente estrangeiro” (Prospecto anunciando a criação da *Sociedade dos amantes da língua francesa*, 1784 – 1794 apud op. cit., p. 171).

Insistimos em recuperar os enunciados ora recortados para que fosse possível enxergá-los enquanto um conjunto de dizeres que no séc. XVIII funcionava regando os sujeitos em suas práticas de liberdade de expressão. Uma das regularidades observadas foi justamente a língua se estabelecendo como lugar privilegiado de manifestação política, isto é, lugar onde “todos” poderiam e deveriam fazer valer o direito, a democracia e a cidadania popular. Com Guilhaumou, por sua vez, podemos perceber como se construiu isso que ele chamou de “constância da razão linguística”, a partir da qual se garantia a quem se expressasse uma identificação como “o homem que fala como pensa”. Nas palavras dele: “a partir de então, a língua da liberdade ou língua da constituição existe como um acontecimento linguístico: ela manifesta uma racionalidade democrática” (op. cit., p. 171). Para que isso fosse possível havia “missionários patrióticos” encarregados de fazer “excursões cívicas” nas quais fizessem com que os cidadãos lessem, nos dias de festa espalhados no território nacional, “de dia e de noite” a Declaração, como em um programa organizado de difusão e apreensão das ideais revolucionárias. A ideia que se propagava, nesse sentido, era a aposta em uma “formação do universalmente comunicável” (op. cit., p. 179).

Para finalizar, se no tópico anterior vimos a ascendência de Péricles como orador grego por excelência em sua oração aos mortos de 430 a.C., aqui vemos um outro perfil se

desenhar, sustentado justamente na força do enunciado “o povo pode falar”; trata-se de Goujon, em seu elogio fúnebre a Mirabeau, em 22 de maio de 1791: ele fora escolhido por sua “simplicidade” e “doçura” ao percorrer os campos e se dirigir aos camponeses, ele “não negligencia a propagação da língua do direito”, “emprega a ‘linguagem do povo’”, e, por tudo isso, “não se poderia mais bem definir o *pathos* perfeitamente adequado aos princípios da fala revolucionária” (Cf. GUILHAUMOU, op. cit., pp. 182-183). Goujon é, então, do povo, fala ao povo e fala como o povo; ele é o homem-cidadão da revolução que se expressa com liberdade, mas sempre resguardando a língua do direito. São estes, portanto, os elementos centrais que fizemos questão de destacar em nosso retorno à Declaração e aos textos revolucionários encontrados nas pesquisas de Guilhaumou, o fato de que na arqueogenealogia dos discursos sobre a liberdade de expressão em democracias ocidentais, segundo o recorte que fizemos da modernidade, temos a emergência de um sujeito que se expressa em nome do direito do homem, e, a partir dessa condição, é livre para se expressar na ordem do discurso jurídico. Considerando isso, compete-nos, no próximo tópico, analisar regularidades e descontinuidades que marcam a trajetória do sujeito que se expressa em redes de comunicação contemporâneas, levando em conta as condições que os submetem historicamente, bem como o advento da Internet e suas mídias virtuais.

2.3. “Qualquer um pode se expressar [?]” – um olhar à Contemporaneidade (o advento da Internet)

2.3.1. A ordem do discurso das mídias virtuais: o “eu” se expressa em nome próprio

Em um último recorte histórico, três séculos mais tarde, chegamos ao advento da Internet. Novamente, os discursos sobre a liberdade de expressão, no que concerne a transformações em democracias ocidentais, sofrem atualizações significativas. O sistema político de expressão pública é mais uma vez alterado, pois agora se conta com uma tecnologia globalizada que parece possibilitar a participação social de todos. Temos a convivência entre um sujeito-todos e um sujeito-eu, uma vez que todos supostamente podem se expressar, mas, de qualquer modo, é sempre um “eu” que fala nas redes. O imaginário de que “qualquer um pode falar” vai se estabilizando e gerando a sensação de que vivemos um novo apogeu, nunca antes vivido, do expressar-se em democracias. Alguns prognósticos são bastante otimistas, como vimos em Pierre Lévy, em sua *Inteligência coletiva*¹⁷⁰: “um vasto

¹⁷⁰ Publicação original *L'intelligence collective*, 1994.

campo político e cultural, quase virgem, abre-se para nós. [...] O ciberespaço¹⁷¹ poderá se tornar um meio de exploração dos problemas, de discussão pluralista, de evidência de processos complexos, de tomada de decisão coletiva” (2015, p. 58). Lévy vislumbra, ainda, a formação de uma “ágora virtual” que pode encontrar nesse ciberespaço “o lugar de uma nova forma de democracia direta em larga escala” (op. cit., p. 62) e “em tempo real” (LÉVY, 2015, p. 71), chegando a profetizar que as novas “redes de comunicação e as memórias digitais englobarão em breve a maioria das representações e mensagens em circulação do planeta” (op. cit., p. 101).

Como vimos, tanto o livre dizer democrático grego quanto o direito à fala livre da Revolução Francesa são importantes para, em termos foucaultianos, recuperar uma arqueogenealogia dos discursos sobre a liberdade de expressão que nos ajude a compreender como foi possível emergir o sujeito que se percebe como livre para se expressar em tempos de mídias virtuais. Por isso é que nos propusemos observar como foi formado o discurso de que “somos livres para nos expressar”, problematizando evidências (lugares-comuns) que parecem indicar períodos de plenitude desse livre dizer. Também devido a isso foi que fizemos uma análise de enunciados componentes, de forma mais marcante, da ordem do discurso filosófico no recorte da democracia grega e, depois, da ordem do discurso jurídico, fruto da revolução francesa. Neste tópico, por sua vez, iremos considerar elementos de como esses discursos produzem, em sua densidade heterogênea, os sujeitos que se expressam nas redes sociais contemporaneamente. A partir disso é que, no último capítulo, analisaremos o funcionamento das redes sociais, diagnosticando como esses sujeitos são objetivados e subjetivados como livres através delas, segundo a análise de enunciados que são produzidos e circulam na rede social Facebook, como recortes de um arquivo do presente. Vale, por ora, esclarecer: como já adiantamos aqui e ali, a divisão por nós proposta não é estanque. Pelo contrário, ao dar destaque ao discurso filosófico da antiguidade e ao discurso jurídico da modernidade não estamos compreendendo que o discurso da filosofia e o discurso do direito sejam exclusividades daquele e deste período, respectivamente, antes, são esses jogos discursivos que juntamente incidem como interdiscursividades contemporâneas.

Nessa trajetória é importante destacar, de início, que a formação dos discursos sobre a liberdade de expressão está diretamente ligada aos espaços de produção e circulação das falas tidas como democráticas historicamente. Nesse sentido, vimos que a multiplicação dos

¹⁷¹ Segundo Lévy: “*Ciberespaço*: palavra de origem americana, empregada pela primeira vez pelo autor de ficção científica William Gibson, em 1984, no romance *Neuromancien*. O *ciberespaço* designa ali universo das redes digitais como lugar de encontros e de aventuras, terreno de conflitos mundiais, nova fronteira econômica mundial” (grifos do autor, p. 102).

lugares em que se materializa a expressão pública faz com que o efeito de liberdade seja também ampliado. Assim, temos prioritariamente como rede de comunicação política privilegiada na democracia antiga a ágora grega, haja vista a ascensão pressuposta àqueles que exerciam a *parresía* (a liberdade de tudo dizer), como vimos em Péricles. Em contrapartida, iniciativas que fugiam ao sistema de enunciabilidade estabelecido sofriam punições das mais extremas, como vimos em Sócrates. Na França revolucionária, por sua vez, uma multiplicidade de espaços do livre dizer se instaura, são as seções, as sociedades patrióticas, as comunas, as federações, os congressos, bem como os espaços de reunião e de debates no interior do círculo social – os cafés, os clubes e as praças públicas, registrados pela imprensa da época, conforme já dissemos, como os lugares que reuniam o “o que se diz por aí” das ruas. Nesse contexto, há uma valorização da liberdade de falar do povo, como vimos em Goujon, contudo, permanecendo uma série de controles, por meio das denúncias e punições aos transigentes daquele sistema. Por fim, contemporaneamente há, mais uma vez, um aumento significativo dos espaços de livre expressão assegurados em democracias, pois além dos espaços políticos tidos como tradicionais, de onde emanam, por exemplo, as falas dos políticos profissionais e dos gestores oficiais, temos ainda os espaços possibilitados com as mídias, sejam aquelas ligadas à imprensa, sejam aquelas manifestas por meios digitais, e são estas últimas que mais nos interessam e às quais iremos nos deter neste tópico, justamente pelo formato aberto, público e acessível que essas plataformas materializam ao sujeito-eu desde o final do século XX.

É importante recuperar que antes de assumir uma perspectiva social de comunicação, a Internet surgiu no contexto de táticas e estratégias da Guerra Fria¹⁷². Tratava-se, inicialmente, de um dispositivo movido a protocolos matemáticos, restrito a atividades militares e elites universitárias. Logo após a invenção do primeiro computador em 1946, os Estados Unidos começaram a desenvolver pesquisas que viabilizassem a ideia de conexão entre computadores. Na década de 1960, cria-se um sistema de informações que “viajavam” em pacotes, livre de ataques e bombardeios inimigos, naquela ocasião, a extinta União Soviética. No final de 1969, a primeira versão desse tipo de tecnologia de integração foi feita, também nos Estados Unidos, entre quatro universidades americanas. Apenas 22 anos depois, em 1991, é que será criada na Inglaterra a *World Wide Web* (do inglês, “rede em teia mundial”), um sistema baseado em hipertexto que possibilitava a troca e difusão de informações em escala

¹⁷² Estudo em que desenvolvemos uma análise da internet desde o seu surgimento até a sua popularização social, interferindo nas práticas de ensino, de relacionamento, de trabalho, de comunicação, de política e de cultura, bem como os aspectos criminológicos, da violência e do anonimato. Cf. FILHO, E; OLIVEIRA, H; NUNES, I (2009).

global, de fácil acesso e uso. Isso faz com que essa rede seja, aos poucos, assumida para fins de socialização, após iniciativas comerciais de popularização e acessibilidade à ferramenta, como a Microsoft, de Bill Gates, e a Apple, de Steve Jobs e Steve Wosniak. No Brasil, o acesso se inicia ainda de modo muito restrito em 1988, com a comunicação entre o Laboratório Nacional de Computação Científica, LNCC, no Rio de Janeiro, e a Fundação de Amparo à pesquisa do Estado de São Paulo, Fapesp. Em 1991, há uma primeira conexão, na qual se estabelece o domínio “.br”, e, em 1994, os servidores da Web no Brasil entram, de fato, em funcionamento aberto.

Esse histórico nos possibilita reconhecer que a Internet forma um espaço virtual de dimensões universais, passando a compor, do ponto de vista discursivo, o imaginário dos sujeitos que contam, a partir desse advento, com um ciberespaço de acesso mundial de dados. Não importa o quanto o sujeito irá, de fato, usufruir dessa interconexão social, mas importa sim o efeito de inclusão ilimitada que passa então a compor as subjetividades contemporâneas. Nessa conjuntura, dentre os diversos condicionamentos nos quais os sujeitos se engajam, temos as suas condições de expressão, que são diretamente afetadas por essa nova ordem digital. Numa relação entre os discursos a partir dos quais os sujeitos passam a reconhecer verdades para e sobre si, temos: o discurso filosófico, objetivando-o como sujeito livre para se expressar porque é “dono do seu dizer”; o discurso jurídico, que o objetiva como sujeito que tem “direito” universal de se expressar e, agora, o discurso das mídias virtuais, objetivando-o como sujeito que se expressa em um espaço ilimitado e global de interação, que parece um ambiente íntimo, privado, e por isso o incita à expressão.

Após esse advento que se dá ainda no final do século XX, é no século XXI, conforme veremos, que vão emergir aquelas que foram popularizadas sob o nome de “redes sociais”, aclamadas, mais tarde, como espaços onde tudo pode ser dito por qualquer um. Não estará mais em jogo simplesmente o compartilhamento globalizado de informações garantido no século passado, mas sim a interação social por meio de aplicativos que efetivem a comunicação entre pessoas sob a lógica da formação de perfis personalizados, estabelecendo a conexão de um “eu” que se expressa publicamente com e para os outros. O efeito de liberdade foi ampliado na mesma proporção que a multiplicação dos espaços políticos de expressão pública. Contudo, observamos a persistência de procedimentos de controle dessa expressão não plenamente livre, aspectos ligados à forma de funcionamento dessas redes que fazem falar e fazem calar, segundo condições de enunciabilidade determinadas. Por enquanto nos interessa, todavia, recompor o ambiente digital do qual essas redes sociais fazem parte. O espaço virtual é, pois, uma grande rede que comporta diversas atividades de expressão dos

sujeitos em democracias contemporâneas. Este espaço é bastante propício à nossa análise, pois possui um funcionamento análogo ao próprio funcionamento dos discursos. Ele se apresenta em rede, como um aplicativo que conecta imagens, palavras, áudios e vídeos em uma base de dados unificada. Produz, com isso, relações entre as buscas dos usuários, que são milhões, de tal modo que se forme uma dispersão enorme de informação, mas uma dispersão em ordem.

Ao mesmo tempo em que se tem a ilusão de permissividade do dizer respaldado no direito de dizer sobre tudo, de se ter a liberdade de falar/mostrar qualquer coisa, já que estamos inscritos nesse universo do discurso democrático, nossas falas, no entanto, são cerceadas por uma política de controle do dizer que não permite falar de qualquer coisa em qualquer lugar e de qualquer modo sobre a vulgata do politicamente correto. Eis o exemplo de que os enunciados sempre obedecerão a uma ordem, nunca estarão alheios (SARGENTINI; SÁ; RIBEIRO, 2011)¹⁷³.

Gera-se, portanto, um efeito de liberdade exponencial, como se fosse permitido a todos tudo dizer. Isso é tido como um auge na organização política democrática, uma vez que os compromissos antes demandados aos sujeitos, segundo nossos recortes, na antiguidade, por meio de uma fala que fosse útil à cidade, e na modernidade, por meio de uma fala que fosse útil ao povo, podem agora ser personalizados, por meio de falas de utilidade diversa ou mesmo de nenhuma utilidade pública. Nesse sentido, a internet funciona, por um lado, como um ambiente aberto à manifestação das mais livres formas de expressão, entretanto, por outro lado, os enunciados e as práticas dos sujeitos em espaço virtual também serão a todo tempo colocados em uma ordem, sob formas bastante determinadas de aparição e circulação. Sabemos que “o advento das tecnologias frequentemente não corresponde a uma imediata mutação das práticas e das representações sociais” (PIOVEZANI, 2009, p. 228), não obstante, o que percebemos é que houve, juntamente com a emergência de mídias virtuais, a multiplicação dos espaços de expressão e o conseqüente aumento das possibilidades de fala tidas como possíveis na esfera pública, não mais são válidas apenas as de importância ao bem comum, mas sim são publicizadas aquelas de valor extremamente pessoal ou ainda as que são ligadas a um círculo de amigos bem íntimos, por exemplo, como veremos, com a publicação daquilo que se come, que se veste, que se consome, que se gosta etc.

Carvalho (2018)¹⁷⁴ discute esse processo de personalização das narrativas do “sujeito digital” a partir do que Byung Chul Han (2017)¹⁷⁵ discute acerca de uma denominada “tirania da intimidade”, processo este que se aprofunda em detrimento do exercício político de

¹⁷³ Da análise das sequências discursivas à leitura do arquivo.

¹⁷⁴ Texto intitulado *Lugar de fala e ética de si*: política e discursos em rede.

¹⁷⁵ Obra intitulada *Sociedade da transparência*.

utilidade coletiva. Mesmo que a discussão travada por ambos os autores coloque em questão mais especificamente os lugares de fala possíveis no interior da “macro e [da] micro política” contemporâneas, nos apropriamos da discussão por sua validade ao problematizar os modos de circulação ubíqua dos enunciados entre redes e sujeitos interconectados. Para Carvalho, o que há é um “esvaziamento do político como exercício dialógico” (2018, p. 14). Han, na mesma linha, considera que a progressiva “perda do caráter público deixa atrás de si um vazio onde se derramam a intimidade e as estâncias privadas”, e como resultado disso, “no lugar do caráter público entra a publicização da pessoa; o público se transforma em local de exposição, afastando-se cada vez mais do espaço do agir comum” (HAN, 2017, p. 82 apud CARVALHO, op. cit., p. 14).

Não estamos desconsiderando aqui as especificidades que diferem espaços marcantes das redes de comunicação da antiguidade, da modernidade e da contemporaneidade, seja da comunicação da política em sentido formal ou daquela em que é possível uma maior flexibilidade, como a que vimos circular nas mídias virtuais, também não nos interessa valorar positiva ou negativamente os conteúdos da expressão em condições específicas, mas chamamos atenção para a regularidade de serem espaços nos quais se podia e se pode manifestar publicamente a expressão, e, além de se tratar de dizeres que se tornam públicos, guarda-se o elemento de que são falas tidas como possíveis em sistemas democráticos. Assim, a livre expressão pública em ambientes democráticos é o que liga essas redes diversas, de períodos históricos também distintos, e, por isso, nos são produtivas.

Com o intuito de explorarmos, afinal, enunciados que compõem essa ordem do discurso das mídias virtuais no que diz respeito ao livre expressar-se, realizamos uma busca por imagens na rede relacionadas ao verbete “internet e liberdade de expressão”, para observarmos em que medida a internet é enunciada como espaço potencializador da livre expressão, bem como considerar, em nível de efeitos de sentido, as associações tidas como negativas ou problemáticas. A partir disso, selecionamos alguns desses enunciados para análise, em um *corpus* composto por elementos do uso da internet e também como contextualização para as análises do próximo capítulo. Do ponto de vista metodológico, os enunciados a seguir foram coletados a partir do aplicativo de busca Google.com¹⁷⁶, ferramenta escolhida por comportar hoje a maior base de dados de toda a rede mundial de

¹⁷⁶ Fundada em 1998, empresa de tecnologia multinacional americana especializada em serviços e produtos relacionados à Internet, que incluem tecnologias de publicidade online, mecanismo de pesquisa, computação em nuvem, software e hardware. É considerada uma das quatro maiores empresas de tecnologia, junto com Amazon, Apple e Facebook (Fonte: Wikipedia).

computadores¹⁷⁷. As pesquisas apresentam, respeitando a lógica de combinação de algoritmos, tanto resultados globais como específicos, uma vez que é possível refinar as buscas colocando o termo procurado entre aspas, por exemplo. Reúne, assim, todos os usos encontrados na rede, em formas de textos escritos, imagens, mapas, notícias, vídeos e lojas. A pesquisa pode ser, ainda, personalizada ou não. As personalizadas fazem combinações daquilo que o usuário já fez como buscas anteriores e as enumera em formato de lista decrescente de maior acesso, a partir de uma lógica que supõe o que “você está procurando” – nesses casos, o próprio computador sugere a continuação daquilo que você está digitando –, ou mesmo “o que você quis dizer” – nos casos em que se pressupõe algum erro de digitação. Na busca que apresentaremos a seguir, nós desativamos a busca personalizada para que se alcançasse o maior número de resultados possível. Outro ponto a se considerar é que a ferramenta Google.com tem acesso prévio aos dados que circulam publicamente na Internet, de tal modo que todos os resultados obtidos são retirados de uma fonte de origem, assim, um site disponibiliza o conteúdo ou um usuário da rede alimenta a pesquisa fornecida pelo Google.com. Por isso é que estamos lidando, de fato, com uma rede de informações integradas, uma vez que todos os dados estão matematicamente conectados. Os números obtidos como resultados são sempre astronômicos, pela extensíssima rede de possibilidades associadas, mas existem também filtros territoriais automaticamente feitos pela localização do computador, que levam em consideração também o idioma usado para se fazer a busca.

Segundo os nossos objetivos de pesquisa, não iremos explorar, por ora, dados ligados às fontes de publicação de origem, além de ser produtivo desconsiderar, por enquanto, alguns critérios de seleção pressupostos na busca, os quais enumeram hierarquicamente os resultados mostrados conforme o maior de número de aparição e acesso naquele determinado momento na rede. O que estamos reconhecendo é que essa mesma busca poderá trazer resultados diversos, de acordo com o dia e hora em que for realizada, exatamente porque obedece a uma dinâmica em tempo real de enumeração dos mais acessados. Também não nos interessa ajuntar um extenso *corpus* que demonstre, quantitativamente, o aparecimento do sintagma liberdade de expressão na internet, simplesmente por um grande número de aparição. Pelo contrário, nosso interesse é na formação de discursos sobre a liberdade de expressão em sua relação direta com a internet, assim, iremos nos focar nos efeitos de sentido que estão em circulação a partir da materialidade dos enunciados aqui reunidos, como um arquivo de dizeres possíveis, segundo sua disponibilidade pública na rede, desde sua instalação neste

¹⁷⁷ Disponível em: <https://en.wikipedia.org/wiki/Google>. Acesso em: janeiro de 2018.

início de século XXI, independentemente de seu ano de origem (pois a rede abriga documentos relativos, por exemplo, ao período pré-histórico, desde que tenham sido digitalizados).

O primeiro enunciado, como mostra a imagem a seguir, traz a frase “Internet é livre. Internet é liberdade. Internet é liberdade de expressão”. Esses dizeres aparecem como estampa de uma camisa, e é interessante não só pelo linguístico, mas também por sua composição verbo-visual. Compõe um gênero corriqueiro, que é o uso de frases estampadas em vestimentas. Tal gênero é interessante, porque está muito ligado ao processo de subjetivação de si como sujeito de enunciação e de sua imbricação com a verdade, ou com discursos verdadeiros. O sujeito se apropria do discurso verdadeiro porque ele se vê capaz de estampar discursos em suas próprias roupas. Historicamente, o vestuário e a moda conjugam essa ambivalência entre o efeito de individualização e o efeito de pertencimento à coletividade. As roupas que “você” usa são algo da esfera privada, altamente íntima, pois causam a sensação de unicidade¹⁷⁸, já que dentre tantas “vocês” escolheu esta e não outra. Acontece que a relação entre demanda e produção é muito tênue, pois em uma sociedade como a nossa se produz em larga escala, assim, os gostos para se vestir que parecem tão únicos e pessoais são, ao contrário, globalizados, popularizados e distribuídos em massa.

Os movimentos com os conteúdos que circulam virtualmente e a atuação nas redes seguem essa mesma ambivalência. A frase estampada na camisa sugere que a internet é um lugar de conquista da liberdade; é um *topos* de subjetivação do sujeito livre. É, ao mesmo tempo, utópico e heterotópico (FOUCAULT, 1984 [1967]) – um “não lugar” real em que se projeta a plena liberdade (etimologicamente, do grego, u=não + topos=lugar) e também um “outro lugar”, diferente e para além do “mundo real”, lugar em que se vive a liberdade de expressão (etimologicamente, hetero=diferente + topos=lugar).



Fonte: Google Imagens¹⁷⁹

¹⁷⁸ Trabalhos sobre pichações, grafites e também sobre tatuagens são muito produtivos para se pensar esse efeito de individualidade.

¹⁷⁹ Disponível em: < <https://www.freedomworks.org/content/congress-set-crush-internet-freedom> >. Acesso em junho de 2018.

Há, ainda, uma conexão direta que fortalece a junção necessária entre os referentes enunciados, uma vez que a internet não se estabelece simplesmente como um lugar no qual se pode exercer a liberdade, ela é, antes, a própria possibilidade ou condição para que a liberdade se realize. O verbo “é”, nesse sentido, liga o objeto direto à natureza mesma do referente, assim, a “internet” é “livre”, “internet” é “liberdade”, e, finalmente, “internet” é “liberdade de expressão”. Não se trata de uma relação externa ou complementar, mas sim de uma relação de necessidade quase ontológica.

Outro enunciado que participa da formação desse mesmo arquivo contemporâneo de discursos sobre a liberdade de expressão, diz o seguinte: “CENSURA NUNCA MAIS”, seguida pela assinatura “BLOGUEIROS DE CAMPOS DE GOYTACASES LIVRES”. Retoma-se, aqui, uma memória dos processos históricos de censura, supondo, diante disso, que, com a internet, não seria mais possível haver censura. A palavra “livres”, que aparece adjetivando o sujeito coletivo “blogueiros”, reforça esse efeito de conquista da liberdade. A imagem de um computador personificado, cuja boca está tampada até a metade da tela, com uma corda, compõe a semiologia em torno da censura – do calar à força, do silenciamento autoritário. Os olhos em apuros do rosto formado na tela também guardam semelhança com a face de um refém que anseia por sua libertação; as gotinhas de suor acima do rosto são marcas comuns em outras ilustrações, como nas figuras em quadrinhos, que querem indicar ansiedade, apuro ou medo por parte do personagem. Por fim, uma fita adesiva de cor vermelha oculta parte do fundo da imagem, composto por uma cidade, que já pode ser vista, uma vez que está livre da fita que esconde a outra metade. É possível apelar para um imaginário que vê a cidade como lugar de interação, de comunicação coletiva, e, de certo modo, também como um registro social, que antes estava sendo impedido de ser visto e que, agora, está sendo liberto, para que seus sujeitos possam, enfim, e de uma vez por todas, ser vistos e, possam, sobretudo, se expressar.



Fonte: Google Imagens¹⁸⁰

¹⁸⁰ Disponível em: < <http://www.robertomoraes.com.br/2009/08/logo-escolhida.html> >. Acesso em junho de 2018.

Como vimos no capítulo 1, o termo “censura”, por meio de elipse, promove o sentido de “censura [à liberdade da expressão]”. Dessa forma, mesmo que no enunciado linguístico o sintagma “liberdade de expressão” não apareça, ele está materializado na imagem e nessa relação elíptica, que indica a interdição à liberdade de dizer. Para fechar, então, a lógica dos sentidos aqui em jogo, o que temos é o espaço digital (materializado pela imagem do computador e pelo termo “blogueiros”) produzindo e garantindo um efeito de instauração definitiva da liberdade de expressão dos sujeitos.

Mais um enunciado, a seguir, vai ao encontro dessa condição de liberdade, que foi, aos poucos, sendo construída e reforçada discursivamente: “TU TENS O QUE MILHÕES NÃO TÊM: LIBERDADE DE EXPRESSÃO”. O pronome “tu” é um indicativo de personalização daquele que recebe a mensagem, assim, esse sujeito é apresentado como único e é posto como privilegiado porque “tem” – um verbo com sentido de posse – o monopólio estável da liberdade, já que o verbo aparece no presente. Este sujeito “tem”, portanto, “o que milhões não têm”. Aqui podemos recuperar a separação histórica, da qual já nos valem ao longo da tese, entre Oriente e Ocidente. Está em jogo justamente o imaginário de que as democracias ocidentais garantem uma série de liberdades que não são permitidas em algumas sociedades orientais, como a Coreia do Norte. Assim, já estaria pressuposto, de início, o discurso da liberdade democrática. Em sequência, as palavras “IDEIAS. DIREITOS. OPINIÃO LIVRE”, inseridas em uma tela de celular que se segura fortemente, com punho fechado, indicando firmeza, juntamente, atualizam a liberdade democrática a um espaço digital.



Fonte: Google Imagens

O sujeito aqui personificado tem a liberdade para expressar: primeiro, suas ideias – como vimos no capítulo 1, porque há uma colagem entre pensamento e expressão, segundo a qual o sujeito é naturalmente capaz de expressar suas ideias –; segundo, ele tem essa liberdade como direito, conquistado historicamente, seja com as heranças dos espaços democráticos da

antiguidade, seja pelo direito adquirido com as revoluções, como aquele visto na Declaração francesa, base para as nossas leis constitucionais, ou ainda, por meio da pluralização dos “direitos”, como analisamos na Declaração Universal dos Direitos Humanos, no capítulo 1; terceiro: ele tem “opinião livre”, esse sujeito, por sua natureza e por suas garantias legais, tem a liberdade de expressar sua opinião.

Tudo isso está disponível para ele no espaço digital, figurativizado pelo celular, e reafirmado pelos dizeres: “Participa já. Como seria a vida sem liberdade de expressão, em particular nas redes sociais?”. Essa injunção à expressão, materializada pelo verbo no imperativo, conclama à participação política/cidadã. Segue-se uma suposição reflexiva, que chama à cena a falta de liberdade que é realidade, como dissemos, em organizações autoritárias, por exemplo. Seguindo essa lógica, a democracia depende de “você”, desse “tu” a que se dirige o enunciado. A liberdade está, literalmente, nas mãos daquele que a exerce por meio da expressão de suas ideias e opiniões em espaço digital.

Vale recuperar, nesse contexto, Courtine (2003), ao considerar que muitos enunciados contemporâneos funcionam mais sob a lógica de um controle que se exerce por meio do excesso da liberdade de dizer do que por meio de censuras e interdições autoritárias, de tal modo que cabe à análise do discurso “analisar preferencialmente os efeitos de incitação do que operações de interdição; as lógicas de superinformação do que os mecanismos de censura” (op. cit., p. 33). Considerando isso, do ponto de vista do acontecimento discursivo e não apenas na perspectiva do acontecimento histórico, formou-se nesse final de século XX e início de século XXI, como herança da chamada Revolução digital, um extenso arquivo de enunciados que corroboram o imaginário de que com a internet e suas mídias virtuais não há mais limitações à liberdade de expressão, sendo necessárias, portanto, análises que reconheçam a formação de subjetividades resultantes desses novos movimentos discursivos. Um desses resultados será, então, a formação de sujeitos que se percebem como plenamente livres para se expressarem, justamente a partir desse processo de legitimação que o objetiva historicamente assim, ao ecoar que “todos somos livres para nos expressar”, como vemos nos enunciados a seguir:



Fonte: Google Imagens



Fonte: Google Imagens

Na mesma busca a que fizemos referência, por imagens relacionadas aos verbetes “internet e liberdade de expressão”, constam esses enunciados, disponibilizadas pelo Conselho Nacional de Justiça, mas repostados em diferentes sites e blogs. A vinculação do sujeito ao direito de livre expressão é uma regularidade que se mantém e se repete em diferentes espaços de circulação. Na internet, lugar em que circulam os enunciados em análise, há a especificidade de se apresentar como esse espaço simultâneo de manifestação diversa: de criação, de expressão, de informação, seja intelectual, científica ou de comunicação, bem como se apresenta também como o próprio veículo que possibilita todas essas formas de produção. Nesse processo, os sujeitos – aqui representados por um rapaz em cada imagem, com rostos alegres e serenos, e não por um grupo de pessoas, em que se estampam, na face em close e em primeiro plano, a tintura da bandeira do Brasil – tomam essa afirmação de liberdade irrestrita como verdade para si e sobre si. Trata-se mesmo de uma verdade individualizada, como materializa o pronome “seu” no trecho “LIBERDADE DE EXPRESSÃO É UM DIREITO SEU”, e esse elemento individualizador é importante, porque exponencializa a liberdade de expressão como um direito pessoal “independentemente” do coletivo, na medida em que não há nenhuma forma de menção a um “outro”. É colocado, portanto, como um direito “seu” de cidadão, que está sendo garantido e protegido sob a forma da lei e que depende apenas de sua manifestação, como mostra a injunção exclamativa “Manifeste-se!”.

Esse tipo de enunciado é reforçado, segundo um funcionamento interdiscursivo, pelo discurso que a própria natureza teria nos condicionado como sujeitos de livre expressão e pensamento; pelo discurso do direito sagrado de se expressar, segundo as conquistas constitucionais das quais gozamos democraticamente, e agora, mais do que antes, pelo *topos*, por ter emergido um lugar de liberdade global e incondicional. Esse último se firma, portanto,

como uma garantia espacial, a partir da qual estariam livres, simbioticamente, a aparição, a produção, a recepção e a circulação dos dizeres via espaço digital. Trata-se de um discurso altamente englobante, que, por sua própria condição indiscutível de liberdade, afirma-se como um poder. E, em sua dinâmica de relações de poder, convivem também, ao lado desses discursos utópicos de exaltação da liberdade de expressão incondicional, uma série de efeitos colaterais e de disputas de sentido que controlam e delimitam essa mesma liberdade de expressão, como já vimos desde a Declaração francesa de 1789, cuja delimitação se materializa por termos como “desde que” e “todavia”, formas de restrição mantidas na Constituição Brasileira (art. 5º).

Compõe esse mesmo arquivo, considerando a articulação contínua entre liberdade e poder, enunciados como o que veremos a seguir do referido artigo constitucional, que, ao mesmo tempo, afirma e restringe a plena liberdade:



Fonte: Google Imagens

Este enunciado é formado, em seu texto escrito, pela junção entre os dizeres iniciais do artigo 5º e o destaque ao seu inciso IV. Está localizado na Parte II da Constituição, intitulada Dos Direitos e Garantias Fundamentais, no Capítulo 1 – Dos Direitos e Deveres Individuais e Coletivos. Diferentemente dos últimos dois enunciados, entra em cena o direito de igualdade coletiva e inclusiva – materializado no uso “todos os brasileiros, e também aos estrangeiros residentes no País”, respectivamente, o termo “todos” e a forma plural de “brasileiros” reforçam o sentido de coletividade, e o termo “também” constrói o sentido de inclusão. A liberdade de expressão é, dentro desse recorte, um direito “constitucional e imutável”, segundo reforça o título da seção do qual ele faz parte em seu contexto de origem – está entre

os direitos e as garantias fundamentais –, apresentado aqui, então, como pétreo e intocável, não podendo sofrer censura de qualquer natureza. O trecho termina, entretanto, com uma limitação que substabelece tudo o que foi dito até ali: “vedando-se apenas o anonimato”. O sentido de proibição prevalece sobre o de permissão, uma vez que a lei funciona não para simplesmente liberar o indivíduo, mas para, acima de tudo, condicionar suas liberdades. Dessa maneira, o par “direitos e deveres” precede “a igualdade de todos”, ao regram o sujeito e suas práticas sob a perspectiva da prescrição, conforme dissemos, continuamente entre liberdade e não-poder. No que se refere à imagem, mantém-se o uso da pintura da bandeira do Brasil em um rosto, mas agora temos a face de uma mulher performando facialmente um grito. O grito remete à reivindicação, que é também uma forma comum de expressão em manifestações coletivas, normalmente em lugares públicos, como ruas e praças. De qualquer forma, a mulher aparece em primeiro plano, desacompanhada, fazendo com que o sentido de direito individual também seja mantido, em conformidade com o que reforça a forma no imperativo “Fique sabendo”, cuja elipse resguarda a referência ao pronome “você” – de segunda pessoa do singular.

Quanto a isso, podemos nos valer das reflexões de Foucault (1978) a respeito de como procedem os sistemas de legalidade. Funcionam, segundo ele, na divisão das coisas entre o que é permitido e o que é proibido, de tal forma que se mantenha, para um ou para outro, a força da obrigação. Assim, as leis serão sempre de caráter obrigatório: obrigam a fazer e obrigam a não fazer. Acontece que a técnica da negação sobrepõe a da positividade, fazendo da ordem o resultado natural de quando se houver impedido todas as más condutas. “Poderíamos dizer também que a lei trabalha no imaginário, já que a lei imagina e só pode ser formulada imaginando todas as coisas que poderiam ser feitas e não devem ser feitas. Ela imagina o negativo” (1978, p. 61). Não é por acaso que, na sequência, Foucault empreenda uma discussão sobre a liberdade, pois ela é mesmo um problema pressuposto nos sistemas legais, visto que tais sistemas regulam, segundo apontamos, obrigações aos sujeitos em coletividade. É claro que a problemática foucaultiana se situa em um contexto mais amplo, de problemas como as técnicas de disciplina, de segurança, e, no geral, de instauração do liberalismo como pensamento político-econômico do século XVIII, mas inclusive por isso mesmo nos interessa, uma vez que também buscamos associações entre os discursos sobre a liberdade de expressão que circulam na modernidade e que funcionam, por vezes, como regularidades contemporâneas. Há, portanto, neste século XVIII uma reivindicação da liberdade como uma das condições de desenvolvimento das práticas modernas. O liberalismo, dentro desse contexto, é um jogo: de “deixar as pessoas fazerem, as coisas passarem, as coisas

andarem, *laissez-faire, laissez-passer, laissez-aller*” (op. cit., p. 63). Essas políticas liberais atualizam a liberdade “no interior das mutações e transformações das tecnologias de poder” (op. cit., p. 63), instalando novos dispositivos de controle e governo. Relacionando ao que nos interessa mais especificamente, uma série de leis irá regular e obrigar as práticas dos sujeitos em condições de liberdade, mesmo que nos espaços mais abertos de circulação, e a negatividade das proibições continuará a restringir mais do que liberar as subjetividades.

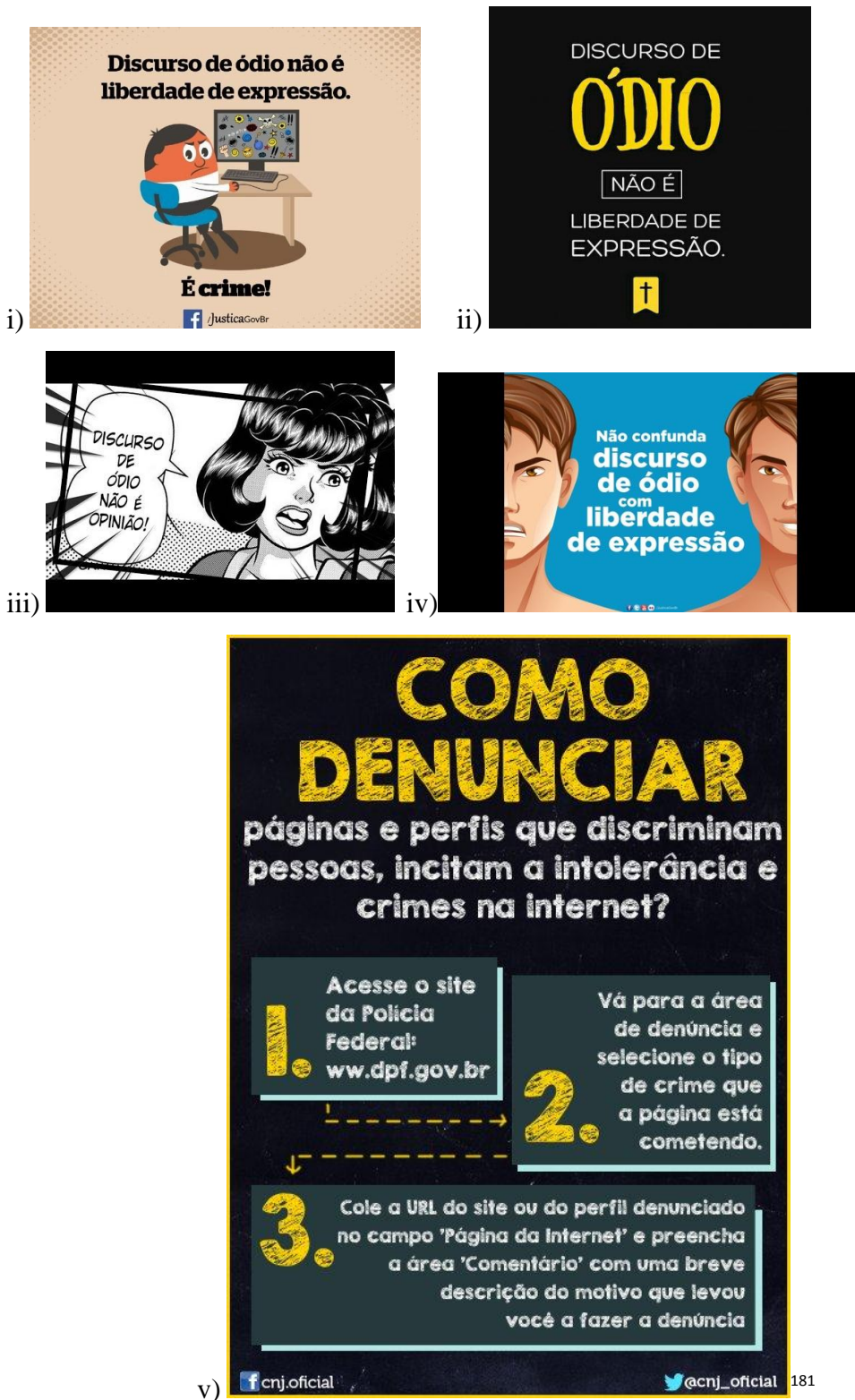
Voltando às plataformas virtuais da contemporaneidade, é interessante considerar que tão logo se estabelecem as redes de comunicação nas mídias virtuais, surgem também dispositivos jurídicos de regulação, justamente para prevenir e punir os “descomedimentos”, para usar o termo de Todorov (2012), das práticas dos sujeitos em interação digital – tais “descomedimentos” ocorrem no sentido de que a liberdade de expressão começa a se sobrepor ante os demais elementos da organização democrática. Se por um lado, como estamos observando, o direito instaura a “livre expressão de ideias e opiniões”, por outro lado, ao mesmo tempo, ele mesmo garante a repressão aos abusos dessa liberdade. Podemos trazer, como exemplo, uma diversidade enorme daquilo que se convencionou chamar de “crimes cibernéticos” (Lei 12.737/2012): criação de vírus, acesso indevido a sistemas, violências via anonimato, pedofilia, pornografia, estelionatos, atos obscenos, divulgação de material confidencial, apologia ao crime, falsa identidade, bem como aqueles intimamente ligados à liberdade de expressão, como a calúnia, injúria, difamação, preconceito e discriminação.

Seguindo, portanto, o mesmo funcionamento da política duplamente condicionante de “direitos e deveres”, conforme já vimos, foi criado em 2014 o Marco Civil da Internet (Lei 12.965/2014). Em seu artigo 1º consta a justificativa de sua implantação: “Esta Lei **estabelece** princípios, garantias, **direitos e deveres** para o uso da Internet no Brasil e **determina as diretrizes** para atuação da União, dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios em relação à matéria”. Vejamos que a lei “estabelece” e “determina” diretrizes de uso e atuação, materializando o sentido de obrigação, característico dos sistemas de legalidade. Nos artigos seguintes (2º, 3º, e 4º) repete-se a forma: “A **disciplina** do uso da Internet no Brasil tem como fundamentos”, mantendo-se no termo “disciplina”, por sua vez, a ideia de prescrição. O Marco foi tido como um avanço democrático, mas não é possível desconsiderar que a internet, nesses termos, foi civilizada, e que as práticas dispostas em seu espaço devem obedecer aos condicionamentos previstos, a partir de então, na lei. Segundo essas regulações, portanto, é que a categoria sujeito-usuário se estabelece, e, com isso, suas condições de liberdade de expressão são também atualizadas conforme as regras desse sistema de enunciabilidade, quais sejam: as publicações assumem imediato status de públicas; estão *sujeitas a* rastreamentos,

denúncias, compartilhamentos, responsabilidades jurídicas, viralização (termo referente a publicações que se tornam replicadas em larga escala, sem controle de sua autoria). Todos esses componentes da ordem digital passam a produzir subjetividades, uma vez que os indivíduos estão *sujeitos a* uma série de possibilidades de captação de suas variadas formas de expressão. Assim, mesmo que não tenham seus conteúdos rastreados, denunciados, compartilhados, entre outros, eles contam potencialmente com esses efeitos, como em um funcionamento panóptico (FOUCAULT, 1973) – a ser explorado no primeiro tópico do próximo capítulo –, e o fato de estarem *sujeitos a* tais procedimentos faz com que sejam atualizadas as técnicas que assumem sobre si e para os outros (ética/estética). Compreendemos esse processo, é preciso demarcar, segundo as concepções foucaultianas a respeito das técnicas de si, conforme já discutimos no primeiro capítulo desta tese: “se o sujeito se constitui, não é sobre o fundo de uma identidade psicológica, mas também por meio de práticas que podem ser de poder ou de conhecimento, ou ainda por técnicas de si” (REVEL, 2005, p. 85). Trata-se de um “eu” que, ao mesmo tempo, se subjetiva e é subjetivado, pois participa dos processos que o subjetivam historicamente e, assim, em articulações entre poder, saber e conhecimento (inclusive o auto-conhecimento), assume também técnicas sobre si – a leitura, a escrita e a fala e a escuta são todas formas de atuação do sujeito que sofre controles internos e externos, considerando as discussões empreendidas por Foucault em sua *Hermenêutica* (1982).

Para dar prosseguimento ao levantamento que propomos neste tópico, traremos mais dois elementos que, conforme observamos, passaram a compor as condições de liberdade de expressão dos sujeitos participantes e produtores dessa ordem do discurso das mídias virtuais: as *fake news* (em português, notícias falsas) e os discursos de ódio (do inglês, *hate speech*) – no Brasil, o primeiro se popularizou em sua forma inglesa e o segundo ficou mais conhecido em sua versão portuguesa (já o termo “*haters*” ficou popular na versão em inglês; refere-se aos autores de discursos de ódio, em tradução direta “odiadores”). Considerando aspectos metodológicos, para levar em conta o grau de repetibilidade, regularidade e/ou descontinuidade, refizemos a busca pelos termos “internet e liberdade de expressão”, e, como prevíamos, os resultados obtidos nos últimos meses (período pré/pós-eleições presidenciais no Brasil – de 2018 ao início de 2019) foram distintos da primeira pesquisa (realizada em 2016). Colocamos em questão, agora, a hierarquia quanto à aparição dos dados coletados, ainda via plataforma Google.com, pelo maior nível de acesso e circulação, assim, enunciados relacionando o par “liberdade de expressão-*fake news*”, bem como “liberdade de expressão-discurso de ódio”, tiveram considerável emergência. Isso nos chama a atenção na medida em

que há uma atualização dos sentidos associados à liberdade de expressão, o que se relaciona justamente às práticas dos sujeitos em condições de liberdade no espaço digital. Trataremos, a seguir, da figura (i), reunindo para isso alguns desses enunciados:



¹⁸¹ As figuras acima foram todas selecionadas no Google Imagens.

O enunciado (i) traz em destaque um sujeito ao centro da imagem, produzindo o caráter individualizador de que falamos. Tem-se esse efeito individualizante como regularidade, uma vez que o cenário das mídias virtuais é disposto como uma rede de possibilidades de comunicação pessoal, personalizada, aberta e ilimitada, em que um sujeito exprime livremente o que pensa. Ao mesmo tempo, a liberdade deve se circunscrever aos acordos coletivos, que delimitam previamente o que pode ou não ser dito, e, nesse contexto, alguns conteúdos são interditados, como a expressão de ódio ao outro, o que na imagem está representado pelas figuras na tela – caretas, caveiras, bombas, exclamações; todos esses elementos consagrados à expressão de sentimentos raivosos. O “outro” está materializado por meio do olhar do indivíduo ao centro, ao pressupor um interlocutor externo, que também lhe dirige o olhar. No caso, será qualquer um que tenha acesso à imagem, seja na posição de alvo dos dizeres violentos ou como alguém que vigia e flagra o indivíduo agressor em seu ato violento. Na imagem consta: “discurso de ódio não é liberdade de expressão”, na sequência, seu complemento: “É crime”. A fonte que chancela o enunciado é o *justica.gov.br* (site do Ministério da Justiça), que tem autoridade, nesses termos, para afirmar legitimamente o dizer. Trata-se, portanto, de uma afirmação legal, que prevê, através de acordos jurídicos anteriores, o que é discurso de ódio. A definição segue o que foi estabelecido pelo Tribunal Europeu dos Direitos Humanos, e vale ser recuperada, na medida em que o espaço digital lida com direitos internacionais, como já vimos, direitos tratados em uma perspectiva de interação global instaurada com a Internet, o que justifica sua tramitação em um tribunal que surge para julgar assuntos tidos como de interesse universal – segundo reforça o sintagma “Direitos Humanos”.

A Convenção Europeia em seu artigo 10 garante o direito à livre expressão, mas reforça que tal direito não é absoluto, tendo em vista a existência de outros igualmente garantidos pela convenção. Nos seguintes trechos de decisões do Tribunal, vemos: “[...] tolerância e respeito pela igual dignidade de **todos os seres humanos** constituem um dos **fundamentos** de uma **sociedade democrática e plural**”, aqui os termos “todos” e “plural” apontam para um caráter de igualdade que estaria naturalmente disponível aos seres humanos, como uma categoria coletiva e harmônica, recuperando os sentidos já estabelecidos na Declaração Universal dos Direitos Humanos. O uso de “fundamentos” apela para o sentido de elementos básicos, já solidamente estabelecidos em uma “sociedade democrática”, que se firma por meio de uma evidência calcada no princípio maior de que “todos somos iguais perante a lei”. Nesse outro trecho, temos: “**por questão de princípio, considera-se necessário** que **certas** sociedades democráticas **penalizem e inclusive proíbam todas as formas de expressão** que espalham, incitam, promovem ou justificam ódio baseado em

intolerância (**incluindo** intolerância religiosa)". Segundo a concepção foucaultiana sobre os sistemas de legalidade, a forma “questão de princípio” e o uso do sujeito indeterminado “considera-se necessário” vão ao encontro de um funcionamento em que as leis trabalham no imaginário e, por isso, imaginam o negativo. Dentro desse princípio de negatividade, ela pode e deve penalizar, mas também proibir “todas” as formas potenciais de expressão odiosas. Os termos “inclusive” e “incluindo” promovem o sentido de alcance genérico a toda e qualquer situação, sem excepcionalidade. Assim, não só a penalização está em jogo, mas sim a proibição dos dizeres, que é o exato oposto da liberdade de expressão. Também está pressuposta uma disputa entre direito individual e direito coletivo, de tal modo que a liberdade de um sujeito que espalhe, incite, promova ou justifique formas de expressão odiosas baseadas na intolerância deve ser limitada em relação ao silenciamento que causa à expressão dos grupos ou pessoas atingidas por tal atitude. Dessa maneira, em uma dinâmica agonística entre liberdades, o coletivo deve superar o indivíduo.

O enunciado (ii) se vale do mesmo texto analisado em (i), baseado na definição jurídica e universal do Conselho Europeu, o que reforça seu alto grau de circulação, bem como a naturalização do uso “discurso de ódio” – isto é, como se ao dizer “discurso de ódio” já ficasse evidente a sua significação. A composição visual é diferente da vista no primeiro enunciado: o sentido negativo de “ódio” se materializa na semântica da palavra – aversão, animosidade, insolência, repulsa – e na cor em amarelo que se liga à cruz abaixo, também em amarelo, ao fundo comum de cor preta. A igualdade no uso das cores em amarelo e preto gera uma simetria entre “ódio” e “cruz” – tradicionalmente no Ocidente a cruz é símbolo de suplício, tortura e dor, usada em velórios, representando a morte. Por fim, a frase se define justamente por seu formato negativo, não se quer definir o que é discurso de ódio, mas importa sim negar o que ele não é – e não é, portanto, liberdade de expressão. Vale aqui também recuperar as condições de circulação do enunciado: trata-se de uma imagem retirada de um site de informações relativas ao Enem (Exame Nacional de Ensino Médio). É uma ilustração a um artigo intitulado *Redação no Enem: Liberdade de expressão vs Discurso de ódio*¹⁸², e aqui não iremos nos focar na análise do artigo, apenas trouxemos essa informação pois já iniciamos essa discussão no tópico 1.2.1 desta tese e vamos retomá-la no tópico 3.3. Nessas circunstâncias, a formação de discursos de ódios e do movimento do politicamente incorreto dispõe de enunciados complementares, ambos são uma reação aos direitos humanos, resignificando tais direitos como censura à liberdade de expressão. Por sua vez, esse grupo

¹⁸² Disponível em: < <https://www.infoenem.com.br/redacao-no-enem-liberdade-de-expressao-vs-discurso-de-odio/> >. Acesso em dezembro de 2018.

de enunciados (i, ii, iii, iv, v) é uma reação aos abusos dessa liberdade, que tem tomado forma de discurso de ódio, especialmente com o advento das mídias virtuais.

O enunciado (iii) mantém a mesma estratégia discursiva de demarcar o que não é o discurso de ódio em vez de definir o que ele é. Valendo-se, para isso, de uma imagem ao estilo história em quadrinhos, com a face de uma mulher que sugere grito, irritação. Uma das possibilidades de leitura é que a mulher protesta para resguardar um direito que vem sendo agredido, por exemplo, o direito ao respeito, à tolerância e à igualdade de gêneros, alvo bastante comum dos discursos de ódio. No que concerne ao espaço de circulação de origem, a imagem ilustra um artigo intitulado *Liberdade de expressão x discurso de ódio: abordagem a partir das redes sociais*¹⁸³, disponível em um site de discussões sobre direito e tecnologias da informação (Direito & TI), e ressalta justamente a limitação das liberdades individuais já previstas na Constituição em prol do coletivo. Nesse clima agonístico a que já nos referimos, é preciso demarcar que o ódio não pode, portanto, ser democrática e livremente expresso. Neste enunciado, “opinião” é o termo que se refere à liberdade de expressar-se, demarcando que as manifestações odiosas não representam a expressão de verdades científicas, por exemplo, mas que, ao contrário, estão no nível da percepção pessoal, passível de adesão a meros preconceitos que não podem ser publicizados uma vez que não condizem com a realidade.

A peculiaridade principal do enunciado (iv) é a sua forma de escrita no imperativo. Conclama-se a uma forma de expressão livre que exclua a manifestação do ódio, especialmente nas mídias virtuais; referência materializada nos ícones localizados na parte debaixo da figura, com as principais redes sociais em plataformas digitais (Facebook, Twitter, Youtube). Na imagem, o mesmo indivíduo apresenta duas faces: uma, à esquerda, raivosa, representa o discurso de ódio, e a outra, à direita, está serena, simbolizando a liberdade de expressão. De qualquer maneira, é novamente apenas um sujeito de expressão que está em cena, mas dessa vez está duplamente representado, por um pólo negativo e por um pólo positivo. O enunciado está disponível em um site preparatório para estudos do Direito (assimpassei.com)¹⁸⁴, ilustrando um curto texto que apenas diferencia as concepções legais de discurso de ódio e de liberdade de expressão. Apesar de ser assinado, o texto apresenta-se como uma definição objetiva, impessoal, visto que apenas reproduz o que dizem as leis. Mas vale trazer aqui para explorar os sentidos construídos. Diz assim: “**Liberdade de expressão** é

¹⁸³ Disponível em: < <http://direitoeti.com.br/artigos/liberdade-de-expressao-x-discurso-de-odio-abordagem-a-partir-das-redes-sociais/> >. Acesso em Dezembro de 2018.

¹⁸⁴ Disponível em: < <http://www.assimpassei.com.br/a-diferenca-entre-liberdade-de-expressao-e-discurso-de-odio/> >. Acesso em Dezembro de 2018.

o direito de manifestar livremente opiniões e ideias. Entretanto, o exercício dessa liberdade não deve afrontar o direito alheio, como a honra e a dignidade de uma pessoa ou determinado grupo” (os grifos são do autor). A conjunção adversativa “entretanto” separa os dois períodos e delimita imediatamente a liberdade que se afirma no primeiro período. O segundo período tem formação negativa, ao definir o que não se deve fazer. É interessante que há uma diferença entre o “**direito** à liberdade de expressão” e o “**exercício** dessa liberdade”; nesses termos, o direito assume a forma de prerrogativa legal, enquanto o exercício é prática daquele direito, e essa prática é delimitada pelo direito do “outro”. Na sequência, diz: “O **discurso de ódio** é uma manifestação preconceituosa contra minorias étnicas, sociais, religiosas e culturais, que gera conflitos com outros valores assegurados pela Constituição, como a dignidade da pessoa humana. **O nosso limite é respeitar o direito do outro**” (os grifos são do autor). Esse último período que consta em negrito no texto é interessante porque é a materialidade de um enunciado bastante corrente no discurso jurídico, um lugar-comum cuja variação também aparece na seguinte forma: “nosso direito termina quando começa o do outro”. A livre expressão do sujeito-eu é apresentada, nesse sentido, como um direito potencialmente limitado no exercício dessa liberdade com o sujeito-outro, mantendo-se a mesma dinâmica agonística de que falamos. Nos quatro enunciados analisados anteriormente, portanto, a liberdade de expressão em ambiente virtual continua compondo um imaginário de direito positivo, fundamento das sociedades democráticas, mas, em sua prática, é interdito o seu **exercício** descomedido, de atuação do indivíduo em detrimento do coletivo.

Isso nos remete mais uma vez ao Marco Civil da Internet, em seu artigo 3º, ao dispor que a disciplina do uso da Internet no Brasil deve obedecer ao princípio de “garantia da liberdade de expressão” (inciso I), sempre fomentando o “estímulo ao uso de **boas práticas**” (inciso V), e, em seu artigo 10, que devem ser preservadas “a intimidade, [a] vida privada, [a] **honra** e [a] imagem das partes direta ou indiretamente envolvidas”. As “boas práticas” podem ser tidas como aquelas que consideram o “outro” na interação; trata-se de um termo genérico, uma vez que essas boas práticas não são diretamente explicitadas, mas é um uso que remete aos variados manuais que ensinam cuidados de alimentação, higiene, etiqueta etc., um tipo de intervenção na maneira de ser e de se comportar dos sujeitos tomados como educados e civilizados. Também a preservação da “intimidade”, da “honra” e da “imagem” desse “outro” não pode ser desrespeitada, subtendo, então, a livre expressão a todos esses princípios elencados.

O enunciado (v), por fim, funciona como um informativo de utilidade pública, com uma linguagem injuntiva, que se dirige a um “você” genérico, e que, nesse sentido,

individualiza a interação. Conjuga, pedagogicamente, passos que convocam à denúncia, cuja legitimidade se garante por se tratar de um órgão formal, o Conselho Nacional de Justiça, segundo vemos nas logomarcas abaixo cnj-oficial, do Facebook e Twitter, respectivamente. É o discurso jurídico, instalado por meios como o Marco Civil, que compõe um cenário de denúncia livre, de crimes que não passarão impunes, porque já existem instrumentos legais que protegem uma liberdade de expressão responsável, vigiada e controlada.

Ainda considerando a formação de discursos contemporâneos sobre a liberdade de expressão em tempo de mídias virtuais, traremos, agora, enunciados relacionados ao par “liberdade de expressão-*fake news*”. Lembramos que eles resultam da busca que fizemos no Google.com pelos termos “internet e liberdade de expressão”, desse modo, mesmo que os sintagmas não apareçam, as condições de livre expressão em espaço digital estão pressupostas por aparecerem como enunciados diretamente relacionados:



FAKE NEWS

Quer aprender a identificar um boato de internet?

Notícias Falsas:

- São mal escritas, com muitos erros de português.
- Manipulam dados para gerar indignação.
- Apelam para que o internauta as compartilhe com mais pessoas
- Misturam informações mentirosas com dados verdadeiros para dar credibilidade ao seu conteúdo.
- Apontam conspirações: "veja antes que apaguem!"; "não querem que você saiba!"



SenadoFederal

185

v)

Os enunciados (i), (ii), (iii) e (vi) participam de um mesmo funcionamento de sentidos: as *fake news* acontecem na internet – o que não é o mesmo de dizer que elas surgem com a internet – daí provêm variadas possibilidades: elas são produzidas, compartilhadas, alimentadas e se proliferam no ambiente virtual com rapidez e alcance inéditos. De qualquer maneira, o foco está nas formas de produção e circulação que as mídias virtuais potencializaram, bem como na responsabilização pela autoria dessas *fake news*, materializada nos enunciados (i), (ii) e (iii) pelo dedo de um autor que, por meio de um clique, a produz, e em (iv) é resultado de alguém que digita no teclado a ele disponível. O enunciado (iii) tem a especificidade de representar o celular, que é, em seu formato de smartphone, um modelo de computador portátil, cuja grande mídia de interação mais popular é, desde 2009, o Whatsapp (aplicativo de compartilhamento instantâneo de dados online). O termo “lies” (do inglês, “mentiras”) aparece como forma sinonímia de *fake news*, remetendo à memória de que a propagação de mentiras ou notícias falsas é uma prática tão antiga quanto os primeiros registros de interação entre homens. Contudo, o enunciado (iii) aponta para as peculiaridades das *fake news* como um gênero em distinção à disseminação de inverdades em espaços que

¹⁸⁵ As figuras acima foram todas retiradas do Google Imagens.

não o digital, pois elas são produzidas, agora, em série, como indica a repetição continuada da palavra “lies”.

Aliás, é possível enquadrá-las como gênero, uma vez que têm se apresentado como “tipos relativamente estáveis de enunciado” (BAKHTIN, 2003, p. 262), com tema, estilo e estrutura/modo composicional característicos, segundo as denominações previstas a partir dos estudos linguísticos sobre gêneros e tipos textuais e discursivos. O enunciado (v) aponta algumas dessas características, trazidas abaixo, com intuito educativo. Há um sentido de utilidade pública, como vimos no enunciado (v) referente aos discursos de ódio, que, nesse caso, tem a chancela do Senado Federal. Vale dizer, a propósito dessa iniciativa do senador, que o contexto das eleições de 2018 no Brasil foi marcado pelas *fake news*, guardando semelhanças com as eleições presidenciais americanas, estabelecendo-se uma intensa polarização política. Embora recente, esse fenômeno foi largamente problematizado em diversos campos de estudos, mas aqui nos valem das considerações de Dias (2018), pela afinidade teórica, em sua obra *Análise do discurso digital: sujeito, memória, espaço e arquivo*, ao dizer que as *fake news* “têm grande responsabilidade pela polarização política que vivemos no mundo, o Brasil em especial. Tudo isso é discurso digital, que para mim é da ordem da circulação. Ele se formula para circular e é pela circulação que se constitui” (Cf. DIAS, 2018)¹⁸⁶. É interessante, de fato, considerar o aspecto da circulação, pois, como vimos no enunciado (v), a manipulação dos dados tem o duplo objetivo de “gerar indignação” e de compartilhamento. As formas “Veja isso” e “Vejam antes que apaguem” são estratégias injuntivas de proliferação, bem como o uso “não querem que você saiba” – os três reforçam o apelo para que “o internauta as compartilhe com mais pessoas”. Do ponto de vista discursivo, todos os elementos estão a serviço da circulação, por isso temos a manutenção de alguns aspectos de textos de credibilidade, como os jornalísticos ou os estatísticos, para sustentar uma composição estrutural de discursos verdadeiros.

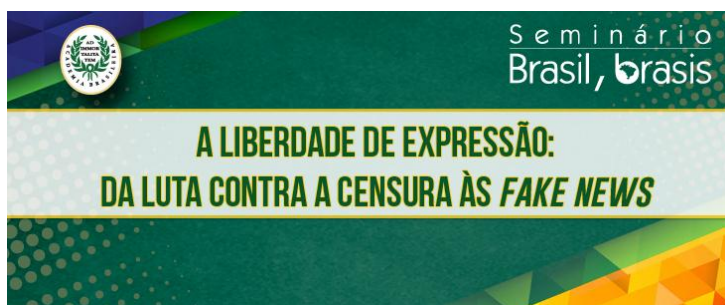
Nesse contexto, emerge uma nova associação de sentidos: *fake news* e censura, como veremos nos enunciados (i) e (ii), a seguir.

¹⁸⁶ Disponível em: < <https://www.unicamp.br/unicamp/ju/noticias/2018/04/12/livro-analisa-os-efeitos-do-discurso-digital-na-sociedade> >. Acesso em Dezembro de 2018.



i)

Fonte: Google Imagens



ii)

Fonte: Google Imagens

Gera-se um jogo de verdades, em um clima de disputa entre uma verdade-individual e uma verdade-coletiva. Por um lado, há um discurso que legitima o sujeito como aquele que é livre para se expressar, um sujeito-eu que conta agora com a possibilidade de exprimir a sua verdade, não uma verdade que passa pelos crivos oficiais, da imprensa tradicional, mas sim uma verdade livre, que deve ser dita, que deve ser liberada e que estaria, por fim, sofrendo censuras por denunciar graves fatos. Há uma elipse textual do sintagma “liberdade de expressão” no enunciado (i), não obstante, a imagem de um rosto cuja boca está tampada e cujos olhos estão assustados representa a interdição. No enunciado (ii), por sua vez, aparecem os três elementos (em negrito): “a **liberdade de expressão**: da luta contra a **censura** às **fake news**”. Aparecem, mais uma vez, sentidos distintos: uma liberdade de expressão como “direito” que deve ser protegido, em seu exercício, de qualquer censura, mas também de qualquer falsidade.

O enunciado que sustenta e precede este jogo de verdades vem desde a Antiguidade, como vimos: “só se é livre para se expressar a verdade”. Mas “a verdade”, por sua vez, obedece a sistemas de enunciabilidade diversos; é objeto de poder, de construções históricas, políticas, subjetivas, que lutam para emergir em detrimento uma da outra: a verdade filosófica, a verdade jurídica, a verdade do eu. Com relação a essas, o sujeito-eu quer se firmar como produtor de verdades próprias, como na lógica de construção dos discursos de

ódio e das *fake news*, que analisamos neste tópico – há um “eu” que se exalta e se centraliza em sua interação com os outros, e, assim, objetivado e subjetivado como sujeito de si ganha espaço nas práticas discursivas disponíveis em ambientes digitais. São tais práticas que objetivamos analisar no próximo capítulo, em condições mais específicas, a das redes sociais, observando desde suas características estruturais aos aspectos mais internos de subjetivação, considerando, por fim, que tais redes e que seus sujeitos-usuários se localizam na ordem das mídias virtuais, composta por regularidades e descontinuidades históricas – conforme os recortes que propomos (a Antiguidade, a Modernidade e a Contemporaneidade).

Capítulo 3 – PRÁTICAS DISCURSIVAS DOS SUJEITOS NAS REDES SOCIAIS EM AMBIENTES DIGITAIS: RECORTES DA LIBERDADE DE EXPRESSÃO COMO UM ARQUIVO DO PRESENTE

3.1. Personalização e diálogo de iguais

Funcionamento e arquitetura das redes

A partir deste tópico será considerada a emergência das redes sociais em plataformas digitais, criadas segundo as condições de enunciabilidade instauradas com a nova ordem das mídias virtuais. Apresentam-se como instantâneas, abertas, plurais, globais, democráticas: “uma das fundamentais características na definição das redes é a sua abertura, possibilitando relacionamentos horizontais e não hierárquicos entre os participantes. Redes não são, portanto, apenas uma outra forma de estrutura, mas quase uma não estrutura” (DUARTE; KLAUS, p. 156, 2008)¹⁸⁷. Em uma perspectiva discursiva, essas redes partem dos enunciados que circulam no ciberespaço e que o constroem como lugar de liberdade, de interação sem fronteiras, de “constituição de sujeitos coletivos de enunciação”, como vimos em Pierre Lévy, ao afirmar que: “dar a uma coletividade o meio de proferir um discurso plural, sem passar por representantes, é o que está em jogo, do ponto de vista tecnopolítico, na democracia do ciberespaço” (1994, p. 63). Ou, ainda, ao tratar da arquitetura desse ciberespaço, que, para o autor, reinventou laços sociais: com “pontes e estradas líquidas do Espaço do saber. [O ciberespaço] traz consigo maneiras de perceber, sentir, lembrar-se, trabalhar, jogar e estar junto. É uma arquitetura do interior [...] aquém do logocentrismo triunfante, em direção à reabertura de um plano semiótico desterritorializado” (op. cit., pp. 102-103). O que estamos ressaltando é que há uma atmosfera otimista em torno das potencialidades fundadas com as mídias virtuais, a qual Lévy representa bem, ao apostar que as redes sociais se fixam justamente nesse lugar de “hipótese utópica de uma democracia direta acompanhada por computador – ou de uma ágora virtual –” (op. cit., p. 57). Em contrapartida, em sua realização, em seu exercício, isto é, nas práticas que colocam, de fato, em funcionamento os sujeitos em suas diversas formas de atuação e expressão observamos dinâmicas de personalização e de uniformização – as quais passaremos, então, a analisar.

Em uma perspectiva técnica, por sua vez, podemos datar o surgimento desse tipo de formato de interação e comunicação online – em 24 de janeiro de 2004 foi lançada a rede

¹⁸⁷ *Redes urbanas*. In: DUARTE; QUANDT; SOUZA. *O tempo das redes*.

Orkut, filiada à empresa Google, de alta popularidade até a década de 2010, especialmente no Brasil, sendo extinta 2014. Em 04 de janeiro de 2004 foi fundada a rede Facebook, atualmente website de relacionamentos virtuais de maior número de usuários no mundo (consideram-se, aqui, as primeiras duas décadas dos anos 2000). Os próximos, em escala de adesão, são o Twitter e o Instagram, ambos no formato microblogging, o primeiro com atualizações pessoais cujo número de caracteres é limitado (em 2017 subiu de 140 para 280 – há variações de acordo com o idioma), e o segundo para postagem de fotos, imagens e vídeos diversos. Há, ainda, o Whatsapp, aplicativo de mensagens privadas e instantâneas para celulares em formato smartphones. O mapa a seguir considera apenas os dados de utilização do Facebook e do Twitter, por serem as redes mais populares nos países ocidentais.



Map base: <File:BlankMap-World6.svg> (2015-04-28 version)

Para os nossos objetivos de pesquisa, consideraremos o Facebook em nossa coleta de dados para análise, tanto neste quanto nos próximos dois tópicos. Como já justificamos, interessa-nos observar redes sociais em formato aberto, que congreguem as mais variadas atividades de expressão por parte de seus sujeitos-usuários. O Facebook corresponde a esses objetivos, pois possibilita o compartilhamento multimodal de dados (textos escritos, fotos,

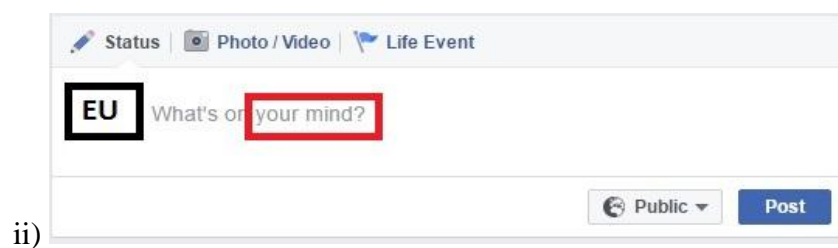
imagens, áudios, vídeos, hiperlinks), e, além de ser a rede com o maior número de usuários no Brasil, é de alta popularidade em sociedades democráticas do Ocidente.

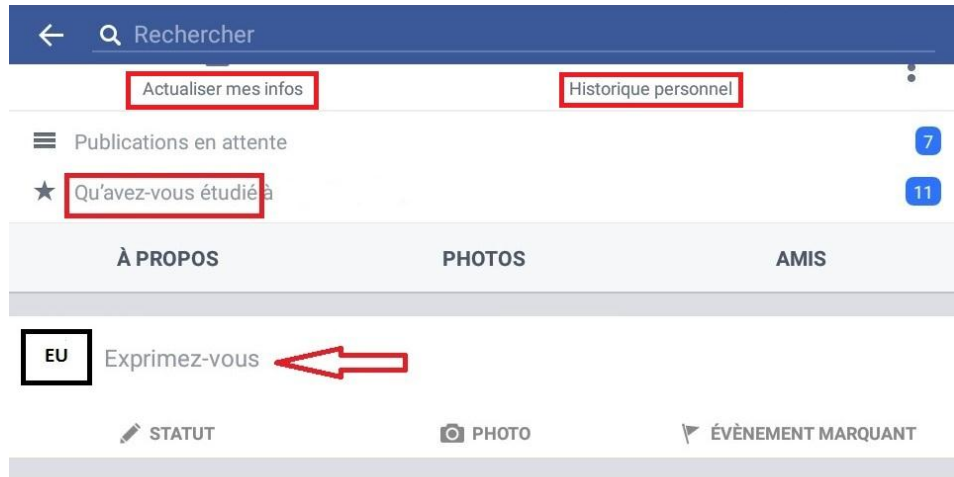
Por ora, mais especificamente, focaremos nas características relativas às formas de funcionamento e disposição gráfica dos elementos que compõem a rede Facebook, de tal maneira que algumas informações técnicas serão importantes para compor o cenário das análises, mas nos interessando, sobretudo, compreender os aspectos discursivos que regem as práticas dos sujeitos em condições de liberdade de expressão. Dentro dessa conjuntura, um traço comum das redes em ambientes online é que a expressão está sempre vinculada a um sujeito que se exprime. A assinatura por meio de um usuário e senha é o passo inicial para ser autorizado a se expressar dentro das redes. Forma-se, a partir daí, um perfil, e para que “você” complete o cadastro inicial é necessário que se preencha uma série de itens que te individualizam no interior do sistema. Ali é “você” quem fala, é “você” quem aparece publicamente, e a despeito de essa ação poder ser feita por um “avatar fake”, o que nos chama a atenção é que, seja real ou virtual, o formato que possibilita a expressão neste espaço é a assinatura de um perfil.

Em uma perspectiva foucaultiana, este é o início de um procedimento, por um lado, de objetivação do indivíduo, que se vê como sujeito livre para se expressar de várias formas, primeiro pela própria possibilidade de contar com a existência de redes sociais abertas em ambientes digitais, no qual se inscreve como um sujeito participante da rede e por ela legitimado, bem como ao ser convocado a falar estando já inserido nesses espaços, por meio de convites, propagandas e imagens que circulam na internet de um modo geral, como vimos no último tópico do capítulo anterior. E, por outro lado, é também o início de um procedimento de subjetivação de si, pois ali ele se apropria de técnicas de expressão, como atividades de leitura e, especialmente, de escrita, de compartilhamento, por meio da postagem de vídeos, áudios e fotos, para se reconhecer como sujeito da enunciação, aquele que não simplesmente fala porque os outros estão falando, mas que fala sob um efeito de subjetividade, isto é, assumindo-se como “dono” do seu dizer, com identidade e perfil próprios. Este sujeito, ao estar em interação, pode compartilhar produções, mesmo que não autorais, mas que passam por seu crivo, uma vez que todos os comandos disponíveis, como o de “compartilhar”, dependem do seu clique e são, segundo esse efeito de sentido, de sua autoria.

No Facebook, o funcionamento é exatamente este que acabamos de descrever, pois tendo sido adicionado à rede, é sempre o sujeito que se expressa. Os elementos que são informados pelo usuário passam a fazer parte de uma atualização constante que mantém a sua

página o mais personalizada possível. O nome Facebook (Face=rosto, face + book=livro), aliás, conota a ideia de um livro aberto de sua vida, de sua imagem, de seu rosto. O espaço “no que você está pensando” – enunciado (i), abaixo – está sempre em branco e em destaque tanto na sua página pessoal como em sua linha do tempo, compondo o rol dos diversos dispositivos de fazer expressar-se que estão ali disponíveis. Vejam que em português o pronome “você” é uma marca linguística que reforça a personalização do dizer, isto é, é sempre um “eu” que fala e expressa aquilo que pensa, de tal modo que se o comando é para que este “eu” diga, ele não diz qualquer coisa, mas sim o que ele pensa, promovendo uma identidade entre fala e pensamento, isto é, este “eu” pode e deve expressar o que pensa. Ele é solicitado também a informar a sua localização atual, através do ícone “check-in”, bem como transmitir vídeos “ao vivo”. Em inglês, temos a forma “*what’s in your mind*” – enunciado (ii) – (“o que está em sua mente”, literalmente, ou “o que se passa pela sua cabeça”, em uma tradução livre, de tal maneira que, novamente, tem-se a colagem entre expressão e pensamento, pois se espera que o indivíduo externalize o que está em sua mente, uma vez que só se pode fazer isso por ser capaz de espelhar o que se passa cognitivamente ao mundo exterior, por meio, por exemplo, da postagem (*post*) pública (*public*) de palavras, imagens, músicas etc. Em francês, aparece a forma “*exprimez-vous*” – enunciado (iii) – (exprima-se), mais evidentemente ligada à ideia de expressão. É ali solicitado que o usuário se exprima, porque ele é capaz de exprimir o que pensa, bem como é livre para fazê-lo, ainda contando com comandos de “atualização das informações e disponibilização” de “histórico pessoal”.





iii)

Compõe ainda essa lista de comandos ou sugestões de ação que chamam o sujeito a se expressar, itens como: comentar, compartilhar, adicionar, curtir – este último mais recentemente ganhou variações com *emojicons* – enunciado (iv) – que representam mais especificamente o tipo de emoção que o usuário quer expressar em relação ao que lê, vê e/ou ouve. Vejam que o sujeito que fala nas redes é objetivado como um sujeito que tem liberdade de exprimir-se, mas, quando consideramos todos os comandos a que ele está submetido, vemos que se trata de elementos que o *fazem falar*, que o instigam e o impelem a opinar ou a publicar como usuário – por meio dos ícones “like”, “comment”, “share” –, dentro de um sistema de enunciabilidade específico, como condição de possibilidade de participação na rede.



iv)

Diante disso, uma série de enunciados sustenta os discursos sobre a liberdade de expressão nas redes sociais: como vimos, o discurso midiático construído a partir do advento das mídias virtuais parece funcionar como “guarda-chuva” de ancoragem de discursos diversos, ao lidar com a publicização e circulação contínua e veloz de enunciados pertencentes a formações discursivas também diversas (da ordem do jurídico, do filosófico,

do religioso, do acadêmico, da agressividade, do politicamente [in]correto) que passam a constituir novas formações discursivas e novas subjetividades (entre regularidades e dispersões). Seguindo esse ritmo, há sujeitos que se ancoram naquilo que tem circulado na rede midiática e se veem representados e legitimados *a dizer* a partir do que é publicado, comentado, repetido, espetacularizado e “viralizado” nas redes, estabelecendo um círculo de proliferação interdiscursiva. “*Eu* posso dizer isso porque as redes *me* dão esse direito”. Recorrendo novamente a Lévy (2015), há uma ordem do discurso das mídias virtuais que engloba e autoriza as práticas dos sujeitos em rede sob um efeito de horizontalidade e liberdade: “o ambiente tecnocultural emergente suscita o desenvolvimento de novas espécies de arte, ignorando a separação entre emissão e recepção, composição e interpretação” (op. cit., p. 105).

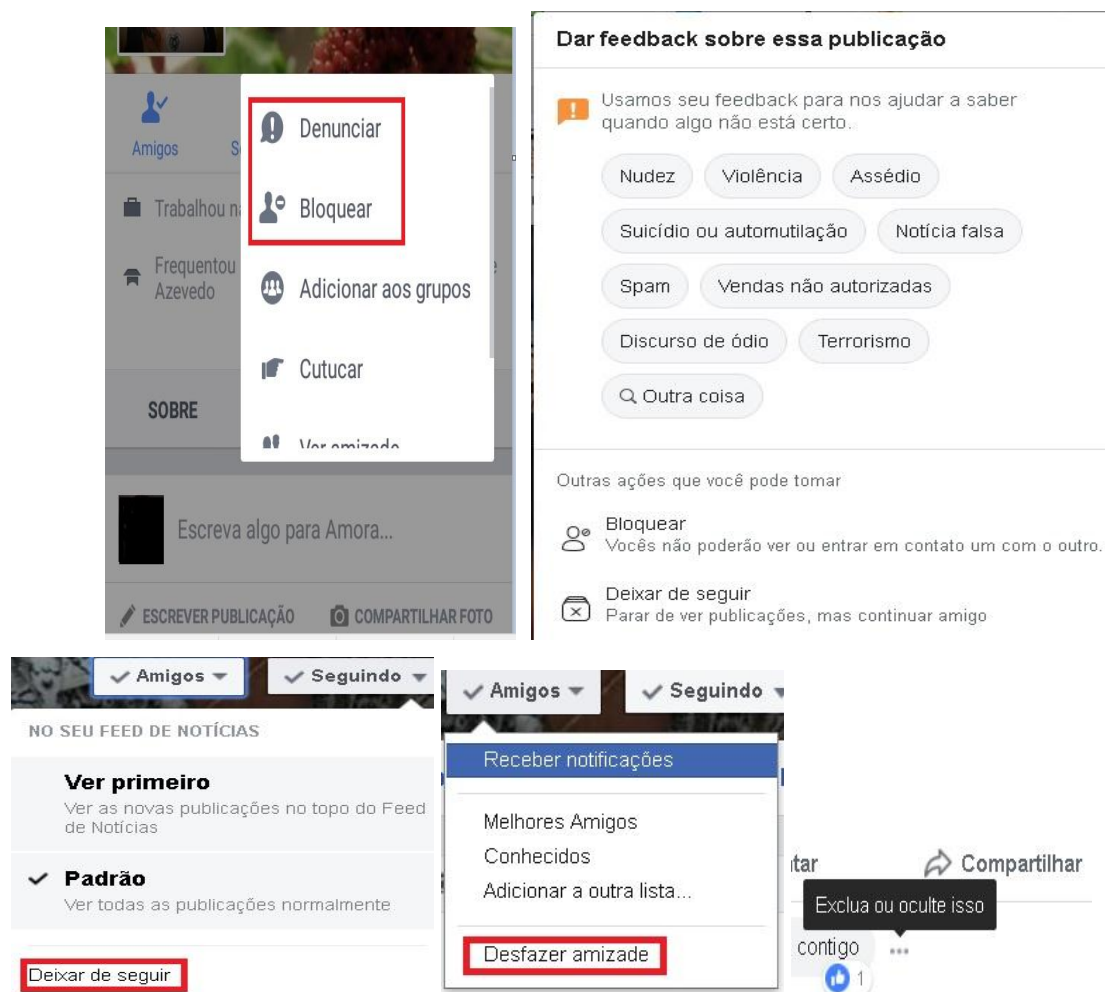
Segundo uma visão arqueogenealógica, as relações de poder aqui estabelecidas, portanto, funcionam sob essa ordem de discursos do digital, de acordo com uma arquitetura de interação bem definida, e, ao mesmo tempo, é por meio de relações de poder que se torna possível a emergência de redes sociais como as digitais. Conforme nos mostra Foucault, as características arquitetônicas dos espaços são altamente condicionantes das práticas dos sujeitos e estão diretamente ligadas a toda uma forma social que as torna possíveis. Levando em conta o que discutimos no capítulo 1, em *A Sociedade Punitiva* (1973), Foucault, ao tratar das características especiais da prisão, já reconhece que elas não resumem uma forma-prisão, simplesmente, mas uma forma arquitetônica que é, antes, uma forma social. Por isso é que em *Vigiar e Punir* (1975) ele irá explorar mais as relações sociais de um panoptismo não só restrito às formas penitenciárias, mas como um problema de uma sociedade punitiva.

Aproveitando-nos dessas reflexões, as redes sociais também seguem formas arquitetônicas, que são antes sociais, as quais, finalmente, participam das relações entre sujeitos em espaços de interação. Quanto a esse aspecto, detectamos no Facebook duas formas centrais: a formação de círculos de iguais, entre perfis personalizados, como já estamos observando e continuaremos a verificar nas demais análises, bem como similaridades com sistemas panópticos, de vigilância e de denúncia potencial do outro.

Os sistemas panópticos (*Panopticon*) são concebidos por Jeremy Bentham em 1793 e depois se convertem na “matriz arquitetônica das prisões europeias” (FOUCAULT, op. cit., p. 59); tratava-se de um projeto de vigilância generalizada, como na arquitetura de um teatro invertido, “onde se procurava fazer o máximo de pessoas ficar sob o olhar e a vigilância do menor número possível de pessoas” (op. cit., p. 187). Assim, a incerteza do prisioneiro com relação à presença do vigilante fazia com que a própria vigilância fosse internalizada. Há

também, no Facebook, uma lógica de exposição constante que não está fora dos sistemas de controle, tanto por parte dos usuários, pela auto-vigilância e pela vigilância do outro, como por parte das intervenções da equipe de gestão do site. As condições, é claro, são outras em comparação aos projetos panópticos originais, mas ampliamos essas semelhanças, na medida em que uma série de trabalhos, inclusive sob a esteira de Foucault, propuseram analogias que expandiam o contexto prisional. Não há, de nossa parte, com isso, um tratamento pessimista ou conspiratório que tome como estratégia valorar negativamente as formas de funcionamento do Facebook, comparando-as a prisões, por exemplo. Interessa-nos, na verdade, analisar os efeitos de sentido gerados a partir dos elementos que compõem aqui os aspectos físicos que permitem ou interditam os sujeitos-usuários em suas relações de liberdade de expressão.

Dentro desse contexto, o sujeito-eu de que falamos mais acima, encontra-se em um perfil personalizado, gerenciando a todo momento “comandos”. Dentre eles constam as ações: “denunciar”, “bloquear”, “deixar de seguir”, “exclua ou oculte”.



É interessante perceber que todos os comandos partem de ações centradas no sujeito-eu, construindo-se os sentidos de autogestão, de autocontrole, de autonomia; é este “eu” quem julga o outro e quem decide como lidar com os “outros” que estão ao seu redor. A arquitetura personalizada do ambiente coopera para um clima de segurança e proteção por parte da equipe do site, em uma espécie de parceria que também depende da aceitação e do engajamento do usuário. Como vemos no ícone “Dar feedback sobre essa publicação”, a construção frasal materializa essa parceria: “**Usamos seu** feedback para **nos ajudar** a saber quando algo não está certo” – o verbo “usamos” na primeira pessoa do plural indica um interlocutor plural, uma equipe que está atenta e que zela pela qualidade das interações, mas não no sentido invasivo, de controle das suas publicações, mas sim em um jogo em que a responsabilidade recai sempre sobre um outro. Transforma-se, assim, uma relação de vigilância generalizada em uma relação de vigilância de mão única, posto que a posição do usuário é simultânea e necessariamente de vigia e vigiado. É como se a equipe e o usuário se unissem para controlar os “abusos” do outro – como em um apelo: “você vai nos ajudar a combater o que não está certo” –, mas aquele “eu” será, ao mesmo tempo, o “outro” de alguém. São, portanto, relações de poder bipolarizadas entre um “eu” gestor de si e do “outro”.

Nessa dinâmica, a equipe de administração do site funciona como auxiliar deste “eu” em suas ações, colocando-se nos seguintes termos: “você é livre para gerir as suas atividades de expressão e de interação”. É também válido destacar essa imagem de equipe plural materializada em um “nós” em vez de um “eu” administrador, que centralizaria as ferramentas de controle em si, como um agente externo, observador, um “big brother” que toma ações unilaterais, pelo contrário, a figura de decisão sempre retorna ao “eu” dono do perfil, que decidirá como agir, o que expressar, com quem se relacionar. A pesquisa abaixo segue essa estratégia de ajuda personalizada, de construção em equipe, como na figura da imagem (i), em que um apoia o outro. Ressaltamos o uso de “estamos pedindo a opinião de um **pequeno grupo de pessoas**”, em um tipo de construção que coloca em posição seleta o sujeito-usuário, que teria sido escolhido entre todos os demais para expressar sua opinião. A pesquisa se apresenta, ainda, como facultativa, pode ser ignorada, eufemizando mais uma vez o sentido invasivo.



Após iniciada a pesquisa, em (ii) vemos, mantendo-se o tom polido – como reforça o verbo “gostaríamos” – a solicitação por um “feedback sincero”. Há uma injunção a se expressar uma fala sincera, comum entre amigos, que têm intimidade suficiente para dizerem “o que realmente pensam”, para expressarem, no fim das contas, a verdade. Esse contato é tido como “muito importante” para melhorar as interações na rede. O sujeito-usuário se vê novamente em um lugar de prestígio e de vigilância do outro e das informações que ali circulam, como um censor de qualidade.



Em (iii) e (iv) as perguntas são ligadas ao grau de satisfação quanto à imagem do Facebook junto aos “usuários”, contabilizados em uma escala que vai de “discordo totalmente” a “concordo totalmente”. Aqui solicita-se uma opinião pessoal em relação a uma rede coletiva, por isso as opções estão em primeira pessoa do singular. Por sua vez, o uso no plural de “usuários” aponta para o senso de coletividade, bem como o uso de “mundo” reclama um senso de universalidade. Assim, trata-se de uma rede universal, coletiva, da qual “você” faz parte, gerando sentidos de pertencimento e inclusão em um movimento global.



O enunciado (v) ainda está na esfera da percepção individual ante um grupo coletivo. Pergunta-se se “o Facebook dá **apoio** às pessoas quando elas têm um problema”, de tal modo que ideia de relação de ajuda e proteção é mantida no uso “apoio”. Já em (vi) a pesquisa redireciona a centralidade ao sujeito-eu, ao pedir que ele expresse em detalhes sua experiência em particular “durante a última semana”, com perguntas bem pontuais que agora possibilitam respostas diretas – “sim” ou “não”. As perguntas, todavia, não são pessoais, colocam o sujeito como testemunha ocular das ações dos outros e, ao mesmo tempo, vigia daquilo que vê e que julga como errado, por meio do uso “você viu”, de (vii) a (xi), de termos como: “falsa ou suspeita”, “violência”, “imagem com sangue”, “risco”, “enganosa”, “ódio”, em todos eles questionando por sua opinião como uma espécie de juiz; como vemos em “parecia”, “achou que não deveria”, “algo que fez você sentir”.

vii) Durante a última semana, você viu alguma conta do Facebook que parecia ser falsa ou suspeita?

viii) Durante a última semana, você viu algum tipo de violência ou imagem com sangue que achou que não deveria estar no Facebook?

ix) Durante a última semana, você viu algo que fez você sentir que suas informações pessoais podiam estar em risco?

x) Durante a última semana, você viu alguma ação de publicidade ou venda que parecia ser enganosa, falsa ou suspeita?

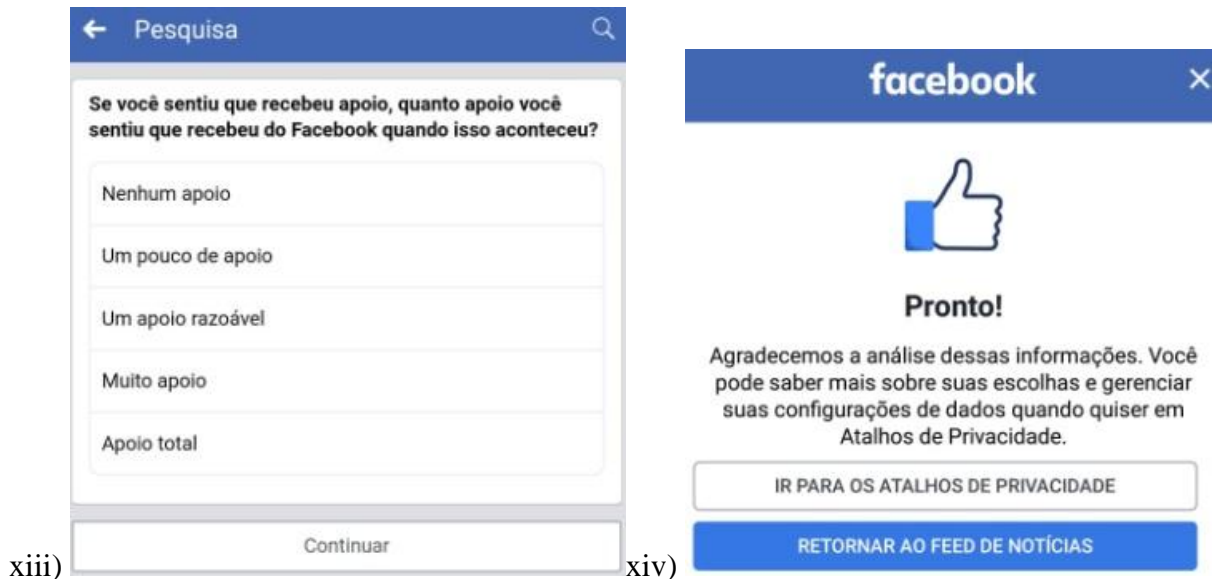
xi) Durante a última semana, você viu um discurso ou outro conteúdo de ódio que acha que não deveria estar no Facebook?

xii) Gostaríamos de saber mais
Pense na sua experiência mais recente ao ver um discurso ou outro conteúdo de ódio que você acha que não deveria estar no Facebook.
Se isso foi desagradável, o quanto foi desagradável quando aconteceu?

Nada desagradável
Um pouco desagradável
Desagradável
Muito desagradável
Extremamente desagradável

Em (xii) são solicitadas as sensações do usuário, algo de nível mais íntimo, anunciado pelo uso “gostaríamos de saber mais”, como se estivesse se pedindo autorização para adentrar em um terreno ainda mais pessoal e personalizado: “pense na **sua** experiência”, por isso as respostas já não são mais diretas – “sim” ou “não” –, mas sim em uma escala entre “nada desagradável” e “extremamente desagradável”. O enunciado (xiii) pergunta de novo pelo grau de apoio recebido pelo Facebook, reforçando a relação de cumplicidade entre o sujeito-eu e a equipe – esta que aparece apenas para apoiar e zelar pela qualidade e bem-estar daquele

usuário, conforme vemos em (xiv). Neste último, os termos “suas escolhas” e “gerenciar suas configurações” confirmam a centralidade do usuário, que tem liberdade para gerir sua privacidade e “analisar” as informações que o cercam “quando quiser”.



Há também, a seguir, pesquisas sobre as configurações do site. São interessantes justamente por participarem dessa rede de enunciados que vêm construindo os modos de articulação entre o sujeito-eu e a equipe do Facebook, com base nos sentidos de parceria, transparência e autogestão. As informações aparecem como passíveis de análise por parte do usuário, nos seguintes termos: “Queremos dar a você uma oportunidade de analisar algumas das formas como usamos seus dados para personalizar sua experiência no Facebook”. Vejamos que a equipe administradora do site é, na verdade, aquela que detém as ferramentas de atualização e que gerencia os dados de todos os usuários, mas essa posição de poder não é destacada, pelo contrário, prevalece o sentido de experiência personalizada, na qual “você” é quem decide, quem escolhe, quem permite, quem analisa e quem gerencia todos os dados ligados à sua rede. Dessa maneira, a onipresença do Facebook é justificada, como vemos na sequência deste mesmo enunciado (i): só estamos aqui para “explicar melhor” como usamos seus dados.

facebook
×



Algumas atualizações e configurações importantes para analisar

Queremos dar a você uma oportunidade de analisar algumas das formas como usamos seus dados para personalizar sua experiência no Facebook. Também atualizamos nossos Termos e Política de Dados para explicar melhor nossos serviços e o que pedimos a todos que usam o Facebook, bem como para explicar como coletamos, usamos e compartilhamos seus dados nos Produtos do Facebook.

Veja o que você pode analisar e as escolhas que pode fazer neste momento:

- Anúncios com base em dados de parceiros**
Controle como usamos dados de anunciantes, desenvolvedores de aplicativos e publishers para anúncios
- Reconhecimento facial**
Decida se podemos reconhecer você em fotos e vídeos

ANALISAR AGORA

LEMBRAR-ME DEPOIS

i)

Anúncios com base em dados de parceiros
×



Mostramos anúncios relevantes para você usando dados de anunciantes, desenvolvedores de aplicativos e publishers

Coletamos dados sobre você e suas interações com nossos parceiros fora dos **Produtos das Empresas do Facebook**. Usamos esses dados para decidir quais anúncios lhe mostrar nos **Facebook Company Products**, como o Facebook e o Instagram, bem como em sites, aplicativos e dispositivos que usam nossos serviços de publicidade. Você controla se usamos dados de parceiros para lhe mostrar anúncios. Para desativar essa configuração, gerencie suas configurações de dados. Caso contrário, continuaremos a lhe mostrar anúncios com base em dados de parceiros.

ANALISAR AGORA

GERENCIAR CONFIGURAÇÃO DE DADOS

CONFIRMAR

iii)

Veja o que você pode analisar e as escolhas que pode fazer neste momento:

- Anúncios com base em dados de parceiros**
Controle como usamos dados de anunciantes, desenvolvedores de aplicativos e publishers para anúncios
- Reconhecimento facial**
Decida se podemos reconhecer você em fotos e vídeos
- Termos, Política de Dados e Política de Cookies**
Aceite nossos Termos atualizados e analise nossa Política de Dados e Política de Cookies atualizadas

Você pode gerenciá-las em Configurações a qualquer momento.

ANALISAR AGORA

LEMBRAR-ME DEPOIS

ii)



Reconhecimento facial

Saiba como o reconhecimento facial pode ser usado no Facebook

Esta configuração está ativada no momento. Usaremos a tecnologia de reconhecimento facial para detectar quando você aparece em fotos, vídeos e na câmera. Você pode controlar isso em Configurações a qualquer momento. Para desativar esta configuração, gerencie suas configurações de dados. Caso contrário, continuaremos a usar o reconhecimento facial para reconhecer você em fotos e vídeos.

Como coletamos esses dados?

A tecnologia de reconhecimento facial analisa as fotos e os vídeos em que você aparece para calcular um número único ("modelo") de como você aparece nas imagens. Quando sua

GERENCIAR CONFIGURAÇÃO DE DADOS

CONFIRMAR



Termos, Política de Dados e Política de Cookies

Analise nossos Termos, Política de Dados e Política de Cookies atualizados

Atualizamos nossos [Termos](#), [Política de Dados](#) e [Política de Cookies](#) para que você saiba como seus dados são usados e faça as escolhas certas para você. Ao continuar usando o Facebook, você aceita essas atualizações, que entrarão em vigor em 14 de julho.

Tornamos mais fácil para você controlar suas configurações de dados, privacidade e segurança em um único local, o que você pode fazer a qualquer momento nas Configurações. Nossos [Termos](#) explicam melhor nosso serviço e o que pedimos de todas as pessoas que usam o Facebook. Nossa [Política de Dados](#) e [Política de Cookies](#) refletem os novos recursos em que estamos trabalhando e explicam mais sobre como criamos uma experiência personalizada para você. As atualizações incluem:

- A inclusão de informações sobre recursos como o Marketplace, efeitos de câmera e ferramentas de acessibilidade

Ao tocar em "Aceito", você aceita os Termos, a Política de Dados e a Política de Cookies atualizados.

ACEITO

iv) v)

Os enunciados anteriores, de (ii) a (v), dão mais elementos que marcam a posição de gestor na figura do sujeito-eu, em detrimento do controle por parte da administração do Facebook. Como vemos nos seguintes destaques: “você pode analisar”, “controle”, “decida”, “aceite”, “você pode gerenciá-las”, “você controla”, “você pode controlar isso”, “para você controlar”; todas essas expressões funcionam para justificar as ações de coleta e uso de dados, inclusive o intercâmbio com “dados de parceiros”, colocando o Facebook apenas como o principal parceiro da experiência do usuário, sempre realinhando os comandos de atualização à sua decisão final. Contudo, é importante notar que as atualizações já são feitas periodicamente, de tal forma que aparecem somente as opções de gerenciamento, caso o usuário entre em suas configurações para modificá-las.

Em uma lógica semelhante, na imagem (i), abaixo, o “nós” da “equipe de ajuda do Facebook” auxilia e trabalha em prol desse “eu”, personalizado em um vocativo nominal, justificando com muito cuidado a presença e intervenção por parte deles. Usos como “de vez em quando” amenizam a sensação de privacidade invadida, gerando, na verdade, uma sensação de zelo e de guarda permanente, de alerta para perigos iminentes, projetados em um

“eles” imaginário – “antes de **eles** atingirem a sua conta”. No trecho “se virmos algo incomum, avisaremos você”, a parceria é renovada, como dissemos, não na imagem de um “grande olho” que tudo vê, mas sim na figura de uma equipe parceira que só está ali para a proteção do “eu”, que será avisado de qualquer ação suspeita, de tal forma que a centralidade esteja firmada, de fato, no “dono do perfil”.



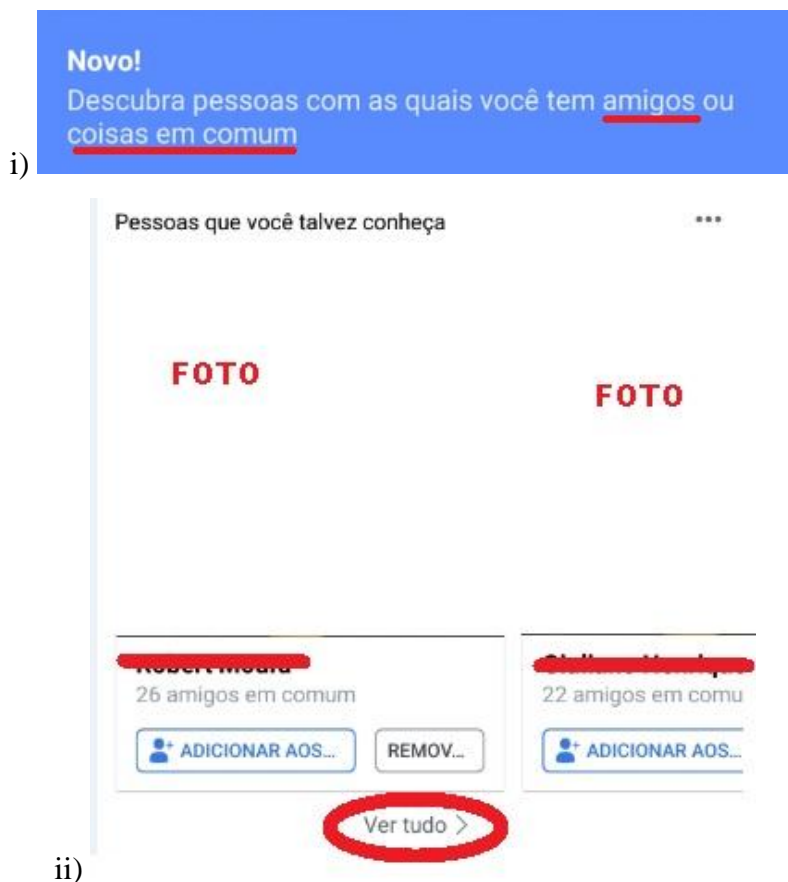
i)

Nas imagens (ii) e (iii), a seguir, temos um clima familiar e afetivo entre o usuário e a equipe, como mostra o uso de “nós pensamos em **você** e nas **suas** lembranças” e “estamos sempre trabalhando para tornar o Facebook mais **divertido** e **útil** para você”. Assim, em vez que se usar verbos no imperativo, a injunção é construída sob a forma de sugestão – “achamos que gostaria” / “esperamos que goste”. Esses são recursos de atualização sazonal, e em todas as vezes é colocada a opção de “filtro”, que concentra as ações de controle e de decisão no “eu”, mas, de qualquer maneira, o usuário é conclamado a compartilhar suas lembranças em seu círculo de amigos, além de ser lembrado de estar sendo cuidado pela equipe – um cuidado que parte da vigilância.





Aliás, o sentido de manutenção de um círculo de amigos é reforçado de várias maneiras, que aqui nos interessam por formar uma arquitetura de compartilhamento entre iguais em detrimento daqueles grupos ou pessoas com os quais você, por suposição, não tem afinidade.





Há, portanto, um cálculo com base em informações que o próprio usuário oferece ao fornecer respostas ligadas ao seu perfil e pesquisas sazonais, bem como dados cruzados com fontes externas ao Facebook, segundo vimos ao analisar as pesquisas de atualização, além do intercâmbio com buscas feitas, por exemplo via Google.com, as quais formam, conjuntamente, uma computação de afinidades, gostos e interesses do usuário. As perguntas que seguem, no formato “Você sabia?”, funcionam como conjunto de informações bastante particulares feitas justamente para serem compartilhadas entre amigos, de acordo com o que mostra a construção que se repete ao longo da pesquisa: “Responda a algumas perguntas para ajudar seus amigos a conhecer **você**”. Este formato remete a jogos estilo “*quiz*” – perguntas e respostas curtas com o intuito de fornecer informações ou aferir conhecimento, uma espécie de espaço de confissão. Respectivamente, constam: “uma história que **meus** avós contavam...”, “a pessoa a quem **eu** confiaria **minha** vida é...”, “um animal de estimação que **eu** adoraria ter...”, “o pôr-do-sol mais bonito que [**eu**] **vi** recentemente foi”, “os vídeos que sempre **me** fazem rir são...”, “**meu** pão favorito é...”, “uma das **minhas** aulas favoritas era...”, “**meus** pais nunca imaginaram que eu...”.

Você sabia?

Responda uma pergunta para ajudar as pessoas a conhecer você

Agora não
Responder pergunta

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

Você sabia?

Responda a algumas perguntas para ajudar seus amigos a conhecer você.

Uma história que meus avós contavam...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

Você sabia?

Responda a algumas perguntas para ajudar seus amigos a conhecer você.

A pessoa a quem eu confiaria minha vida é...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

Você sabia?

Responda a algumas perguntas para ajudar seus amigos a conhecer você.

Um animal de estimação que eu adoraria ter é...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

Você sabia?

Responda a algumas perguntas para ajudar seus amigos a conhecer você.

O pôr do sol mais bonito que vi recentemente foi em...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

Você sabia?

Responda a algumas perguntas para ajudar seus amigos a conhecer você.

Os vídeos que sempre me fazem rir são...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

Você sabia?

Responda a algumas perguntas para ajudar seus amigos a conhecer você.

O meu pão favorito é...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

Você sabia?

Responda a algumas perguntas para ajudar seus amigos a conhecer você.

Os vídeos que sempre me fazem rir são...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

Você sabia?

Responda a algumas perguntas para ajudar seus amigos a conhecer você.

Uma das minhas aulas favoritas era...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

Você sabia?

Responda a algumas perguntas para ajudar seus amigos a conhecer você.

Meus pais nunca imaginaram que eu...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

FILTROS

GERENCIAR PUBLICAÇ...

Note-se que são perguntas pessoais, as quais remontam uma narrativa personalizada em torno de um “eu” central em interação com interlocutores potenciais, assim, independentemente de obter feedbacks reais, trata-se de mais um formato que compõe a rede de enunciados que objetivam o sujeito como livre para expressar qualquer coisa – memórias, gostos, histórias, desejos, lembranças –, uma vez inserido em um ambiente íntimo, afetivo, amigável.

Quanto aos chamados de atualização do perfil, na imagem (v) vemos na parte de cima uma pergunta “Quais são as suas novidades?” seguida de uma injunção “Atualize seu perfil para contar às pessoas o que está acontecendo na sua vida”. Abaixo constam os comandos “agora não” e “atualizar perfil”, que vão colocar ou não aquela ação em prática. Na sequência, estão as informações relativas aos locais de trabalho e de estudo e o status de relacionamento.



v)

As respostas só se tornarão públicas se o usuário permitir, assim como a atualização só será feita a critério do “dono” do perfil. Vejamos que são elementos de personalização, que pretendem mais uma vez tornar públicos dados íntimos de uma trajetória de vida, englobados por um efeito de autocontrole, pois são todas ações centralizadas no sujeito-eu. Seguindo essa lógica personalista, há apelos constantes para a aceitação de amizades, nos quais o critério recorrente é ter algo “em comum”, como vimos nos destaques das imagens selecionadas (i), (ii), (iii) e (iv): “coisas em comum” ou “amigos em comum”. Este último recurso informa ainda a quantidade de amigos sugeridos por serem “amigos” de outros “amigos”, e assim sucessivamente, em um funcionamento circular, reforçando a ideia de afinidade. Ao mesmo tempo em que o comando “adicionar” está disponível, temos também o comando “remover”, o primeiro indicando “soma” à rede de amigos e o segundo, “descarte”.

A arquitetura em polos de amizade e de não-amizade se desenha, assim, antes mesmo que se leve em conta o conteúdo real das ideias, expressões e gostos do “outro” previsto nessa relação. Não obstante, depois de acionados à sua rede, as opções “excluir” e “deixar de seguir” continuam disponíveis, de tal modo que, após iniciadas as interações, aquilo que inicialmente se estabeleceu do ponto de vista arquitetônico irá agora se materializar em diálogos também polarizados: entre diálogo de iguais e diálogo de surdos (ANGENOT, 2015), conforme veremos. Neste tópico observamos o primeiro movimento, uma vez que o sujeito-eu conta com uma série de ferramentas e enunciados que objetivam sua personalização – este “eu” está sempre identificado por um nome que personaliza suas ações, é ele quem gerencia os tipos de interação, é ele quem é convocado a se expressar, é ele, por fim, o destinatário e o remetente da sua rede de comunicação.

Neste formato de “bolha” admite-se um outro “eu”, somam-se iguais, na medida em que tenham, potencialmente, afinidades diversas – que pensam como você, que frequentaram ou frequentam os mesmos lugares, que gostam das mesmas comidas, que curtem as mesmas páginas, que seguem as mesmas pessoas etc. É interessante perceber, não obstante, que estamos falando de possibilidades abertas pela própria arquitetura e disposição gráfica dos elementos do site, trata-se de “bolhas” *potencialmente* de iguais. A personalização se define, nesse sentido, como elemento chave desse primeiro momento de objetivação e subjetivação do sujeito que se percebe dono de suas decisões e livre para se expressar e gerenciar suas relações com os outros. Um segundo movimento, que passaremos a observar no próximo tópico, é a individualização desse sujeito, que então personalizado, passa a negar, a ridicularizar e a excluir tudo o que se apresente como diferente ou como não-igual.

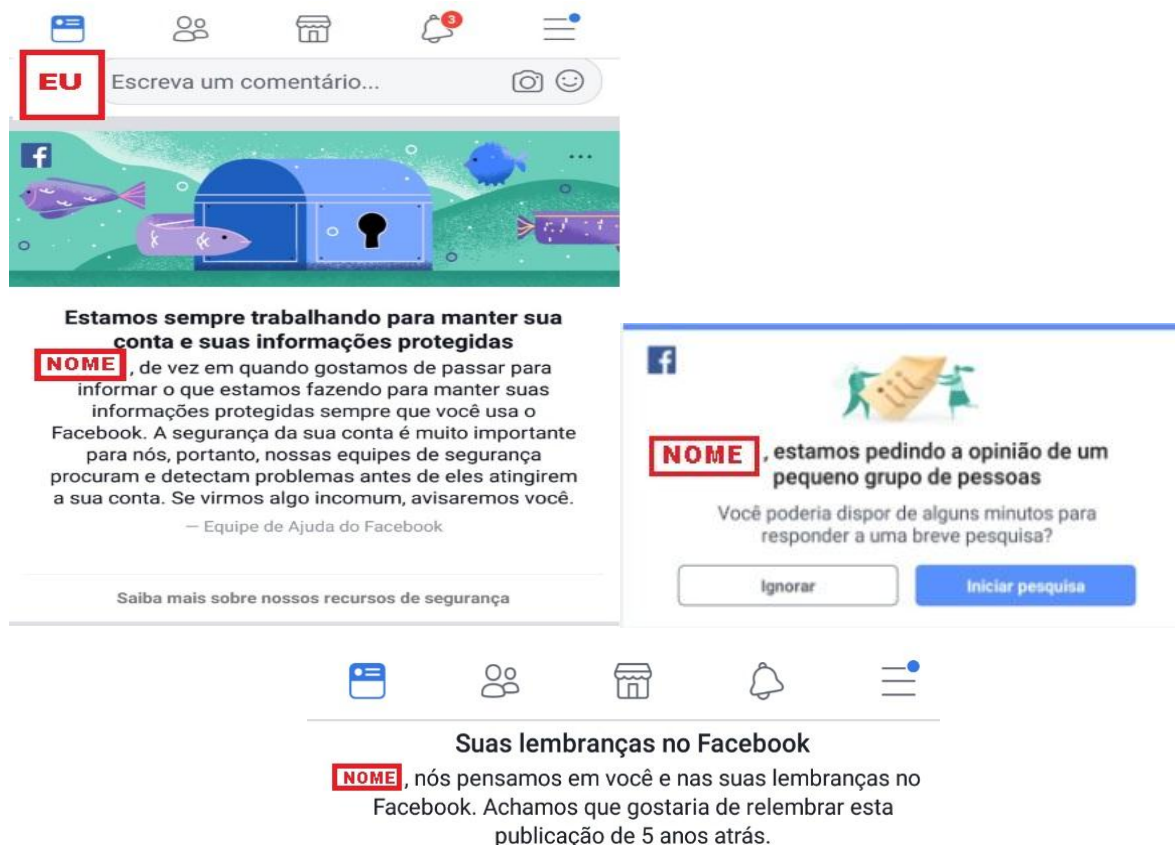
3.2. Individualização e diálogo de surdos: “dizer tudo” é ser ouvido?

Sem “mas”, “pronto falei”

Segundo vimos com Todorov (2012), “hoje a informação se dirige tanto aos eruditos quanto aos iletrados, de todas condições, de todos os países, e ainda por cima é instantânea. Sem dúvidas suas fontes são múltiplas, mas isso não significa que todas as fontes dispõem do mesmo poder” (op. cit., p. 143). Existem, portanto, relações de poder que atualizam as práticas de liberdade dos sujeitos, uma vez que estes estarão sempre situados em condições históricas determinadas e lidarão com regras de sistemas específicos de enunciabilidade. As redes sociais em ambientes digitais se configuram, na atualidade, como um desses sistemas de enunciação, que, de acordo com o que analisamos no tópico anterior, pela própria arquitetura,

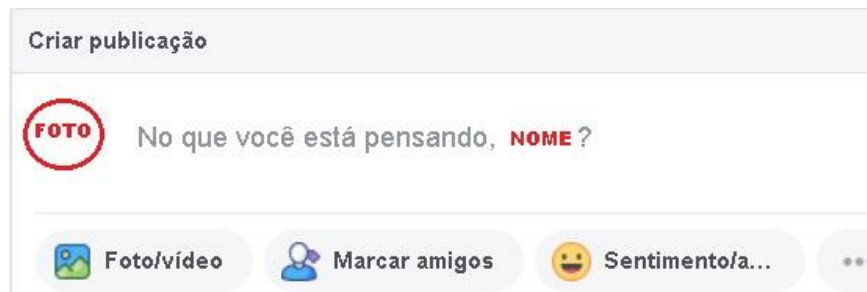
condicionam modos de ser e de agir dos sujeitos em interação uns com os outros. Não obstante, em uma perspectiva foucaultiana, as formas arquitetônicas são antes sociais, de tal maneira que não existe validade em análises exclusivamente digitais, no sentido de considerar o espaço virtual como uma realidade à parte, restrita às estruturas do ciberespaço. Sendo assim, ao observar os diálogos feitos nas interações selecionadas para análise, lançamos mão de pesquisas que consideraram funcionamentos de mídias já tidas como tradicionais, bem como estudos sobre estratégias de argumentação clássicas. A propósito, segundo discutimos no capítulo 1 desta tese, “o novo não está no que é dito, mas no acontecimento de sua volta” (FOUCAULT, 1970, p. 26).

Nesse contexto, Curcino (2005) analisa técnicas mobilizadas no suporte “revista impressa”, as quais contribuem justamente para a constituição de processos de subjetivação, produzindo, afinal, sentidos e identidades. Ela diagnostica três categorizações no que diz respeito à formação de subjetividades – a personalização, a individualização e a singularização – de tal modo que “essas técnicas têm em comum o objetivo de simular a intimidade concedendo um caráter pessoal à enunciação” (op. cit., p. 149). Quanto à primeira, trata-se de uma prática recorrente em diversas mídias e tem como principal recurso linguístico o emprego do pronome de tratamento “você” e do pronome pessoal “nós”, na modalidade inclusiva, cuja função é construir um nivelamento entre os interlocutores. Essa simulação de proximidade acaba por personalizar o indivíduo, que, no caso da interação no formato revista, desempenha a posição prioritária de leitor, e, no nosso caso, conforme observamos no tópico anterior, assume o duplo lugar de leitor e de agente de atividades de expressão – pela escrita e pelo compartilhamento de informações e sentimentos, por exemplo. Essa peculiaridade faz com que ele, ao mesmo tempo, se veja e aja de modo personalizado em suas relações com os outros na rede social. Curcino reconhece, ainda, que em uma espécie de gradação, outros recursos redimensionam o “efeito de exclusividade” iniciado com as técnicas de personalização, promovendo a individualização, bem como a singularização do indivíduo. É muito interessante observar essa ocorrência também nas mídias virtuais, a propósito de alguns enunciados já vistos por nós no Facebook, os quais recuperamos a seguir:



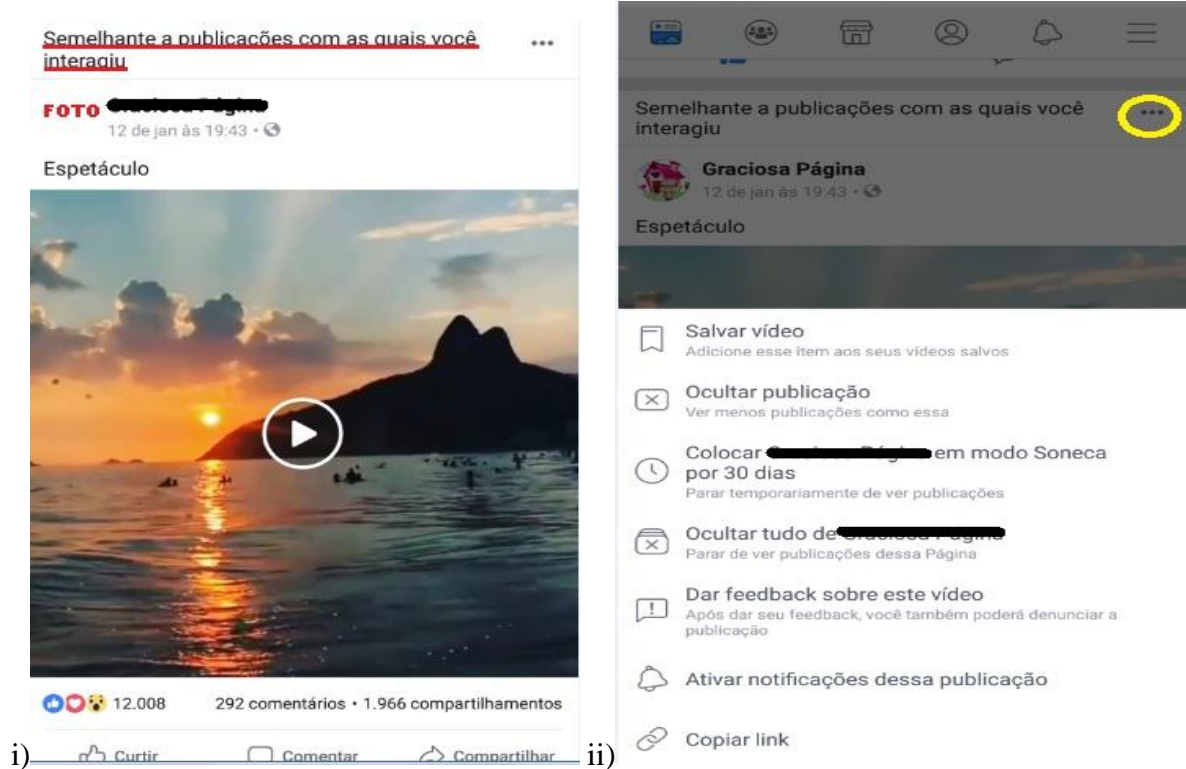
Se antes exploramos o caráter personalista das interações entre a equipe do site e o sujeito-eu, aqui chamamos atenção para o tratamento nominal, marcado pelo uso do nome próprio. Segundo Curcino, “essa especificação, determinação precisa de quem é o interlocutor, visando os mesmos efeitos instaurados pelo uso do ‘você’, como a particularização, a proximidade, a intimidade, tem a propriedade de intensificar esses efeitos” (2005, p. 151), transformando um tratamento “serializado, homogêneo” em uma relação de singularidade. Ela destaca também, que isso “promove, de certo modo, uma ação sobre o outro, que seduz-lisonjeia”, e ainda, obriga a um “reconhecimento do trabalho dispendido” (op. cit., p. 156). A propósito, trata-se do emprego do primeiro nome em vez do nome completo, o que caracteriza “uma das maneiras mais informais de se dirigir ao interlocutor” (op. cit., p. 156). Quanto a isso, é interessante verificar que o espaço inicial do feed de notícias do perfil, que antes trazia somente o questionamento “no que você está pensando?”, agora termina com o vocativo individual materializado no nome da pessoa. Segundo já analisamos, tratava-se de uma pergunta personalizada com o uso do “você”, indicando uma colagem entre expressão e pensamento; com o acréscimo do tratamento nominal intensifica-se o efeito de individualização, do “seu” pensamento, das “suas” fotos e vídeos, dos “seus”

sentimentos, como mostram as opções abaixo do quadrado inicial, sugerindo, inclusive, a marcação de “amigos”.



Por essas regularidades no funcionamento de técnicas comuns em diferentes suportes midiáticos é que retomamos as considerações de Curcino, não obstante, apontamos para alguns aspectos que diferenciam os modos de interação empreendidos nas mídias virtuais. Estamos lidando, segundo o recorte proposto, com uma tecnologia de comunicação em rede, nesse sentido, no Facebook temos como central não apenas a relação estabelecida entre o usuário e a equipe de administração no site, mas, muito fortemente, aquelas entre o usuário e sua rede de contatos. Como vimos, a arquitetura e disposição dos elementos gráficos produzem a todo momento plataformas de interação entre um “eu” e um “outro”.

Considerando esse aspecto exponencialmente relacional, em comparação a outros meios que também apresentam, em níveis menores, capacidade interativa, ressaltamos que as técnicas de individualização aqui em jogo fazem emergir sujeitos individualizados, que, como vimos, priorizam seus iguais, e, como veremos agora, o fazem em detrimento daqueles que se apresentam a eles como “diferentes”. Dessa maneira, temos não apenas um sujeito-eu que é tratado de modo pessoal e impelido a fazer crescer a sua rede de afinidades, mas um sujeito que é convocado a vigiar, a denunciar e a excluir aquele outro diferente de si, como juiz e censor livre e autônomo ante as informações e demais perfis que orbitam em torno de seu centro. Como vemos em (i) e (ii):



Nos enunciados acima há uma sugestão de afinidade aferida com base em uma publicação que o usuário “curtiu” em outra ocasião, por meio do enunciado: “semelhante a publicações com as quais você interagiu”. Isso nos mostra que todas as páginas, perfis, imagens, vídeos e comentários com os quais se tenha tido qualquer tipo de interação ficam arquivadas na memória do site, formando um arquivo individual. Esse histórico é usado como indicador de uma experiência ao mesmo tempo personalizada e individualizada em um sujeito-eu que pode controlar, a qualquer momento, os níveis de interesse quanto ao que foi sugerido, seja para confirmá-los – com comandos eufóricos, como “salvar vídeo” e “copiar link”, seguidos de injunções positivas, como “adicione esse item aos seus vídeos salvos”– ou recusá-los – com comandos disfóricos, como “ocultar publicação”, “colocar em modo soneca por 30 dias” e “ocultar tudo”, seguidos de “ver menos”, “parar temporariamente de ver”, “parar de ver” e “você também poderá denunciar a publicação”. De toda forma, são opções que mantêm o efeito de controle total da experiência do indivíduo – do tempo, do conteúdo, do quê e de quem ele vê, do quê e de quem ele aceita como íntimo ou de seu interesse. Como também vemos na pesquisa a seguir:



Quer verificar suas configurações de privacidade?

NOME, você conhece a Verificação de Privacidade? Ela ajuda você a analisar a privacidade das suas publicações, aplicativos e algumas informações do perfil. Você pode analisar essas informações a qualquer momento.

— Equipe de Privacidade do Facebook

[VERIFICAR PRIVACIDADE](#)

← Publicações Avançar

Sua próxima publicação

Sempre que publicar a partir do Feed de Notícias ou do seu perfil, você pode escolher um público para **controlar** quem vê o conteúdo publicado.

Escolher público [Público](#)

Dica: **você pode alterar seu público** todas as vezes que publicar algo.

Trata-se de uma verificação das “configurações de privacidade” do usuário. O chamamento pelo primeiro nome mantém a centralidade no indivíduo, que é convidado a analisar e a controlar a privacidade de “suas” publicações, de “seu” perfil e de “seu” aplicativo. Além de os pronomes reforçarem o sentido de posse, as construções: “você pode analisar”, “você pode alterar”, “você pode controlar”, “você pode decidir” e “você pode remover” também ratificam a imagem de um “eu” que administra individualmente o nível de suas interações. Assim, os possíveis e sempre iminentes riscos de uma plataforma aberta e de contínua exposição são minimizados e controlados por esse indivíduo, que tem à disposição todas as ferramentas necessárias, providas por uma “Equipe de privacidade”, para uma experiência segura. “Privacidade”, aliás, está no campo do pessoal, do íntimo, de uma vida privada *versus* uma vida exposta, pública, coletiva.

Privacidade do seu perfil
Dê uma olhada nessas informações do seu perfil e decida com quem você quer compartilhar. Lembre-se, o seu perfil pode incluir mais do que aparece aqui.

Telefone

Somente...

Somente...

Email

Amigos

Data de nascimento

Amigos d...

Amigos d...

Cidade natal

Amigos d...

Privacidade do seu aplicativo
Aqui estão os aplicativos e sites de outras empresas nos quais você usou o login do Facebook para entrar. Você pode editar quem no Facebook pode ver os aplicativos e sites que você usa e também remover aqueles que não queira.

Seus aplicativos REMOVER

	Pinterest	Somente...	<input type="radio"/>
	Academia.edu	Somente...	<input type="radio"/>
	Passei Direto	Somente...	<input type="radio"/>
	Saraiva	Somente...	<input type="radio"/>
	Skoob	Somente...	<input type="radio"/>

Dica: você pode editar seus aplicativos mais tarde nas Configurações de aplicativos.

← Verificação de Privacidade



Sua Verificação de Privacidade foi concluída.

Agradecemos por fazer uma Verificação de Privacidade. Para garantir que você continue compartilhando com quem quiser, recomendamos verificar regularmente o público das suas informações do perfil, publicações e aplicativos.

Para verificar mais configurações de privacidade no Facebook, acesse suas **Configurações**.

Nesse sentido, as formas do tipo: “decida com quem você quer compartilhar”; “você pode editar quem vê e também remover aqueles que não queira” e “para garantir que você continue compartilhando com quem quiser, recomendamos verificar regularmente o público das suas informações” produzem não só um ambiente de individualização, mas também de proteção imperativa, aos moldes: “você é livre para compartilhar com quem bem entender,

mas recomendamos que você se proteja”. Numa escala das opções de compartilhamento, aparecem na ordem das possibilidades de visualização: “somente eu” e depois “amigos”, por último consta a opção “público”, firmando-se a imagem de um indivíduo soberano, cercado apenas de pessoas e elementos que garantem seu bem-estar, sua proteção e, como consequência, sua liberdade – como indica o uso: “você pode analisar essas informações a qualquer momento”. Isto é, a recorrência do formato “você pode” libera e autoriza esse indivíduo a agir livremente, uma vez que está protegido por seus pares e que tem sob seu controle o grau de suas interações.

Seguindo essa dinâmica individualista, Angenot (2015), por sua vez, ao estudar o que ele denomina de “as retóricas da incompreensão” aponta para um longo processo de formação de conflitos na arte de não persuadir, ao afirmar que “[...] os humanos argumentam de modo constante, certamente e em todas as circunstâncias, porém, eles, de maneira recíproca, se persuadem muito pouco ou raramente” (p. 128). Ele fala, nesse sentido, de uma polarização em campos que sustentam um contato em forma de “diálogo de surdos”, na qual “[...] esses polos rapidamente tornam-se ‘campos’ irreconciliáveis que vão debater indefinidamente e acabam, muitas vezes, se ridicularizando” (p. 133). Valemo-nos de suas reflexões justamente por diagnosticar funcionamentos semelhantes em posts do Facebook, materializados nos enunciados selecionados a seguir. Na verdade, não se enquadram propriamente na categoria de “diálogos”, pois os interlocutores aparecem apenas em uma referência genérica – não há retorno, não há conversa – mas mantêm uma retórica da incompreensão por fixarem dois polos extremos, em um tipo de “situação em que os adversários de ideias acabam por se perceber uns em relação aos outros como ‘loucos’ e renunciam simples e *razoavelmente* a discussão entre eles” (grifo do autor, p. 132). Na medida em que não usam o mesmo código retórico, resta colocar o “outro” no polo do “irracional” *versus* a boa razão do “eu”, das “minhas” convicções sensatas, no sentido discutido por Angenot: “[...] ‘irracional’ é, no fundo, um termo de condenação das lógicas diferentes da ‘minha’, termo cujo conteúdo varia segundo o posicionamento do enunciador” (p. 130). Nos enunciados abaixo o outro é evocado segundo essa lógica retórica, materializada nos qualificadores: “seus merdas”, os que “não têm noção”, “doentes”, “otários”.

compartilhou a publicação
de [redacted]
6 h · 🌐

👍👍👍👍👍

[redacted] 7 h · 🌐

[redacted] [redacted]

Tem que deixar esses merdas falando sozinhos, entre eles. Quer vestir rosa? FODA-SE! Quer reclamar do salário mínimo? FODA-SE! Lula livre? FODA-SE! É assim que eles tentam se impor. Mas acabou. Vamos ignorá-los. Block e pronto. Vamos despetizar aqui também. Deixar o ambiente leve

👍👍👍 23 5 compartilhamentos

i) Curtir Compartilhar

[redacted] 5 h · 🌐

Esquerdista não tem noção. Já excluí uma pessoa por duas vezes e não aceito mais seu insistente pedido de amizade por ser uma petista doente. Ela conseguiu meu WhatsApp para pedir mudas de moringa. Fui gentil e disse que ela pudesse vir buscar. Agora me passou uma mensagem se referindo a Bolsonaro como ditador. Dei-lhe uma resposta à altura e se ela tiver um pingão de vergonha na cara que vá pedir muda de moringa na pqp. Quero ver se ela vai continuar com essa doença quando um Coronel, já indicado por Bolsonaro e Mourão, começar a administrar a instituição que ela ainda trabalha.

👍👍👍 33 7 comentários

ii) Curtir Compartilhar

Militantes de Esquerda
8 de outubro de 2018 às 20:54 · 🌐

O VERDADEIRO CANALHA FUGIU!!!! Ou seja, sua campanha vai continuar produzindo #FakeNews e os otários acreditando.

Bolsonaro recusa pacto contra fake news e chama Haddad de canalha
www.valor.com.br

👍👍👍 315 45 comentários 301 compartilhamentos

iii)

[redacted] ▶ **Mulheres Unidas Com o Brasil**
15 de setembro de 2018 às 22:55 · 🌐

Seus MERDAS. Só mostram como vcs são baixos, como esse merda do candidato de vcs. Podem roubar o grupo mas nao vão roubar nossas mentes. Nunca serão. #EleNunca #EleNao #MUCB

👍 9 3 comentários

[redacted] ▶ **Mulheres Unidas Com o Brasil**
16 de setembro de 2018 às 13:57 · 🌐

NOS DEIXEM EM PAZ, SEUS MERDAS! VOCÊS PODEM FAZER TUDO, MAS NÃO PODEM HACKEAR NOSSO TÍTULO DE ELEITOR! #ELENUNCA

👍👍 14 2 comentários

iv)

O diálogo de conflito, característico dos debates políticos, constitui-se de uma retórica do convencimento, da escuta do contraditório, mas o que vemos na materialidade é se produzir um formato que só permite a escuta de iguais e que transforma agressivamente o contraditório em risível. Dentro dessa conjuntura de processos nos quais o sujeito é subjetivado como proprietário do seu dizer, uma vez que passa a se ver e a atuar como indivíduo livre, de posse de uma lógica racional e superior a dos outros, temos a recorrência a diversos usos que reforçam esse lugar do dizer livremente o que se quer e a quem se quer, “doa a quem doer”. Dentre esses, observamos o funcionamento do enunciado “prontofalei”, por fazer parte de uma dinâmica de subjetivação do indivíduo como sujeito que usa dessa liberdade de dizer para expressar o que “deve ser dito”, conforme veremos. Há uma relação entre sujeito e verdade, ou dizer-a-verdade. O sujeito que publica algo acompanhado do sintagma “pronto falei” é aquele que precisa se assumir como sujeito que pode falar, ou ainda, como sujeito que pode e deve falar a verdade, em tom de fala franca, corajosa e que se coloca em prol de seu relacionamento com o grupo a que pertence e contra aqueles que pensam diferente deles. Ainda na esteira de Foucault, segue reflexão que deslocamos aqui para nossa análise:

[...] penso ser preciso considerar como um acontecimento de grande importância, nas relações entre sujeito e verdade, o momento em que o dizer-verdadeiro sobre si mesmo tornou-se uma condição para a salvação, um princípio fundamental na relação do sujeito consigo mesmo e um elemento necessário ao pertencimento do indivíduo a uma comunidade (1982, p. 437)¹⁸⁸.

Recuperando, mais uma vez, essa discussão de Foucault em *A Hermenêutica do sujeito*, ressalta-se o quanto tais procedimentos de subjetivação são assíduos e regrados, uma vez que constituem a ligação do indivíduo às verdades, são práticas de reconhecimento de si e de formação e manutenção de discursos como verdadeiros. Tem-se, então, uma problemática sobre a “técnica e ética da comunicação do discurso verdadeiro”, em um jogo entre quem os detém e quem os deve receber. A conjuntura analisada por Foucault, entretanto, trata de procedimentos conforme compreendiam os filósofos gregos e romanos da Antiguidade, como, por exemplo, a ascese, que se configura como uma prática de subjetivação, de vínculo entre sujeito e verdade, de tal modo que este sujeito pudesse “naturalmente” dispor dos discursos como verdadeiros e como seus, constituindo-o como sujeito de veridicção – isto é, sujeito de e da verdade. Na presente análise, de nossa parte, aproveitamo-nos das reflexões foucaultianas, por ele trazer a escuta, a leitura, a escrita e o ato de falar como técnicas que estabelecem um

¹⁸⁸ Aula de 3 de março de 1982 – segunda hora.

reconhecimento de si como sujeito da enunciação, mesmo reconhecendo as peculiaridades de cada temporalidade. Assim, na medida em que permanecem como práticas regulares, que historicamente possibilitam as ações dos indivíduos em sociedade, acreditamos que elas também irão compor a atuação, seja por objetivação ou por subjetivação, do sujeito nas redes sociais da contemporaneidade.

Considerando isso, o uso de #prontofalei opera como um elemento de um *dever*, como se tivéssemos um dizer a verdade encenado, fomentado, e, no fim das contas, controlado. Pensando com Foucault (1982)¹⁸⁹, na conjuntura ascética, um uso que “faz com que se diga, com que se diga o que se tem a dizer, com que se diga o que se tem vontade de dizer, com que se diga o que se pensa dever dizer porque é necessário, porque é útil, porque é verdadeiro” (2010, p. 327). Sobre esse aspecto de falar a verdade, Foucault irá ressaltar que a relação entre franqueza e liberdade promove uma abertura que faz, então, com que o sujeito diga o que deve ser dito, revestindo-se da coragem de uma fala franca. Nos enunciados que ora selecionamos, vemos efeitos similares quanto ao funcionamento, não necessariamente pelo conteúdo do que se afirma – se verídico ou não –, mas pela função que o emprego de “pronto falei” desempenha: um posicionamento firme e franco de um indivíduo que fala verdades.



¹⁸⁹ A hermenêutica do sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982). 3. edição brasileira - 2010.

Com fins de comparação, trazemos abaixo um uso que apresenta um funcionamento diverso, sustentando um jogo entre a tolerância e a intolerância e produzindo um efeito de ponderação polida. A análise conta com dados coletados em artigo intitulado *Os jogos de linguagem no discurso político-mediático: a cordialidade e a intolerância* (SARGENTINI; MANZANO, 2015), em que as autoras analisam um infográfico publicado, no dia 16 de agosto de 2015, no site da Folha, sob o nome de “As caras do protesto”, em razão do impedimento da presidenta Dilma Rousseff. Nos exemplos a seguir destacamos a presença da conjunção adversativa “mas” na construção enunciativa:

Se Dilma sair, o Temer não vai ser melhor, e pode até mesmo ser pior. **Mas** algo tem que acontecer no país.

O PT democratizou a corrupção; “PT, PMDB, PP, eles estão todos juntos, é tudo uma coisa só. Não sou contra partidos, **mas** há uma corrupção em todos eles, até no PSDB.

Dilma não tem que sair porque ela foi eleita. Pior que o PT é o PSDB e o PMDB. **Mas** ela tem que parar de mentir e dizer que não sabia de nada do que ocorria na Petrobrás.

Sou contra o impeachment porque acho que a Dilma foi eleita democraticamente pelo povo, **mas** ela não tem condição de governabilidade, ela até pode ficar para a história, mas espero que tenha a humildade de renunciar (SARGENTINI; MANZANO, 2015, p. 201).

Diante desse funcionamento sintático recorrente, conclui-se que o uso do “mas” marca a alteração de uma fala aparentemente ponderada para a explicitação na sequência do que, de fato, está sendo defendido pelo enunciador, “regendo um funcionamento que sustenta esse jogo supostamente cordial entre a tolerância e a intolerância” (SARGENTINI; MANZANO, op. cit., p. 201). Nos seguintes moldes:

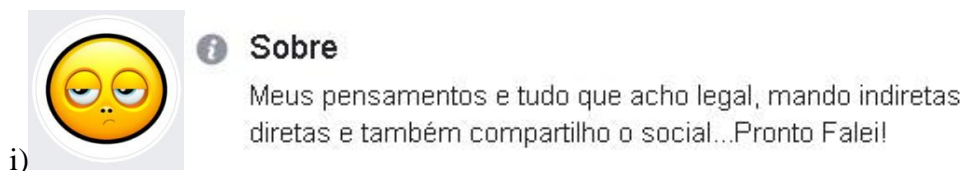


Nesse sentido, o “mas” funciona como um tipo de recondicionante da afirmação que o precede, fazendo valer o que se disse depois em detrimento do que se afirmou antes. Por sua vez, a estrutura sintática do “pronto falei” mostra que nas materialidades analisadas há a recorrência de uma ordem direta, sem modalizações, ponderações ou conjunções adversativas, para reforçar o efeito de verdade – efeito do dizer verdadeiro – e também o efeito de coragem da verdade, de uma fala “sem ‘mas’”, que diz o que tem que ser dito sem rodeios. A imagem abaixo reúne algumas páginas, nessa linha, com variações e acréscimos ao “pronto falei”, como “falei e pronto” e “doeu, desculpa”:

The image shows a vertical scroll of social media posts. Each post features a profile picture, a title, and a brief description. The posts are as follows:

- Pronto Falei**: Página · 5 mil curtiram isso · Entretenimento. Meus pensamentos e tudo que acho legal, mando indiretas diretas e...
- Falei e pronto**: Página · 1,6 mil curtiram isso · Comunidade. Mensagens para refletir sobre nosso dia-a-dia.
- Pronto falei, doeu desculpa."**: Página · 110 mil curtiram isso · Comunidade.
- Pronto Falei**: Página · 634 mil curtiram isso · Comunidade.
- Pronto falei**: Página · 19 mil curtiram isso · Blog pessoal.
- PRONTO FALEI**: Grupo · 3,3 mil membros · 10+ publicações por dia. Essa é uma brincadeira muito conhecida que estamos trazendo para a net. Através deste grupo "PRONTO FALEI", Consiste simplesmente e... 4 membros disseram que frequentaram Universidade Federal de Goiás.
- Pronto, Falei!!!**: Grupo · 3,6 mil membros · 10+ publicações por dia. Galera se você ama Redenção da Serra, quer falar alguma coisa, tem alguma ideia, alguma sugestão, alguma crítica construtiva ou não... 3 membros disseram que moram em Goiânia.
- Pronto, falei!**: Grupo · 253 membros · 15 publicações por ano. Solte o verbo, as mágoas, as farpas e até a franga...

Duas delas chamam atenção por trazerem uma definição do que entendem como sendo as características principais do que se destina publicar ali. A primeira está firmada no discurso personalizado e individualizado de livre expressão do que se pensa, materializado em “**meus** pensamentos e **tudo** que acho legal”. A imagem de um “eu”, portanto, que diz qualquer coisa (“tudo”) que lhe vier à mente (“meus pensamentos”), de tal maneira que está livre também para “mandar indiretas diretas” – é interessante a referência a falas que são “indiretas”, termo que indica o uso de subentendidos, mas também a falas que são “diretas”, como dissemos, algo que se diz sem rodeios, diretamente. A imagem remete a um rosto (um *emoticon*) de mau humor, entediado, sem paciência, indiferente e indisposto aos melindres do social.



A próxima página trabalha com a injunção à expressão, resguardando, no primeiro período, o sentido de ali ser um lugar de plena liberdade: você é livre para soltar “o verbo, as mágoas, as farpas e até a franga”. Se recuperarmos um imaginário sobre a “boa convivência” ou uma “convivência socialmente aceitável”, alguns sentimentos, dizeres e comportamentos devem ser reprimidos, mas ali seria, então, o lugar de poder manifestá-los, até mesmo os mais íntimos, ligados normalmente à sexualidade no âmbito privado, como indica a expressão “**e até soltar a franga**”. No segundo período, todavia, seguem restrições: “**só não** inclua imagens que contenham sexo explícito, manifestações preconceituosas”.



DESCRIÇÃO

Solte o verbo, as mágoas, as farpas e até a franga...
Só não inclua imagens que contenham sexo explícito, manifestações preconceituosas.
Pronto, Falei!!!

TIPO DE GRUPO

Apoio

Este segundo trecho transforma a livre expressão em uma interdição, realinhando o controle da página à figura do sujeito-eu, seu administrador, que teria, então, o controle dos conteúdos publicados. A imagem de uma pessoa encenando um grito em um alto-falante remete tanto ao criador(a) da página, que “põe a boca no trombone” para falar o que bem entender, como aos seus seguidores, os quais ficam legitimados a falar qualquer coisa, com exceção do que lhes fora limitado.

Em uma perspectiva arqueogenealógica, é produtivo realçar que ao longo das análises desenvolvidas nos interessam mais os efeitos de sentido em jogo para a produção desses enunciados do que a exploração apenas de seu nível de interpretação semântica. Nas palavras de Foucault, o que estamos fazendo é “[...] considerar esses fatos do discurso não mais simplesmente sob seu aspecto linguístico, mas, de certa maneira [...] como jogos, jogos estratégicos”. Assim, estão em jogo, entre os interlocutores, relações “[...] de ação e de reação, de pergunta e resposta, de dominação e de esquiva, assim como de luta. O discurso é esse conjunto regular de fatos linguísticos em certo nível e de fatos polêmicos e estratégicos em outro nível” (1973, p. 132)¹⁹⁰.

Considerando esse pressuposto teórico-metodológico, observamos até aqui que a personalização e a individualização construídas na rede abrem espaço para falas autocentradas, sob o efeito de que são dirigidas por um “eu” que expressa “suas verdades” entre iguais, justamente por estarem envoltos em um ambiente personalizado e individualizante, apesar das dinâmicas recorrentes de interação. Nesse mesmo contexto, no próximo tópico, veremos de que maneira os sujeitos objetivados e subjetivados como indivíduos de livre expressão, usam de suas liberdades para não tolerar, ou mesmo para incomodar, o “outro” que não pense, se comporte e se expresse como ele. Iremos explorar também as condições de enunciação e produção, de acordo com especificidades próprias ao *corpus* selecionado para análise (comentários e posts do Facebook, produzidos na segunda

¹⁹⁰ *A verdade e as formas jurídicas.*

década dos anos 2000, no Brasil), justamente porque, em uma perspectiva discursiva, atravessam e constituem as subjetividades elementos sociais, políticos, culturais, econômicos, institucionais etc., de tal maneira que os enunciados e as práticas dos sujeitos emergem, circulam e funcionam segundo tais movimentos.

3.3. Liberdade de expressão e discursos de ódio: revanchismo ao “politicamente correto”

Mimimi e direitos humanos

“Mais uma vez o resultado [das] interdições é contrário àquele que é procurado. [...] Cada indivíduo precisa receber certo reconhecimento social para poder sentir-se existindo; quando ele não o encontra, a violência pode parecer-lhe um meio para obtê-lo” (TODOROV, 2012, pp. 174 e 183).

Ao longo desta tese analisamos processos discursivos que vêm formando historicamente sujeitos que se percebem como livres para se expressarem, obedecendo a recortes tidos como marcos democráticos na historiografia ocidental, segundo um esquema didático: na Grécia temos o sujeito-cidadão; com a Declaração emerge o sujeito-homem; e com as redes sociais o sujeito-eu é quem assume centralidade. Apesar de não haver uma linha temporal, somente em uma divisão metodológica, temos no primeiro período considerado, a priorização dos “cidadãos” na cena política, enquanto, em um movimento diferente, a Revolução Francesa busca exatamente universalizar ao “Homem” e ao “cidadão” o direito à fala política, assegurada na ideia de povo soberano e, assim, centrada na figura do homem racional a ter seus direitos garantidos. Em um último movimento, conforme propomos metodologicamente, o sujeito-eu se firma fortemente nas redes sociais em um ambiente digital, por meio de processos que o personalizam e o individualizam em suas relações com os outros. Nesse ritmo, os discursos sobre a liberdade de expressão participam agora de um processo de despolitização da fala pública, no sentido do interesse com o coletivo e na medida em que funciona como legitimador de discursos individualizados e individualizantes, em uma tirania do indivíduo (TODOROV, 2012), frutos de um poder totalizante e também individualizador (FOUCAULT, 1995)¹⁹¹, fechados em si próprios, autocentrados, cercados

¹⁹¹ *O sujeito e o poder.*

por muros ideológicos (ORLANDI, 2008)¹⁹² não abertos ao diálogo e habitados por sujeitos “mestres de suas moradas” (PÊCHEUX, 1999)¹⁹³.

A polarização ideológica em extremos (ANGENOT, 2015) aparece como fenômeno discursivo presente nas redes sociais, como vimos no último tópico, e, com isso, tem se observado a formação de discursos cujo modo de organização se dá aos moldes de uma linguagem de ódio ao “outro”. É um funcionamento que só se preocupa em limitar a voz do outro à ridicularização, ao escárnio, de tal modo que a intolerância pareça ser a única alternativa. Ocorre aí um processo de transformação dessa voz do outro em intolerável, uma vez que “não se pode tolerar aquilo que é impossível de ser tolerado” (BARROS, 2014)¹⁹⁴.

Ao mesmo tempo em que o discurso de ódio é travestido como justiça e repressão ao intolerável em prol do “bem de todos”, produz-se também uma aversão ao “politicamente correto”, da seguinte forma – trata-se de movimento não restrito ao Brasil, mas aqui, segundo nossas delimitações de pesquisa, iremos considerar esse recorte: a última década dos anos 2000 contou com uma abertura política de paulatino acesso de grupos minorizados – políticas públicas e o surgimento de leis são indicativos desse “giro à esquerda” (MENEZES, 2016)¹⁹⁵ –, essa nova rede de visibilidade e dizibilidade ativou uma série de proibições nas formas de dizer, o que, ao longo do tempo, especialmente se considerarmos o embate característico entre formações discursivas conflitantes, acabou por gerar uma espécie de revanchismo ao politicamente correto, segundo discutimos no primeiro capítulo. Em outras palavras, é como se a abertura precisasse ser radicalmente estancada, e mais que isso, vingada, por meio de intervenções que são igualmente linguísticas e políticas, pois são da ordem do discurso. Em resposta a esse “giro à esquerda”, Menezes analisa como enunciados articulados na mídia brasileira, em especial nos suportes impresso e televisivo, construíram, discursivamente, “a necessidade de um conservadorismo de valores morais e sociais na economia e na política” (2016, p. 2602). Em relação direta com esse processo, as redes sociais transformam-se em “cenários de grandes embates discursivos [...] os acontecimentos políticos e econômicos ganham contornos morais, autorizando os comportamentos intransigentes e a disseminação de ódio ao grupo de ideais de esquerda” (2016, p. 2607). O que estamos defendendo é que, também do ponto de vista discursivo, a partir desse movimento social, marcadamente político e econômico, como é característico dos jogos estratégicos promotores de ações, reações e

¹⁹² *Violência e processos de individualização dos sujeitos na contemporaneidade.*

¹⁹³ *Sobre os contextos epistemológicos da Análise de Discurso.*

¹⁹⁴ Cf. *Discurso intolerante na internet.*

¹⁹⁵ O que nos interessa aqui é perceber os aspectos discursivos ligados à produção de dizeres; tanto aquilo que é dito sobre tais grupos quanto o que emergiu como dito pelos próprios participantes dos grupos.

lutas, emergiram enunciados politicamente incorretos, legitimados por discursos que tomam a liberdade de expressão como direito desproporcional e superior a qualquer outro.

Duas ponderações: quando falamos de “minorias” acima, reconhecemos que se trata de uma nomenclatura que cria um efeito de sentido de evidência, sublimando longos processos históricos de minorização de certos grupos, como se eles fossem por passividade, por natureza e, logo, por definição, evidentemente minorias sociais (BAGNO, 1999)¹⁹⁶. Outra questão: substantivá-los como “grupos” propõe uma homogeneidade equivocada, mas fizemos, então, a opção metodológica de mantê-la exatamente para ressaltar que, de modo semelhante ao que acontece com o vocábulo “minorias”, a ideia de “grupos” cria um efeito de sentido de que há algo comum que, novamente, por natureza os forma como grupos menores dentro da organização social.

Diante disso, nesse tópico analisaremos enunciados do Facebook que conectam, via discurso, aspectos políticos, econômicos, sociais, culturais e históricos, em um conjunto de dizeres agressivos, legitimados, entretanto, como livre expressão de um sujeito-eu que pode e deve falar o que quiser. Ele “pode” se expressar porque foi objetivado e subjetivado por uma série de discursos, dentre eles, vimos no último capítulo, traços dos discursos filosóficos, jurídicos e midiáticos – especialmente das mídias virtuais –; bem como ele “deve” expressar suas verdades em detrimento do “outro”, deve vigiá-lo, denunciá-lo, expô-lo e ridicularizá-lo, conforme veremos agora com o funcionamento do enunciado “mimimi” e seus complementos, em que se tem um jogo entre tolerância e intolerância, centrado na figura soberana de um “eu” juiz de si e dos outros.

No nosso caso, atravessa os limites do “tolerar” e do “não tolerar” uma disputa entre os movimentos do politicamente correto e incorreto. As análises do capítulo 1 mostraram, acerca do primeiro, que se trata de um movimento político-linguístico ocorrido em sociedades democráticas contemporâneas, cujas condições de emergência são favoráveis a uma abertura progressista, de afirmação de políticas igualitárias, por meio da denúncia de ações excludentes e discriminatórias. Quanto ao segundo, tem condições propícias de emergência ao já estar materializado, mesmo que negativamente, no próprio discurso do politicamente correto, e, assim, é propositalmente incorreto, ou mesmo antipoliticamente correto¹⁹⁷.

¹⁹⁶ Cf. *Preconceito linguístico*.

¹⁹⁷ Em entrevista publicada no jornal El País, a pesquisadora Moira Weigel, da Universidade de Harvard, afirma o seguinte, ao analisar dados referentes, especialmente, às publicações e pronunciamentos do presidente dos Estados Unidos Donald Trump, país em que, segunda ela, houve uma apropriação da expressão “politicamente correto” por parte da direita: “O discurso contra o politicamente correto é uma retórica que inviabiliza o debate democrático”, tornando-se “um álibi para o autoritarismo”. Aqui no Brasil vemos semelhanças de

Com relação aos regimes de tolerância e intolerância, Sargentini (2017) nos explica que “tolerar é uma ação a ser feita por quem tem o poder. Há um grau de superioridade naquele que tolera, e que em algum momento pode deixar de tolerar” (op. cit., p. 02)¹⁹⁸. A autora afirma isso a partir de análises feitas também considerando a segunda década dos anos 2000, período em que, segundo ela demonstra, estamos vivenciando no Brasil uma forte “produção de discurso de ódio”. Articulando, portanto, tais regimes aos movimentos descritos acima, temos a aparição e a circulação de dizeres marcados pelo politicamente incorreto, porque há uma relação de superioridade por parte de quem tolerava a abertura progressista, por motivos políticos e econômicos, mas que passa, então, a não mais tolerá-la. A respeito disso, Sargentini diz: “o discurso de ódio tem relação com as emoções. Afirmamos isso, porque não se trata da exposição individual da emoção, mas da difusão de um discurso de ódio que tem assento na sociedade democrática contemporânea” (2017, p. 09). E complementa: “a forma de recepção desse discurso de ódio também se divide em: dizer que os cidadãos têm sentimentos (a serem considerados e respeitados) ou dizer que esses cidadãos estão com ‘mimimi’” (op. cit., p. 09). No Facebook, essa intolerância é praticada por um sujeito-eu personalizado e individualizado, mas que encontra liberdade e legitimidade para se expressar não apenas por suas condições subjetivas – ao se ver livre e em posição de gestor do outro, como vimos no tópico anterior –, mas por condições externas, instauradas justamente pelo movimento politicamente incorreto que o autoriza a reagir e a rotular as causas politicamente corretas como “mimimi”, ou ainda, genericamente, como “coisa de esquerdista”. Segundo vemos nos enunciados a seguir:



funcionamento. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2018/08/20/politica/1534788456_384604.html>. Acesso em 08 de setembro de 2018.

¹⁹⁸ No prelo. “*As manhãs cinzentas da tolerância*”: ou por que os brasileiros (não) saem às ruas?.



O enunciado (i) faz referência à questão de gênero suscitada por uma declaração da recém-nomeada ministra da “Mulher, Família e Direitos Humanos”, do governo Bolsonaro, Damares Alves, quando em um vídeo diz ser “uma nova era no Brasil: menino veste azul e menina veste rosa”. Entre os sentidos gerados com essa afirmação, tem-se um efeito de restabelecimento da tradicional divisão binária de gêneros por cores, cujo imaginário culturalmente associa, ao menos desde o final do século XX, rosa a meninas e azul a meninos. No enunciado também há referência a um tipo de festa que viralizou nas redes sociais, denominada “chá de revelação”, que tem por objetivo compartilhar o sexo do bebê, se menino a cor é azul e se menina, rosa. Neste cenário, o enunciado “mimimi” funciona para rotular e ridicularizar o interlocutor ali imaginado, expondo uma espécie de contradição em não aceitar uma afirmação como a da ministra, mas não se importar em fazer festas que mantenham a divisão de sexo por cores. A expressão “Deus ta vendo [sic]” é comumente usada nas redes para expor esse tipo de situação em que se julga alguma performance contraditória, aos moldes do dizer popular: “fala uma coisa, mas faz outra”. O “mimimi” faz, portanto, referência genérica a qualquer causa defendida por pautas mais progressistas, rotuladas como lutas da esquerda, que são exatamente aquelas que vinham sendo defendidas pelo “politicamente correto” (igualdade de gênero, de classe, de raça etc.). O enunciado (ii) materializa isso no uso em caixa alta, seguido de três pontos de exclamação, como num grito: “NÃO DEU PRA FAZER MIMIMI ESQUERDISTA!!!”, de tal modo que se trata de um estigma da esquerda, que teria sido vencida por uma “nova era”, segundo termos da ministra, ou como indica o uso “a política brasileira **deixou** de ser monopólio da esquerda”. As reivindicações dessa esquerda são construídas como preocupações minoritárias, partidárias, de um grupo apenas. Como se fossem simplesmente melindres das minorias, causas que geram riso ou vergonha a uma elite, como representam os *emoticons* de gargalhada no enunciado (i) e os trechos “com cara de tacho” e “de vergonha em vergonha”, no enunciado (ii). Essa elite é ainda referenciada com o uso de “Brazil” com “z”, na sua forma inglesa, em “O Brazil de fora do Brasil”, reforçando a divisão entre um “Brasil” da esquerda, dos direitos humanos, do

politicamente correto, das minorias, e o “Brazil” de uma “nova era”, não mais monopolizado pelo “mimimi esquerdista”.

A dinâmica agonística é marcada por reações às reações politicamente incorretas, como vemos nos enunciados (iii) e (iv) abaixo. Em (iii), reivindica-se que feminismo não é mimimi, como também “não é mimimi lutar pelo direito à segurança”. O tom de reivindicação é construído como o uso, em caixa alta, como vimos, simulando um grito, um apelo: “ISSO TEM QUE ACABAR”. Esse recurso é comum nas redes, por sua modalidade de escrita oralizada, que simula emoções por meio de caracteres escritos em letras maiúsculas ou de *emoticons*, que, neste caso, representam carinhas de choro, de tristeza e corações partidos.

iii) 

iv) 

Em (iv), cita-se um caso de agressão que teria levado à morte um menino nos Estados Unidos de “apenas 10 anos”. A descrição de como seu corpo fora encontrado, a especificação dos modos da agressão e o realce a sua pouca idade, por meio do uso do advérbio “apenas”,

“turma dos direitos humanos” (este último, aliás, retoma uma forma estigmatizada de tratar os defensores dos direitos humanos, como “protetores de bandidos). As primeiras construções – “mimimi não posso fazer **piada** racista” e “mimimi não posso fazer **brincadeira** machista” – têm como estratégia situar os problemas no âmbito da fala jocosa, ambos os termos fazendo referência a ações que estão no nível do dizer, de uma expressão que se quer ver livre e autônoma ante qualquer que seja a forma de autoridade – religiosa, jurídica, intelectual – como mostram os termos “bíblia [sic]”, “igreja”, “padre”, “pastor”, “juiz”, “Platão”. A sequência de repetições do termo “mimimimimimimimimimimimimi...” ao final produz esse efeito de liberação do indivíduo que busca exatamente poder se expressar, acima de tudo, sobre o que bem entender. Em (vi), esse discurso que toma a liberdade de expressão como direito individual acima dos direitos coletivos emerge: “Por um mundo em que a liberdade de expressão seja **mais valorizada**. Cada um tem o **direito** de postar **o que quiser onde quiser**, então menos mimimi, obrigado! [sic]”. O uso “mais valorizada”, seguido de “cada um tem”, indica essa posição de direito individual superior do qual o sujeito-eu está de posse, uma vez que “**tem** o direito” de postar (indicativo de “expressar”), o que e onde ele quiser – um mundo de direito e vontade livres.



vi)

Em contrapartida à reivindicação desse indivíduo por uma plena e ilimitada liberdade de expressar-se está a turma do “mimimi”, como mostra o enunciado (vii), abaixo, em que mais uma vez se reforça uma construção em lados conflitantes, ao trazer: “a **turma** dos alienados já começou o ano com mimimi”. Bolsonaro tirou as Diretrizes LGBT dos Direitos Humanos, agora seremos vistos de igual a igual e quem cuidará de nós é a Secretaria Da Família, da Ju...



vii)

Essa adjetivação pejorativa no uso “dos alienados” recupera um imaginário que diz haver, ironicamente, um grupo de pessoas doutrinadas por uma ideologia de esquerda. Como estamos vendo, os dizeres no Facebook lidam com esse tipo de associação genérica e generalista, que nomeia grupos ou ações por meio de rótulos ou fórmulas estigmatizadas, segundo ocorre também em “mimimi esquerdista” e “turma dos direitos humanos”. Na sequência, faz-se referência à retirada da população LGBT da lista de políticas e diretrizes destinadas à promoção dos Direitos Humanos, através da Medida Provisória de n. 870/19, assinada em 02 de janeiro pelo presidente Jair Bolsonaro. Mantendo-se uma formação que indica luta entre lados, há o sentido de perda de quem está do lado da “turma dos alienados”, bem como o sentido de justiça e de igualdade, que concedeu vitória a um “nós” representado pelo atual presidente, através da secretaria da Família: “agora seremos vistos **de igual a igual** e quem cuidará de **nós** é Secretaria da Família...”.

É interessante observar se formar, nesses termos, uma disputa pelos sentidos ligados aos “direitos humanos”. Em um polo estariam os direitos humanos como “mimimi”, fruto de um grupo tido como cooptado pela esquerda, que “só protege bandido” e que defende minorias, e, no polo oposto, os direitos humanos das majorias, tido como mais legítimo e mais justo que o lado de lá. O enunciado (viii) mostra isso, ao formular, ainda sobre a referida Medida Provisória: “Só pra acabá com o mimimi! Direitos humanos para TODOS os humanosdireitos! [sic]”. O trecho “direitos humanos para TODOS os humanos direitos” já demarca um posicionamento ideológico, pois apesar do uso “TODOS”, em caixa alta, poder sugerir uma igualdade universal, condiciona o exercício desses direitos a um grupo de pessoas cujo comportamento faz por onde merecer respeito, aos moldes: “basta você agir corretamente, basta você ‘ser direito’ para ter, naturalmente, acesso à igualdade”, conforme prometido na constituição, bem como na Declaração – o trecho “Independente de sua cor, opção sexual, religião e etc... [sic]” faz referência a tais documentos.



Só pra acabá o mimimi! Direitos humanos para TODOS os humanosdireitos! Independente de sua cor, opção sexual, religião e etc...

Publicação de [blacked out]

"Medida provisória assinada por Bolsonaro retira LGBTs das..."

viii)

O enunciado (ix), a seguir, por sua vez, disputa os sentidos em torno da liberdade de expressão. De um lado, a “geração mais chata e mimimi” estaria diante de uma contradição ao lutar pela livre expressão como elemento importante dos direitos humanos, mas, ao mesmo tempo, não aceitar ouvir “uma opinião contrária a sua”. De outro lado, estaria um indivíduo que expressa suas opiniões doa a quem doer. Esse formato, entretanto, apaga alguns elementos e realça outros, da seguinte forma: como vimos no tópico 2.3.1, circula nas redes sociais enunciados que dizem “discurso de ódio não é liberdade de expressão” ou “discurso de ódio não é opinião”, esses sentidos são, todavia, suprimidos; o que se realça, então, é a liberdade de tudo expressar, como se tudo fosse uma questão de opinião individual e como se a cobrança por direitos coletivos não passasse de “mimimi” de uma geração chata, melindrosa, que “se dói” por qualquer coisa.



ix)

Nessa mesma linha, o enunciado (x) evoca uma “época onde havia mais liberdade de expressão e menos mimimi”. A página “Caneta Desesquerdizadora” assume em sua descrição que tem por “missão desesquerdizar o Brasil”, novamente um uso genérico, mas que sugere, de todo modo, a existência de um Brasil “esquerdizado”, de uma história que precisa ser reescrita (sentido evocado por “caneta”) para que seja registrada a verdadeira história, de um país “sem mimimi”. Existem semelhanças com o funcionamento do politicamente incorreto, analisado no tópico 1.2.1, uma vez que se tem como um dos representantes de tal movimento o *Guia Politicamente Incorreto da História do Brasil*, de 2009, que se coloca como missão “jogar tomates na historiografia politicamente correta [...] se trata do mesmo esforço dos **historiadores militantes**, só que na direção oposta”. Esses “historiadores militantes” seriam ligados à esquerda brasileira, segundo um imaginário corrente nas redes sociais e legitimado por páginas como essas. Note-se que o enunciado é construído de tal forma que a época do “mimimi” seria a desses “tempos atuais” politicamente corretos, responsáveis por “censurar” músicas, possivelmente, tidas como politicamente incorretas. Esse jogo é sustentado, contudo, em suposições e generalizações, que são passíveis de entendimento e aceitação por uma

parcela de sujeitos que se identificam com essas mesmas estratégias discursivas, como veremos no enunciado (xi).

Caneta Desesquerdizadora 2 de março de 2018 · 

Há 22 anos, os Mamonas Assassinas sofriram um acidente fatal. Era uma época onde havia mais liberdade de expressão e menos mimimi. Atualmente, a existência dos Mamonas seria praticamente impossível. Conheça 10 músicas deles que seriam censuradas hoje.



ILISP.ORG
10 músicas dos Mamonas Assassinas que seriam censuradas nos tempos atuais

    7,3 mil

398 comentários 1,8 mil compartilhamentos

x)



Caneta Desesquerdizadora
@desesquerdizada

Página inicial
Publicações
Fotos
Vídeos
Sobre
Comunidade
Eventos
Informações e anúncios



 Curtir  Seguir  Compartilhar ...

Sobre

INFORMAÇÕES COMERCIAIS

▼ Início em 26 de julho de 2016

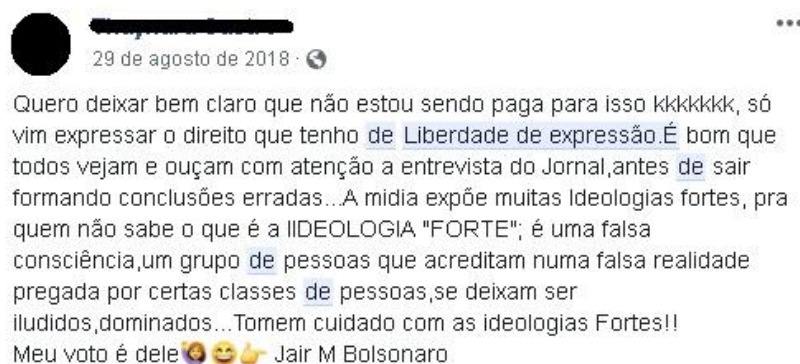
 Missão
Desesquerdizar o Brasil!

INFORMAÇÕES DE CONTATO



O enunciado (xi), a seguir, foi dividido em duas partes para facilitar a visualização. Inicia com uma legenda escrita, seguida de quatro ilustrações ligadas ao que se diz. É preciso destacar que apesar de ser um post individual, ligado a perfil específico, de alguém que se expressa, a propósito, em primeira pessoa, estamos tratando tanto este como os demais

enunciados selecionados em uma perspectiva discursiva. Interessa-nos, portanto, evidenciar discursos sobre a liberdade de expressão, em suas diversas articulações, efetivamente enunciados pelos sujeitos, mas que não são simplesmente ditos por representarem uma opinião individual, antes, pelo contrário, chamam nossa atenção justamente por fazerem parte de uma série de enunciados que sustentam a livre expressão ora como direito fundamental, ora como qualidade natural, ora como capacidade de um sujeito livre para dizer o que pensa, entre outros.

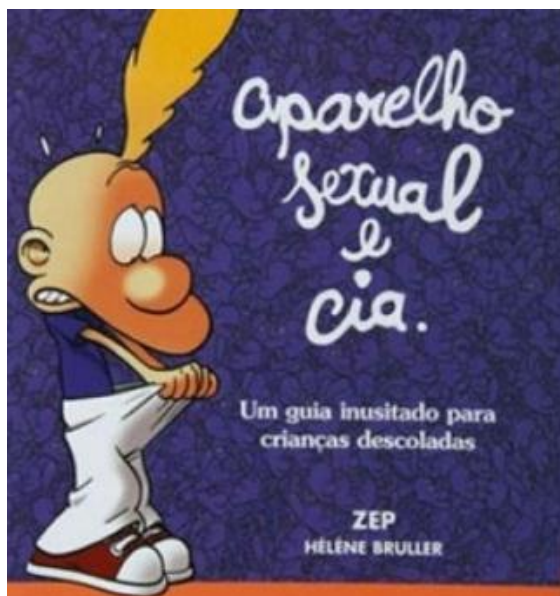


xi)

Ao afirmar: “quero deixar bem claro que não estou sendo paga para isso kkkkk, só vim expressar **o direito que tenho** de Liberdade de expressão [sic]”, observamos justamente esse efeito de fala individual, de subjetivação do indivíduo como “dono de seu dizer”. Formula-se a liberdade de expressão, nesse sentido, como direito “que tenho”, que é de “minha posse”, e, por isso, “estou aqui me pronunciando por ter esse direito”, ou ainda, “estou aqui por livre e espontânea vontade”. A primeira parte em que se diz, ironicamente, não estar sendo paga – o efeito de ironia está marcado no uso de “kkkkkk”, significando gargalhada – é uma espécie de resposta a enunciados que circularam denunciando o pagamento de influenciadores digitais nas campanhas presidenciais de Jair Bolsonaro, inclusive com a proliferação de *fake news* nas redes sociais, como Facebook e especialmente Whatsapp. Na sequência, a construção “é bom que todos vejam e ouçam com atenção a entrevista do jornal, antes de sair formando

conclusões erradas” sugere “a entrevista do jornal” como fonte de autoridade e prova da verdade dos fatos. Uma dessas “verdades” é que: “a mídia expõe muitas ideologias fortes”, de tal modo que temos elipticamente a mídia tradicional que seria responsável pela difusão de “ideologias fortes” enquanto a rede social da qual este sujeito-eu participa é espaço livre e propício para esclarecer e mostrar “a verdade” de fato. É dever, portanto, do indivíduo que enuncia trazer à tona essa verdade, em tom franco e pedagógico, como no trecho: “pra quem não sabe o que é a IDEOLOGIA ‘FORTE’; é uma **falsa** consciência, um grupo de pessoas que acreditam numa **falsa** realidade pregada por certas classes de pessoas, se deixam ser iludidos, dominados... **Tomem cuidado** com as ideologias Fortes [sic]”. Além do efeito pedagógico de explicação que leva à verdade, mantém-se a referência genérica a um “grupo de pessoas”, “monopolizados pela esquerda”, como vimos em um dos enunciados anteriores, aqui qualificados, dentro do mesmo paradigma, como “iludidos” e “dominados” *versus* um indivíduo que está ali para desmarcar uma suposta “falsa consciência”, e ainda, uma “falsa realidade”. A injunção “tomem cuidado” reforça o sentido de alerta diante de um perigo, de ideologias que são fortes apenas para quem não está preparado para resisti-las, como indica o uso do termo “FORTE” entre aspas, sugerindo que é forte, mas é falsa, por isso, desvendável para olhos e ouvidos mais atentos (“é bom que todos **vejam** e **ouçam com atenção**”).

Na sequência, constam novos enunciados dentro de uma mesma rede. No primeiro, temos: “o livro é para ‘educação sexual de crianças’... mas Bolsonaro não pode mostrar ao vivo, porque ‘tem criança vendo!’”. A imagem é do cenário do Jornal Nacional, com seu âncora principal, o jornalista William Bonner, ao lado da figura do livro referido. Segue ampliação da imagem:



O livro intitulado “Aparelho sexual e cia: um guia inusitado para crianças descoladas” foi alvo de polêmicas durante o período das eleições, pois Bolsonaro alegou que se tratava de conteúdo impróprio e de iniciação sexual precoce. O enunciado foi construído em forma de denúncia de contradição, de forma irônica, marcada pelos usos das aspas em “educação sexual para crianças”, da conjunção adversativa “mas” e do rosto do jornalista rindo, sugerindo uma espécie de cinismo, de tal maneira que se questiona o fato de se tratar mesmo de um material propício para crianças se, ao vivo, Bonner solicita que o candidato não mostre o livro.

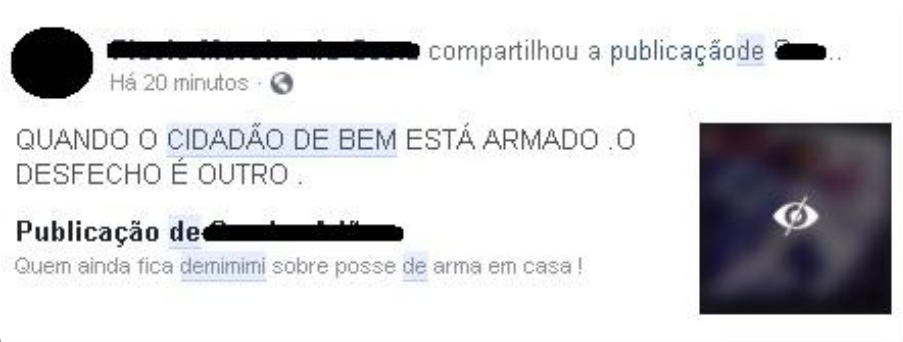
consciencia, um grupo de pessoas que acreditam numa tal realidade pregada por certas classes de pessoas, se deixam ser iludidos, dominados... Tomem cuidado com as ideologias Fortes!!
Meu voto é dele 🤔👍👉 Jair M Bolsonaro



O segundo enunciado traz o rosto de Bolsonaro, com um olhar cansado, mas ainda assim persistente, com os dizeres: “ser odiado por uma **multidão de ignorantes**, é o preço que se paga por não ser **um deles**”; as expressões “multidão de ignorantes” e “não ser um deles” colocam em cena um grupo inimigo, um “eles/deles” a ser vencido, aquele grupo de iludidos e dominados por uma ideologia forte. O terceiro traz: “não adianta ficar de mimimi,

Renata! Todo mundo sabe que você não ganha o mesmo salário do Bonner”, no fundo está a imagem do rosto sorrindo da jornalista Renata Vasconcellos, também âncora do jornal quando da entrevista. Novamente, Bolsonaro teria evidenciado uma contradição, expondo a verdade de um fato que precisa ser dito e encarado, que a jornalista ganharia menos que o editor-chefe do jornal por ser mulher. No enunciado quatro, reforça-se a imagem de Bolsonaro como aquele injustiçado, que persiste, corajosamente, em prol “da verdade”, contra um grupo maligno, de causas imorais ou de pouca importância. O fundo traz o rosto de Bolsonaro, abaixado, em postura humilde, mas de pé, com os dizeres: “6 anos tomando pancada e não desistiu... defendendo a família, contra o aborto... esse é o meu presidente! Ore pela sua vida. É uma luta contra as trevas [sic]”. A defesa da família e a contrariedade ao aborto são, segundo essa lógica, as verdadeiras causas a serem defendidas, em detrimento de causas que não passariam de “mimimi” ou de causas das “trevas”, termo genérico que sugere malignidade, escuridão, imoralidade. Os trechos “esse é o meu presidente!” e “Ore pela sua vida” colocam em cumplicidade um sujeito-eu que se mobiliza e se alia a um outro igual, que pensa e age como ele, tendo liberdade de se dirigir a ele com o verbo no imperativo, “ore”, indicando fala firme, ousada, em prol “da verdade” que não se pode omitir.

Esse formato de conflito entre grupos vem se construindo e se firmando por meio de enunciados que legitimam a intolerância, como uma luta do bem contra o mal, de tal maneira que é preciso ser implacável com esse outro lado. Como dissemos, os regimes de tolerância e intolerância obedecem a relações de poder que mantêm como superior o grupo que exercia a tolerância, mas que deixa de exercê-la segundo “suas convicções” e “verdades”. Os enunciados seguintes se firmam nessa articulação entre o “mimimi” de um grupo que deve ser não mais tolerado e o “dizer-a-verdade” de um grupo formado por “cidadãos de bem”, detentores e promotores da justiça.



i)

Em (i), temos: “QUANDO O CIDADÃO DE BEM ESTÁ ARMADO O DESFECHO É OUTRO – [para] Quem ainda fica de mimimi sobre posse de arma em casa”. O vídeo, ocultado pela “equipe do Facebook”, traz cenas de um assalto em que pessoa rendida em casa está armada e acaba conseguindo atirar e matar o possível assaltante. No enunciado, constrói-se uma espécie de cenário, cujo “final/desfecho feliz” esperado é alcançado – “final feliz” segundo a posição do enunciador: fazer justiça com as próprias mãos e usufruir o direito à legítima defesa. O grupo que defende, hipoteticamente, qualquer visão diferente dessa, referenciado de modo genérico pelo do “quem”, é deslegitimado porque está com “mimimi”.

A página “ROTA é ROTA” se apresenta como enunciador onipotente que, personalizado na figura do soldado da imagem, está de “olhos abertos” para “diferenciar “o Cidadão de bem do Criminoso”. É uma fala autorizada não só pela força, mas por um tipo de saber específico, técnico, que dá condições para que a polícia aja legitimamente. O rosto sério representa ações também sérias em detrimento dos meros “chiliques” de qualquer um que venha com “mimimi”. Eles detêm, portanto, a técnica, a força e verdadeira capacidade de julgar e discernir o “bem” do “mal”. “Cidadão de bem” é mais uma vez uma expressão genérica, que não define exatamente quem são esses cidadãos, mas é tido como uma evidência, em uma relação negativa, tem-se que ele é o oposto do “criminoso”, o “inimigo social” (FOUCAULT, 1973, p. 57) trazido à cena também como evidente, como dado, aquele que pode e deve ser morto, que pode e deve ser punido e banido a qualquer preço em prol do bem comum.



O que estamos ressaltando é a existência de um funcionamento discursivo que organiza as práticas dos sujeitos nas redes sociais em um embate infértil entre um “eu” que deve prevalecer sobre um “outro”, sendo que qualquer opinião contrária é arbitrariamente colocada sob rótulos, como vimos ocorrer com o enunciado “mimimi”, segundo uma estratégia que encerra possíveis discussões. Assim, não importa o que “o outro” apresente

como argumentos, tudo não passará de “mimimi”; importa, antes, prevalecer as causas, de fato, sérias e justas de um sujeito-eu que se vê livre para expressar “suas verdades”. Para finalizar este tópico, nesse sentido, trazemos o uso do enunciado “o choro é livre”. É justamente uma forma agressiva, que se pretende sarcástica e que busca encerrar qualquer possibilidade de diálogo. Como vemos, há uma associação entre “mimimi” e birras infantis, onde não há como se construir uma conversa séria, de tal modo que reste ao “outro”, portanto, apenas “choramigar”.



Não há debate capaz de quebrar muros previamente construídos em torno desses rótulos, de tal forma que vemos se estabilizar um “eu” personalizado e individualizado, cuja subjetividade é reforçada tanto na arquitetura como nos enunciados efetivamente produzidos em suas redes de comunicação. Nessas condições, a liberdade de expressão não é, *a priori*, de natureza boa ou ruim, ainda, não tem conceituação definida ontologicamente, mas é, antes, um discurso em disputa, que não existe senão nas práticas políticas que controlam a organização desse mesmo discurso; nas falas e silêncios que compõem o que se pode expressar, como, quem e de que forma se pode expressar. Portanto, um discurso marcado por diversos modos de condicionamento, mesmo nas organizações democráticas em que ele circula mais fortemente como um direito de todos, seja nas leis ou nas redes. Em resumo, o que diagnosticamos nessas redes sociais como um “arquivo do presente”, segundo os recortes feitos neste terceiro capítulo, foi a formação de sujeitos que se subjetivam a partir de um discurso de individualização como livres para falar, ao mesmo tempo, pela própria organização dos elementos das plataformas virtuais que os instigam a se exprimir, revestindo-os de um efeito personalizado de coragem de dizer a verdade e numa espécie de compromisso

individual e social de não tolerar “o que não deve ser tolerado”, cujo dano colateral é ser agressivo, na medida em que for “necessário”, ou simplesmente como demarcação de uma fala corajosa e livre, por se ver permitido a se expressar em um ciberespaço de regras tidas como autônomas e heterotópicas (um outro lugar), apesar de serem, ao contrário, bastante definidas dentro de um sistema real e constrangedor de enunciabilidade.

CONCLUSÕES

A observação de que, historicamente, sujeitos se percebem como livres para se expressar em democracias, nas mais variadas redes de comunicação nas quais se envolvem, fomentou e sustentou as investigações produzidas ao longo deste trabalho. Diante disso, a primeira conclusão a que chegamos é que: um *arquivo* de enunciados efetivamente ditos sobre a liberdade de expressão foi responsável pela formação de discursos que definiram e definem, na ordem da história, quem, como e o quê se pode expressar, fazendo emergir tal liberdade aos sujeitos como sagrada, evidente, natural, e, por conseguinte, uma cláusula jurídica pétrea nas democracias ocidentais. A análise dessa rede de enunciados, recuperados via *arqueogenealogia*, possibilitou-nos, portanto, assumir que condicionamentos formais, técnicos, políticos e éticos é que acabam por permitir ou interditar aos sujeitos determinadas *práticas de liberdade* de expressão, segundo as condições em que se realizam.

Dentro desse contexto, adotamos uma metodologia arqueogenealógica na esteira de Michel Foucault, por perseguir as regularidades e as discontinuidades que nos ajudam a compreender quais os sentidos possíveis para se pensar liberdade de expressão e como e por que os sujeitos que se veem livres para se expressar foram e estão sendo construídos discursivamente. O que constatamos é que esse processo é eminentemente discursivo, de tal modo que o nó contemporâneo das nossas experiências se conecta tanto a uma arqueologia de densidade histórica quanto a uma genealogia das relações de poder-saber que atravessam subjetividades. Nesse sentido, posteriores trabalhos que se filiem a essa mesma metodologia são aqueles que se propõem investigar focos de experiência dos sujeitos ao se questionarem pelas condições de aparição dos enunciados, desestabilizando, nesse sentido, evidências incontestáveis e, ao mesmo tempo, se perguntando pelos poderes que instauram saberes e jogos de verdade sobre os sujeitos. No nosso caso, a divisão didática em momentos históricos – antiguidade, modernidade e atualidade – se justifica exatamente por essa configuração arqueogenealógica. A liberdade de expressão em democracias do Ocidente conta com marcos tidos como fundamentais, de um ponto de vista diacrônico: a ágora grega, sob as condições cidadãs garantidas com a polis; os centros de opinião externos ao espaço parlamentar, possíveis com a soberania popular instaurada com a Revolução francesa; e as mídias e redes virtuais advindas da Revolução digital que a Internet proporcionou. Nesse trajeto, podemos assumir que há uma recorrência que liga momentos tão distintos: a reunião de espaços que se apresentam como abertos e livres promove a liberação da expressão por meio de dinâmicas que incitam os sujeitos a se expressarem, sob um efeito de autonomia, como se fossem

independentes para dizer o que pensam, quando querem e porque querem. Contudo, também persistem formas de controle, não só legais e institucionais, mas por parte dos próprios sujeitos, conforme técnicas que assumem sobre si e em suas relações com os outros, bem como conforme os elementos da arquitetura dos espaços em que se comunicam – de incitação ou de interdição.

Isso não se dá, todavia, de forma igual: na antiguidade temos a proeminência do estatuto do cidadão; na modernidade, o estatuto do povo; e na contemporaneidade, o estatuto do eu. Da seguinte maneira: o lugar-comum de que o cidadão grego é totalmente livre para se expressar vai de encontro às demandas pela manifestação apenas de falas que sejam úteis à cidade; o imaginário de que com a revolução francesa o povo passa a ser livre para falar é delimitado pela expressão em nome dos direitos do homem; e a propagação do ciberespaço como lugar de plenitude e liberdade de qualquer um dizer qualquer coisa também é questionada, na medida em que existem denúncias e coerções sobre o que se diz nas mídias virtuais. Tanto é que em todos esses momentos se estabelecem modos de punição para quem foge às regras dos sistemas de enunciabilidade firmadas por e sobre seus participantes: como em Sócrates, morto por seus compatriotas pelo que expressava; como nas interdições previstas pela Declaração dos direitos do homem e do cidadão; e como nas ferramentas de exclusão do Facebook – para exemplificar.

Essas considerações apontam para mais uma contribuição da pesquisa: as reflexões de autores como Pêcheux, Lacan, Althusser e Foucault, por nós retomadas na parte inicial da tese, formam um anti-humanismo fundamental ao deslocamento do sujeito como “fonte” de seu dizer, movimento definitivamente importante à liberdade de expressão em uma abordagem discursiva. Entre enunciados e acontecimentos, a livre expressão foi sendo tomada como uma evidência subjetiva, como a liberdade natural de um sujeito inchado, maximizado, “mestre de sua morada”, dono de suas verdades e independente de qualquer tipo de constrangimento, histórico ou ético. Não obstante, fundamentados no arcabouço anti-humanista, podemos concluir que a expressão está sempre, e de diversas formas, vigiada, limitada, regulada; e, a propósito, é o que diagnosticamos com as análises feitas. A liberdade de expressão não existe senão por meio das práticas empreendidas pelos sujeitos que, ao se expressarem, revestem-se dos discursos que circulam sobre o livre expressar-se nos regimes democráticos, materializados em enunciados, recuperados na seleção do *corpus*.

A *Política*, de Aristóteles, deu materialidade a discursos tomados como verdadeiros pelos cidadãos gregos, em um processo entre natureza e política em que a expressão pública é que cria o cidadão/ o homem. Ela se dá em “condições de liberdade”, de tal forma que “o

homem” é, de saída, “livre” para se expressar, sendo condicionado, imediatamente, ao “dever dizer” o que é útil à cidade. Na *Oração aos Mortos*, de Péricles, vemos não só um discurso filosófico paradigmático aos sujeitos, mas um “político por excelência” exercer sua superioridade por “saber exprimir seu pensamento” em prol da polis, assim, ele encarna o livre expressar-se, desde que em nome da cidade, do público, da democracia.

A Revolução francesa, por sua vez, é um acontecimento que faz emergir o discurso jurídico, trazendo uma nova delimitação: só se pode falar no interior do direito e em nome da soberania do povo, isto é, os cidadãos podem fazer falar a lei, por meio da faculdade de dizer o direito. A *Déclaration des Droits de L’Homme e du Citoyen* é mais do que um documento símbolo daquela revolução, é a reunião de enunciados constitutivos de saberes e verdades sobre os sujeitos: a liberdade de expressão é sagrada, natural e legal, “não pode ser molestada”, pois “é um dos mais preciosos direitos do homem”, mas, ao mesmo tempo, a “ordem pública estabelecida pela lei” está acima da expressão plenamente livre. De qualquer modo, o tripé Homem-cidadão-povo tem pretensão universal, em um sentido de legado jurídico comum, a partir do qual todo “Homem”, todo o “corpo social”, está contemplado. Como vimos, Goujon é, então, aquele que fala ao povo e fala como o povo; ele é o homem-cidadão da revolução que se expressa com liberdade, mas sempre resguardando a língua do direito.

Por último, com o advento contemporâneo da Internet foi possível perceber que os domínios do público e do privado estão cada vez mais indistinguíveis, mas não só como metamorfose do discurso político em geral – o que, dentre outras mudanças, lida com um “lento processo de personalização da esfera pública”, conforme diagnostica Courtine (2006, p. 131) – nosso trabalho aponta que o tipo de discurso que se dá nas mídias virtuais, como nas páginas pessoais das diversas redes sociais, também aproxima as noções de público e privado, de tal modo que, do ponto vista discursivo, as esferas do político e do pessoal não se distinguem completamente uma da outra. Essas novas condições possibilitam a emergência do sujeito-eu, um “eu” que se exalta e se centraliza em sua interação com os outros, e, assim, objetivado e subjetivado como sujeito de si ganha espaço nas práticas discursivas disponíveis em ambientes digitais (como vimos no funcionamento dos discursos de ódio e das *fake news*). Na análise do funcionamento e arquitetura das redes sociais da atualidade, especificamente considerando recortes do Facebook, selecionamos enunciados que indicaram dinâmicas de personalização e individualização. O enunciado “pronto falei” é representante desse sujeito que tem a prerrogativa de se expressar, que tem ainda coragem e liberdade para expressar o que bem entender, numa fala direta, sem ponderações ou modalizações. Além disso, esses

sujeitos estão organizados entre iguais, entre amigos, e também estão previamente indispostos ao “diferente”, ao “outro”, e, como vimos, tal configuração é propícia a uma postura intolerante e revanchista, numa relação direta entre o politicamente correto e o incorreto. Por isso foi que no primeiro capítulo retomamos a cartilha *Politicamente correto e direitos humanos*, de 2004, e o *Guia Politicamente Incorreto da História do Brasil*, de 2009, numa espécie de *corpus* paralelo, pois são textos que reuniam a formação de discursos agonísticos que emergem, mais tarde, materializados em enunciados no Facebook, como o “mimimi” e seus variantes: “mimimi” e “direitos humanos para humanos direitos”, “cidadão de bem”, “o choro é livre”.

Por fim, esta tese coopera com outras iniciativas teórico-metodológicas que buscam desconstruir e dessacralizar consensos, mas não com uma motivação meramente pessimista, como se todas as nossas ações fossem apenas resultados de determinismos. Reconhecer que os dizeres funcionam segundo sistemas de enunciabilidade e que as práticas de liberdade estão constitutivamente inscritas em relações de poder não é enclausurar a expressão dos sujeitos em um sistema negativo e dominador por natureza. Mas é compreender que há ordem nos discursos, e isso também institui a potencialidade de novos poderes e a irrupção de uma rede de resistências. Como dissemos, Foucault em seu texto *Sujeito e Poder* afirma que “temos que promover novas formas de subjetividade através da recusa deste tipo de individualidade que nos foi imposto há vários séculos” (op. cit., p. 239). Dentro desse paradigma, é também pela expressão que podemos instaurar novos modos de ser, fazer circular novos enunciados e acionar novas dinâmicas de interação entre os sujeitos em suas redes de comunicação.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, G. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios. (Che cos'è il contemporaneo? – original em italiano / Qu'est-ce que le contemporain? – tradução para o francês)*. Tradução de Vinícius Honesko. Chapecó, SC: Argos. Edição brasileira de 2009.

ALTHUSSER, L. *De “O Capital” à Filosofia de Marx*. In: _____.; RANCIÈRE, J.; PIERRE, M. *Ler o Capital*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Zahar Editores, [1965] 1979.

_____. *De “O Capital” à Filosofia de Marx*. In: _____.; RANCIÈRE, J.; PIERRE, M. *Ler o Capital*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Zahar Editores, [1965] 1979.

ANGENOT. *O discurso social e as retóricas da incompreensão: consensos e conflitos na arte de (não) persuadir*. Organização e apresentação de Carlos Piovezani. São Carlos: EdUfscar, 2015.

ANGERMULLER, J. *Análise do discurso pós-estruturalista: as vozes do sujeito na linguagem em Lacan, Althusser, Foucault, Derrida e Sollers. (Analyse du discours poststructuraliste: les voix du sujet dans le langage chez Lacan, Althusser, Foucault, Derrida et Sollers – 2013)*. Trad. e org. Roberto Leiser Baronas. Campinas: Pontes Editores, 2016.

ARISTÓTELES. *A Política*. Trad. Roberto Leal Ferreira. 2. ed. Clássicos. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

BAGNO, M. *Preconceito linguístico: o que é, como se faz*. São Paulo: Loyola, (1999), 49. ed. 2007.

BAKHTIN, M. Os gêneros do discurso. In: _____. *Estética da criação verbal*. São. Paulo: Martins Fontes, 2003.

BARENDT, E. *Freedom of speech*. Oxford University Press. 1985.

BARROS, D. L. P. *O discurso intolerante na internet: enunciação e interação*. 2014. Anais do XVII Congresso Internacional Asociación De Lingüística Y Filología De América Latina (ALFAL 2014). João Pessoa, Paraíba.

BURKE, E. *Réflexions sur la révolution en France*. Paris : Hachette Littératures. 1989.

CANCLINI, N. G. *Leitores, espectadores e internautas*. São Paulo: Iluminuras. 2008.

CARVALHO, P. H. V. de. *Lugar de fala e ética de si: política e discursos em rede*. Cadernos Discursivos, Catalão-GO, Edição Especial, v. 2 n 1, p.74-91, 2018. (ISSN: 2317-1006 - online).

CASTELLS, M. *A galáxia da internet*. Trad. Maria Luiza Borges. (Título original: *The internet galaxy*). Rio de Janeiro: Zahar. 2003.

CASTRO, E. *Vocabulário de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica Editora. 2009.

CONSEIL DE L'EUROPE. *Accès public et liberté d'expression dans les réseaux d'information: lignes directrices pour une politique culturelle européenne*. 2001.

CONSTITUIÇÃO AMERICANA de 1776. Domínio Público. Site do Senado Federal.

CONSTITUIÇÃO BRASILEIRA de 1824. Domínio Público. Site do Senado Federal.

CONSTITUIÇÃO BRASILEIRA de 1988. Domínio Público. Site do Senado Federal.

CORACINI, M. J. *Escrit(ur)a de si e alteridade no espaço papel-tela*. Campinas-SP: Mercado de Letras. 2018.

COURTINE; HAROCHE. *História do Rosto: exprimir e calar as emoções (do século XVI ao início do século XIX) [Histoire du Visage Exprimer et Taire ses Émotions (du XVIe siècle au début du XIXe siècle)]*. Éditions Rivages, 1988]. Lisboa: Teorema, 1995.

_____. *Os deslizamentos do espetáculo político*. In: *Discurso e Mídia: a cultura do espetáculo*. Org: Maria do Rosário Gregolin. São Carlos: Ed. Claraluz, 2003.

_____. *Metamorfoses do discurso político: derivas da fala pública*. Organização e tradução de Nilton Milanez; Carlos Piovezani. São Carlos: Claraluz, 2006.

_____. *A proibição das palavras: a reescritura dos manuais escolares nos Estados Unidos*. In: _____. *Metamorfoses do discurso político: derivas da fala pública*. Tradutores Nilton Milanez; Carlos Piovezani. São Carlos: Claraluz, 2006.

_____. *Decifrar o corpo: pensar com Foucault*. Trad. Francisco Morás. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

_____; PIOVEZANI (orgs.). *História da fala pública: uma arqueologia dos poderes do discurso*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

CURCINO, L. *Das técnicas publicitárias de identificação: personalização, individualização, singularização*. Revista Anpoll. N. 18. 2005.

_____; PIOVEZANI, C.; SARGENTINI, V. *Presenças de Foucault na Análise do Discurso*. EdUFSCar. 2014.

DARNTON, R. *Redes de comunicação na Paris do séc. XVIII*. Trad. Rubens Figueiredo. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

_____. *Démocratie, democracy*. Yvon Gérard, réal. ; Annabelle Cayrol, idée orig.; Robert Darnton, Olivier Duhamel. 2008.

DIAS, C. *Análise do discurso digital: sujeito, memória, espaço e arquivo*. 2018.

DOSSE, F. *História do estruturalismo I: o campo do signo, 1945/1966*. Ed. Unicamp: Ensaio.

DUARTE; KLAUS. *Redes urbanas*. In: DUARTE; QUANDT; SOUZA. *O tempo das redes*. 2008.

EKO, L. S. *New Media, Old Regimes: Case Studies in Comparative Communication Law and Policy*. Hardcover. Lexington Books. 2012.

FERREIRA, F, M (et. al.). Declaração dos direitos do homem e do cidadão (*Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen - 1789*). In: _____. *Liberdades Públicas*. Trad. Marcus Cláudio (Textos Básicos sobre Derechos Humanos). São Paulo: Saraiva, 1978.

FILHO, E; OLIVEIRA, H; NUNES, I. *Internet, a filha da guerra: perspectiva social e criminológica*. Goiânia: Kelps. 2009.

FOUCAULT, M. *As Palavras e as Coisas: uma arqueologia das ciências humanas (Les mots et les choses – 1966)*. Trad. Salma Tannus Muchail. 8. ed. Coleção Tópicos. São Paulo: Martins Fontes. 1999.

_____. *Arqueologia do saber (L'archeologie du savoir – 1969)*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 7.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

_____. *A Ordem do Discurso: aula inaugural (1970-1971)*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

_____. *História da Loucura (1961)*. São Paulo: Editora Perspectiva. 1972.

_____. *Microfísica do poder*. trad. de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2005.

_____. *Dit et Écrits II, 1972 – 1975, versão francesa*. Tradução de Castro. 2009.

_____. *Dits et Écrits III, texto n. 212, Le pouvoir, une bête magnifique: entrevista com M. Osorio, 1977*.

_____. *A Sociedade Punitiva: curso no Collège de France (1972-1973)*. Trad. Ivone C. Benedetti. Coleção Obras de Michel Foucault. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2015.

_____. *A hermenêutica do sujeito: curso no Collège de France (1981-1982)*. Coleção Obras de Michel Foucault. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

_____. *O Governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1982-1983)*. Trad. Eduardo Brandão. Coleção Obras de Michel Foucault. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

_____. *A coragem da verdade: curso no Collège de France (1983-1984)*. Coleção Obras de Michel Foucault. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

_____. *Outros espaços*. Conferência proferida por Foucault em 14 de março de 1967, no *Cercle d'Études Architecturales* (publicado em *Architecture, Movement, Continuité*, 5, de 1984).

_____. *Sujeito e poder*. In: In: RABINOW, P; DREYFUS, H. *Michel Foucault. Uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. Entrevista ao 'Le Monde' (fev. 1975). In: ERIBON, Didier. Michel Foucault - uma biografia. São Paulo: Cia das Letras, 1990.

_____. *Vigiar e Punir: o nascimento da prisão* [1975]. Trad. De Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1987.

_____. *A verdade e as formas jurídicas* [1973]. Trad. Roberto Machado e Eduardo Morais. 3. ed. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2002

FURET, F. *Pensando a Revolução Francesa*. São Paulo: Paz e Terra. 1989.

_____; OZOUF, M. *Dictionnaire critique de la Révolution française: Interprètes et historiens*. Champs Flammarion. 1989.

GADET, F; HAK, T (org.) *Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux*. 4. ed. 2010.

GREGOLIN, M. do R. *Foucault e Pêcheux na análise do discurso: diálogos e duelos*. 2. ed. (1. ed. – 2004) São Carlos: Claraluz, 2006.

_____. *Michel Foucault uma análise de discursos que remonta à história para retoricar a filosofia*. 2016.

_____. *Michel Foucault: o discurso nas tramas da história*. In: Fernandes C, Santos JBC, organizadores. *Análise do Discurso: unidade e dispersão*. Uberlândia: Entremeios; 2004.

_____; MELLO, Y. *Youtube: práticas discursivas e identitárias no ciberespaço*. *Mídia e Discurso na Amazônia*, v. 1, n. 1, p. 80-92, 2014.

GROS, F. *Michel Foucault*. Paris, P.U.F., 1996.

_____. Situação do curso *Hermenêutica do sujeito*. Curso no Collège de France (1981-1982). Coleção Obras de Michel Foucault. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

_____. Situação do curso *A coragem da verdade*. Curso no Collège de France (1983-1984). Coleção Obras de Michel Foucault. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

GUILHAUMOU, J. *La langue politique et la Révolution française: de l'événement à la raison linguistique*, Paris : Meridiens Klincksieck, 1989.

_____. *Falas democráticas e poderes intermediários durante a Revolução francesa*. In: COURTINE, J. J.; PIOVEZANI, C. *História da Fala Pública: uma arqueologia dos poderes do discurso*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

HAN, B. C. *Sociedade da transparência*. Trad. Miguel Serras Pereira. Petrópolis: Editora Vozes. 2017.

HENRY, P. *Os fundamentos teóricos da "análise automática do discurso" de Michel Pêcheux* (1969). In: *Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux*. GADET, F; HAK, T (org.). 4. ed. 2010.

ITEANU, O. *Quand le digital défie l'État de droit*. Groupe Eyrolles. 2016. [completar referência].

JAEGER, W. *Padeia: a formação do homem grego (Paideia, Die Formung Des Griechischen Menschen)*. Trad. Artur M. Parreira. Adaptação do texto para a edição brasileira Monica Stahel; revisão do texto grego Gilson César Cardoso de Souza. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

KANT, I. *O que é esclarecimento? [Was ist aufklärung? - 1784]*. In: _____. Textos Seletos. 4. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

LACAN. *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente (1957/1958)* / Jacques Lacan. Texto estabelecido por Jacques Alain Miller. Trad. Vera Ribeiro, Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1999.

LEMIEUX; OUIMET. *Análise Estrutural das Redes Sociais*. Trad. Sérgio Pereira. Lisboa: Instituto Piaget, 2008.

LÉVY, P. *Inteligência coletiva*. Trad. Luiz Paulo Rouanet [*L'intelligence collective*]. São Paulo : Folha de São Paulo. 2015.

LIMA, M. E. R. *A ética e a caixa de ferramentas*. Revista de Ciências Humanas, Florianópolis, n. 25, pp. 152-161, abril de 1999.

MACHADO, R. *Impressões de Michel Foucault*. São Paulo: N-1 edições, 2017.

MARCUSCHI. *Gêneros textuais emergentes no contexto da tecnologia digital*. In: _____. XAVIER, A. C. *Hipertexto e gêneros digitais: novas formas de construção de sentido*. 2. ed. Rio de Janeiro: Lucerna. 2005.

MENEZES, K. *Verdade e condução das almas brasileiras no jogo político: lobos em pele de cordeiro?* Anais do III Seminário Internacional de Estudos Sobre Discurso e Argumentação (III SEDiAr) / Organização : Eduardo Lopes Pires, Isabel Cristina Michelan de Azevedo, Geralda de Oliveira Santos Lima. – Ilhéus: Editus- Editora da Universidade Estadual de Santa Cruz, 2016, p. 2602-2612.

_____. PAIXÃO, H. (org.). *Dispositivos de poder/saber em Michel Foucault: biopolítica, corpo e subjetividade*. São Paulo: Intermeios; Goiânia: UFG, 2015.

MILNER. *Relire la Révolution*. Editions Verdier. 2016.

MONTIGLIO, S. *Falar em público e ficar em silêncio na Grécia*. In: COURTINE; PIOVEZANI. *História da fala pública: uma arqueologia dos poderes do discurso*. 2015.

NARLOCH, L. *Guia Politicamente Incorreto da História do Brasil*. São Paulo: Editora Leya. 2009.

NAVARRO, P. *Por uma análise arqueogenealógica do discurso*. In: ARAÚJO, Inês Lacerda. *Formação discursiva como conceito-chave para a arqueogenealogia de Foucault*, 2015.

_____(Org.). *Discurso e sujeito: reflexões teóricas e dispositivos de análise*. Curitiba: Editora Appris, 2011.

NIKOLTCHEV, S. *Débat politique et rôle des médias: la fragilité de la liberté d'expression*. Observatoire européen de l'audiovisuel. 2004.

NIETZSCHE. *Genealogia da moral: uma polêmica (Zur Genealogie der Moral – 1887)*. Companhia das Letras, 2009.

ONU Brasil. *Declaração universal dos direitos humanos/1948*. Dom. público. Disponível em: <https://nacoesunidas.org/wp-content/uploads/2018/10/DUDH.pdf>.

ORLANDI, E. *Violência e processos de individualização dos sujeitos na contemporaneidade*. In: SARGENTINI, V; GREGOLIN, R. *Análise do discurso: herança, métodos e objetos*. 2008.

ORWELL, G. 1984. Signet Classics. New American Library. 1950.

PÊCHEUX, M. *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio (Les vérités de la Palice – 1975)*. Trad. Eni Orlandi. 4. ed. Campinas, SP: Unicamp, 2009.

_____. *Sobre os contextos epistemológicos da Análise de Discurso (Sur les contextes épistémologiques de l'analyse de discours, Mots, 9, 1984, p. 7-17)*. Labeurb, Unicamp. 1999.

_____. *Língua, linguagens, discurso*. Texto publicado originalmente no jornal *l'Humanité*, na edição de outubro de 1971, p.8-9. In: Legados de Michel Pêcheux: inéditos em análise do discurso. PIOVEZANI, C.; SARGENTINI, V. (org.). 2011.

_____. *Língua e ideologia*. In: *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio (Les vérités de la Palice – 1975)*. Trad. Eni Orlandi. 4. ed. Campinas, SP: Unicamp, 2009.

_____. M.; FUCHS, C. *A propósito da análise automática do discurso: atualização e perspectivas (1975)*. In: GADET, F; HAK, T (org.) *Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux*. 4. ed. 2010.

PÉRICLES. *Oração fúnebre aos mortos do primeiro ano da guerra de 430 a.C.* In: MOREIRA, A. "Ideal Democrático, O Discurso de Péricles", *Legado Político do Ocidente (O Homem e o Estado)*, 3. ed., *Estratégia*, vol. VIII, 1995.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Edição Nova Cultural, tradução de Enrico Corvisieri. Coleção *Os Pensadores*. 1999.

_____. *Apologia de Sócrates*. Versão eletrônica: Virtual Books. 2003.

_____. *A República*. Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *Górgias*, versão eletrônica, trad. Carlos Alberto Nunes.

POITTEVIN, G. L. *La Liberté de la presse depuis la Révolution*. *Révue d'Histoire Moderne et Contemporaine*. 1976.

POL-DROIST, R. *Michel Foucault entrevistas*. Tradução de Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro. São Paulo: Graal, 2006.

POSSENTI, S. *A linguagem politicamente correta e a análise do discurso*. *Rev. Est Ling.*, Belo Horizonte, ano 4, v. 2, p. 125-142, jul.dez.1995.

_____; BARONAS, R. L. *A linguagem politicamente correta no Brasil: uma língua de madeira?*. *Revista Polifonia*, Cuiabá: EdUFMT. Vol. 12, n. 02, pp. 47-72, 2006.

QUEIROZ, A. C. *Politicamente correto e direitos humanos*. Pesquisa e texto: Antônio Carlos Queiroz. Brasília: Secretaria Especial dos Direitos Humanos, 2004.

RECUERO, R. *A Conversação em Rede*. Porto Alegre: Editora Sulina. 2. ed. 2012.

_____. *Redes Sociais na Internet*. Porto Alegre: Editora Sulina. 2. ed. 2009.

REVEL, J. *Michel Foucault: conceitos essenciais*. Trad. Gregolin; Milanez; Piovezani. São Carlos: Claraluz, 2005.

ROSSEAU, J-J. *O contrato social: origem sobre a desigualdade entre os homens*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural. 1999.

SALGADO, C. C. *Libertad de expresión e información y sus limites*. Madrid: Edersa. 1991.

SANDANO, C. *Para além do código digital: o lugar do jornalismo em um mundo interconectado*. São Carlos: EDUFSCar, 2015.

SANTAELLA. *Temas e dilemas do pós-digital: a voz da política*. São Paulo: Paulus. 2016.

SARGENTINI, V. M. O. O discurso político sob a ordem discursiva das redes sociais. In: _____. (org.). *Mutações do discurso político no Brasil: espetáculo, poder e tecnologias*. Campinas, SP: Mercado de Letras. Série Estudos da Linguagem, 2017.

_____. *Dispositivo: um aporte metodológico para o estudo do discurso*. In: MENEZES, K.; PAIXÃO, H. (org.). *Dispositivos de poder/saber em Michel Foucault: biopolítica, corpo e subjetividade*. São Paulo: Intermeios; Goiânia: UFG, 2015.

_____.; SÁ, I.; RIBEIRO, J. Da análise das sequências discursivas à leitura do arquivo: movimentos teóricos da análise do discurso. In: FERNANDES, C.; NAVARRO, P. (Org.). *Discurso e sujeito: reflexões teóricas e dispositivos de análise*. Curitiba: Editora Appris, 2011.

_____.; MANZANO, L. *Os jogos de linguagem no discurso político-mediático: a cordialidade e a intolerância*. In: RODRIGUES, M. G. et al. (Org.). *Discurso: sentidos e ação*. 2015.

_____. "As manhãs cinzentas da tolerância": ou por que os brasileiros (não) saem às ruas? No prelo. *Anais do I Seminário Cartografias do contemporâneo: vontades de verdade e*

processos de subjetivação a partir de Michel Foucault. UFG / Catalão - GO. Novembro de 2017.

SANTOS, W. R. B.; SARGENTINI, V. A democracia nas malhas do embate político-partidário: o discurso midiático da Folha de São Paulo sobre a regulação da mídia. In: _____. (org.). *Mutações do discurso político no Brasil: espetáculo, poder e tecnologias*. Campinas, SP: Mercado de Letras. Série Estudos da Linguagem, 2017.

SOUZA, R. A. *O enunciado liberdade de expressão na contemporaneidade: disputa de sentidos e movimentos de fronteiras*. Redisco, Vitória da Conquista, vol. 10. n. 2, pp. 125-145, 2016.

TODOROV, T. *Inimigos íntimos da democracia*. Tradução Joana Angélica d'Avila Melo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

TOQUEVILLE. *O antigo regime e a Revolução*. São Paulo: Martins Fontes. 2016.

VEIGA-NETO, A. *Teoria e método em Michel Foucault: (im)possibilidades*. Cadernos de Educação (UFPEL), v. 1, p. 11-23, 2009.

VERNANT, J-P. *As origens do pensamento grego*. Trad. Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro. Difel. 2002.

VEYNE, P. *Foucault: seu pensamento, sua pessoa* (tradução de *Foucault: sa pensée, sa personne*, publicado na França em 2009). Trad. Marcelo. Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

WALTON, C. *Policing public opinion in the French Revolution: the culture of calumny and the problem of free speech*. Philadelphia University press. 2009.

_____. *La liberté d'expression en Révolution: les moeurs, l'honneur, la calomnie*. Presses Universitaires de Rennes. 2014.

WITTGENSTEIN. *Investigações filosóficas*. São Paulo: Nova Cultural 1990.