



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO INTERDISCIPLINAR EM CIÊNCIAS HUMANAS
DOUTORADO

Ana Sofia Pabón Chaves

**Uma análise bastarda das materialidades tecnobiodiscursivas de Carolina Sanín e Djamila
Ribeiro**

Florianópolis
2024

Ana Sofia Pabón Chaves

Uma análise bastarda das materialidades tecnobiodiscursivas de Carolina Sanín e Djamila Ribeiro

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Ciências Humanas.

Orientador(a): Profa. Dra. Luciana Patrícia Zucco.
Coorientador: Prof. Dr. Atilio Butturi Junior.

Florianópolis
2024

Pabón Chaves, Ana Sofía

Uma análise bastarda das materialidades tecnobiodiscursivas de Carolina Sanín e Djamila Ribeiro / Ana Sofía Pabón Chaves ; orientadora, Luciana Patrícia Zucco, coorientador, Atilio Butturi Junior, 2024.

328 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, Florianópolis, 2024.

Inclui referências.

1. Ciências Humanas. 2. Mulheres. 3. Materialismo agencial. 4. Tecnobiodiscursos. 5. Mundo da vida Onlife. I. Zucco, Luciana Patrícia. II. Butturi Junior, Atilio. III. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas. IV. Título.

Ana Sofia Pabón Chaves

Uma análise bastarda das materialidades tecnobiodiscursivas de Carolina Sanín e Djamila Ribeiro

O presente trabalho em nível de Doutorado foi avaliado e aprovado, em 29 de abril de 2024, pela banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof.(a) Iara Aparecida Beleli, Dr.(a)
Instituição Universidade Estadual de Campinas

Prof.(a) Nathalia Müller Camozzato, Dr.(a)
Instituição Universidade Federal de Santa Catarina

Prof.(a) Morgani Guzzo, Dr.(a)
Instituição Universidade Federal de Santa Catarina

Certificamos que esta é a versão original e final do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de Doutora em Ciências Humanas.

Insira neste espaço a
assinatura digital

Coordenação do Programa de Pós-Graduação

Insira neste espaço a
assinatura digital

Prof.(a) Luciana Patrícia Zucco, Dr.(a)
Orientador(a)

Florianópolis, 2024.

A Luz Angelica, José Omar y Rosa Ayde
Abuelitos de mi vida

AGRADECIMENTOS

Quero agradecer especialmente a Luciana Zucco e a Atilio Butturi Junior por aceitar o desafio de construir juntos este manuscrito e reivindicar juntos lugares fronteiriços. Lugares onde cresce a esperança mesmo no meio de um cenário caótico e contraditório. Gracias pelo cuidado ético e acadêmico, que foram cruciais para minha formação como futura doutora e, sobretudo, como ser humano. Também quero agradecer aos grupos, Estudos do Campo Discursivo e Nusserge, pelas trocas acadêmicas e de vida que mitigaram as angústias que acompanham o processo de formação.

Agradeço de maneira especial a Santiago Pich e Regina Ingrid Bragagnolo pelo seu acolhimento e por serem pontes para uma estudante (logo pesquisadora), que sonhava, com 16 anos, algum dia conhecer e estudar no Brasil. Gracias pela sua generosidade, por me conectar com a Universidade Federal de Santa Catarina e com o Programa de Doutorado em Ciências Humanas – PPGICH.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de nível Superior – CAPES pelo auxílio concedido, na modalidade de Programa de Demanda Social – DS, possibilitando minha estadia em Florianópolis no percurso da pesquisa e a participação em eventos acadêmicos nacionais e internacionais que fortaleceram imensamente minha formação.

Agradeço as minhas interlocutoras digitais Carolina Sanín e Djamila Ribeiro. Ouvi, alguma vez, que para conhecer o mundo dos mortos é preciso falar com seu legado (escrito, audiovisual, musical), porém, eu preferi falar com os vivos, particularmente com mulheres vivas que com seu legado digital estão construindo-se e construindo-nos.

Agradeço especialmente a Maria del Socorro Chaves Clavijo e José Omar Pabón Mutis, minha mãe e meu pai, pelos gestos de amor e paciência infinitos. Agradeço a minha família avós, avôs, tios, primos, primas, por viver comigo este processo através das suas palavras de apoio e da expectativa na esperada comemoração.

Agradeço a Andrea Guerrero, Álvaro Melo e Ivon Cuervo, meus amigos e colegas colombianos de doutorado, que com calma e humor trocaram as preocupações por risos e alegria. Gracias pelos desabafos, pelas dicas, pela escuta e porque sei que estão ansiosos como estou eu na espera da defesa.

Agradeço a minhas e meus colegas do doutorado por seus gestos de amizade e de carinho, por exercitar juntos o *portunhol*.

Agradeço a Leandro Espindola, pessoa incrível, que admiro e sempre levarei no meu coração.

Agradeço a Gislaine e Ezequias, meus amigos brasileiros, por serem minha escola de português, com o tempo entendi que fomos três ousados que deram certo na Ilha da Magia. A bruxa nos aceitou, amores!

Agradeço especialmente a Maily Rodriguez e sua família pelo carinho e apoio incondicional. Maily, Gracias por me acompanhar a construir a melhor versão de mim.

Agradeço a Sara Isabel Pabón Chaves pela sua sensibilidade com meu projeto de vida, sempre avivando minhas ideias e a criança interior que me habita. Gracias por não permitir tornar-me uma adulta escrota.

Agradeço especialmente a Pablo pela oportunidade de trabalhar na venta de trufas afora da RU da USFC. Paguei a tradução do texto da qualificação com esse dinheiro. ¡Gracias infinitas Pablo!

Por fim, de maneira especial agradeço à Universidad del Cauca por seu financiamento a meu projeto de dissertação que abriu as possibilidades de um estágio acadêmico internacional dando passo à materialização de este sonho acadêmico. Sou doutora!

Al mismo tiempo, los movimientos feministas, queer, trans, intersexuales y de la diversidad funcional se expresan y se coordinan desde la aparición de Me Too y Me Too Incest a través del intercambio de mensajes en distintas redes sociales, para hacerse después visibles en el espacio público en manifestaciones multitudinarias, performances y campanas de resignificación de la ciudad. La alianza de los movimientos Black Lives Matter y Black Trans Lives Matter, así como de los distintos colectivos ecologistas, feministas, queer, trans e intersexuales que desde América Latina hasta la India luchan contra las distintas formas de violencia extractivista, racial, sexual y de género, así como los distintos procesos de crítica de los emblemas patriarcales y coloniales en el espacio público constituyen el más importante proceso de insurrección de minorías raciales y de género desde los levantamientos feministas, descoloniales y afroamericanos de los años cincuenta y sesenta. El mensaje audiovisual viral y el virus aparecen como instancias conflictivas capaces de inducir mutaciones en el devenir capitalista del mundo.

(Paul Preciado, 2022, Kindle).

RESUMO

A pesquisa teve como objetivo compreender a produção das materialidades discursivas *onlife* de Carolina Sanín e Djamila Ribeiro segundo os regimes tecnobiodiscursivos que bordeiam a vida humana e não humana no presente (Butturi Junior, 2019). Para tal propósito foi escolhida a construção de uma metodologia feminista terceiro-mundista, míope e mestiça (Gloria Anzaldúa, 2016), de corte agencial (Karen Barad, 2014) e espiralar (Leda Martins, 2021), subsidiada pela estratégia da etnografia na internet (Christine Hine, 2015) e da autoetnografia *off-line-on-line* (Mercedes Blanco, 2012; Aitza Calixto, 2022). A partir das redes sociais *Facebook*, *Twitter* e *Instagram*, conectamos as coordenadas e encruzilhadas dos espaços-tempos nos quais as materialidades discursivas mencionadas ganharam visibilidade e importância no mundo da vida *onlife*. Recorremos, ainda, às plataformas digitais como *Youtube* e o motor de busca *Google* quando a ampliação do rastreamento se mostrou necessária. O desenho da pesquisa compreendeu três momentos de interação denominados de exploração, familiarização e aprofundamento (Eumelia Galeano, 2012). Desta forma, consideramos que a produção tecnobiodiscursiva de Carolina Sanín e Djamila Ribeiro vincula-se a três aspectos chave: a relação entre natureza, humanos/nas e tecnologia; a relação entre mulheres e tecnologias; e a relação entre mulheres e discursos digitais. Tais aspectos analisados na interseção entre corpo, tecnologia e discurso evidenciam que uma das características dos regimes tecnobiodiscursivos para as mulheres lidas como 'brancas' ou lidas como negras 'retintas' é a cena da violência digital, porém as maneiras de se perpetrar este tipo de agressão digital não é igual e, portanto, é fundamental uma perspectiva interseccional que considere como determinados valores de gênero, raciais, de classe social, geracionais e tecnológicos entram para jogar o jogo da exclusão na invisibilidade e no silenciamento das mulheres. Outra característica é sobre o 'eu' tecnológico ou 'eu' fragmentado e o modo como humanos/as e tecnologias trabalham em conjunto na co-criação e propagação de excessos semânticos. Os excessos semânticos se encaixam em uma discussão eterna e cansativa propiciada pelos tecnosignos do 'comentário' e do 'comentário ao comentário', os quais estão feitos para ampliar um discurso digital até o infinito. Assim, vê-se que Carolina Sanín e Djamila Ribeiro são alvos de conversações no *off-line* e por outras vias *on-line*, como *WhatsApp*, nas quais suas ações são questionadas por serem consideradas contraditórias, aliás, estas se acompanham de xingamentos e desqualificações. Nesse sentido, alertamos para a necessidade de compreender o efeito fragmentador das identidades digitais por processos tecnobiodiscursivos nos quais as mulheres ganham popularidade não por suas ideias, senão pelos atributos morais e éticos que mobilizam em tais interações, por exemplo, vemos essa realidade nas pessoas que não concordam com elas e que as desqualificam, uma vez que no *Youtube* (que não é uma rede social, senão uma plataforma de música) há mais comentários que as rechaçam, desqualificam ou fazem piadas. No entanto, em redes sociais, como *Facebook* e *Instagram*, há mais comentários de favoritismo e reconhecimento digital. Por último, as escritas de si no *on-line* de Carolina Sanín e Djamila Ribeiro se tornam encruzilhadas tecnobiodiscursivas entre 'mulheres biológicas' e 'pessoas trans', na participação da criação de sentidos ambíguos a respeito do 'sexo' como norma e como resistência. Suas materialidades discursivas centradas na reivindicação dos seus lugares como 'mulheres biológicas' que escrevem, denunciam e lidam com o sexismo e o racismo, funcionam legitimando uma ideia de mulher de 'verdade' que exclui desses lugares de reivindicação e de tais poderes ontológicos as corporalidades que não apresentam tal nível de inteligibilidade, tanto as mulheres que não cumprem com o padrão biológico racial e de classe social, implícito na categoria 'mulher', quando as dissidências de gênero e sexuais. Diante do patamar irreconciliável no qual se imbricam as discussões-interações *on-line* entre 'mulheres biológicas' e pessoas diverso-sexuais,

especialmente pessoas trans, recorremos a Maria Galindo (2022) para compreender que este lugar do irreconciliável continua sendo parte de estarmos situadas na esfera da ideologia, sendo imperativo nos situarmos na esfera da ética. Para isto, é preciso reconhecer, como filhas, filhos e filhas do Sul, de um Sul Bastardo, que deve sua existência ao colonialismo e à mestiçagem como processo sistemático do estupro das mulheres indígenas, que o desafio que nos interpela é o de não jogarmos mais o jogo eterno das armadilhas da identidade. Nossa origem é bastarda, por essa razão o horizonte de nossa subversão é o vínculo, é a soma das desobediências individuais e coletivas, é a troca dos códigos subversivos, é a possibilidade de escrever nosso próprio conceito de revolução.

Palavras-chave: mulheres; tecnobiodiscursos; materialismo agencial; mundo da vida *onlife*.

ABSTRACT

The aim of the research was to understand the production of Carolina Sanín's and Djamila Ribeiro's onlife discursive materialities according to the technobiodiscursive regimes that border human and non-human life in the present (Butturi Junior, 2019). For this purpose, the construction of a third-world, myopic and mestizo feminist methodology was chosen (Gloria Anzaldúa, 2016), of an agential (Karen Barad, 2014) and spiral cut (Leda Martins, 2021), subsidized by the strategy of internet ethnography (Christine Hine, 2015) and offline-online autoethnography (Mercedes Blanco, 2012; Aitza Calixto, 2022). Using the social networks Facebook, Twitter and Instagram, we connected the coordinates and crossroads of the diffracted spaces-times in which the discursive materialities mentioned gained visibility and importance in the world of onlife. We also used digital platforms such as YouTube and the Google search engine when it was necessary to expand the search. The research design comprised three moments of interaction called exploration, familiarization and deepening (Eumelia Galeano, 2012). In this way, we consider that the technobiodiscursive production of Carolina Sanín and Djamila Ribeiro is linked to three key aspects: the relationship between nature, humans and technology; the relationship between women and technologies; and the relationship between women, social-digital networks and online discourses. These aspects, analyzed at the intersection of body, technology and discourse, show that one of the characteristics of the technobiodiscursive regimes for women read as 'white' or read as 'black' is the scene of digital violence, but the ways in which this type of digital aggression is perpetrated are not the same and, therefore, an intersectional perspective that considers how certain gender, racial, social class, generational and technological values play into the game of exclusion, invisibility and silencing is fundamental. Another feature is the technological 'self' or fragmented 'self' as a tool, and the way humans and technologies work together to co-create and propagate semantic excesses. The semantic excesses fit into an eternal and tiresome discussion provided by the technosigns of "comment" and "from comment to comment", which are designed to extend a digital discourse to infinity. We can see that Carolina Sanín and Djamila Ribeiro are the targets of conversions offline and through other channels, such as WhatsApp, in which their actions are questioned because they are considered contradictory, accompanied by cursing and disqualification. In this sense, we are alerted to the need to understand in which digital dynamics people appear who do not agree with them and who disqualify them, since on YouTube (which is not a social network, but a music platform) there are more comments that reject them, disqualify them or make jokes. However, on social networks such as Facebook and Instagram, there are more comments of favoritism and digital recognition. Finally, Carolina Sanín and Djamila Ribeiro's online writings of the self become techno-biodiscursive crossroads between 'biological women' and 'trans people', participating in the creation of ambiguous meanings about 'sex' as a norm and as resistance. Their discursive materiality, centered on claiming their places as 'biological women' who write, denounce and deal with sexism and racism, works by legitimizing an idea of the 'real' woman that excludes from these places of claim and from such ontological powers the corporealities that do not present such a level of intelligibility, both women who do not comply with the biological, racial and social class standard, implicit in the category 'woman', and gender and sexual dissidents. Faced with the irreconcilable level at which *on-line* discussions-interactions between 'biological women' and gender-diverse people, especially trans people, are intertwined, we turn to Maria Galindo (2022) to understand that this place of irreconcilability is still part of being situated in the sphere of ideology, and it is imperative that we situate ourselves in the sphere of ethics. To do this, we need to recognize, as daughters, sons and daughters of the

South, of a Bastard South, which owes its existence to colonialism and mestizaje as a systematic process of the rape of indigenous women, that the challenge facing us is to no longer play the eternal game of identity traps. Our origin is bastardized, which is why the horizon of our subversion is the link, it is the sum of individual and collective disobedience, it is the exchange of subversive codes, it is the possibility of writing our own concept of revolution.

Key-words: women; technobiodiscourses; agential materialism; world *onlife*.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1. Perfil de usuárias de Djamila Ribeiro e Carolina Sanín na rede social de Facebook. ...	28
Figura 2. Super Nintendo.	61
Figura 3. Interface do Jogo Mortal Kombat3.	63
Figura 4. Interface Gráfica do Jogo Mortal Kombat3 - Animality.....	65
Figura 5. Tipologia empírica do uso da tecnologia computacional de mulheres.	93
Figura 6. Abas para a busca de postagens.	113
Figura 7. Abas para a busca de postagens.	113
Figura 8. Carolina Sanín. <i>Facebook</i> . Primeira postagem em 25 de fevereiro de 2015.	139
Figura 9. Carolina Sanín. <i>Facebook</i> . Postagem do 'Meme misógino', 28 de outubro de 2016. ...	142
Figura 10. Carolina Sanín. <i>Facebook</i> . Aba <i>Reações e Comentários</i> . Postagem, 28 de outubro de 2016.	143
Figura 11. Carolina Sanín. <i>Facebook</i> . Ponto auge <i>on-line</i> por <i>Reações</i> , 15 de dezembro de 2016.	166
Figura 12. Carolina Sanín. <i>Facebook</i> . Aba <i>Reações e Comentários</i> . Postagem, 15 de dezembro de 2016.	167
Figura 13. Carolina Sanín. <i>Facebook</i> . Postagem, 29 de janeiro de 2021.	172
Figura 14. Carolina Sanín. Aba <i>Reações e Comentários</i> . <i>Facebook</i> . Postagem, 29 de janeiro de 2021.	173
Figura 15. Carolina Sanín. <i>Facebook</i> . Postagem, 25 de julho de 2022.	179
Figura 16. Carolina Sanín. <i>Facebook</i> . Postagens, 18 de janeiro de 2022.	180
Figura 17. Djamila Ribeiro. <i>Facebook</i> . Primeira postagem em 2008.	183
Figura 18. Djamila Ribeiro. <i>Facebook</i> . Denúncia de ataques <i>on-line</i> . Postagem, 27 de julho de 2020.	184
Figura 19. Djamila Ribeiro. <i>Facebook</i> . Postagem, 27 de julho de 2020.	185
Figura 20. Djamila Ribeiro. <i>Facebook</i> . Aba <i>Reações e Comentários</i> . Postagem, 14 de agosto de 2020.	190
Figura 21. Djamila Ribeiro. <i>Facebook</i> . Aba <i>Reações e Comentários</i> . Postagem, 14 de agosto de 2020.	191
Figura 22. Djamila Ribeiro. <i>Facebook</i> . Evolução do tópico 3. Pauta Antirracista e Feminismos Negros.	201

Figura 23. Djamila Ribeiro. <i>Facebook</i> . Evolução do tópico 5. Imagética de mulher negra e intelectual brasileira.....	202
Figura 24. Carolina Sanín e Simón Ganisky. <i>Facebook</i> . Postagem, 31 de julho de 2015.	211
Figura 25. Canal <i>Escucha y la Verdad</i> . Carolina Sanín e Simón Ganisky. <i>Facebook</i> a <i>Youtube</i> , 2015.	212
Figura 26. Canal <i>Escucha y la Verdad</i> . 'Vídeo parodia': Episódio: E03: Educación Sexual. <i>YouTube</i> , 2013.....	213
Figura 27. Canal <i>Un paso al Frente</i> . 'Vídeo original': <i>Un paso al Frente Red Familia Colombia</i> , 2013.	214
Figura 28. Canal <i>Escucha y la Verdad</i> . 'Vídeo parodia'. Aba comentários (em rechaço). <i>YouTube</i> , 2013.	218
Figura 29. Canal <i>Escucha y la Verdad</i> . 'Vídeo parodia'. Aba comentários (em apoio). <i>Youtube</i> , 2013.	219
Figura 30. <i>Google</i> . Busca: 'A pedofilia por Carolina Sanín'.	221
Figura 31. <i>Google</i> . <i>Tuite</i> de Carolina Sanín sobre pedofilia, 20 de agosto de 2018.	222
Figura 32. @SaninPazC. <i>Tuite</i> sobre a pedofilia. <i>Twitter</i> , 20 de agosto de 2018.	223
Figura 33. Carolina Sanín. Comentários a partir do <i>tuite</i> sobre a pedofilia, 20 de agosto de 2018.	224
Figura 34. Djamila Ribeiro. <i>Facebook</i> . <i>Post</i> da propaganda com Johnnie Walker, 15 de setembro, 2021.	231
Figura 35. Aba Reações e Comentários na postagem de 15 de setembro de 2021.	232
Figura 36. Johnnie Walker. Propaganda com Djamila Ribeiro. <i>Youtube</i> , 14 de setembro de 2021.	233
Figura 37. Propaganda de Djamila Ribeiro com <i>Johnnie Walker</i> . Aba Comentários, 15 de setembro de 2021.....	235
Figura 38. Djamila Ribeiro. <i>Instagram</i> . Propaganda <i>Johnnie Walker</i> . Postagem, 14 de setembro de 2021.	236
Figura 39. Djamila Ribeiro. <i>Instagram</i> . Propaganda com <i>Johnnie Walker</i>	237
Figura 40. Uso de emojis mundialmente para o ano 2015 – Unicode.....	239
Figura 41. Djamila Ribeiro. <i>Instagram</i> . Edital (EFP). Abas <i>Publicações</i> e <i>Etiquetas</i> , 21 de março de 2023.	242

Figura 42. Djamila Ribeiro. <i>Instagram</i> . Festival de Música no Autódromo Interlagos, São Paulo.	243
Figura 43. Carolina Sanín. <i>Facebook</i> . Postagens de outubro e novembro de 2022.	252
Figura 44. Carolina Sanín. <i>Facebook</i> . Aba Comentários. Postagem, 4 de novembro de 2022...	253
Figura 45. Monólogo <i>La identidad, las mujeres y el mundo siguiente</i> , Carolina Sanín, 2022....	256
Figura 46. Aba <i>Comentários</i> . Monólogo <i>La identidad, las mujeres y el mundo siguiente</i> . Carolina Sanín, 2022.	257
Figura 47. Carolina Sanín. Monólogo <i>La identidad, las mujeres y el mundo siguiente</i> . Comentários mais curtidos.	262
Figura 48. Carolina Sanín. Monólogo <i>La identidad, las mujeres y el mundo siguiente</i>	263
Figura 49. Carolina Sanín. Monólogo <i>La identidad, las mujeres y el mundo siguiente</i>	265
Figura 50. Carolina Sanín. Monólogo <i>La identidad, las mujeres y el mundo siguiente</i>	267
Figura 51. Carolina Sanín. Monólogo: <i>La identidad, las mujeres y el mundo siguiente</i>	269
Figura 52. Carolina Sanín. Monólogo <i>La identidad, las mujeres y el mundo siguiente</i>	272
Figura 53. Djamila Ribeiro. <i>Instagram</i> . Postagem na aba <i>Etiquetas</i> , 10 de dezembro de 2023.	277
Figura 54. Djamila Ribeiro. <i>Instagram</i> . Postagem na Aba <i>Etiquetas</i> , 9 de dezembro de 2023. .	279
Figura 55. Djamila Ribeiro. <i>Instagram</i> . Aba <i>Etiquetas</i> /Aba <i>Comentários</i> . Postagens, 9 e 10 de dezembro de 2023.....	280
Figura 56. Djamila Ribeiro. <i>Instagram</i> . Aba <i>Etiquetas</i> /Aba <i>Comentários</i> . Postagens, 6 de dezembro de 2023.....	282
Figura 57. Djamila Ribeiro. <i>Instagram</i> . Aba <i>Etiquetas</i> /Aba <i>Comentários</i> . Postagens, 6 de dezembro de 2023.....	285
Figura 58. Djamila Ribeiro. <i>Instagram</i> . Aba <i>Etiquetas</i> /Aba <i>Comentários</i> . Postagens, 6 de dezembro de 2023.....	286
Figura 59. Djamila Ribeiro. <i>Instagram</i> . Aba <i>Etiquetas</i> . Postagens, 4 de dezembro de 2023. ...	290
Figura 60. Djamila Ribeiro. <i>Instagram</i> . Aba <i>Etiquetas</i> . Postagens, 4 de dezembro de 2023.	292
Figura 61. Djamila Ribeiro. <i>Instagram</i> . Aba <i>Etiquetas</i> . Postagens, 4 de dezembro de 2023.	293
Figura 62. Djamila Ribeiro. <i>Instagram</i> . Aba <i>Etiquetas</i> . Postagens, 4 de dezembro de 2023.	294
Figura 63. Djamila Ribeiro. <i>Instagram</i> . Aba <i>Etiquetas</i> /Aba <i>Comentários</i> . Postagens, 4 de dezembro de 2022.....	295
Figura 64. Djamila Ribeiro. <i>Instagram</i> . Aba <i>Etiquetas</i> . Postagens, 3 de dezembro de 2023.	297

Figura 65. Djamila Ribeiro. <i>Instagram</i> . Aba <i>Etiquetas</i> . Postagens, 3 de dezembro de 2023.	300
Figura 66. Djamila Ribeiro. <i>Instagram</i> . Aba <i>Etiquetas</i> /Aba <i>Comentários</i> . Postagens, 4 de dezembro de 2023.....	301
Figura 67. Djamila Ribeiro. <i>Instagram</i> . Aba <i>Etiquetas</i> . Postagem, 2 de dezembro de 2023.....	303
Figura 68. Djamila Ribeiro. <i>Instagram</i> . Aba <i>Etiquetas</i> /Aba <i>Comentários</i> . Postagem, 2 de dezembro de 2023.....	304

LISTA DE QUADROS

Quadro 1. Desenho metodológico míope de corte agencial e espiralar.....	109
Quadro 2. Carolina Sanín. <i>Facebook</i> . Postagens mais relevantes segundo o tecnosigno <i>Reações</i> (2015-2016).	148
Quadro 3. Carolina Sanín. <i>Facebook</i> . Postagens relacionadas à <i>Universidad de los Andes</i>	154
Quadro 4. Carolina Sanín. <i>Facebook</i> . Postagens relacionadas à escola privada <i>Gimnasio Moderno</i>	156
Quadro 5. Carolina Sanín. <i>Facebook</i> . Postagens relacionadas a dicas ou exigências gramaticais.	159
Quadro 6. Carolina Sanín. <i>Facebook</i> . Postagens relacionadas aos estudantes da <i>Universidad de los Andes</i>	163
Quadro 7. Carolina Sanín. <i>Facebook</i> . Postagens relacionadas a ataques no <i>on-line</i>	164
Quadro 8. Carolina Sanín. <i>Facebook</i> . Postagens por Tópicos e Reações. (2016).....	176
Quadro 9. Carolina Sanín. <i>Facebook</i> . Postagens por Tópicos e Reações. (2021).....	177
Quadro 10. Carolina Sanín. <i>Facebook</i> . Postagens por Tópicos e Reações. (2022).....	178
Quadro 11. Djamila Ribeiro. <i>Facebook</i> . Postagens relacionadas aos ataques <i>on-line</i> (2019, 2020).....	185
Quadro 12. Djamila Ribeiro. <i>Facebook</i> . Postagens por tópicos e reações. (2020).....	195
Quadro 13. Djamila Ribeiro. <i>Facebook</i> . Postagens por tópicos e reações. (2021).	199
Quadro 14. Djamila Ribeiro. <i>Facebook</i> . Postagens por tópicos e reações. (2022).	200

SUMARIO

1 INTRODUÇÃO	19
2 A DIGITALIZAÇÃO DA VIDA: UM CAMPO DE QUESTÕES	36
2.1 O ARTIFICIAL NÃO SIGNIFICA INTELIGENTE E O INTELIGENTE NUNCA SERÁ ARTIFICIAL	44
2.2 INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL OU GOVERNAMENTALIDADE ALGORÍTMICA?	48
2.3 A DISCUSSÃO NEOMATERIALISTA, AS COORDENADAS SEMI-ÓTICAS E AS AGÊNCIAS MAQUÍNICAS	57
2.4 A CONDIÇÃO PÓS-HUMANA E A RESPONSABILIDADE INTER-ESPÉCIE.....	69
3 MULHERES, REDES SOCIAIS E DISCURSOS DIGITAIS	74
3.1 A PRÁXIS SOCIAL-DIGITAL DAS MULHERES NA ERA DO DOMÍNIO DO COMPUTADOR	76
3.2 MULHERES E REDES SOCIAIS	84
3.3 MULHERES E ESCRITISMOS DE SI NO ON-LINE.....	94
4 PRESSUPOSTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS	101
4.1 MATERIALIDADES DISCURSIVAS OFF-LINE E ON-LINE: UM POSSÍVEL CAMINHO INVESTIGATIVO INTERDISCIPLINAR.....	101
4.2 UM DESENHO DE PESQUISA MÍOPE DE CORTE AGENCIAL E ESPIRALAR	106
4.3 ETNOGRAFIA NA INTERNET: A CORPORIFICAÇÃO DAS EXPERIÊNCIAS DIGITAIS	118
4.3.1 <i>Observação participante offline e online e o relato autoetnográfico: um ponto de inflexão feminista</i> ..	121
4.4 DA ANÁLISE NEOMATERIALISTA DOS DISCURSOS	126
4.4.1 <i>Da análise dos discursos digitais</i>	130
5 UMA ANÁLISE MÍOPE E MESTIÇA DAS MATERIALIDADES DISCURSIVAS DE MULHERES NA COLÔMBIA E NO BRASIL.....	137
5.1 POROSIDADES ONLIFE: A CENA DA VIOLÊNCIA INSTITUCIONAL NA MATERIALIDADE DISCURSIVA DE CAROLINA SANÍN	137
5.2 POROSIDADES ONLIFE: A CENA DA VIOLÊNCIA RACIAL NA MATERIALIDADE DISCURSIVA DE DJAMILA RIBEIRO	183
6 INFORMAÇÃO FRAGMENTADA OU 'EU' FRAGMENTADO: DA DESQUALIFICAÇÃO À AMBIGUIDADE TECNOBIODISCURSIVA	208
6.1 CAROLINA SANÍN: 'É PEDOFILA... ', 'SIMPATIZA COM A PEDOFILIA... ', 'FALOU DA PEDOFILIA...???'	208
6.2 DJAMILA RIBEIRO: 'FEMINISTA ANTIRACISTA DE BOLSA PRADA... ', 'TOMANDO WHISKY 12 ANOS'!..., 'LÉLIA SE REVOLVE NO TÚMULO???'	230

7 NARRAR-SE A SI MISMA: A ENCRUZILHADA TECNOBIODISCURSIVA.....	250
7.1 CAROLINA SANÍN E A IDENTIDADE DE GÊNERO: A DISCUSSÃO INFINITA.....	250
7.2 DJAMILA RIBEIRO E AS PESSOAS TRANS: A DISCUSSÃO IRRECONCILIÁVEL.....	274
CONSIDERAÇÕES FINAIS	309
REFERÊNCIAS	314

1 INTRODUÇÃO

Lembro que quando tinha cinco anos fui diagnosticada com baixa visão, miopia e astigmatismo¹. Naquela época (1995), a tecnologia dos óculos de grau para crianças era incipiente e a espessura da armação dos óculos pesava no meu rosto, razão pela qual não consegui me adaptar. Posteriormente, não usar óculos agravou a cegueira, que no valor normal é representada proporcionalmente por AV: 1,0 ou 20/20. Com 15 anos, minha agudeza visual (AV) era de: 6,5/20 no olho direito e 7,0/20 no olho esquerdo, que chegou a 9,0/20. Durante a adolescência me adaptei às lentes de contato de grau (as características de qualidade variam de acordo com o preço); uma vez com elas, entendi que a visão 20/20 me conectava a um outro mundo para conhecer.

Ter baixa visual desde a infância é uma condição que traz consigo uma série de dificuldades, todas relacionadas à capacidade perceptiva. Segundo Lucimara Morgado Lima (2016), crianças com baixa visão são tomadas como “preguiçosas’, ‘desinteressadas’, ‘acomodadas’ e até como ‘deficientes intelectuais’ ou ‘com dificuldade de aprendizagem’, quando o que há na verdade são recursos inexistentes, falta de adaptação necessária para que ocorra uma aprendizagem efetiva” (Lima, 2016, p. 28). No meu caso, a condição visual tornou difícil para mim aprender regras ortográficas e gramaticais, bem como participar de atividades esportivas ou de competição que envolviam contato e jogo em equipe, além de certo desajeitamento perceptivo-motor. Ter baixa visão faz parte da minha experiência com as tecnologias e o conhecimento, sendo que as lentes de contato de grau transformaram minha relação com tais dificuldades.

É dessa experiência que parto inicialmente e me aproximo de Donna Haraway (1995), no texto *Saberes localizados*, quando a autora descreve a necessidade de resgatar um olhar corporificado para identificar onde estamos e onde não estamos:

Quero uma escrita feminista do corpo que enfatize metaforicamente a visão outra vez, porque precisamos resgatar este sentido para encontrar nosso caminho através de todos os truques e poderes visualizadores das ciências e tecnologias modernas que transformaram os debates sobre a objetividade. Precisamos aprender em nossos corpos, dotados das cores e da visão estereoscópica dos primatas, **como vincular o objetivo aos**

¹ Usarei de maneira alterna a escrita em singular e em plural no reconhecimento de que a tese foi uma construção individual-coletiva.

nossos instrumentos teóricos e políticos de modo a nomear onde estamos e onde não estamos, nas dimensões do espaço mental e físico que mal sabemos como nomear (Haraway, 1995, p.20, 21, grifo nosso).

Curiosamente, assumir dia a dia as dificuldades de não contar com uma visão 20/20 fazia-me consciente dos lugares pelos quais transitava e para me organizar com certa *pre-visão*, ainda que, na maioria das vezes, tivesse que me virar com certa *impro-visação*. Talvez entre esses dois movimentos perceptivo-motriz, se produz o que Haraway (1995) chama de saberes localizados, um entendimento situado, parcial e não inocente, pelo qual compreendo que não enxergamos do mesmo modo, ainda que possuamos dois olhos no rosto. De certa maneira, o que realmente faz a diferença é contar com o poder-de-ver que nos faz responsáveis pela relação paradigmática que aqui se sustenta, porque “[...] a visão é sempre uma questão do poder de ver e talvez da violência implícita em nossas práticas de visualização” (Haraway, 1995, p. 25).

Se a visão configura uma relação de poder sobre o que se vê, ter baixa visão seria, nas palavras de Bruno Latour ([2005] 2012), obter a visão de um lugar oligóptico, ou seja, um ponto de vista perceptivo-epistemológico restrito, portanto, distante da obsessão do observador panóptico, que pretende estar em toda parte e explicar a realidade como um todo, classificando questões micro e questões macro. No caso, os oligópticos seriam lugares de visualização nos quais se consideraria que “o macro não está 'acima' nem 'abaixo' das interações, mas unido a elas como outra de suas conexões, alimentando-as e sendo por elas alimentado” (Latour, 2012, p. 257). Assim, estes lugares registrariam outro poder-de-ver, como no caso da visão míope, conferindo a condição-possibilidade de visualizar o que é real: as conexões.

Como bem sabe todo leitor de Michel Foucault, o “panóptico”, uma prisão ideal que ensejava total vigilância dos internos, imaginada no início do século XIX por Jeremy Bentham, permaneceu como utopia, ou seja, um mundo de lugar nenhum para nutrir a dupla enfermidade da paranoia total e da total megalomania. Nós, porém, não estamos atrás de utopias, e sim de lugares reais. Os oligópticos são lugares assim porque fazem exatamente o oposto dos panópticos: veem *muito pouco* para alimentar a megalomania do inspector ou a paranoia do inspecionado, mas o que veem, veem bem—enquanto as conexões subsistem. (Latour, 2012, p. 262).

Nesse sentido, a miopia como o poder de ver (pre-ver ou improvisar) o que me conecta (as conexões) me leva a introduzir meu vínculo com as materialidades tecnobiodiscursivas de Carolina Sanín e de Djamila Ribeiro, e por consequência, com as redes sociais digitais de

*Facebook, Twitter e Instagram*², de outra maneira³. De forma anedótica, considero que tais conexões se deram porque aconteceram fora do *online*, o que não significa que não estiveram ativamente envolvidas em um “sistema poliforme de informação” [...] ou também denominado “informática da dominação” (Haraway, [1985] 2009, p. 59)⁴. Assim, passo a contar quais foram essas conexões, particularmente, porque deslocaram a forma como entendia e usava as redes sociais digitais e suas possibilidades, ou seja, do uso de lazer para o uso, também, de intenção política.

No transcurso do 2015, encontrava-me trabalhando de professora temporária no Programa de Atividade Física Formativa (AFF), na Universidade do Cauca, em Santander de Quilichao-Colômbia. Paralelamente a isto, realizava a seleção para entrar no Programa de

² Redes sociais são, aqui, compreendidas como aquele uso que corresponde ao entendimento comum que as pessoas tem se apropriado, através dos seus capitais cognitivos, para nomear a experiência digital, a partir do auge da web 2.0, (LUCRESIA D’ALESSIO, 2008). Em outros momentos, a noção de redes sociodigitais fará referência a ecossistemas digitais, quando a ênfase for no caráter híbrido e associativo que compõe a experiência digital entre aspectos humanos e tecnológicos, na tentativa de não perpetuar o silêncio dos *actantes* não humanos (LATOURETTE, 2012). Tal fato implica compreender que redes sociais não são meros instrumentos da comunicação humana, senão redes relacionais como espaços nos quais dimensões morais e éticas são negociadas continuamente (PAVEAU, 2016).

³ Quando escrevo de outra maneira refiro-me a considerar que as redes de *Facebook, Twitter e Instagram* que conhecemos hoje não são iguais às suas versões primeiras, (CRISTIANE DIAS, 2016; LIVIA FALCONI PIRES; JULIA LOURENÇO, 2022), como também, que a nível dos países, Brasil e Colômbia, existem diferenças na interatividade tecnológica enquanto as redes sociais mais usadas pela população. De acordo com o site DATA REPORTAL (2023) as estatísticas das redes sociais (*Social media statistics*) estimam que no Brasil 181.9 milhões de usuários usam internet, é dizer, 84.3% do total da população, dos quais registrou-se que 152.4 milhões de usuários fazem uso das redes sociais, representando o 70.6% do total da população. **Sendo Instagram a rede social mais popular com 113,5 milhões de usuários que equivalem ao 62,4% do total da população, dos quais 57,9% são mulheres e 42,1 são homens;** seguida de *Facebook* com 109,1 milhões de usuários que equivalem ao 60,0% do total da população, dos quais 54,3% são mulheres e 45,7 são homens e; em menor medida aparece *Twitter* com 24,30 milhões de usuários que equivalem ao 13,4% do total da população, dos quais 45,6% são mulheres e 54,4% são homens. **Entretanto, na Colômbia estima-se** que 39.34 milhões de usuários usam internet, é dizer, 75.7% do total da população, dos quais registrou-se que 38.45 milhões de usuários fazem uso das redes sociais, representando o 74.0% do total da população. **Sendo Facebook a rede social mais popular com 33.50 milhões de usuários que equivalem ao 64.9% do total da população, dos quais 51.1% são mulheres e 48.9% são homens;** seguido de *Instagram* com 17.75 milhões de usuários que equivalem ao 34.2%, dos quais 55.9% são mulheres e 44.1% são homens; e em menor medida, *Twitter* com 5.60 milhões de usuários que equivalem ao 10.8% do total da população, dos quais 36.0% são mulheres e 64.0% são homens. Disponível em: <https://datareportal.com/reports/digital-2023-brazil> e <https://datareportal.com/reports/digital-2023-colombia>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

⁴ É importante anotar que a referência à “informática da dominação” se produz desde um posicionamento feminista norte-americano, ou seja, desde uma posição situada no norte global respeito à experiência e situação das mulheres no avanço das tecnologias da informação, no qual, Donna Haraway, aponta: “A situação real das mulheres é definida por sua integração/exploração em um sistema mundial de produção/reprodução e comunicação que se pode chamar de “informática da dominação”. A casa, o local de trabalho, o mercado, a arena pública, o próprio corpo, todos esses locais podem ser dispersados e entrar em relações de interface, sob formas quase infinitas e polimórficas, com grandes consequências para as mulheres e outros grupos – consequências que são, elas próprias, muito diferentes para as diferentes pessoas, o que faz com que seja difícil imaginar fortes movimentos internacionais de oposição, embora eles sejam essenciais para a sobrevivência”. (HARAWAY, [1985] 2009, p.63).

Mestrado em Educação, Estudos do Corpo e da Motricidade, na mesma universidade. Durante aquele tempo, fiz amizade com um colega colombiano e professor de direito que tinha chegado de Nantes-França, onde concluiu seu mestrado. Foi em uma conversa cotidiana que ele perguntou se conhecia a Carolina Sanín, e minha resposta foi que não a conhecia. Seguidamente, ele comentou que ela era uma das únicas pessoas colombianas que merecia ser lida nas redes sociais e que podia buscá-la pelo *Facebook*.

Aquela conversa aleatória foi como um vetor que, posteriormente, me mobilizou a buscá-la e segui-la no *Facebook*, onde eu também tinha conta. Desde aquele momento, comecei a seguir (ler) o que era postado por ela, às vezes, de maneira aleatória segundo a prioridade que fosse organizada pelo *Facebook*, na aba denominada 'noticias'. Outras vezes, porque digitava no buscador da rede diretamente seu nome. Em 2020, conforme a pesquisa foi se construindo, criei uma conta no *Twitter* para segui-la por esse ecossistema digital e, igualmente, para me familiarizar com seu funcionamento, uma vez que não tinha conta nessa rede.

As conexões são ampliadas quando, em 2018, fui morar em Florianópolis-Brasil, em função de um estágio acadêmico de dois meses que realizei na Universidade Federal de Santa Catarina, em 2017, sob orientação do professor Santiago Pich e da professora Regina Ingrid Bragagnolo. Na sequência, em 2019, passei para o Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas, na linha de Estudos de Gênero, o que me possibilitou a imersão em encontros acadêmicos e militantes com professoras de distintas formações (antropólogas, sociólogas, assistentes sociais e jornalistas), e colegas de outras regiões do Brasil (Nordeste, Pará e Amazonas). Associada a tal realidade, somou-se a novidade de assistir disciplinas com temáticas que nunca tinha me aproximado antes e o desafio de aprender-melhorar a língua escrita e verbal do português brasileiro.

Nesse contexto, Djamila Ribeiro, foi apresentada como uma referência para os feminismos negros na América Latina e no Brasil, bem como para as redes sociais, o que a tornava uma personagem diferenciada, na medida em que transitava tanto na academia, quanto nos meios digitais. Sua presença era marcante no *Instagram*, a rede social mais popular do Brasil, a partir do ano 2012, acima de *Facebook* e *Twitter*, sendo uma das primeiras redes exclusivas de

acesso por meio do celular⁵, diferentemente da Colômbia, onde o *Facebook* era e permanece a rede mais acessada. Foi nessa imersão acadêmica à brasileira, com o uso do *Instagram* para referenciar a existência de quase tudo, pessoas, instituições, eventos, etc..., que comecei a seguir a Djamila Ribeiro, primeiro, no *Facebook*, depois, no *Instagram*, motivada também pela construção do corpus de estudo da pesquisa.

Parte do meu exercício mío de visualização considerou que a relacionalidade que atravessa a materialidade discursiva de Carolina Sanín e Djamila Ribeiro, é aquela que, também é suscitada em conversas cotidianas no espaço que poderíamos denominar '*off-line*' (estando desconectada da internet), extravasando o digital, entendido como o que ocorre somente a nível do '*on-line*' (estando conectada à internet) (Marie-Anne Paveau, 2021). Esta visualidade veiculou o objetivo geral da pesquisa ao reconhecer que elas integrariam a plasticidade de um “eu tecnológico”⁶, que envolve ou revela o campo agencial-problemático que habitamos hoje, no uso que fazemos das tecnologias e no uso que as tecnologias fazem de nós (Atilio Butturi Junior, 2019; Suely Figueiredo, 2021; Haraway, [1985] 2009; André Lemos, 2021a).

Nesse sentido, o campo agencial-problemático referido, levou-me a levantar as seguintes questões: Qual relação entre corpo, discurso e tecnologia envolve as materialidades discursivas de Carolina Sanín e Djamila Ribeiro nas redes sociais? Soma-se a este questionamento, outros, como: Qual relação entre natureza, humanos e máquinas se tece na

⁵ De acordo ao site DATA REPORTAL (2023) segundo o Ranking das redes mais usadas no Brasil e no mundo, no Brasil se apresenta um declínio do uso e da popularidade da rede social *Facebook*, ainda que tal rede social continue dentre as mais populares no país, sendo *Instagram* a terceira rede mais popular, depois de *WhatsApp* e *Youtube*, que não são consideradas redes sociais, sendo respectivamente uma plataforma de mensageria instantânea e uma plataforma de música. Disponível em: <https://datareportal.com/reports/digital-2023-global-overview-report>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

⁶ Inspirada na ficção de Jhon Varley, “*The persistence of vision*” e “*Blue champagne*” (1986), HARAWAY (1995) cita em nota de rodapé, na primeira obra: “Varley cria uma comunidade utópica planejada e construída por surdos e cegos”. (HARAWAY, 1995, p. 17), enquanto na segunda: “transpõe o tema para questionar as políticas de intimidade e tecnologia de uma jovem paraplégica cuja prótese, a cigana dourada, permite-lhe completa mobilidade. Mas, uma vez que o aparato, infinitamente caro, pertence a um império intergaláctico de comunicações e de entretenimento, para o qual ela trabalha como uma estrela da mídia, fazendo “contatos”, **ela só pode manter seu outro eu tecnológico, íntimo, habilidoso, em troca de sua cumplicidade na mercantilização de toda sua experiência.** Quais são seus limites na reinvenção da experiência à venda? O pessoal é político sob o signo da simulação? Uma das maneiras de ler as reiteradas investigações de Varley sobre as afinal sempre limitadas encarnações, os seres diferentemente habilitados, as tecnologias protéticas e os encontros ciborguianos, finitos apesar de sua extraordinária transcendência das ordens “orgânicas”, é encontrar uma alegoria para o pessoal e político no tempo histórico mítico do final do século vinte, a era da tecnobiopolítica” (HARAWAY, 1995, p.18). Sobre este relato se assume, como “eu tecnológico”, o efeito tecnobiopolítico que a tecnologia marca nas condições da existência humana e vice-versa, principalmente, na possibilidade de dimensionar qual é o preço orgânico, ético e político na produção do “eu tecnológico” e quais as condições para a construção de significados outros, que contribuam a uma dimensão comunicacional carregada de poder?

atualidade? Qual relação entre mulheres, tecnologias e redes sociais (especialmente na atividade leito escritural *on-line*) se apresenta na América Latina, e, particularmente, no Brasil e na Colômbia? Qual relação entre corpo, discurso e política se materializa no recorte proposto?

Tais aspectos relativos à relacionalidade tecida entre mulheres, tecnologias e redes sociais digitais foram assumidos teoricamente considerando três dimensões chave. A primeira relacionada à inteligência artificial (ou também chamados sistemas de informação (*SI*)) e à situacionalidade que envolve natureza, humanos e máquinas, considerando a esteira das perspectivas do *infor*g ou *designer* (Figueiredo, 2021, 2022a, 2022b), do *cyborg* (Haraway, [1985] 2009), do pós-humano, do realismo agencial e dos estudos neomaterialistas (Karen Barad, 2014; Rosi Braidotti, 2015; Haraway, 2021; Latour, 2012; Lemos, 2021a), bem como da governamentalidade algorítmica (Alberto Constante, 2013; Ramón Chaverri, 2016; Lemos, 2021a; Raquel Rocha, 2021). Na segunda dimensão, vinculada à discussão da noção de agência no entrecruzamento das conexões entre mulheres e tecnologias, levou-se em conta a interlocução entre estudos do ciberfeminismo (Marina Gazire, 2009; Nidia Ortiz, 2014; Marisa Torres da Silva; Mara Magalhães; Lídia Maropo, 2017), do ciberativismo (Massimo Di Felice, 2013; Ariane Langner; Cibeli Zuliani; Fernanda Mendonça, 2015; Caroline Kraus, 2016; Butturi Junior, 2019), do feminismo hacker ou hackfeminismo (Irene Soria-Guzmán, 2021) e dos feminismos críticos negros, interseccionais e decoloniais (Gloria Anzaldúa, 2016; Ochy Curiel, 2007; Leda Martins, 2021; Oyèrónké Oyěwùmí, 2021). Na terceira e última dimensão ligada à relação entre corpo, discurso e tecnologia, foram consideradas as análises neomaterialistas e tecnobiodiscursivas (Butturi Junior, 2019; Butturi Junior; Lara, 2019; Butturi Junior; Nathalia Camozzato, 2023) as análises discursivas, materiais e informacionais (Marcelo Buzato, 2016), bem como a perspectiva da 'ecologia dos discursos' (Paveau, 2016, 2021).

Estas dimensões subsidiaram os objetivos específicos do trabalho, nos quais, identificou-se o contexto no qual se materializa a relação entre natureza, humanos e máquinas atualmente; situou-se a noção de agência que entrecruza a relação técnica entre mulheres, tecnologias e redes sociais (especialmente sobre as atividades leito-escriturais *on-line*) e; interpretou-se a relação entre corpo, discurso e política no recorte proposto.

Na visão de Constante (2013) a internet e as redes sociais irromperam na vida de milhões de pessoas no mundo, sem importar sua idade, gênero, condição social, religião ou preferências políticas. Estes diferentes portais permitem que as pessoas a partir da construção do seu perfil,

possam compartilhar seus pensamentos e, igualmente, partes das suas vidas, desde informações do seu interesse até vídeos e informações pessoais. Para o autor, com as redes sociais a visão cobrou uma dimensão de transparência que nos coloca continuamente como vítimas e vitimários, pois esse enorme poder de ver não permite advertir que na dinâmica do uso das redes sociais digitais não existe o tempo nem o espaço, seu uso repetitivo e fundamentalmente graduado, suspende o mundo.

Aquele enorme poder de ver associado ao avanço das redes sociais digitais integraria o que aos olhos de Martins (2021) significa pertencer à concepção hegemônica da visão, como fonte privilegiada da percepção humana, veiculada por uma concepção do tempo própria do Ocidente associada às cronologias. Essa concepção é diferente na matriz africana, por exemplo, na qual a percepção e o tempo são significados de modos corporizados e não cronológicos, pois estes significados se vivem e adquirem através de um corpo em movimento, de um corpo que dança, recita e performatiza gestos poéticos, políticos, estéticos e éticos, corpo-imagem, corpo-tela que escreve nos seus movimentos o passado, o presente e o futuro.

Se, por um lado, no Ocidente, é possível decifrar o envolvimento humano com as máquinas a partir da invenção e domesticação dos aparelhos tecnológicos, como, por exemplo, na invenção do relógio doméstico e a sincronização das atividades humanas ao serviço do capitalismo global (Paula Sibilia, [2005] 2013); por outro, há possibilidade de identificar que existem outras concepções ontológicas e epistêmicas que colocam a capacidade perceptiva no uso total dos diferentes sentidos do corpo, e não no privilégio e na codificação de um deles sobre os outros (Martins, 2021; Oyèrónké Oyèwùmí, 2021).

Tais questões problematizam a capacidade visual para além de acreditar que o que está em jogo é apenas uma condição orgânica, cognitiva e estética que parece recair na corporalidade e na responsabilidade individual, mais que uma estrutura filosófica, cultural, discursiva e técnica que se tem formado historicamente. Esta formação histórica dos sentidos corporais condiciona os modos de existência das pessoas, das coisas e da natureza ao controlar/regular as condições de “uso” das disposições orgânica-sensoriais e, portanto, emocionais-cognitivas, para prever, provocar ou produzir determinadas ações que interferem nas formas do conhecimento de si, como das outras e outros seres humanos, das e dos não humanos e das e dos mais que humanos (Camozzato, 2022).

Nesse sentido, se assume que a digitalização da vida no uso habitado da internet, das

redes sociais digitais e das atividades leito-escriturais *on-line* é mais um processo de materialização, que uma construção social do mundo atual. Não se pergunta para as pessoas se desejam ou não participar da internet, do seu desenvolvimento e da sua capacidade de conquistar espaços da intimidade humana, ao contrário, lhe fazem parecer como necessidade e obrigação técnica. Este é, na verdade, um processo emergente e sistemático que se deu principalmente a partir da metade do século XX, concebido pela filosofia da informação, como a virada ou paradigma informacional, no qual as condições ontológicas quanto epistemológicas que envolvem humanos e máquinas se transformaram radicalmente no momento em que o mundo da vida passou a ser '*onlife*' (Luciano Floridi, 2019, 2020)⁷, ou também chamado fenomenologicamente '*o mundo da vida online*' (Figueiredo, 2022a).

Nessa perspectiva, o processo de materialização digital é fundamental para a análise dos dados, pois possibilita identificar as formas como Carolina Sanín e Djamila Ribeiro aparecem na internet, uma vez que suas contas nas redes sociais são individuais, não são institucionais e se inscrevem na política de identidade dos ecossistemas digitais (Paveau, 2021). Inscrever-se na política de identidade significa que a conta tem um nome visível, foto de perfil e foto de capa, é ativa e o conteúdo que publica (seja textual, imagem ou vídeo) corresponde e é responsabilidade das usuárias, principalmente porque não são usuárias anônimas.

Desse modo, se aponta que Carolina Sanín tem conta nas redes sociais de *Facebook*, *Twitter* e *Instagram* sem marca de verificação de identidade, Djamila Ribeiro, por sua vez, tem conta verificada em *Facebook* e *Instagram*, ou seja, que ela tem solicitado às plataformas digitais fazer a corroboração da sua identidade para lhe outorgar o visto azul. A marca de verificação é um visto de cor branco e azul que aparece do lado e ao final do nome da conta da usuária e pelo qual se facilita identificar se determinada conta pertence à pessoa, marca ou empresa de forma física e esse processo pode ser solicitado pela pessoa usuária.

⁷ Ao respeito, a pergunta: O que é "*onlife*", professor? LUCIANO FLORIDI (professor de filosofia e ética da informação) responde: "É como a sociedade dos manguezais. Eles vivem em água salobra, onde os rios e o mar se encontram. Um ambiente incompreensível quando observado da perspectiva da água doce e da água salgada. Onlife é isso: a nova existência na qual a barreira entre real e virtual caiu, não há mais diferença entre "online" e "offline", mas há precisamente uma "*onlife*": a nossa existência, que é híbrida como o habitat dos manguezais" (FLORIDI, 2019, Unisinos).

A marca de verificação⁸ foi uma medida de segurança contra o plágio de identidade e o uso do anonimato para realizar atividades de violência *on-line*, implementada por *Twitter* no ano 2009, após levar processo por parte de *Tony La Russa* (manager do time *Sant Louis Cardinal*) por uso indevido do seu nome, suplantação e conta falsa em *Entertainment and Sports Programming Network* (ESPN, 2009). Em 2013, *Facebook* anunciava a implementação do verificador de identidade como forma de regular a segurança das pessoas usuárias na rede, pois o verificador facilitaria a busca e corroboração de quais figuras populares tinham conta e quais não e, igualmente, individualizaria a responsabilidade pelo conteúdo que fosse publicado e compartilhado na rede. O verificador de identidade foi em primeira medida implementado para distinguir contas de famosos, marcas populares e representantes de governo (*El Espectador*, 2013).

Assim, a ordem do ser-estar '*onlife-online*' nas redes sociais digitais proporciona formas de participação das pessoas e como se reúnem, que não estão postas no azar, pois desde a atividade que parece mais trivial, há uma exposição de si “na escolha do nome sob o qual a internauta deseja aparecer nas diferentes redes constitui um processo de exteriorização de si, mesmo se, e sobretudo, poderíamos dizer, através de uma máscara” (Paveau, 2021, p. 217). Desse modo, o ato de denominação de si no digital vislumbra um espaço no qual as intenções individuais entram em jogo e são negociadas com as possibilidades de visualização discursiva, material e informacional promovida pelas interfaces gráficas das redes sociais digitais. Essa interação revela que tais formas de participação estão diretamente engajadas no funcionamento do mundo humano no reconhecimento social no '*onlife-online*', como processo de denominação de si e de exteriorização de si⁹, por meio da gerência da identidade, da intimidade e da personalidade (Constante, 2022).

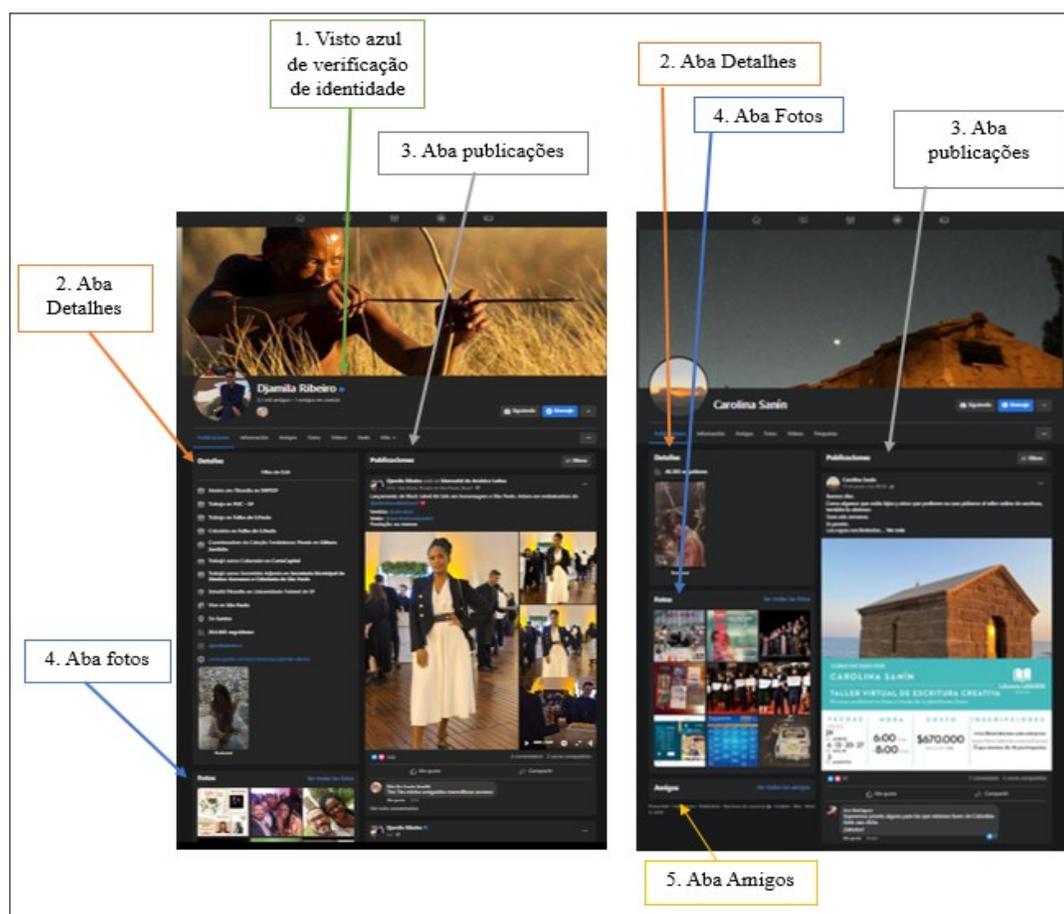
Nesse sentido, Djamila Ribeiro e Carolina Sanín, não são a exceção a tal processo

⁸ De acordo ao site oficial de *TWITTER* (2023), o processo de verificação de identidade nesta rede não será mais outorgado sob critérios antigos: “conta ativa, relevante e autêntica”; para obter a marca deverá ser pagar uma taxa de inscrição de 8 dólares e contar com mais de 90 dias na plataforma *Twitter Blue*, além de outros critérios como não ter conteúdo enganoso, não ter mudanças recentes no nome de usuário e não ter signos de participação em manipulação de plataformas e spam. Por enquanto, a empresa *Meta* postulou recentemente que será implementada a medida do pagamento para obter a marca de verificação, porque a iniciativa cubre benefícios em *Facebook* e *Instagram* como que usuárias/os gozem de ter suas contas maiormente protegidas contra plágio e suas publicações serem promovidas acima de outras, aparecendo nos primeiros resultados de busca, comentários e sugestões. A opção será implementada na Austrália e Nova Zelândia e logo nos Estados Unidos, a taxa mensal será de 11.99 dólares na inscrição *on-line* e 14.99 dólares na inscrição por aplicativos mobiles (SEMANA, 2023).

⁹ PAVEAU (2021) considera que, tanto os nomes de pessoas quanto de pseudônimos, constituem interessantes marcas de extimidade, ou seja, envolvem e revelam algum aspecto da intimidade da/o internauta.

relacional e interconectado, razão pela que na Figura 1 são apresentados, por meio de capturas da tela de celular (*screenshots*), seus perfis de usuárias na rede social de *Facebook*¹⁰. Isto com o propósito de colocar em prática a visualização míope abrindo um espaço-tempo para conectar pontos que nos permitam realizar alguns cortes agenciais (Barad, 2014) e rastrear efeitos e sentidos (Butturi Junior, 2019), pulando de um código para outro entre o discursivo, o material e o informacional (Buzato, 2016). Para tal propósito, foram enumeradas algumas funções técnicas que se considera cumprem uma agência chave nos modos de apresentação digital, sendo estas: 1. Visto azul de verificação da identidade; 2. Aba detalhes; 3. Aba publicações; 4. Aba fotos e; 5. Aba amigos.

Figura 1. Perfil de usuárias de Djamila Ribeiro e Carolina Sanín na rede social de Facebook.



Fonte: *Facebook, on-line*, 17 de julho de 2023.
Captura de tela por telefone inteligente *Galaxy A31*.

¹⁰ Considera-se que *Facebook* é uma das redes sociais pioneiras em ter sucesso sobre processos de exteriorização de si, ou seja, que desde seu formato [nome + sobrenome] há um ato que revela algo do eu íntimo da/o internauta, incluso, se sobre esse formato são colocados dados que parecem não revelar nada, “o simples fato da sua publicação constitui uma modalidade de exposição de si” (PAVEAU, 2021, p. 217).

Antes de entrar em contato com os pontos enumerados, interessa situar a relacionalidade da foto de perfil e da foto de capa nas contas de Djamila Ribeiro e Carolina Sanín, pois estes elementos são os primeiros pontos técnico-materiais que cumprem funções de verificação da identidade digital. Dessa forma, importa o material visual que seja compartilhado e seu vínculo com o lugar que ocupa na visualidade do perfil. A foto de perfil de Djamila Ribeiro é uma imagem de corpo inteiro dela e a foto da capa é a imagem de corpo inteiro de um índio que está no meio do mato apontando uma flecha. Estes elementos visuais agenciam a materialidade da sua presença digital como mulher negra e filha de Odé¹¹.

A visualidade material-discursiva entre tais elementos tecem certos sentidos entre o corpo negro de Djamila Ribeiro e seu lugar de nascimento e residência no Brasil. A expressão ‘negra’ ou ‘negro’, a qual é um termo polissêmico que se refere ao homem ou à mulher de pigmentação mais escura:

Aspecto que estabelece a um só tempo, na sociedade brasileira, dois oi mais significados distintos. Por um lado, define uma categoria étnico-racial, a raça negra, grupo majoritário da população brasileira, que é constatem ente alvo de discriminação. Por outro lado, adquire contorno pejorativo, por exemplo, sujo, maldito, perverso... [...]” (Marcio Ferreira; Carlos de Almeida, 2018, p. 64).

Vincula-se a uma história de exclusão e ocultamento das populações negras do fazer social no Brasil, o que muda com a rebelião da Colônia e a edificação dos quilombos, espaços que abrem o protagonismo à população negra e se tornaram lugares de resistência na conservação das características culturais e religiosas, especialmente, de matriz africana, como a religião Umbanda e o Candomblé (Ferreira; De Almeida, 2018).

Na foto de perfil de Carolina Sanín há um pôr do sol que sugere ter sido capturado à altura de uma viagem em avião, enquanto na foto da capa se visualiza o telhado de uma casa no meio da noite e com a lua cheia no fundo. O visual das materialidades, como o sol (dia) e a lua

¹¹ Embaixo da foto do perfil de Djamila Ribeiro no Facebook diz: Filha de *Odé*. *Odé* na língua iorubá significa caçador. Mas, também é conhecido junto à palavra *Ojú*, que em iorubá significa olho, assim, *ojú ode* significa os olhos do caçador. *Odé* é uma das significações do Orixá Oxóssi, ancestral mais antigo africano e relacionado a características da visão privilegiada, agilidade e seguridade em si mesmo, é um dos espíritos pelos que se orientam a visão e o modo de proceder na vida das pessoas negras nascidas no Brasil que reconhecem sua origem étnico-racial e sua ancestralidade africana (KIUSAM REGINA DE OLIVEIRA, 2008). *Odé* é um ancestral do Umbanda, religião de matriz africana criada entre o fim do século XIX e início do século XX no Brasil, “Caracterizada por ritos de origem, influenciados por outras expressões religiosas espiritismo, catolicismo, cerimônias religiosas indígenas, ritos africanos do Candomblé que formam a base na composição dos elementos complexos dessa religião que reúne descendentes africanos e outros grupos socais” (FERREIRA; DE ALMEIDA, 2018, p. 66).

(noite), tornam-se parte de uma intencionalidade identitária digital, que apresenta outro registro, na ausência de um elemento de gênero ou racial. O sol e a lua são materialidades que veiculam as mais diversas metáforas que acompanham a dinâmica da vida humana, como as que podem se inferir entre a luz e a escuridão, entre a vida e a morte, entre o finito e o infinito, e outras.

Ora, com relação à aba 1. visto azul de verificação da identidade, vê-se que este em Djamila Ribeiro funciona confirmando que o perfil de usuária pertence a uma pessoa que existe de forma física, ou seja, que é real, portanto, que é responsabilizada pelo que publica e compartilha. No entanto, vê-se que no perfil de Carolina Sanín não há visto azul de verificação da identidade, aliás, o ponto 3. Aba publicações, na qual se identifica sua publicação mais recente com data em 15 de julho de 2023 (levando em conta que este registro visual foi realizado no percurso do ano 2023), refere a um convite para se inscrever em um curso virtual de escritura criativa que ela irá ministrar entre junho e julho desse ano. Logo, considerando o ponto 3. Aba publicações, pode-se afirmar que este tipo de dado funciona como verificador da identidade digital, ou seja, em alguma medida confirmando ou demonstrando sua existência física/real.

Desde o ponto de vista 2. Aba detalhes, espaço no qual a rede social visualiza as informações mais importantes da pessoa (que ela mesma tem preenchido previamente para completar seu perfil), pode-se identificar no perfil de Djamila Ribeiro um número relevante de informações, que na sequências serão citadas, guardando a ordem na que aparecem na aba, estas são: *Mestra em Filosofia em FAPESP, Trabalha em PUC-SP, Trabalha em Folha de S.Paulo, Colunista em Folha de S. Paulo, Coordenadora da Coleção Feminismos Plurais em Editora Jandaíra, Trabalhou como Columnist em CartaCapital, Trabalhou como Secretária Adjunta em Secretaria Municipal de Direitos Humanos, Estudou Filosofia em Universidade Federal de SP, vive em São Paulo, de Santos, 254.067 seguidores, djamilaribeiro1, cartacapital.com.br/colunistas/Djamila-ribeiro*, abaixo uma foto dela que parece de tempo atrás. Por seu lado, no perfil de Carolina Sanín, na 2. Aba detalhes, vê-se as seguintes informações: *46.392 seguidores* e uma foto de duas crianças abraçadas, das quais é possível inferir que uma das crianças pode ser ela.

No perfil de Djamila Ribeiro não é possível integrar na visualidade o ponto 4. Aba amigos; por sua vez, no perfil de Carolina Sanín sim. O que sugere que a organização visual (no acesso via celular) da identidade digital muda porque se acomoda às informações que as usuárias têm disponibilizado, como, também, a quantidade de informações fornecidas em termos de

dados. Tal questão é importante para pensar os processos computacionais como mapas semânticos ou de semantização, cujo funcionamento se tece na proposição da substituição de uma narrativa política ou econômica para uma demiúrgica, na qual pessoas são construtoras que não criam os ingredientes da sua composição, “e cujos excessos semânticos estão sujeitos à ponderação dos dados” (Maria Gonzales, 2013, p. 5), ou seja, estes dados se tornam signos que funcionam como intermediadores de significado, valor e verdade.

Enquanto no ponto 3. Aba publicações, no perfil de Djamila Ribeiro, vê-se uma publicação composta por um conjunto de três fotos e um vídeo, dentre as quais na primeira e maior das imagens aparece ela de corpo inteiro, seguida de outras duas fotos em que continua a visualização dela de corpo inteiro. A publicação é acompanhada do título: “*Lançamento de Black Label Air Link em homenagem a São Paulo. Adoro ser embaixadora @johnniewalkerbrasil, seguido de um emoji de coração vermelho, e de outros dados, como: Vestido: @alevalois; Make: @ana.thebeautyartist; Produção: eu mesma*”. Já no perfil de Carolina Sanín, no ponto 3. Aba publicações, se encontra a propaganda do curso que ela iria ministrar entre junho e julho, junto às seguintes informações escritas: “*Buenos dias. Como algunos que están lejos y otros que prefieren su cara pidieron el taller online de escritura, también lo abrimos: Dura seis semanas. Es pronto. Los cupos son limitados. Ven*”.

Se voltamos à questão apontada antes respeito à inauguração do mundo da vida *onlife*, é possível inferir que as informações citadas marcam a maneira diferente em que cada uma gerencia sua presença digital e que essa condição-possibilidade se configura como aspecto essencial ao processo de denominação de si nas redes sociais digitais. Desse modo, são precisamente as informações que se desprendem das suas atividades de registro *on-line* as quais indicam as referências pelas que se organiza o espaço-tempo de aparição da sua identidade, intimidade e personalidade digital (Constante, 2022). Se, de um lado, o perfil de Djamila Ribeiro entrega dados sobre suas atividades acadêmicas, profissionais e militantes, estes revelam certa

disposição da usuária à exposição de si ou processo de *extimidade*¹²; do outro lado, o perfil de Carolina Sanín apresenta informações que não se deixam capturar facilmente pela funcionalidade identitária habilitada nas possibilidades técnicas-materiais do *Facebook*.

Nesse sentido, se comprova que os dispositivos tecnológicos, a internet e as atividades discursivas, materiais e informacionais que nos permitem habitar tais ecossistemas digitais, não são meros instrumentos da comunicação entre humanos. Estes constituem o encadeamento-desencadeamento de agências humanas e não humanas, entendidas em sua capacidade de produzir sentido, de produzir efeito, ainda que de forma ambígua (Butturi Junior; Camila Lara, 2019). Neste caso, por exemplo, ponderando que se a política de identidade no digital é um dispositivo que regula-controla o uso que cada pessoa faz daquela rede social por meio da personalização (manipulação) do seu perfil de usuário (Carissa Véliz, 2019), a imersão nos perfis de Djamila Ribeiro e Carolina na rede social de *Facebook* vislumbra uma forma de aliar-se às disposições técnicas que mobilizam a política de identidade, ao mesmo tempo em que são produzidas resistências às suas configurações de personalização (Rocha, 2021).

Por conseguinte, defendo a hipótese de que a materialidade dos discursos de Carolina Sanín e Djamila Ribeiro nas redes sociais digitais constitui-se de um realismo agencial (Barad, 2014), tecnobiodiscursivo (Butturi Junior, 2019) e tecnodiscursivo (Paveau, 2021), que produz deslocamentos na relação entre humanos e não humanos (tecnologias), bem como na relação entre mulheres, tecnologias e redes sociais. Nesse sentido, se prevê que a materialidade agencial dos discursos sob o nome delas revelaria o emaranhamento de espaços-tempos *off-line-on-line*, que dizem respeito a regimes de visibilidade e dizibilidade entre natureza, humanos e máquinas, bem como entre corpo, discurso e tecnologia, como *actantes* atravessados por relações de vida e morte (Haraway, 2021; Latour, 2012). Estas relações se desdobrariam radicalmente pelas

¹² A *extimidade* entendida como o movimento contrário a ter ou conservar a intimidade, seria uma forma de exposição de si. No entanto, surge a pergunta: em que ponto iniciaria aquele processo de exposição? Poderíamos pensar que nas interações com as redes digitais apenas o que desejamos fazer público seria o que fica público de nós para as/os outras/os. Contudo, tal crença distancia-nos de compreender as atividades leito-escriturais na internet e nas redes sociais em sua funcionalidade, constituição e estética tecnodiscursiva, enquanto “A extimidade na internet e, principalmente, nas redes sociais digitais da web participativa, consiste na exteriorização da intimidade dos internautas para fins de validação da imagem de si” (PAVEAU, 2021, p. 211). Em outras palavras, a extimidade pode ser compreendida em três elementos: “[...] uma exteriorização de fragmentos da intimidade por exposição, nas redes sociais em particular; uma demanda de validação pelo outro, que funda um desejo de reconhecimento; um benefício ao mesmo tempo pessoal e social: apropriação e reforço do seu eu, ampliação de seu capital social”. (PAVEAU, 2021, p. 214).

condições de possibilidade tecidas a cada momento específico de interação/intra-ação¹³, como via-vetor-efeito de certo exercício ambíguo de poder, preenchido entre a reivindicação de condutas digitais e ações contra-hegemônicas na interseção entre corpo, tecnologia e política.

Para responder às questões suscitadas a pesquisa adotou uma metodologia de enfoque qualitativo (Eumelia Galeano, 2012), construída a partir da visualidade míope de um desenho agencial (Barad, 2014) e espiralar (Martins, 2021), de corte associativo (Latour, 2012) e interdisciplinar (Claude Raynaut, 2014). Desenho que foi visualizado a partir de três momentos

¹³ A intra-ação é uma noção proposta por KAREN BARAD (2014) à luz do feminismo da diferença e da física quântica, e refere concretamente a cortes agenciais, como reconfigurações iterativas do espaço—tempo, ou seja, trata sobre momentos densos no espaço-tempo, momentos que são em si “uma condensação difratada, um entrelaçamento de uma infinidade de momentos-lugares-matérias, uma superposição/ emaranhado, nunca fechado, nunca terminado” (BARAD, 2014, p. 169). As intra-ações seriam constitutivas de um fenômeno óptico, denominado na física quântica, como difração. Fenômeno considerado por Francesco Grimaldi um comportamento da luz e da sombra que não pode ser explicado pela visão clássica da propagação de raios: reflexão e refração. “Grimaldi estuda o que acontece quando a luz do sol passa por dois orifícios adjacentes (talvez o primeiro experimento de difração de duas fendas produzido em laboratório). Ele observa uma característica mais notável: Que um corpo realmente iluminado pode se tornar obscuro ao adicionar nova luz àquela que já recebeu” (BARAD, 2014, p. 71), de modo que, a óptica geométrica não seria suficiente para explicar este comportamento sem limite da luz dentro da escuridão dentro da luz dentro da escuridão. Desde um ponto de vista feminista e materialista: “O experimento de difração de duas fendas altera a história binária de luz/escuridão. O que o padrão revela é que a escuridão não é uma falta. A escuridão pode ser produzida pela 'adição de nova luz' à luz existente - 'àquela que já foi recebida'. A escuridão não é mera ausência, mas sim uma abundância. De fato, a escuridão não é o outro expulso da luz, pois ela assombra seu próprio interior. A difração altera os binários e exige uma repensar as noções de identidade e diferença” (BARAD, 2014, p. 171). Ou seja, a difração e as intra-ações exigem a compreensão das materialidades humanas e não humanas considerando as relações de diferença, não para segregar como no feminismo dos anos 80 ou na visão binária-colonial que exige a emergência de um eu (identitário) na exclusão do Outro (visto como negatividade), senão para apontar a uma concepção não binária da diferença, “não como um achatamento ou apagamento da diferença, mas como uma relação de diferença dentro de nós?” (BARAD, 2014; p. 175), por conseguinte, uma relação que não seja funcional ao poder, senão à consciência de que tais qualidades opostas estão dentro de nós, como matéria que somos, nos constituem na sua contingência. Para HARAWAY (2016), a noção de intra-ação (diferente de interação), proposta por BARAD (2014), exige a compreensão de mudanças radicais que não são legíveis para todo mundo. Aliás, HARAWAY (2016), use o termo para enfatizar nos processos de intercâmbio e propagação planetários que incluem tanto bactérias e seus parentes, quanto pessoas e suas práticas, como parte de uma mesma carne, de uma mesma condição de *terraformadores*: “Não há dúvida de que os processos antrópicos tiveram efeitos planetários, em inter/intração com outros processos e espécies, desde que nos reconhecemos como espécie (algumas dezenas de milhares de anos) e investimos em uma agricultura em larga escala (alguns milhares de anos). Certamente que, desde o início, as bactérias e seus parentes foram, e ainda são, os maiores de todos os terraformadores (e reformadores) planetários, também em uma miríade de tipos de inter/intra-ação (incluindo as pessoas e suas práticas, tecnológicas e outras). A propagação de plantas por dispersão de sementes, milhões de anos antes da agricultura humana, representou uma grande mudança no planeta, e assim foram muitos outros eventos ecológicos de desenvolvimento histórico, revolucionários e evolucionários” (HARAWAY, 2016, p. 139). Dito de outro modo, as intra-ações respondem a uma visão que comunga com a justiça ecológica multiespécie, uma vez que solicitam a responsabilidade de fazer alianças parentais de outro significado, e não só por ancestralidade ou genealogia.

de análise, denominados de *familiarização, focalização e aprofundamento* (Galeano, 2012)¹⁴. Este desenho solicitou a integração e interação de diferentes estratégias metodológicas, que foram em algum grau solicitadas pela natureza do próprio corpus do estudo, sendo estas: a etnografia na internet (Christine Hine, 2015); a autoetnografia e o pulso autoetnográfico feminista e decolonial (Mercedes Blanco 2012; Calixto, 2022); a análise neomaterialista dos discursos (Butturi Junior; Camozzato, 2023) e a análise do discurso digital (Paveau, 2016, 2021).

Desse modo, destaco que este trabalho emerge e responde a entre-lugares atravessados por relações de vida e morte habitados simultaneamente por mim, em função da miopia, de ser educadora física, treinadora esportiva, mulher, professora e estudante em Popayán, Colômbia, como também de pertencer à condição ontológica de ser apenas uma *Inforg* ou *designer*, uma agente que, junto a outras/os agentes humanas/os e não humanas/os, modela e decodifica informações (Figueiredo, 2022a, 2022b). Este lugar que, entrecruzado com nascer nas geopolíticas de América do Sul, vincula-me com a experiência das mulheres mestiças, bem como das mulheres negras, indígenas e camponesas, ou seja, com a experiência geopolítica de pertencer ao significativo das mulheres terceiro-mundistas (Anzaldúa, 2016; Curiel, 2007; Irene Soria-Guzmán, 2021) e bastardas (Maria Galindo, 2022). Experiência caracterizada pelo aprendizado de viver entre fronteiras ao ser a migração uma via para continuar a educação superior, possibilidade que dentro do próprio país torna-se inviável, por questões econômicas e culturais. Habitando o lugar de estudante estrangeira, pesquisadora e migrante entre o 2018 até o 2022, em Florianópolis, Brasil.

Portanto, a contribuição dessa pesquisa se materializa na busca por visualizar alianças materiais-discursivas que façam justiça a aqueles espaços-tempos que transitamos e habitamos de maneira intransferível e que, muitas vezes, são apontados como vazios em perspectivas que buscam agregar a uma teoria corporal e acabam reivindicando a ausência do corpo na sua redução à ordem simbólica do discurso (Sandra Pedraza, 2006; Paul Preciado, 2017). Questão que ocorre igualmente, em outras instancias teóricas, como na teoria feminista, quando o uso excessivo de categorias hegemônicas como gênero acaba por invisibilizar ou negligenciar as possibilidades de integrar outras noções perceptivas, culturais e filosóficas, na experiência individual e coletiva das mulheres ocidentais e não ocidentais (Oyèrónké Oyèwùmí, 2021).

¹⁴ Levando em conta que cada momento remete a uma espaço-tempo em que se formulam e concretizam certas atividades que envolvem diretamente a abordagem do corpus de estudo. Este desenho de pesquisa será explicado com detalhe no terceiro capítulo da pesquisa, intitulado: Pressupostos teórico-metodológicos.

A tese foi organizada em sete capítulos. No segundo capítulo, intitulado: *A digitalização da vida: um campo de questões*, são abordados aspectos chave na relação entre natureza e tecnologias que refere ao debate interdisciplinar sobre os processos da materialização digital, portanto, aspectos que ajudam a situarmos no campo problemático para pensar os compromissos ontológicos solicitados pela relação entre humanos e máquinas, especialmente nos contextos da América Latina. No terceiro capítulo, intitulado: *Mulheres, redes sociais e discursos digitais*, é discutida a relação agencial das mulheres com a internet e as redes sociais, levando em conta que experiências digitais mobilizam marcadores de privilégio-subordinação de gênero, raça, classe social, geração, entre outros; que afetam de maneiras particulares as possibilidades das mulheres de fazer uso (saber-fazer) estratégico, político e autônomo das tecnologias. No quarto capítulo, intitulado: *Pressupostos teórico-metodológicos*, desenvolve-se a proposta metodológica de trabalho orientada pela experiência feminista da etnografia e a auto-etnografia na internet e da análise do discurso digital. No quinto capítulo, intitulado: *Uma análise míope e mestiça das materialidades discursivas de mulheres na Colômbia e no Brasil*, se apresenta a imersão no momento de exploração com as porosidades *onlife* de Carolina Sanín e Djamila Ribeiro, nas quais se destaca a violência institucional e a violência racial, como regimes que funcionam excluindo as mulheres dos lugares de poder social e político. No sexto capítulo, intitulado: *Informação fragmentada ou 'eu fragmentado': da desqualificação à ambiguidade tecnobiodiscursiva*, navegamos pelo momento de familiarização focando nos efeitos da relação exponencial que envolve às mulheres em um sistema de informação dominante altamente tecnobiomisógeno e tecnobioracial. No sétimo capítulo, intitulado: *Narrar-se a si mesma: a encruzilhada tecnobiodiscursiva*, navegamos pelo momento de aprofundamento no qual se revela a encruzilhada biológica e intergeracional *onlife* entre 'mulheres biológicas' e pessoas trans, em uma discussão irreconciliável vista desde a dimensão ideológica, aliás, desde outra dimensão seja possível cogitar outras possibilidades. Finalmente são apresentadas as conclusões e a lista de referências.

2 A DIGITALIZAÇÃO DA VIDA: UM CAMPO DE QUESTÕES

Supõe-se que a digitalização da vida equivale a considerar a tenência de aparelhos tecnológicos 'inteligentes', como o telefone celular e o computador ou *laptop*, o serviço de internet e o uso da internet. Portanto, para nos introduzir no presente capítulo será considerada a própria experiência da investigadora como usuária das tecnologias, quanto a rever detalhadamente as questões apontadas, levando em conta o digital na sua condição de acessibilidade e conectividade.

Em contexto, como usuária da internet e residente na cidade de Popayán-Colômbia é possível afirmar que desde o ano 2006 até o presente, grande parte das dinâmicas cotidianas que incluem experiências de interação com familiares, amigades, colegas no trabalho e de estudo, e igualmente, as que incluem lazer, divertimento visual e auditivo, foram gradativamente mediadas pelo uso de três dispositivos: o computador (*Desktop*), o telefone 'inteligente' (*Android/Smartphone*) e o *laptop*. Especialmente desde 2018, ao decidir morar na cidade de Florianópolis-Brasil, essas tecnologias ganharam valor essencial para manter-me em contato. Com a pandemia do vírus *Covid-19* em 2020, ter os dispositivos, o acesso ao serviço de *internet* fixa e contar com um lugar, o espaço e o tempo para fazer uso da internet, foi fundamental para continuar o desenvolvimento de tarefas acadêmicas, como assistir disciplinas, participar em congressos acadêmicos, receber orientações de tese, assim, como ter espaços de lazer assistindo séries, filmes ou para ouvir música, e igualmente para não perder o contato com família e amigades e o seguimento das notícias tanto na Colômbia como no Brasil.

Colocando em perspectiva a experiência anterior com o relatório sobre a situação digital na Colômbia realizado em 2019 e publicado em 2021, se quer focar em quatro aspectos listados no referido documento: i. Ter um dispositivo de tecnologia celular ou computador (ter comprado o dispositivo e ser a única proprietária). ii. Ter uma conexão de internet fixa (ter adquirido o serviço). iii. Ter os usos que se fazem dessa tecnologia, porque existe uma certa relação com a tecnologia em termos do tempo-gasto na sua utilização e de não saber como utilizá-la¹⁵, tanto no sentido técnico dos dispositivos e das suas ferramentas interativas, quanto no aspecto do conteúdo, ou para quê (razões educacionais ou de lazer). iiiii. E, por último, morar em um local com cobertura de *internet* (comprar ou alugar em uma área com cobertura de rede telefônica ou *internet* móvel-fixa).

¹⁵ Sobre as pessoas que responderam não usar internet, 42,6% relatou não saber usá-la e 24,6% não a considera necessária. (DANE, 2021). Disponível em: https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/boletines/tic/bol_tic_hogares_2019.pdf. Acesso em: 1 de abr. 2024.

Conforme o relatório do *Departamento de Estadísticas de Colombia*¹⁶ (DANE, 2021) a avaliação do aspecto digital no país, realizada em 2019, evidenciou realidades desproporcionais. No primeiro aspecto, quanto a possuir telefone celular, pelo menos uma pessoa por família possuía um celular, sendo nas áreas urbanas 97,5% e nas áreas rurais 87,6%. No que respeita a possuir computador de *desktop*, *laptop* ou *tablet*, nas áreas urbanas foi de 46,0% e nas zonas rurais de 9,0%. No segundo aspecto relacionado com a conexão à internet, 61,6% tinham conexão na área urbana e 20,7% na área rural, assim, do total nacional, as famílias com conexão à internet não fixa representaram 51,9%, em contraste com as famílias com conexão à internet fixa que registraram 39,5%. Em conclusão, entre 50% e 60% a população colombiana tem dificuldades para a aquisição (compra) de dispositivos 'inteligentes' e o acesso à internet fixa.

No terceiro aspecto, relacionado ao uso das tecnologias, 50,9% da população colombiana usou o computador todos os dias da semana; 79,1% usou o celular todos os dias da semana, 18,5% pelo menos uma vez por semana e 2,0% uma vez por mês. As pessoas que mais usaram a internet relataram ter ensino superior incompleto (96,3%) e superior completo (94,3%), em contraste com as pessoas que menos usaram a internet relataram não ter nenhum nível de escolaridade (13,4%). As redes sociais foram a atividade com maior uso de internet com 82,0% do total nacional, seguida pela obtenção de informações com 58,6% e envio ou recebimento de e-mail com 54,5%. No quarto aspecto, relacionado com as razões principais das famílias para não ter computador ou conexão à internet foram: devido ao seu alto custo com 49,9% e 50,7% respectivamente; devido à falta de interesse na sua aquisição 33,3% e 28,8%; por não saber usar com 14,5% e 7,9% respectivamente, e por não ter cobertura na área com 6,1% (DANE, 2021).

Das condições retratadas pode-se estabelecer que a posse de aparelhos tecnológicos 'inteligentes', o serviço de internet fixa e uso da internet, são dados que apontam a condições socioeconômicas e culturais que emaranham quem pode tornar-se cidadã ou cidadão no mundo contemporâneo. Isto, levando em conta percepções, como a de Di Felice (2013), que sinaliza a importância de considerar a internet e seus processos de conectividade (meramente tecnológicos) elementos agenciais que inauguraram um novo tipo de participação cidadã baseada na construção

¹⁶ As informações pertencem ao DANE. Bogotá D.C. Boletim técnico. Indicadores básicos de posse e uso de Tecnologias de Informação e Comunicação - TIC em domicílios e pessoas com 5 anos ou mais em 2019 (publicado em 2 de setembro de 2021). Dados coletados por meio da Pesquisa Nacional de Qualidade de Vida (ECV) para o período de 2019. O tamanho da amostra foi de 93.993 domicílios com pesquisas completas e desagregadas pelos 33 departamentos do país, para uma cobertura de 99,0%. [Tradução nossa]. Disponível em: https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/boletines/tic/bol_tic_hogares_2019.pdf. Acesso em: 1 de abr. 2024.

de redes informativas, isto, tomando como referente ao contexto de Estados Unidos unicamente. Em suma, para o autor, a internet é uma estrutura reticular e horizontal da sociedade de informação e “característica de um novo paradigma comunicativo e produtivo na qual o acesso às redes e a possibilidade de troca informativa são fatores determinantes para inclusão na sociedade informacional” (Di Felice, 2013, p. 53).

Porém, a afirmação da *internet* como estrutura reticular e horizontal continua a ser uma percepção antropocêntrica que não faz justiça às formas em que se pode compreender a digitalização dos países que não são Estados Unidos, pois desde outros lugares do globo terráqueo como Colômbia, Nidia Ortiz (2014) considera que é importante não cair na ideia utópica da internet como globalização das comunicações que apagaria as fronteiras, porque esse tipo de leitura dificultaria a possibilidade de uma análise crítica das brechas digitais que são replicadas como práticas de exclusão localizadas, e igualmente, na tendência pessimista que polariza a internet como um mundo que vai acabar artificializando toda interação humana. A autora propõe compreender a relação metafórica com a digitalização como forma de habitar a internet entre a desconexão e o enredamento. Assim, desconexão refere aos limites que existem para praticar um tipo de participação cidadã na internet considerando que seu uso “implica uma lógica geopolítica de poder que exclui certos lugares” (Ortiz, 2014, p. 27), enquanto, simultaneamente experimentamos o enredamento que refere a encontrarmos imersas na difusão de informações e contatos nos quais acontece essa participação digital.

É importante assim, não nos desprender da ideia de que a digitalização da vida ocorre dentro de uma distribuição agencial socioeconômica, perceptiva e cognitiva entre humanos e não humanos que é restrita em diversos aspectos, nos quais o lugar de residência (urbano ou rural), o local de residência (vivenda própria ou alugada), o acesso aos aparelhos tecnológicos (próprio ou compartilhado) o acesso à internet (fixa ou não fixa), bem como o conhecimento computacional, gramatical e os interesses de consumo de conteúdo (saber usar a internet), são dimensões que mostram que a estrutura corporativa da internet reside a nível global no caráter individualizante que se reduz à relação serviço-usuário (deixando à pessoa toda responsabilidade de resolver seu acesso à experiência digital) e a nível local no caráter universal de homogeneizar condutas de consumo que se evidenciam na forma em que são usadas as tecnologias.

Por exemplo, a respeito dos comportamentos digitais altamente influenciados pelo algoritmo da 'felicidade' com a virada das/dos influencers ou autodenominadas/os criadoras/es de

conteúdo (Constante, 2022), com o acrescentamento da cultura do *Clicktivism* na redução da participação *on-line* a um *like*/curtir (Torres da Silva, Magalhaes, Maropo, 2017), e com a exposição da vida privada aos *databrokers* ou quebradores de dados que atuam de maneira anônima roubando dados pessoais para produzir propagandas personalizadas segundo as características de cada pessoa usuária, e dessa forma, ter mais chance de manipular os comportamentos humanos (Véliz, 2019)¹⁷.

Ainda nos pontos problemáticos que suscita a relação com as tecnologias digitais no uso positivo ou negativo que se faz delas, no mês de janeiro de 2021, a nível nacional na Colômbia a maior atividade digital se registrou no uso das redes sociais com 76,4% do total da população, entanto, no Brasil foi registrado o 70,3% do total da população (Data Reportal, 2023). Os dados sugerem que a relacionalidade das pessoas com a *Internet* foca o epicentro do seu uso em redes sociais como *Facebook*, *WhatsApp*, *Instagram*, *Snapchat*, *TikTok* e *Twitter*. Razão pela qual deve-se considerar que estas tornaram-se canais relevantes de transmissão e recepção de informações nesses países, portanto, um aspecto que subjaz da relação entre humanos e máquinas digitais nas geopolíticas da América Latina é o emaranhado entre informação e verdade (Figueiredo, 2022a).

Nesse sentido, identifica-se o caso da dinâmica informação-desinformação apresentada por Nic Newman (2021), no relatório da *Digital News Report do Reuters Institute for the Study of Journalism da University of Oxford*¹⁸, que levou em consideração o critério de avaliação '*déficit de confiança*' nas notícias e na informação difundida sobre a pandemia a causa do vírus *Covid-19* em 2020. O relatório destacou que no ano 2021 a preocupação com a desinformação aumentou e a maior preocupação foi registrada na África (74%), seguida da América Latina (65%), América do Norte (63%) e Ásia (59%), enquanto a menor foi registrada na Europa (54%). Quanto aos países, o Brasil teve o maior registro de '*déficit de confiança*' com 82% e Alemanha o menor com 37%, enquanto à proliferação de informações falsas e à percepção de desconfiança às notícias.

¹⁷ "A tecnologia nos seduz constantemente a fazer coisas que, de outra forma, não faríamos, nos enfiamos em uma toca de coelho de vídeos do YouTube, a jogar jogos sem sentido, a verificar nosso telefone centenas de vezes por dia. A era digital trouxe novas formas de estar no mundo que nem sempre melhoram nossa vida. De forma menos visível, a economia de dados também conseguiu normalizar certas formas de pensar. As empresas de tecnologia querem que você pense que, se não fez nada de errado, não tem motivos para se opor ao armazenamento de seus dados" (VÉLIZ, 2019, p. 28, 29).

¹⁸ Baseado em um estudo da companhia *YouGo* com mais de 92.000 pessoas entrevistadas em 46 mercados, o relatório analisa o impacto do coronavírus no consumo de notícias e, especialmente, no fluxo de informações e desinformações geradas pelos diferentes meios de comunicação. O Relatório centra-se nas formas como a relação das pessoas com a informação está mudando e seu impacto na vida social. Destaca também, o fato de que este ano houve a necessidade de conhecer como funciona o ecossistema informativo fora dos Estados Unidos e da Europa. Disponível em: <https://reutersinstitute.politics.ox.ac.uk/digital-news-report/2022>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

A explicação oferecida no relatório sobre o critério de *'déficit de confiança'* foi que os países mais 'ricos' (principalmente europeus) desenvolveram formas 'mais confiáveis' pelas quais as pessoas acessam às informações, como inscrições ou assinaturas e, também, porque existem fontes tradicionais (empresas de jornais) que monopolizam a informação confiável, a diferença dos países não europeus 'não ricos', que não desenvolveram este tipo de estruturas para resguardar a qualidade das informações que se entregam ao público, motivo pelo qual as redes sociais como *Facebook* e de mensageria instantânea como *WhatsApp*, se tornaram principais canais de divulgação de notícias falsas nos países 'não ricos'.

Com relação às fontes de desinformação, especialmente no caso de notícias falsas relacionadas com o vírus *Covid-19*, o estudo apontou os políticos nacionais¹⁹ como primeira causa nos casos do Brasil, Espanha, Polônia e Nigéria (29%); pessoas comuns '*Corrientes*' nos casos de Tailândia e Sul África (16%); ativistas nos Países Baixos e Austrália (15%); Jornalistas no caso de Grécia e Peru (11%); e governos estrangeiros no caso do México (9%). Além disso, o relatório explicita o interesse em identificar as formas como a informação-desinformação afeta a vida das pessoas, incluindo, pela primeira vez este ano, a Colômbia, Indonésia, Tailândia e Peru.

De acordo com o relatório citado, a América Latina ficou em segundo lugar no mundo com a maior desconfiança na informação digital (65%) e o Brasil foi o país mais afetado no mundo (82%). Contudo, o 'déficit de confiança' é um critério que precisa ser problematizado, uma vez que contempla o contexto histórico de alguns países europeus, como Alemanha, França e Inglaterra, nos quais a tecnologia das formas da leitura e escrita impressas foi desenvolvida (a invenção da imprensa escrita no século XV pelo alemão Johannes Gutenberg²⁰). Assim, o fato de nessas regiões existirem meios que monopolizam informações 'verdadeiras' e 'confiáveis' num certo sentido é

¹⁹ Os níveis mais altos foram detectados em países como o Brasil (41%), onde em 2020 os verificadores identificaram 900 declarações falsas ou imprecisas do presidente Jair Bolsonaro sobre o assunto. Também houve grande preocupação na Polônia (41%), onde o partido no poder Lei e Justiça foi acusado de politizar a pandemia, e nos Estados Unidos (33%), onde Donald Trump, no início, deu a entender que o vírus "desapareceria". mais tarde descartou o valor de usar uma máscara e até sugeriu que injetar desinfetante era uma cura milagrosa. Disponível em: <https://reutersinstitute.politics.ox.ac.uk/digital-news-report/2022>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

²⁰ A imprensa remonta a diversas práticas milenares como 500 a.C. ou a invenção do alfabeto em 2000 a.C. Na China e no Japão, desde o século XIII, é conhecida a impressão em blocos de madeira, cada bloco servia para imprimir uma peça escrita. As formas de impressão móvel também são conhecidas no Oriente, mas é na Europa ocidental, a partir do ano de 1450, que o livro e a comunicação por meio de textos impressos se tornaram um fenômeno diferente com consequências enormes para a cultura e ciências modernas. A importância de Gutenberg não está em ter sido o inventor da imprensa, mas em ter sabido dar novos usos a ela. Da Alemanha, a imprensa se espalhou rapidamente por toda a Europa, e em 1500 já havia mais de 250 impressoras, principalmente na Itália. Nesse período, houve cerca de 27.000 edições e cerca de 13 milhões de livros em circulação. A imprensa está relacionada ao sistema nervoso pelo qual governos exercem controle social (MAURICIO NIETO, 2011, tradução nossa).

desproporcional a tipificar que países da América do Sul fazem parte dos mais altos índices de desconfiança e notícias falsas.

Desde o ponto de vista da filosofia da informação a criação da imprensa escrita por *Gutenberg* significou a virada do digital se entendemos que entre a/o indivíduo/o e o ambiente circundante a dinâmica da informação se traduz à capacidade cognitiva de decodificar, codificar e transmitir novamente uma informação da maneira mais rápida e eficaz possível (algo que somente poderia ter se conseguido com ajuda de aparelhos tecnológicos)²¹. Desde a criação da imprensa o vertiginoso caminhar humano pelas experiências digitais constitui-se em conseguir cada vez mais poderosos aparelhos e dinâmicas de sistematização de informações eficazes. O qual significou, entre outros aspectos, que a experiência digital tivesse a ver exclusivamente com a intervenção das capacidades sensíveis de espaço e do tempo, portanto, com a regulação das medidas ontológicas nas que transcorre a vida e a morte contemporâneas (Sibilia, 2013).

Nesse sentido, se compreende que as interfaces digitais existem muito antes de serem postas na linguagem computacional, como o relógio doméstico que desde o século XVI instaurou uma moralidade sobre o tempo-espaço, dividindo os espaços para o trabalho e os espaços para a família, reforçando a diferença sexual nos papéis de gênero ordenando aos homens nos espaços públicos e às mulheres e crianças nos espaços privados (Sibilia, 2013). Este aparelho como emblema da sociedade moderna europeia também deve ter jogado um papel crucial na colonização das Américas, pois como sincronizador das atividades humanas a favor do capitalismo seu efeito moralista deslocou-se nas medidas que tomaram os brancos sobre os corpos das mulheres e dos homens negros e indígenas, escravizando-os com fins meramente produtivos e reprodutivos (Curiel, 2007).

Entre outros aparelhos, como a moeda digital nos anos 80 que transformou a identidade essencialista do cartão numérico para a identidade consumista no cartão de crédito (Sibilia, 2013), a panfletagem das feministas dos anos 60 que as levou a compreender o poder de transformação social na criação e na publicação de signos e símbolos que objetivarem as experiências das mulheres na sociedade (Gazire, 2009), bem como as *arcades* e os jogos eletrônicos dos anos 90

²¹ Gutemberg: nem ele imaginava que aquilo ia fazer tanto sucesso. Mas que é a imprensa, é você colocar a informação na imprensa e transmitir de um jeito mais rápido, então foi um sucesso que acabou alterando a cultura da humanidade que teve acesso, e de todas as culturas humanas que tiveram acesso. (informação verbal). Fala da professora Suely FIGUEIREDO no curso Filosofia da Informação, Biblioteca da Universidade Federal de Santa Catarina, em 16 ago. 2022.

que foram pioneiros na criação de interfaces gráficas de usuário que habitaram um lugar social como mais um membro da família (Gláucio Aranha, 2004).

As experiências tecnológicas nomeadas tem habitado um importante lugar na fronteira entre a interface da/do indivíduo/o (o corpo, o cérebro e a capacidade cognitiva perceptiva-emocional, lógica e ética de capturar as informações do ambiente) e a interface do ambiente (que contém informações restritas porque a/o indivíduo/o exerce de maneira limitada suas capacidades de codificação), sendo estas as que permitem ler e interpretar o entorno imediato por meio de processos de antecipação como o uso da intenção e da atenção humanas, capacidades que são modeladas de acordo com a cultura e que sustentam as relações que estabelecemos entre informação e verdade (Figueiredo, 2022b)²², bem como entre informação e emoção (Figueiredo; Salsman; Franco, 2022).

Com a anterior panorâmica é funcional a nosso interesse cogitar que significa a digitalização da vida para América Latina considerando que não se trata apenas de intentar compreender como temos chegado até aqui, senão, também em que nos tornaremos? (Preciado, 2022). A digitalização da vida nos mostra que processos tecnológicos por meio dos quais se distribuem as experiências digitais são exponenciais e ao mesmo tempo restritivos, se dão por condições específicas de interatividade que podemos ler como híbridas, singulares, complexas, paradoxais e transnacionais. Estas permitem duvidar se efetivamente basta com acessar a *internet* para as pessoas se tornarem cidadãos do mundo?

Poderia se pensar que todo país participante da digitalização da vida deveria integrar ativamente a construção de relatórios e marcos legais como uma medida para intermediar as

²² No texto denominado: '*Mente em Terrence Deacon*' (Neuroantropólogo estadunidense), FIGUEIREDO (2022b) explica a atividade celular como uma espécie de cápsula que habilita a interface entre o fechado e o aberto, como análoga a compreender que características como a intencionalidade humana é intrínseca aos processos moleculares, que funcionam escolhendo quais coisas entram e quais saem dentre uma seleção que favorece o sistema todo. Estas funções se chamam de teleodinâmicas porque elas são possíveis pelas restrições (informações) que lhes habilitam: "Deacon denomina auto-agem a primeira macromolécula capaz de processar informação semântica. Através dos milênios, favorecidos por um ambiente quente e nutritivo, aminoácidos ligam-se e desligam-se ao acaso, formando estruturas aleatórias, sempre. Quando estruturas espacialmente fechadas em si mesmas tomam forma, como em uma cápsula, algo ocorre: a proteína da membrana que divide interior e exterior – a interface entre o fechado e o aberto – não os isola completamente e exprime um comportamento seletor a respeito de que substâncias entram e quais saem. Essa seleção reflete uma influência nova, uma influência que favorece toda a estrutura e não uma parte somente, uma influência aparentemente virtual, do tipo que a catálise espontaneamente exerce sobre reações químicas diversas" (FIGUEIREDO, 2022b, pp. 4, 5). "Auto-agens podem ser consideradas a primeira unidade macromolecular a apresentar comportamento intencional. Encapsulados e mergulhados em substratos, eles se auto-promovem, embora ainda não se auto-regulem e auto-preservem. E a ordem para que realizem tais teleodinâmicas vem das restrições (informações) que permitem que estas, e apenas estas, funções possam emergir dadas as condições materiais, energéticas e ambientais do instante" (FIGUEIREDO, 2022b, p. 5).

dinâmicas de digitalização, mas isso não acontece. Compreender os aspectos digitais de um país em relação a outro ou entre continentes é também uma medida interpretativa e, como tal, ajuda a desvendar o sentido de certas noções ou critérios que são usados para validar relações com a digitalidade que não são aplicáveis a todos os contextos.

Por exemplo, aos olhos de Floridi (2020) a Europa é o único continente capaz de construir um marco legal universal para legislar a Inteligência Artificial (*IA*), sobretudo, por seus antecedentes regulando os sistemas de informação em prol da proteção dos dados pessoais das/dos suas/seus cidadãs/cidadãos. Por seu lado, o mexicano Alberto Constante (2022) considera que os marcos legais sobre a *IA* são dificilmente possíveis de materializar, isto porque cada país tem suas particularidades e legislar a *IA* acreditando que um marco legal único será suficiente para todos os contextos, negligência precisamente os efeitos das tecnologias como dispositivos do poder que funcionam interconectando instancias micro e macro, ou seja, negaria a internet como micropolítica do poder.

Também encontramos a visão de Yazmín Hernández (2022) que acredita que cada país deve construir seu próprio marco legal, esses marcos podem se guiar por outros desenvolvidos em outros países e se orientar pelos princípios, como a proteção dos dados pessoais e a prevenção dos comportamentos digitais nocivos para a vida humana e não humana. Nessa mesma linha, Véliz (2019) considera que um dos modelos de marco legal sobre a *IA* é o europeu, através de casos específicos, como o direito fiduciário e o direito à não memória, a autora afirma que estes casos servem de ajuda para que em outros países se compreenda as implicações desiguais do emaranhamento entre o poder e a privacidade, constituído na dinâmica entre a internet e a/o usuária/o. As visões citadas nos colocam diante da digitalização da vida como um campo de questões que solicita mais que a separação das ideias, a possibilidade de conectar as diferenças para não perder de vista as alianças humanas, não humanas e mais que humanas que continuaram a ser os elementos que importam no presente.

Sendo abordados alguns dados significativos para entender os processos de digitalização na América Latina e especialmente no Brasil e na Colômbia com relação a outros continentes e países. Neste capítulo serão integrados elementos teóricos que incluem a visão *infor*g ou *designer* que pontua a reformulação dos lugares e compromissos ontológicos e epistemológicos implicados na virada informacional, a partir da metade do século XX (Figueiredo, 2022a), bem como a visão da biopolítica foucaultiana para diagnosticar o presente na análise da governamentalidade

algorítmica e da produção de tecnosubjetividades, enquanto modos de existência capazes de produzir resistências no interior dos dispositivos tecnológicos que lhes habilitam (Lemos, 2021a, 2021b; Rocha, 2021). Simultaneamente, também serão consideradas a visão neo-materialista para situar algumas questões a respeito da agência dos actantes humanos e não humanos (Barad, 2014; Latour, 2012; Lemos, 2021a), complementando com a condição pós-humana que situa a maneira contraditória em que se dão a produção de heterogêneas modalidades de vida humana ao custo de viver cotas de inumanidade (Braidotti, 2015), especialmente, na reconfiguração do orgânico através das dimensões escriturais e significantes que circulam e emergem da junção entre natureza, tecnologia e cultura (Haraway, 1985).

2.1 O ARTIFICIAL NÃO SIGNIFICA INTELIGENTE E O INTELIGENTE NUNCA SERÁ ARTIFICIAL

O subtítulo acima é uma frase dita pela professora Suely Figueiredo quando ministrava o curso da Filosofia da Informação, via *on-line*, em 2022. No contexto da frase a professora se referia a que as máquinas estão programadas e sua capacidade de interação responde a essa programação, no entanto, as máquinas somente podem decodificar grandes informações, a inteligência natural humana pode decidir seu comportamento de acordo ao azar, ao imprevisto, ao caos, no momento em que experimenta emoções genuínas que emergem de uma situação específica.

Estas ideias pertencem também ao que por muito tempo foi e continua a ser discutido no campo da cognição e da computação sobre a relação entre humanos e máquinas, em questões como: as máquinas são inteligentes? As máquinas poderiam algum dia superar em inteligência ao cérebro humano? Compreendendo que foi Alan Turing (1912-1954), matemático e lógico, nascido em Londres, Inglaterra, e seu famoso teste de Turing, o contexto no qual surgiram e proliferaram as discussões em torno do que as máquinas podiam chegar a ser, bem como a suscitada crítica à premissa de considerar o 'artificial inteligente'. Isto desembocou no campo da ética informacional e computacional profundas apreciações a respeito dos compromissos ontológicos da inteligência natural humana para com a 'inteligência' artificial (Floridi, 2019, 2020; Beth Preston, 1991; María Gonzalez, 2013; Figueiredo, 2022b).

Nessa medida, a partir da metade do século XX, a perspectiva do universo entendido como *Infosfera* (Figueiredo, 2022b) traz questões que permanecem vivas no debate a respeito da relação

entre natureza, seres humanos e máquinas. Entre elas, a autora aponta a hipótese de que o mundo estaria feito de matéria, energia e informação e em posições mais radicais seria somente a informação o constituinte de tudo o que existe. Tal hipótese seria constatada pelo modelo algorítmico de Turing que acabou contaminando a segunda metade do século no aperfeiçoamento das 'máquinas inteligentes', como aparelhos capazes de desconstruir ações num passo-a-passo binário e integrá-las em novos suportes que ao ser transmitidos permitem “[...] a capacidade de realizarem funções e de se retroalimentarem em busca de uma aproximação com o universo de geração de organismos vivos” (Figueiredo, 2022b, p. 5). Em outras palavras, o fenômeno da informação desde a ética computacional se tornou um dilema ontológico, no qual a informação seria possível pela mistura entre o orgânico e o inorgânico, porém negligenciar o caráter intencional e semântico humano não significaria que este se encontre ausente nos processos de algoritmização (Gonzalez, M, 2013).

Estas questões foram desdobradas de maneira geral em duas situações, a primeira que considera que se o universo é uma *Infosfera* a humanidade não é um sujeito epistêmico ligado ao mundo pela representação, senão um *infor*g ou *designer*, ou seja, mais um elemento que está no mundo para codificar e transmitir informações (Gonzalez, M, 2013). Esta premissa desloca-se para a questão sobre como incorporamos as informações? Se “Informações são semânticas e precisam de um sistema de signos mediador para serem processadas ou informações podem ser captadas diretamente dos sentidos para a mente, sem mediação linguística ou de nenhuma natureza? (Figueiredo, 2022b, p.6).

A segunda situação advém da concepção antropocêntrica da inteligência sobre a qual foram desprendidos os avanços em inteligência artificial. De acordo com Beth Preston (1991),

Parece que os praticantes de IA simplesmente não têm interesse na miríade de inteligências possíveis em outros níveis que não o humano. Ou, se eles ou, se têm algum interesse, é em possíveis inteligências super-humanas, e não infra-humanas. Portanto, a orientação inicial da IA é altamente antropocêntrica, no sentido de que seus esforços são concebidos como direcionados principalmente (se não exclusivamente) para a criação de inteligência artificial de nível humano. (Preston, 1991, p. 162, tradução nossa).

Desse modo, temos de partir que a chamada *IA* é um enunciado antropocêntrico que merece ser problematizado porque o que está em jogo é reconhecer quais são as funções das máquinas e quais as da inteligência natural humana, como uma medida não para separar, senão

para divisar o horizonte de possibilidades nos compromissos ontológicos que podem ser assumidos conjuntamente.

Por exemplo, a respeito da primeira situação, suscitada entre a informação e a semântica, considera-se que na virada informacional-computacional as pessoas são construtoras “que não criam os ingredientes da sua composição, e cujos excessos semânticos estão sujeitos à ponderação dos dados” (Gonzalez, M, 2013, p. 5). Nesse sentido, o inforg é uma/um agente construtora/or de processos de modelização, entendidos “como dialética entre o dado (que sustenta a interface dos processos de semantização do real) e a informação (que estabelece a interface do processo de semantização com o processo de gerar conhecimentos” (Gonzalez, M, 2013, p. 22). Neste patamar não-representacional entre humanos, máquinas e universo, a semântica é definida considerando os problemas clássicos que existem sobre ela, enquanto emissora e receptor estão explicitamente envolvidas/os como pertencentes à pragmática, portanto, a relação entre informação, significado e verdade não é própria da semântica, senão da pragmática em um sentido abstrato.

Esta postura nos coloca sobre o problema do real, do que é real e que não. Sendo efetivo para este caso trazer a visão de Daniel Dennet (1991) no exemplo dos centros de gravidade. O autor questiona se são os objetos abstratos reais ou dever-se-ia ou não assumir uma posição realista sobre eles? Então, “¿Que são os centros de gravidade? São pontos matemáticos” (Dennet, 1991, p. 202, tradução nossa). Em consequência, para ele:

[...] Os centros de gravidade são reais porque são (de alguma maneira) “bons” objetos abstratos. Merecem ser considerados, estudados e utilizados. Se é possível distingui-los como “reais” [...] é porque pensamos que servem como representações inteligíveis de forças reais, de características naturais e de coisas semelhantes. (Dennet, 1991, p. 203, tradução nossa).

Nesse sentido, considera-se que os modelos mentais cumprem uma função indiscutível como referentes que cada pessoa pode construir para ponderar que é real e que não, que é verdadeiro e que não, isto em função da sua viabilidade no mundo prático. Portanto, para Dennet (1991), na sua teoria dos 'padrões reais' são importantes características como a repetição e o ruído, enquanto um 'padrão' é uma sequência de semelhanças, inclusive, se nessa sequência se mantém somente uma parte mínima do padrão original, já que o ruído é um aspecto que subjaz ao dado e faz inteligível o padrão. Porém, a dificuldade para aprender a ler padrões não é da ordem do padrão senão da pessoa que o lê, como a diferença entre os jogadores expertos e os jogadores novos do xadrez, os primeiros não somente sabem jogar xadrez, sabem ler o tabuleiro do xadrez.

De outro lado, a segunda situação respeito à definição e concepção do que é inteligência e o que não. Preston (1991) postula que a história da pesquisa em *IA* exhibe uma noção de inteligência progressivamente menos antropocêntrica, e aquilo tem implicações éticas, as quais podem ser salutares. Uma concepção menos antropocêntrica se define por compreender que “há apenas diferentes tipos de mentes, em vez de mentes de ordem superior e inferior” (p. 263), em contraste, o sentido antropocêntrico da *IA* se cerne desde seu projeto inicial dentre um paradoxo, na postura Ocidental que privilegia certas características da inteligência humana marginalizando outras e na realidade que se mostra através da existência de diferentes inteligências humanas e não humanas:

Portanto, a maioria dos sistemas de IA de referência desse período inicial foi projetada para exibir algum fragmento de comportamento claramente identificável como em nível humano. Alguns jogavam damas ou xadrez; muitos, como o ELIZA de Weizenbaum e o SHRDLU de Winograd, enfatizavam a compreensão da linguagem natural; outros resolviam problemas de lógica formal (GPS), problemas de analogia geométrica extraídos diretamente de testes de QI (ANALOGY) ou problemas de álgebra do ensino médio (STUDENT). É nessa escolha de quais problemas trabalhar que a natureza das intuições subjacentes sobre a natureza da inteligência humana se torna aparente. O gato comum não joga xadrez, não demonstra inclinação para falar (apesar de ter convivido com humanos por mais ou menos 4.000 anos), e não tem a capacidade de falar. E isso revela uma segunda sobreposição de antropocentrismo na IA: não apenas a inteligência de nível humano é considerada não apenas a inteligência de nível humano é considerada o tipo mais significativo de inteligência, mas as características que a diferenciam mais nitidamente da inteligência infra-humana são consideradas suas características mais significativas e esclarecedoras. (Preston, 1991, p. 164, tradução nossa).

Este viés leva a considerar na *IA* o 'senso comum' relacionado à linguagem e às ações que se fazem sem envolvimento da consciência, bem como da 'inteligência periférica' relacionada à percepção e ao movimento, tanto humano quanto não humano, aspectos chaves para que computadores pudessem entrar na vida cotidiana das pessoas, porém esta inclusão está acontecendo de maneira pausada. Por exemplo, a autora descreve o caso da visão na *IA*, que inicialmente, foi considerada apenas uma função de entrada ou “em outras palavras, a visão era vista como nada muito mais complicado do que a simples transdução e, portanto, como um detalhe menor a ser resolvido sempre que o tempo livre de projetos mais importantes permitisse” (Preston, 1991, p. 267, 268, tradução nossa). Assim, progressivamente emergiu a visão mecânica como um campo que problematizou a capacidade perceptiva da visão na *IA* subdividindo-a em 'visão inicial' e 'visão de alto nível', sendo que: “A tarefa da visão inicial é extrair dos dados visuais brutos informações sobre bordas, manchas de cor, regiões uniformes do campo visual etc. A tarefa da visão de alto

nível é reconhecer objetos com base no resultado da visão inicial”. (Preston, 1991, p. 268, tradução nossa). Esta descrição da visão reformulou a relacionalidade entre humanos e máquinas ao questionar como se passa das bordas aos objetos?

A autora prevê que a *IA* deverá ser desenvolvida em todos os níveis de inteligências humanas e não humanas possíveis, principalmente no que refere à capacidade perceptiva e ao movimento:

Em primeiro lugar, a visão é apenas o sentido no qual a IA se concentrou, mas a verdadeira questão abordada nesta pesquisa é a percepção como um todo. O que está sendo feito agora para a visão terá de ser feito para as outras modalidades sensoriais e, em seguida, há questões sobre o papel da coordenação entre modalidades na percepção, e assim por diante. Portanto, a visão mecânica é apenas o começo. Mais importante ainda, assim como a percepção foi inicialmente relegada ao status de mera entrada, o movimento também foi relegado a mera saída. Os problemas envolvidos no controle motor, na navegação e na manipulação foram subestimados tão severamente quanto os envolvidos na percepção, e o sucesso na área de robótica móvel tem sido correspondentemente escasso em comparação com o sucesso obtido em tarefas que exigem raciocínio abstrato. (Preston, 1991, p. 168, tradução nossa).

Para concluir esta seção sobre se o artificial não significa inteligente e a inteligência nunca será artificial, cabe citar que continua a ser um compromisso ontológico discutir o caráter exponencial que cumprem os *SI* e a capacidade natural da inteligência humana e não humana, levando em conta as características que tem sido apagadas ou marginalizadas no processo de digitalização da vida do qual somos participantes sistêmicos e sistemáticos. Desse modo, damos passo à próxima seção que continua no caminho de problematizar a *IA*, dessa vez, considerando outras experiências e referentes teóricos pelos quais busca-se tocar outros aspectos como a imposição da interatividade com as máquinas e os feitos dessa interatividade nas subjetividades e nas corporalidades humanas e não humanas.

2.2 INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL OU GOVERNAMENTALIDADE ALGORÍTMICA?

Quando comecei a morar em Florianópolis fiquei curiosa ao perceber que a maioria das pessoas brasileiras com quem interatuei na universidade e em outros espaços e, inclusive, com as que compartilhei aluguel, tinham *iPhone*. Algumas vezes fui questionada por ter um *Android* e a interação se desenrolava mais ou menos assim: “*Olha, aqui no Brasil não é comum o Android, a maioria gosta mais do iPhone, por que você tem um Android?*” Eu respondia, *gosto mais do Android, desde que comprei um telefone foi esse tipo de telefone que consegui adquirir, ora, na*

Colômbia o Android é para estudantes, trabalhadores que ganham salário mínimo e pessoas que estão no trabalho informal, já o iPhone é para professores de universidade, políticos e pessoas com uma renda alta. Na Colômbia também não é comum ver pessoas jovens com iPhone, ao menos que sejam filhos de famílias com dinheiro. A pessoa continuava: Entendi, mas é que o iPhone é tão bonito, olha esse tamanho! Agora, o ruim do Android é isso, não é possível falar tranquilo na rua com esse telefone, ele não é nada cômodo!''.

Com o anterior relato compreende-se que a noção de *IA*²³ não necessariamente trata sobre se somos conhecedoras/es dessa denominação em algum sentido crítico ou em profundidade, trata sobre a interatividade entre humanos e máquinas, trata sobre como o *iPhone* e o *Android* são os dois tipos de sistemas operacionais que existem para telefones 'inteligentes' e, claramente, sua diferenciação é uma forma de dividir as experiências digitais enquanto experiências estéticas, estas que são suscitadas na vida cotidiana em que nos deparamos com este tipo de conversações, qual tecnologia é melhor, qual estética é melhor ou qual mais funcional.

Por que a *IA* tem um poder onipresente? Não se recorre a ela para justificar porque temos um *iPhone* ou um *Android*, mas tudo que é usado em nossos capitais tecnológicos cognitivos está agenciado por ela, na identificação entre o velho e o novo, entre o ruim e o bom, entre o feio e o bonito (D'Aléssio, 2008). Então, que revela que nossas escolhas tecnológicas não sejam orientadas por um conhecimento em computação e sim por uma percepção econômica ou estética? Será que a distinção das qualidades de nossas tecnologias são a prova suficiente para perceber o artificial como inteligente? Qual seria a noção de 'inteligência artificial' desde o senso comum e desde a percepção das pessoas? Estas perguntas não poderiam ser respondidas considerando diretamente que é a *IA*, senão identificando as bordas que contornam a mistura tecno-humana e não-humana que somos hoje.

De acordo com um artigo publicado por Jean-Gabriel Ganascia (2018), via Unesco²⁴, a noção de *IA* nasceu como uma disciplina, em 1956, no *Dartmouth College* em Hanover (*EUA*), durante um curso de verão organizado por quatro cientistas americanos. Diante da pergunta: as máquinas se tornarão mais inteligentes que os seres humanos? O autor responde não, a *IA* é um

²³ É importante estabelecer que a visão com a qual a discussão sobre (IA) está sendo abordada neste texto parte do entendimento de que esta noção vem do campo computacional e especificamente de experimentos na interação entre humanos e máquinas ou chamados *chatbots*, entre eles, o teste de Turing ou a sala chinesa de Searle (TARA MCPHERSON, 2012a).

²⁴ O artigo tem por título: "Inteligência Artificial: entre o mito e a realidade". Disponível em: <https://courier.unesco.org/es/articles/inteligencia-artificial-entre-el-mito-y-la-realidad>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

mito inspirado na ciência ficção, desde então a expressão 'inteligência artificial' que provavelmente foi inventada no início para atrair a atenção tornou-se tão popular que hoje todos sabem de que se trata.

No entanto, o sucesso do termo "inteligência artificial" às vezes se deve a um mal-entendido quando ele é usado para se referir a uma entidade artificial dotada de inteligência e, portanto, capaz de rivalizar com os seres humanos. Essa ideia, que remete a mitos e lendas antigas, como a do Golem, foi recentemente revivida por personalidades contemporâneas, como o físico britânico Stephen Hawking (1942-2018), o empresário americano Elon Musk, o futurista americano Ray Kurzweil, ou mesmo por defensores do que hoje é conhecido como "IA forte" ou "IA geral". No entanto, não entraremos em mais detalhes aqui sobre essa segunda vertente, pois ela é apenas o produto de uma imaginação fértil, inspirada mais pela ficção científica do que por uma realidade científica tangível confirmada por experimentos e observações empíricas. (2018, UNESCO, tradução nossa).

A resposta do autor parece uma afirmação oportuna para esclarecer o mal-entendido, mas, realmente é tão fácil resolver o envolvimento dos humanos com a *IA*? Tais esclarecimentos deixar para pensar se realmente compreendemos o que implica a interação diária com as tecnologias, especialmente para as pessoas que desconhecemos suas linguagens formais e sua capacidade de afetar os comportamentos humanos?²⁵

Adiante, Ganascia (2018) explica que os objetivos do curso de verão sobre *IA* foram: a simulação com máquinas de cada uma das diferentes faculdades da inteligência humana, animal e vegetal, e além disso, a disciplina foi baseada na suposição de que todas as funções cognitivas, incluindo aprendizagem, raciocínio, cálculo, percepção, memorização, até mesmo descoberta científica e criação artística poderiam ser descritas com tal precisão que seria possível programar um computador para reproduzi-las.

Dessa forma, o autor deixa claro que o uso da afirmação *IA* tem a ver com o exercício explícito de aprender a programar um computador que reproduz exitosamente as faculdades da 'inteligência humana, vegetal ou animal', as quais um grupo de 'cientistas da computação' determinem como pertinentes; embora, em nenhum momento haja qualquer alusão às características daqueles 'cientistas da computação', bem como sobre as condições sócio-históricas que os tornaram autoridades no conhecimento computacional e pioneiros na *IA*.

Por conseguinte, o que temos quando nos referimos à *IA* são dois sentidos, o primeiro relacionado ao campo do conhecimento de onde vem a noção de *IA* que é da computação e de um ramo desse campo chamado programação; e o segundo ligado ao aspecto da 'ficção científica',

²⁵ Os idiomas formais em computação são a língua inglesa e a linguagem matemática (algoritmo).

como aquele lugar 'científico e não científico' do qual a ideia de que o artificial é inteligente foi popularizada. Seguindo a Ganascia (2018), tanto a 'ficção científica' como o 'conhecimento científico' seriam aspectos que não se podem relacionar formalmente, aliás, simultaneamente compõem o fenômeno da popularização da *IA*.

Ao contrário do que o autor intenta afirmar separando 'ficção científica' de 'conhecimento científico', considera-se que este é um bom exemplo para compreender à luz da biopolítica que a 'ficção científica' a respeito da *IA* é instrumento e efeito da governamentalidade algorítmica, ou seja, de um regime que trata sobre a relação do sujeito com as normas no contexto digital. Portanto, a biopolítica torna-se um conceito chave para interpretar as formas de governo contemporâneas na relação entre objetos tecnológicos e condutas humanas (Butturi Junior, Lara, 2019; Lemos, 2021a, 2021b; Rocha, 2021).

De acordo com Lemos (2021a, 2021b) a biopolítica como microfísica do poder remete à operação da condução pastoral das almas no século XV e aos deslocamentos que teve tal prática passando de um governo das coisas no século XVI, sendo coisas o homem e as relações (bios), para um governo estadístico nos séculos XIX e XX com a capacidade de administrar a bios em dois sentidos, de maneira demográfica (massas) e de maneira individual, nos corpos por meio de um conjunto de práticas disciplinares. Dessa forma, a biopolítica permite compreender os deslocamentos nas formas de governo para o século XXI, no qual a governamentalidade da vida, das relações e das coisas merece perguntarmos qual o regime que conduz nossas almas e governa nossas condutas no presente?

Considera-se que sermos governados digitalmente significa além da relação de forças pela qual se estabelece e mantém o vínculo entre instituições e pessoas, bem como entre redes sociais digitais e usuárias/os, a relação entre aqueles que têm o domínio das tecnologias (programadores, em sua maioria homens, americanos e europeus) e qualquer pessoa que, não fazendo parte desse campo, ocupe o outro lado da relação como consumidor/a, usuário/a e produto. Situar-se na governamentalidade é uma questão da Europa antiga e do mundo moderno porque essencialmente

trata sobre o deslocamento e multiplicação da experiência conventual²⁶, na condução das condutas e das vidas humanas e não humanas (das nossas almas), sob uma relação de poder que subordina e que exige obediência.

Acreditar ou suspeitar que 'algo' nos governa ou que tenta 'dirigir' como devemos viver, qual é a melhor ou a pior forma de viver, quais coisas são boas e quais ruins, quais vidas importam e quais não, é um exercício de consciência que deve nos interpelar intimamente, porque

Não podemos esquecer que, ao analisar a biopolítica, Foucault afirmava que ela é uma reativação do poder pastoral; de modo que uma subjetivação biopolítica passa, necessariamente, por uma afirmação de si no ato de ser conduzido. Em outras palavras, o biopoder constitui sujeitos para governá-los. Sermos sujeitos é nossa maneira de sermos governados em termos biopolíticos. (Sílvio Gallo, 2017, p. 85).

Somos ou devemos buscar ser interpeladas/os intimamente por essa condução ou obediência às tecnologias, porque precisamos reconhecer que há também uma operação de afirmação da nossa existência através de estas. Assim, se de fato consideramos e aceitamos que estamos adaptadas/os corporalmente à ordem das tecnologias e que as tecnologias se corporificam em nossos modos de vida, estamos assumindo que há um governo tecno-corporal imperando. Agora, se por outro lado, não estamos interessadas/os em aceitar esse pressuposto, mas mantemos nossos aparelhos tecnológicos, telefone 'inteligente' e computador conosco todos os dias, e ficamos de olho se nossas fotos ou comentários ganharam curtidas, seguidores ou comentários, então, igualmente estamos sob um governo, simplesmente não queremos vê-lo.

²⁶ Acompanhando as ideias propostas por Foucault, a arte ou técnica de governar e conduzir 'as almas', 'os homens', 'os corpos' se dá entre os séculos XV ao XVI europeus, pela igreja grega na *technè* *technôn* e pela igreja romana latina na *ars artium*. A arte de governar é em si, a concepção de que o indivíduo deve ser governado, deve se deixar governar e, portanto, deve ser situado e se situar por si mesmo sob uma relação de obediência. De alguma forma, a relação de obediência instaurada nas práticas e nas existências conventuais sofrerá dois movimentos, um de deslocamento e outro de multiplicação, configurando-se em um modelo de governamentalidade baseado no imperativo da subordinação e da obediência individual. Quer dizer que no momento de multiplicação dessa lógica sempre haverá alguém que governe e alguém que obedeça. “Essa arte de governar, é claro, ficou por muito tempo ligada a práticas relativamente limitadas e finalmente, mesmo na sociedade medieval, ligada à existência conventual e praticada sobretudo em grupos espirituais relativamente restritos. Mas eu creio que a partir do século XV e desde antes da Reforma, pode-se dizer que houve uma verdadeira explosão da arte de governar os homens, explosão entendida em dois sentidos. Deslocamento de início em relação a seu foco religioso, digamos se vocês querem laicização, expansão na sociedade civil desse tema da arte de governar os homens e dos métodos para fazê-la. E depois, num segundo sentido, multiplicação dessa arte de governar em domínios variados: como governar as crianças, como governar os pobres e os mendigos, como governar uma família, uma casa, como governar os exércitos, como governar os diferentes grupos, as cidades, os Estados, como governar seu próprio corpo, como governar seu próprio espírito. *Como governar*, acredito que esta foi uma das questões fundamentais do que se passou no século XV ou no XVI. Questão fundamental a qual respondeu a multiplicação de todas as artes de governar - arte pedagógica, arte política, arte econômica, se vocês querem - e de todas as instituições de governo, no sentido amplo que tinha a palavra governo nessa época” (FOUCAULT, [1978] 1990, p.3).

Para Lemos (2021b) há uma atualização biopolítica na governamentalidade digital com a produção do *Homo econômicos*, gerenciado por cinco grandes empresas da tecnológica ou *GAFAM*, a saber, *Google, Facebook, Microsoft Apple e Amazon*. Esta forma de governo se caracteriza pela dataficação ou tactificação da vida, o que ele chama de 'conversão de processos vitais em fluxo de dados' e que aparece por volta da década de 1990. A dataficação²⁷ compreende três processos de conversão inter-relacionados para sua funcionalidade: conhecimento, sociabilidade e natureza. De modo que,

Dataficação da vida marca um novo momento da cultura digital, absorvendo o processo de digitalização iniciado nos anos 1990. Vimos como esse processo se dá em três grandes áreas: (1) Conhecimento – a tradução do mundo em dados que produz saberes e indica formas de reconhecimento de padrões do mundo cognoscente por uma epistocracia; (2) Sociabilidade – todas as formas de relacionamento social passam por processos extremos de dataficação pela plataformização da sociedade. Isso induz comportamentos, concentra e dirige a atenção, gera engajamento em determinadas atividades e produz movimentos intencionais de identificação ou de quantificação da ação coletiva; e (3) Natureza – A dataficação da vida se materializa na demanda por recursos ambientais, seja pela retirada de matéria prima para produção de dispositivos, seja pela necessidade de consumo de combustíveis não renováveis em datacenters e na infraestrutura urbana para alimentar o uso de dados na sociedade de plataformas (Lemos, 2021a, p. 199, 200).

Seguindo as linhas do autor, a *IA* acima de tudo configurar-se-ia uma modalidade de governança que tomou forma nos anos 90, quando o paradigma da informação introduziu uma nova epistemologia na qual o mundo seria traduzido em dados algorítmicos por meio de processos de previsão de comportamento (*BigData*). O que tornou o mundo uma transparência inteligível e manipulável. A governamentalidade algorítmica conseguiria o controle global das populações em duas dimensões, a dataficação do mundo por meio de dados operacionais que ampliaram o

²⁷ Outra explicação do mesmo autor aponta que sendo a tecnologia, a configuração biopolítica atual, como regular ou compreender as plataformas digitais hoje? A configuração biopolítica da digitalização se desenvolve sobre três relações, a sociedade plataforma, considerando a hipótese de que: 'não tem alguém hoje que não deva fazer negociações com alguma plataforma digital', pelo que é possível perguntar quais são nossas relações com tais plataformas? O mito entre realidade e virtualidade, principalmente de tomar as plataformas digitais como virtuais e a incisão que parece dada sobre o que é real e o que é fictício ou o que é natural e o que é artifício, nesse sentido, o autor salienta a necessidade de questionar essa 'virtualidade', quando há também uma dataficação da natureza, porque aqueles equipamentos aos quais acessamos, consomem minerais como prata, cobre, estanho, ouro, água, petróleo, entre outros, o que significa que é necessário trazer ao debate, e de forma consciente, que o uso das máquinas está aterrado nos recursos naturais, então, qual é a nossa responsabilidade sobre essa relação de consumo de recursos? Qual consciência e qual atitude demanda a sociedade plataforma? Qual reflexão sobre o uso das plataformas digitais é necessário discutir? A terceira relação se dá sobre a dataficação do conhecimento, nesse campo, a *IA* tem por objetivo mapear o mundo dos objetos, incluídos os campos intelectuais, pelo que seu fim é se tornar o campo universal de conhecimento, sendo a *IA* a única ciência, ou seja, 'uma forma dominante de ver o mundo'. A governamentalidade algorítmica e a Cibercultura no I Congresso Internacional Lusófono de Inteligência Artificial, Filosofia e Direito. (LEMOS, 2021b).

conhecimento sobre ele e o consumo de energia e minerais da natureza na produção e funcionamento da *datastructure* (Lemos, 2021a, p 196)²⁸.

Dataficação da vida seria equivalente à reificação dos fluxos vitais, à captura não só dos dados pessoais, mas de todos os tipos de atividades (humana e não humana), (com fala ou sem fala), das quais possam ser extraídas informações ou algum recurso. Sendo o mais invisível de todos a dataficação da natureza e a dominação da *IA* como campo de conhecimento. Nesse caminho, há duas ideias por apontar sobre esse processo de conversão, primeiro, existe uma responsabilidade ecológica pendente, pelo menos na crítica pela forma como a natureza é usada para sustentar e manter a dinâmica digital:

O uso dos dados na internet exige também grande consumo de combustíveis fósseis nos datacenters e na infraestrutura urbana, apesar dos esforços atuais de algumas empresas para neutralizarem a pegada de carbono. O consumo é crescente, produzindo desperdício com a rápida obsolescência programada na necessidade de upgrade constante dos equipamentos. Alguns exemplos são: (i) para movimentar a moeda virtual Bitcoin, são necessários 22 milhões de toneladas de emissões de CO2 por ano, o que equivale a toda a pegada de carbono da Jordânia; (ii) a energia consumida pelos datacenters do Facebook, só para uso dos brasileiros, equivale ao consumo de energia de mais de 15 mil residências no país pelo mesmo período. (Lemos, 2021a, p. 198).

A segunda observação é que esses processos de dataficação deixam claro que estamos em um momento de governamentalidade e em outros processos epistemológicos, que em grande escala funcionam capturando tudo na grande área chamada *IA*.

Todas as áreas das ciências, incluindo as ciências da vida, como a medicina, a engenharia genética, a biologia, são influenciadas pelo avanço do Big Data e da *IA*. Estamos presenciando esse processo no desenvolvimento nas “digital humanities” e na dataficação da ciência em todos os níveis. [...] O conhecimento dataficado marca uma virada epistemológica, pois o mundo transformado em dados tornar-se mais transparente, inteligível e facilmente manipulável. Isso coloca, conseqüentemente, um problema para o conhecimento já que entende os dados e a correlata análise maquina como neutros, racionais e eficientes (Lemos, 2021a, p. 197, 198).

Se o campo da *IA* tornou-se a ciência dominante na digitalização do mundo, diante dessa forma hegemônica de comunicar-nos quais possibilidades abrigamos construir sobre tal condição? Não se trata apenas de ter um objeto sobre a base de qualquer dado, o objetivo da dataficação é chegar a cada instancia de 'agência' e de 'atividade', por mínima ou imperceptível que seja, assim,

²⁸ "A dataficação torna possível a conversão de toda e qualquer ação em dados digitais rastreáveis, produzindo diagnósticos e inferências nos mais diversos domínios". (LEMOS, 2021a, p. 194).

outro conceito importante sobre este processo é a performance, porque se trata da conversão de emoções, de intenções, do que estaria presente de maneira *off-line* se mobilizando de forma *on-line* e vice-versa:

Por exemplo, um livro digitalizado não é apenas um objeto que pode ser lido em um e-reader por determinado público. Pela dataficação, é a ação de ler (e de escrever) que E (são) quantificada(s) e analisada(s), gerando conhecimento e predições sobre, por exemplo, velocidade de leitura, citações mais destacadas por leitores, poética da escrita etc. Essa ação vai além da digitalização em direção a uma performatividade dos dados com vistas a balizar novas ações, comportamentos e conhecimentos. Por performance queremos apontar o tratamento e a análise dos dados para fazer inferências, gerar recomendações e auxiliar na tomada de decisão. Indo além da digitalização, a dataficação é a tradução de intenções, ações, reflexos, sentimentos em dados operacionalizáveis para gerar novas ações preditivas (coletivas ou individuais) a partir de coleta extensiva de informações (Lemos, 2021a, p. 194, 195).

Em seus argumentos, Rocha (2021) explica que a governamentalidade algorítmica é a atualização do governamentalidade biopolítica no sentido econômico e político das condutas, capturando subjetividades e corporalidades, que dentre outras coisas, estão implicadas na precarização do trabalho. Por exemplo, no professor que tem que se tornar *influencer*, *youtuber*, *instagramer*, *tiktoker*, porque esse é um novo tipo de conduta. Diante desse cenário, a autora salienta que a biopolítica na cibercultura traz novas formas de racionalidade, novas ferramentas de poder e novas formas de resistência.

Pode-se dizer que, desde uma visão biopolítica, não é possível separar a digitalidade e a presencialidade, para Lemos (2021b) estamos imbricados sempre nessas situações, ser transformados em dados é problemático, mas não ser um dado também; se os censos não forem feitos não se sabe a dimensão de um país e não é possível criar política pública; o perigo de maior alienação e se esconder dos objetos técnicos, é não conhecer o que é um computador, um vírus, uma plataforma, assim, o sistema vai dominar. Para Rocha (2021) a questão está em revisar qual a relação dos afetos-efeitos da algoritmização, 'se meu final de semana somente é legal se tenho fotos do rolê, do restaurante, da paisagem, da atividade que fiz', se trata de sair da lógica: 'posto, logo existo'. A pergunta por quais dados nos constroem é essencial. A resistência é não nos deixar ser totalmente conduzidos, usando a *internet* a nosso favor, desvelando seu sentido normativo.

O sentido normativo da governamentalidade algorítmica pode-se conhecer através de aspectos de domínio que se apresentam paradoxais, dentre os quais se identifica: a administração e uso de recursos naturais como a água e a extração de outros minerais para seu funcionamento

elétrico; a administração dos fluxos da vida humanos e não humanos por meio de estratégias de previsão e manipulação dos comportamentos de consumo (Lemos, 2021a, 2021b); a necessária problematização sobre as pessoas que programam as máquinas, bem como as funções invisíveis que estas cumprem na privatização do conhecimento dentre políticas como o código de fonte fechado (Hernandez, 2022; Soria-Guzmán, 2021; Véliz, 2019); não saber se estamos humanizando as máquinas ou somos algoritmizados por elas (Chaverry, 2016); que acontece quando o telefone celular deixa de ser um obstáculo epistemológico nas nossas salas de aula e se torna um dispositivo disciplinar? Qual o ponto chave do seu uso? (Hernández, 2022); a internet ou *Web 2.0* e as redes digitais não são sinônimas (Constante, 2013).

De acordo com Constante (2013) as tecnologias digitais constituem uma microfísica do poder, na qual a internet ou *web 2.0* seria o ponto de partida do poder porque seu funcionamento estaria operado por certo tipo de saber governamental, econômico, político e ideológico, enquanto as redes sociais digitais seriam as formas capilares do poder porque estariam encarregadas de regular e graduar as atividades humanas. Tanto a internet quanto as redes sociais digitais constituem instâncias distintas do poder que funcionam simultaneamente conectadas entre si.

Esta afirmação nos levaria a revisar as condições pelas quais tal estrutura chegou até nós e nós até ela, para isto considera-se que o argumento de Lorenzo García (2014) traz elementos de interesse:

Se você quer estar na moda diga que trabalha, conhece ou usa a Web 2.0, esse conceito surgido no ano 2004, cunhado por Tim O' Reilly, dono da empresa editorial de livros de informática, O' Reilly Media. A ideia tem tomado posse até os extremos da opinião pública e todos, autores, usuários, empresas e projetos falam da 2.0 e se etiquetam como tal. Se ora, usas a (internet) que os da Web 2.0 denominam como Web 1.0, eres antigo, não social e pouco menos que ignorante neste campo. (García, 2014, p. 1, tradução nossa).

O autor enfatiza em que a moda e a opinião pública funcionaram como formas de imposição cultural e simbólica na distinção da internet entre uma primeira versão 'não social' e uma segunda versão de 'aspecto social', estas jogaram um papel fundamental nos processos culturais pelos quais as pessoas através da apropriação de velhos e novos 'usos' das tecnologias, se situaram simultaneamente entre um 'mundo velho' e um 'mundo novo'. Ao mesmo tempo, García (2014) aponta que desde o começo da internet, como *web 1.0*, os administradores dos sites eram justamente pessoas associadas à corporação e anônimas para a maioria dos usuários, que interagiram com os conteúdos disponibilizados. Contudo, foi a partir dessas interações nas possibilidades de participação nos comentários e nos foros, ainda que restritas, que foi criado o modelo dos conteúdos

abertos da segunda versão *web*, razão pela qual para o autor, tanto a linguagem da primeira como da segunda versão *web* da internet continuaria a ser a escrita, em consequência, a internet somente chegaria a ser social o dia em que o 'uso' da linguagem escrita fosse universal.

Levando em conta as ponderações até aqui retomadas discorre-se em que a linguagem escrita na internet é um paradoxo tecnobiodiscursivo que continua a nos situar, no geral, como usuárias das tecnologias, subordinadas a elementos tecnodiscursivos, como as páginas e os *posts* (Butturi Junior, 2019). Desde aquele lugar, o máximo que conhecemos sobre certos saberes governamentais vinculados a estas é o nome dos seus fundadores, a administração corporativa da internet continua a ser anônima e a linguagem escrita *on-line* pode-se entender como a espinha dorsal que intercomunica as instâncias do poder entre a internet e as redes sociais digitais. Esta constitui a hipótese de que garantir o acesso às tecnologias de toda/o cidadã/o no mundo não será proporcional à garantia de que cada pessoa conectada saiba fazer 'uso' das tecnologias ao gerenciar a própria experiência digital (Soria-Guzmán, 2021).

Uma vez apontadas questões tão importantes dentre a visão da governamentalidade algorítmica, como os paradoxos tecnobiopolíticos, continuamos para um aspecto que tem ganhado força na discussão da relação entre humanos e máquinas, isto é o caráter agencial que entrecruza o campo de interação em que convergem seres vivos humanos e não humanos que em certo grau aparecem envolvidos em determinada ação. Em outras palavras, não basta com pensar de maneira unidirecional que nossa relação com as tecnologias afeta unicamente a vida humana, esta relação à luz da perspectiva neomaterialista e pós-humana assume o emaranhado natureza-tecnologias, dentre o qual se encontra a humanidade como mais um ator, ainda que com responsabilidades que devem ser urgentemente definidas e assumidas.

2.3 A DISCUSSÃO NEOMATERIALISTA, AS COORDENADAS SEMI-ÓTICAS E AS AGÊNCIAS MAQUÍNICAS

Como manifestado anteriormente, a discussão neomaterialista foca seus esforços em compreender o aspecto agencial que involucra actantes humanos e não humanos, para isto, é primordial definir que se está entendendo por agência no contexto atual, no qual não se sabe mais onde começa a máquina e onde acaba a natureza e vice-versa (Haraway, 1985).

Um exemplo dessa interação é citado por Sibilia ([2005] 2013) quando refere à condição pós-orgânica registrada no campo das ciências da saúde e na medicina a respeito das concepções sobre os limites da vida e da morte na humanidade moderna, especialmente a partir da metade do século XX. No caso específico deste campo a morte se concebia como um estado inevitável dos seres vivos, ou seja, logo que fosse determinado que uma pessoa tinha morrido não era realizada nenhuma ação adicional por trazê-la de volta à vida. Foi com o desenvolvimento da tecnologia do sistema de para-choques ou desfibrilador, o qual emite uma carga elétrica moderada no coração que está sofrendo algum tipo de arritmia para restabelecer o ritmo cardíaco da/o paciente, que foi criada a 'zona de morte' ou chamada também de reanimação, logo, com este aliado tecnológico o pessoal da medicina adquiriu um novo conhecimento, uma nova experiência e um novo poder de ação sobre a vida e a morte, nunca antes pensado até esse momento.

O limite entre as ações humanas e as ações tecnológicas sobre a vida e a morte deixa para pensar as formas inéditas em que a partir do desenvolvimento das tecnologias ações humanas tomaram outro caminho, aquele caminho que não vê mais o limite da morte, que vive ao tom que tocam as tecnologias, as quais exercem um controle em espaços abertos e entrelaçados infinitamente (Sibilia, 2013). Nesse sentido, nosso vínculo com as máquinas não é simples nem superficial por mais que o contato e o manuseio cotidiano com elas nos faça acreditar que sua existência material as autodetermina como objeto de manipulação humana. Por conseguinte, a discussão da agência nos coloca sobre uma ontologia relacional na qual o técnico e o humano se constituem entre si, portanto, os debates emergentes também se situam sobre a autonomia e a moral dos artefatos (Juan Moreno, 2020).

O problema que se tece sobre os debates mencionados é a premissa fenomenológica de que toda agência supõe um ato intencional. No caso, os objetos tem intenções? Ou pode-se considerar que há um grau a nível material e perceptivo em que os objetos cumprem com uma intencionalidade independente da interação e da intencionalidade humana? Para Moreno (2020), há duas respostas, por um lado, a primeira vê na tecnologia uma imposição intratável: “A tecnologia impôs seus valores de eficiência em todas as outras esferas da atividade humana. Ela se tornou um processo sem sujeito, de natureza totalitária, que invade e domina a humanidade” (Moreno, 2020, p. 22, 23, tradução nossa). Nesta perspectiva as tecnologias e os objetos não possuem intenção, mais que o reflexo da impregnação das intencionalidades humanas. De outro lado, se pondera que a “agência material própria da técnica se desenvolve nos processos de mediação” (Moreno, 2020, p. 38,

tradução nossa), entendidos no sentido usado por Gilles Deleuze, como uma maneira radical de ampliar as condições de mediação técnica. Nesse sentido, a intencionalidade material não se situa em uma ideia essencialista sobre os objetos, senão no campo da pragmática, no qual:

Trata-se de associações heterogêneas de ações humanas e agências materiais, que entrelaçam processos de transformação (traduções), para a configuração de uma assemblagem, uma rede sociotécnica híbrida, fluida e contínua, como a famosa expressão de Latour de "um tecido sem costuras". (Moreno, 2020, p. 37, tradução nossa).

Esta concepção é problemática à luz de situações como a suscitada na relação entre as armas e as pessoas e o ato de ferir a outra pessoa ou animal, pode-se pensar que: “A responsabilidade não pode ser atribuída a artefatos e, mesmo que por sua constituição eles permitam a entrada de possíveis decisões humanas, isso, por si só, não confere agência autônoma” (Miguel Fonseca, 2020, p.51, tradução nossa), e igualmente considerar que: “Parece que certas entidades, uma vez constituídas, ou seja, uma vez que existam, se comportam independentemente de quem as criou” (Fonseca, 2020, p.51, tradução nossa). Para o autor, a autonomia agencial dos artefatos deve ser entendida analogicamente, portanto, uma ideia que pode reconciliar as contradições dos agenciamentos na mediação técnica é considerar que seres humanos como outros seres agenciamos de forma eidética, entendida da seguinte maneira:

Da mesma forma que uma cerca transforma o arbítrio de um ser humano ou animal e o impede de atravessar um pedaço de terra, ou o dinheiro e o sistema impedem que compremos ou vendamos devido à sua falta, certos tipos de sinais nos permitem pensar ou não pensar de uma determinada maneira. Desde o uso de blocos pelos romanos como forma de representar números até sistemas binários, variáveis, constantes e funções, para citar alguns, a mente humana conseguiu encapsular o pensamento em sistemas materiais de sinais que produzem formas de pensar e novas normas epistêmicas. (Fonseca, 2020, p. 54, tradução nossa).

A hipótese de Fonseca (2020) que coloca a ênfase na interação abstrata e fotográfica, leva-me a considerar uma experiência própria com as consoles de *videogames*, como foram *Atari* e *Super Nintendo* ou *SNES* por volta de 1996, quando a minha família tinha retornado à cidade de *Popayán* e morávamos num bairro perto de vários parentes, dos quais, um primo tinha um desses consoles. *Super Nintendo* foi significativo na minha infância já que sua materialidade foi motivo de reunião familiar e abriu a oportunidade de interagir com algo totalmente novo. Para mim, estabelecer o primeiro contato com a tecnologia computacional remete àquele fenômeno de uso doméstico que nos moveu e interconectou na rede social mais próxima: a família; contudo, seus

efeitos simbólicos e sociais se instalaram nas incontáveis interações que se davam em torno ao jogo, na necessidade de adaptação, de integração ao mundo do *Nintendo* e daquela materialidade digital, entrando na intimidade dos nossos espaços.

Um outro detalhe desse contexto foi o retorno a *Popayán*, pois para o meu pai e a minha mãe se ligava a uma série de experiências representativas, em certa medida, do contexto colombiano. Anos atrás (1987-1988), meu pai tinha começado uma carreira como policial, tempo no qual o fenômeno do *narcotráfico* intensificou a violência nas ruas da Colômbia e, sobretudo, nas cidades e locais onde operava. Entre assassinatos de pessoas importantes no poder político que se posicionaram contra o narcotráfico, os nomes de '*Pablo Escobar*' e o '*Cartel de Medellín*' ganharam popularidade ao declarar guerra à polícia, colocando preço em cada policial assassinado. Embora tal advertência tenha sido declarada para a cidade de *Medellín*, a pressão familiar e contextual fez meu pai desistir da carreira de policial e voltar a um antigo emprego dirigindo carros de carga pesada. Minha mãe, por seu lado, se formou como professora de música e trabalhava em escolas públicas e particulares. Nesse cenário, posso inferir que, na percepção dos meus pais, voltar a *Popayán* significou manter um ambiente distante da guerra e proteger a vida familiar, desistindo de um projeto de vida que poderia tê-los favorecido mais em termos de obtenção de estabilidade econômica²⁹.

²⁹ Sobre este detalhe pessoal vale a pena mencionar que curiosamente na série *Narcos* na plataforma *Netflix*, na temporada 1, episódio 6, o detetive norte-americano encarregado de seguir o rastro a Pablo Escobar, em Medellín, para ajudar na captura do narcotraficante sem colocar em risco a vida da sua esposa, ideia um plano para que ela consiga sair por terra de Medellín, usando a colaboração de outra mulher, de aspecto latino, a qual deve aprender os dados de uma identidade falsa que servirá para elas passarem os controles de trânsito militares de Medellín (levando em conta que policiais e militares podiam estar aliados como narcotráfico). O interessante da cena é, primeiro, que o destino para resguardar a vida da esposa do detetive é Popayán, e segundo, que a narrativa da identidade falsa é mais o menos assim: '*Meu nome é Alba Borruga, nasci em 1962 em Popayán, pai Sandoval, mãe Maria, juntos tem uma fazenda de tabaco, graduada de engenharia química pela Universidad del Cauca*'. A cena captura a diferença entre Medellín e Popayán, a segunda como uma cidade periférica, pouco conhecida, pouco nomeada, o que significava de pouco interesse para a guerra que o narcotráfico por aqueles dias propagava contra policiais.

Voltando ao contexto das consoles de *videogames*, abro um parêntese aqui para informar um pouco sobre estes aparelhos. *Atari*³⁰ (Estados Unidos, 1973) e *Nintendo*³¹ (Japão, 1981) foram empresas pioneiras e reconhecidas na história da criação de consoles de *jogos eletrônicos*³². Por seu lado, a empresa *Nintendo* lançou o console *FAMICOM* (Family Computer) em 1983 no Japão e, posteriormente, com melhoras e outros nomes como *NES* e *SNES* (1986), foi inserida no mercado norte-americano, e como *Nintendo* e *Super Nintendo* (1993) para América do Sul. O relevante do console *Nintendo* foi sua materialidade, pioneira na introdução do uso doméstico dos computadores, pois era: “Um *console* que se afastava visualmente da 'caixa elétrica' e se aproximava esteticamente de um brinquedo infantil. O objetivo era tornar o dispositivo 'simpático' ao uso doméstico; era apresentá-lo como um 'brinquedo para toda a família' e não como uma máquina” (Aranha, 2004, p. 46), (Figura 2).

Figura 2. Super Nintendo.



Fonte: Wikipédia (2021).

³⁰ Integrando a segunda geração de consoles (1977), foi lançada pela empresa *Warner* como console *Atari 2600*, tornando-se um dos maiores sucessos na área de entretenimento eletrônico, vendendo cerca de 25 milhões de unidades em cinco anos e fazendo com que a empresa *Atari* dominasse o mercado dos jogos entre as décadas de 70 e 80 (BELLI; LOPEZ, 2008; SOUZA; LIMA; MAINHOS, 2007).

³¹ O primeiro *Nintendo* ou *Famicom* foi responsável pela recuperação do mercado de videogames, logo do conhecido '*Crash Videogames*' de 1983. A empresa *Nintendo* lançou no Japão o console *Famicom* em 1984, esse console fez muito sucesso para a recuperação do mercado de videogames, tanto o som, quanto às qualidades gráficas tiveram melhoras significativas. *Nintendo* adotou várias estratégias para o mercado, fazendo uma variedade de jogos com personagens cativantes. O NES foi considerado um dos maiores sucessos da história. Em 1990, *Nintendo* lançou o console *Super Famicom*, *Super Nintendo* ou SNES (*Super Nintendo Entertainment System*), o console tinha se superado em todo, menos no processador, dificultando melhor qualidade gráfica nos jogos, ainda assim, sua popularidade foi histórica (BELLI; LOPEZ, 2008; SOUZA; LIMA; MAINHOS, 2007).

³² Os jogos eletrônicos são considerados o produto de diferentes experimentos e criações tecnológicas, as quais estiveram motivadas por aspectos como: conseguir a mudança de um sistema de informação para um sistema de comunicações; introduzir um modo diferente de apresentar o produto; desenvolvimento da *IA* na busca da compreensão dos princípios que tornam possível a inteligência, especialmente como produção de conhecimento e o modelo cognitivo; e desenvolvimento da interface, como arquitetura e meio estético que gera a intermediação entre pessoa e computador (ARANHA, 2004).

Dentre os jogos no *Nintendo*, destaco que *Super Mario Bros*, *The Legend of Zelda*, *Aladino*, *Don King Kong* e *Mortal Kombat* marcaram mais uma forma de ser criança na década de 90 na Colômbia. Na ordem de sua materialidade, um outro elemento fundamental foi o controle (*Joystick*), que também servia a um propósito estético (*design*) relacionado à sua ergonomia, pois o controle foi feito para mãos pequenas e grandes, facilitando seu uso, proporcionando um tipo de suporte que facilitava à/ao jogadora/or localizar e integrar as ações motoras específicas nos botões com as possibilidades interativas do jogo. Não podemos perder de vista que os jogos eletrônicos se posicionaram como um mercado que buscava superar os obstáculos da comunicação estritamente textual ou escrita, então com o domínio no visual, sua aposta foi outra (Aranha, 2004). Considerando isso, pode-se dizer que só na perspectiva estética do *Nintendo* (porque seu sentido era coletivo) foi possível uma menina de seis anos ter a oportunidade de interagir como mais uma jogadora.

Esta descrição pode-se considerar o efeito ou o patamar de um processo de agenciamentos eidéticos que entrecruzam diferentes situações das quais é possível se fazer uma ideia, uma imagem, entre a situação de guerra na Colômbia, a migração obrigatória da minha família, Popayán como um lugar com rede de apoio familiar, o primo que tinha recebido de presente o *Nintendo*, a console e suas facilidades de interação, as narrativas dos videogames e o espaço-tempo para praticar. Todos os elementos mencionados integrando cadeias e cadeias de ações humanas e não humanas que acabaram fazendo possível que ainda nas condições mais estranhas uma menina pudesse se tornar jogadora de jogos eletrônicos.

Da experiência perceptiva, motora e visual com o *Super Nintendo*, um dos jogos que mais me lembro é *Mortal Kombat*³³. Tratava-se de um torneio de luta até a morte, com lutadores que possuíam corpos híbridos, como homem-animal ou mulher-animal e poderes extranaturais. Popular em todo o mundo até hoje, embora na época fosse uma novidade carregada de imprevisibilidade e significados visuais para descobrir e aprender. Por exemplo, no início da luta a palavra '*FIGHT*'

³³ Os jogos de luta geralmente não são conhecidos pela sua história, mas *Mortal Kombat* é uma exceção. A série tem cerca de 27 anos em produção, com dez jogos principais, três *spin-offs* e uma infinidade de portas. Primeiro, precisamos entender o universo de *Mortal Kombat*, que é composto principalmente de reinos. Os reinos são como planetas, só que todos eles existem no mesmo espaço, cada um em uma dimensão separada. Existem oito reinos, mas são principalmente conhecidos: *Earthrealm* (mais próximo da terra), *Outworld* (mundo exterior), *Edenia* (Reino Mágico) e *Netherrealm* (Submundo). Embora cada um exista na sua própria dimensão, esses reinos estão quase constantemente em guerra uns contra os outros. *Outworld*, em particular, está procurando conquistar e absorver o maior número possível de reinos. Os deuses antigos não gostam disso, e para isso criaram o *Mortal Kombat*, um torneio de artes marciais até a morte onde os guerreiros mais fortes de cada reino lutam para evitar que os seus sejam invadidos, tradução própria. Site *IGN Staff*.

aparecia na tela do televisor enquanto que era pronunciada na voz de um homem, momentos que gostávamos de imitar. Então, a jogadora de seis anos, que aprendia a escrever e ler em espanhol na escola, paralelamente, pela força da proximidade análoga com *Mortal K*, também habitava simbolicamente os significados das palavras '*FIGHT, FATALITY, ANIMALITY, BRUTALITY, WINS e FINISH HIM*', não no sentido de ser violenta com as outras crianças, mas de ter adquirido uma compreensão do significado dessas palavras através da conexão e da dinâmica simbólica que envolvia o jogo, até porque essas palavras ganhavam sentido na sua própria lógica visual e auditiva, pois de outra forma, traduzidas para o espanhol '*PELEA, FATALMENTE, ANIMALMENTE, BRUTALMENTE, ACABA CON ÉL*', não faziam sentido. Na sequência, na Figura 3 é apresentada a interface do jogo ao qual me refiro.

Figura 3. Interface do Jogo Mortal Kombat3.



Fonte: Charada Brazil (2017).

Para Simone Belli e Cristian López (2008) a prática dos *videogames* também se constitui como espaços para aprender habilidades sociais, progressos educacionais e mesmo valores morais, pois é “Um espaço simbólico coletivo de inclusão no qual aparecem formas de socialização que vão além do jogo” (Belli; López, 2008, p. 176, tradução nossa). Em leitura análoga, Aranha (2004) pondera que foi principalmente quando os jogos eletrônicos se tornaram espaços de produção de sentido, que seu impacto tomou dimensões comunicacionais, isto, devido ao conceito de *interface*, desenvolvido com antecedência no auge dos *Arcades*³⁴ (conceito de suporte dos jogos eletrônicos), e que foi o prelúdio para o uso doméstico de computadores em rede.

³⁴ “Os *Arcades* constituem uma das categorias de plataformas mais populares. São representados pelas grandes máquinas – de uso comercial – encontradas nos fliperamas. Inicialmente, eles foram o suporte por excelência dos jogos eletrônicos, o 'grande circuito' dos novos lançamentos, mas sua importância decaiu consideravelmente com a popularização de consoles e, principalmente, dos PCs”. (ARANHA, 2004, p. 29).

O papel do surgimento da *interface*, ainda segundo Johnson, representaria um marco na transformação do modo como o usuário passou a se colocar diante da máquina, tendo em vista que o domínio deste sobre a linguagem técnica já não era mais necessário, uma vez que o próprio dispositivo se ocupava de “traduzir” os códigos escritos (comandos) para um texto predominantemente visual, através do qual o usuário agia na máquina; bem como cumprindo a mesma função de “tradutor” para o código binário das ações praticadas pelo usuário (Aranha, 2004, p. 29, 30).

Até aqui, interesse-me em aprofundar e apresentar essa minha experiência com consoles de jogos eletrônicos para contribuir na problematização do aspecto agencial dos objetos, porque foi nesse movimento de aproximação que descobri que a forma como aprendemos o que fazer com nossos dispositivos eletrônicos, o que nos parece fácil ou difícil, a forma em como rapidamente nos apropriamos de alguns significados e sentidos, bem como suprimimos e cancelamos outros, deve-se ao fato de não sermos autônomas/os em tais interações.

Considero que é muito provável que a maioria de nossas atividades e comportamentos digitais sejam alimentados e influenciados a partir de um conceito computacional chamado *interface gráfica de usuário*. O qual de acordo a Aranha (2004) tornou-se um tradutor de códigos, capaz de facilitar à pessoa sua interação com a máquina ao (simplificar) ocultar os procedimentos e significados técnicos, mostrando e fazendo com que a pessoa usuária apenas faça e veja o que é necessário para uma interação bem sucedida.

Seguindo o autor, a *Interface gráfica de usuário* é um *software*, isto é, o elemento que dá forma à interação entre máquina e usuário por meio de uma relação semântica, relação que se desenvolve por meio de interfaces físicas e gráficas. Uma vez que considero necessário compreender melhor o conceito de *interface gráfica*, acredito que é importante retomar algo que me parece paradoxal sobre os jogos eletrônicos, pois, juntamente com a familiaridade que foi exposta, nas várias narrativas dos jogos mencionados, *Mortal Kombat 3* é curiosamente o jogo que mais gostava e posso assumir que isso derivasse da sua narrativa violenta e das formas como a *interface* interveio nas disposições corporais que foram apropriadas em torno do sentido do jogo.

Nessa esteira, uma das partes mais esperadas naquele jogo eram as jogadas da morte, que estavam classificadas de acordo com a sua crueldade como *Fatality* e *Animality*³⁵. Em termos motores, tratava-se de um golpe secreto, mas para usar essa habilidade o adversário tinha que estar meio morto, sendo necessário ganhar sincronia perceptiva motora e visual com o jogo, uma

³⁵ O nome das jogadas tem a ver com o número de movimentos que devem ser realizados simultaneamente, (até esse momento, se conheciam onze nomes das formas de matar, o que quer dizer onze ou mais movimentos), por exemplo, *Fatality* (1 movimento) e *Animality* (entre cinco a seis movimentos).

interação que exigia criar intencionalidade no uso dos sentidos, mas dentro do que a interface colocava como foco. A Figura 4 apresenta a forma visual daquela experiência digital.

Figura 4. Interface Gráfica do Jogo Mortal Kombat3 - Animality.



Fonte: (Mk-Rpghebp.Weebly-Com)

Paralelo a essas interações no mundo social, ou fora do jogo, também se produziam certos efeitos, ou seja, quem acertava com golpes de morte ganhava reconhecimento (reputação) das/dos outras/os jogadoras/es, e isso é muito interessante de se pensar hoje em dia, porque a reputação de boa/bom jogadora/or se podia ganhar de forma independente à idade, a ser menina ou menino e a ser ou não o dono do aparelho. Tomando o *Nintendo* e o *Mortal Combat3* como promotores de formas de reconhecimento social que mediarão espaços de comunicação decorrentes da interação direta com o console, é significativo compreender o quanto pode um conceito computacional tomar corpo ou densidade material.

Para os anos 70, a popularização dos jogos eletrônicos com “um fantástico domínio sobre procedimentos de animação sobre a tela e de inserção do usuário, na realização das imagens ali constituídas” (Aranha, 2004, p. 37) foi um sucesso. A *interface* gráfica do *Nintendo* produziria outro deslocamento, “dando importância à construção de uma narrativa a partir da 'inserção' do jogador na trama que vai se desenvolvendo, formando a linha narrativa” (Aranha, 2004, p. 50, 51), nessa linha narrativa o 'desempenho' e as ações da/do jogadora/or eram elementos que determinavam o olhar que esta/este teria da história narrada.

Neste sentido, considera-se que as interfaces físicas e gráficas de usuário das tecnologias são um bom exemplo do caráter agencial dos objetos como mediadores técnicos entre os atos e a linguagem como parte de um emaranhado material de corpos. Em suma, estas são habilitadoras de agências semânticas, portanto, participantes ativas na co-criação e modelamento de

comportamentos tecnohumanos. Por conseguinte, quando se menciona agências semânticas ou processos de semantização é importante compreender qual é a possibilidade dessa interação, como função-linguagem composta tanto da expressão quanto do conteúdo (Gilles Deleuze; Felix Guattari, 1995).

Em outras palavras, o descrito na experiência com as consoles de jogos eletrônicos remeteria às figuras agenciais de Kafka que Deleuze e Guattari usam para descrever a diferença entre a forma, o conteúdo e a expressão, no seguinte sentido:

Ninguém mais do que Kafka soube destacar e fazer funcionar conjuntamente esses eixos do agenciamento. De um lado, a máquina-barco, a máquina-hotel, a máquina-circo, a máquina-castelo, a máquina-tribunal: cada uma com suas peças, suas engrenagens, seus processos, seus corpos enredados, encaixados, desarticulados (cf. a cabeça que fura o teto). Por outro lado, o regime de signos ou de enunciação: cada regime com suas transformações incorpóreas, seus atos, suas sentenças de morte e seus vereditos, seus processos, seu "direito". Ora, é evidente que os enunciados não representam as máquinas: o discurso do Foguista não descreve a casa de máquinas como corpo, ele tem sua forma própria, e seu desenvolvimento sem semelhança. E, entretanto, é atribuído ao corpo, a todo o barco como corpo. (Deleuze; Guattari, 1995, p. 26, 27).

Dessa maneira, a forma ou agenciamento maquínico discutido nesta seção estaria composto, por um lado, da máquina-*videogame* ou máquina-*Super Nintendo* ou máquina-internet, entendidas como a mistura de corpos ou de processos de corpos enredados, encaixados e desarticulados, e de outro lado, encontrar-se-iam as transformações incorpóreas derivadas ou emergentes dessa forma específica, da qual se constituíram um regime de signos ou de enunciação atribuídos aos corpos, por exemplo, 'jogadora/or bom ou ruim', 'menina jogadora', '*videogamer*', ou seja, em últimas de uma função-linguagem (Deleuze; Guattari, 1995).

Essa função-linguagem na máquina - *Super Nintendo* não seria nem informativa nem comunicativa, senão que exerceria como marcador de poder na instantaneidade do enunciado e em função das suas implicações pragmáticas, isto é: “de sua relação com pressupostos implícitos, com atos imanentes ou transformações incorpóreas que ele exprime, e que vão introduzir novos recortes entre os corpos”. (Deleuze; Guattari, 1995, p. 21). De tal maneira, que o autorreconhecimento como '*uma menina jogadora de jogos eletrônicos*' remeteria a uma transformação incorpórea derivada da forma *maquina – Super Nintendo*, no entanto, dentre esta forma as relações imanentes dos enunciados como os atos seriam efeitos constitutivos de uma linguagem que: “não é mesmo para acreditar nela, mas para obedecer e fazer obedecer” (Deleuze; Guattari, 1995, p. 11). Mais especificamente, somente no cenário da *máquina-televisão-Super Nintendo* as frases em inglês em

caixa alta que acompanhavam o visual do jogo de *Mortal Combat*, nas ações emuladas pela jogadora/or como participante de uma luta até a morte (Figura 4, Página 65), habilitavam o enunciado que materializava uma possibilidade antes impensada, isto ponderando também que enunciados seriam: “frases muito curtas que comandam a vida e que são inseparáveis dos empreendimentos ou das grandes realizações” (Deleuze; Guattari, 1995, p. 12).

Esses empreendimentos ou grandes realizações caberiam no escopo do que para uma menina de seis anos poderia significar o reconhecimento social na imaginação própria e alheia de se tornar jogadora e, logo, boa jogadora dos jogos eletrônicos do *Nintendo* nos anos 90. Desde a perspectiva citada está possibilidade integraria um agenciamento coletivo enquanto a compreender que essa mobilização do 'social' ocorreria como efeito de um ciclo da função-linguagem e como processo de subjetivação, ou seja, cogitando que a linguagem não é nada fora da pragmática, seja semiótica ou política (Deleuze; Guattari, 1995):

Se então o agenciamento coletivo é, em todos os casos, coextensivo à língua considerada, e à própria linguagem, é porque exprime o conjunto das transformações incorpóreas que efetuam a condição da linguagem, e que utilizam os elementos da língua. A função-linguagem assim definida não é informativa nem comunicativa; não remete a uma informação significativa nem a uma comunicação intersubjetiva. E de nada serviria abstrair uma significância fora da informação, ou uma subjetividade fora da comunicação. Pois é o processo de subjetivação e o movimento de significância que remetem aos regimes de signos ou agenciamentos coletivos. A função-linguagem é a transmissão de palavras de ordem, e as palavras de ordem remetem aos agenciamentos, como estes remetem às transformações incorpóreas que constituem as variáveis da função. A linguística não é nada fora da pragmática (semiótica ou política) que define a efetuação da condição da linguagem e o uso dos elementos da língua. (Deleuze; Guattari, 1995, 23).

Esta noção dos agenciamentos coletivos como parte de uma função-linguagem, de uma máquina semiótica (regime), nos levaria também a considerar a natureza dos agenciamentos em um sentido horizontal e outro vertical:

Segundo um primeiro eixo, horizontal, um agenciamento comporta dois segmentos: um de conteúdo, o outro de expressão. Por um lado, ele é agenciamento maquínico de corpos, de ações e de paixões, mistura de corpos reagindo uns sobre os outros; por outro lado, agenciamento coletivo de enunciação, de atos e de enunciados, transformações incorpóreas sendo atribuídas aos corpos. Mas, segundo um eixo vertical orientado, o agenciamento tem, de uma parte, lados territoriais ou reterritorializados que o estabilizam e, de outra parte, picos de desterritorialização que o arrebata. (Deleuze; Guattari, 1995, p. 26).

Explicado anteriormente o sentido horizontal da função-linguagem, passamos a compreender seu sentido vertical em quanto a processos territoriais de desterritorialização e

reterritorialização. Entende-se que os agenciamentos maquínicos na mistura entre corpos e entre objetos na linguagem da ordem incluem processos nos quais aparecem sistemas de signos e regímenes semióticos, que uma vez traduzidos ou significados passam a integrar ou desaparecem em outras variantes agenciais. Podemos assim, tomar o exemplo do agenciamento feudal e das Cruzadas, com uma mistura de corpos e objetos que definem o feudalismo e de transformações incorpóreas que assinalam os processos de territorialidade e desterritorialidade feudal:

Considerar-se-ão as misturas de corpos que definem a feudalidade: o corpo da terra e o corpo social, os corpos do soberano, do vassalo e do servo, o corpo do cavaleiro e o do cavalo, a nova relação que estabelecem com o estribo, as armas e as ferramentas que asseguram as simbioses de corpos — é tudo um agenciamento maquínico”. Mas também os enunciados, as expressões, o regime jurídico dos brasões, o conjunto das transformações incorpóreas, principalmente os juramentos com suas variáveis, o juramento de obediência, mas igualmente o juramento amoroso, etc: é o agenciamento coletivo de enunciação. E, de acordo com o outro eixo, as territorialidades e reterritorializações feudais, ao mesmo tempo que a linha de desterritorialização que arrebatava o cavaleiro e sua montaria, os enunciados e os atos. Como tudo isso se combina nas Cruzadas. (Deleuze; Guattari 1995, p. 27).

De forma análoga, o agenciamento maquínico ou a forma tecnohumana que adquirimos ou atribuímos aos corpos atualmente é fruto do emaranhamento de múltiplas formas maquínicas e transformações incorpóreas que convergem ou se rompem de acordo às novas variáveis que entram a materializar nossas interações. No caso, desde o relógio doméstico às interfaces físicas e gráficas de usuário da internet, da imprensa à computadora eletrônica, da escritura *off-line* à escritura *on-line*, há processos agenciais, ou seja, regímenes de signos e semióticos que regulam: “[...] antes de tudo, misturas de corpos obrigatórias, necessárias ou permitidas. (Deleuze; Guattari, 1995, p. 28).

Assim, pode-se estabelecer que a máquina - *Super Nintendo* e, especificamente a forma-*Mortal Combat* agenciaram uma função-linguagem que territorializou a esfera do reconhecimento social, a partir das condições semióticas de uma experiência digital que envolvia a violência como narrativa principal da aquisição de capacidades para o reconhecimento moral da existência (ser uma jogadora boa ou ruim), de tal maneira que a assunção de estas capacidades no topo desse reconhecimento social desterritorializaram simultaneamente outras formas maquínicas e outros sistemas de signos, por exemplo, os jogos de guerra ou de luta de maneira física entre as crianças que incluíam brinquedos como figurinhas de soldados, tanques de guerra, monstros, heróis da ciência ficção e armas ou a performance do jogo de policiais e ladrões.

Complementarmente, pondera-se a necessidade de estar alerta às coordenadas semi-óticas (Deleuze; Guattari, 1995), enquanto se compreende que as narrativas dos jogos eletrônicos e da

internet atualmente são um emaranhado material humano e não humano de agenciais infinitas, composto de múltiplos sistemas de signos nos quais a narrativa da guerra ou da violência é só mais um aspecto que se pode construir analogamente com um computador, portanto, o que continua a ser territorializado e desterritorializado é a experiência presencial no encontro cara a cara, como elemento paradoxal que mobiliza a esfera do reconhecimento social.

Na seguinte seção se retoma a relação entre natureza e tecnologias a partir da condição do pós-humano, como último aspecto a ser discutido, o qual é fundamental para discutir o emaranhado tecnohumano desde a interatividade mais simples ou trivial até a mais ápice, como interações atravessadas por relações de vida e morte entre seres humanos e não humanos e actantes não humanos.

2.4 A CONDIÇÃO PÓS-HUMANA E A RESPONSABILIDADE INTER-ESPÉCIE

Basicamente, nesta seção busca-se discutir sobre a premissa com a qual iniciou-se este capítulo, sobre quais seriam os compromissos ontológicos de pertencer a uma condição tecnohumana como a descrita anteriormente. Como sabemos, esta condição nos permite habitar as tecnologias da comunicação impulsionadas e proporcionadas pela internet e pela criação de diferentes aparelhos tecnológicos. A pergunta após tudo o que tem sido exposto encontrar-se-ia sobre que pode fazer a espécie humana como agente a respeito da sua condição tecnohumana, a respeito da sua participação na 'mediação técnica'?

Para divisar as possíveis respostas a estes questionamentos é importante reconhecer que esta condição nos situa no pressuposto de que: “nenhuma espécie age sozinha” (Haraway, 2016, p. 139). Logo, o que se tem conhecido ao longo da história são processos antrópicos que tiveram efeitos planetários na inter/intração entre espécies, processos nos quais bactérias e seus parentes, bem como pessoas e suas práticas tecnológicas compartilhamos a condição de *Terraformadores*, compartilhamos uma carne (Haraway, 2021).

Compartir essa carne como *Terraformadores* ou seres terráqueos deveria ser suficiente premissa para agir ao que está acontecendo com a vida moderna, suficiente para agir à situação de que a natureza não consegue mais sustentar os modos de existência humana contemporâneos, nos quais ao mesmo tempo se produzem novas formas de precariedade para humanos e não humanos:

Mas a negação não vai nos servir. Sei que “população” é uma categoria de Estado, o tipo de “abstração” e de “discurso” que refaz a realidade para todos, mas não para o benefício de todos. Eu também penso que evidências de muitos tipos, epistemológica e afetivamente comparáveis às evidências variadas para as rápidas mudanças climáticas, mostram que 7 a 11 bilhões de seres humanos fazem exigências que não podem ser suportadas sem imensos danos aos seres humanos e não humanos em todo o mundo. Este não é um assunto simples e casual; a Ecojustiça não tem uma abordagem de uma única variável possível para os repetidos extermínios, empobrecimentos e extinções na Terra atualmente. Mas culpar o Capitalismo, o Imperialismo, o Neoliberalismo, a Modernização, ou algum outro “não nós” isenta pela destruição em curso, pavimentada pelo aumento populacional, também não vai funcionar. Estas questões exigem um trabalho difícil e incessante; mas também exigem alegria, disposição e capacidade de resposta para se envolver com os outros inesperados. (Haraway, 2016, p. 145).

A condição tecnohumana é uma condição pós-humana relacionada ao paradoxo da extinção, por um lado, considerando o antropoceno que é “mais um evento-limite do que uma época” (Haraway, 2016, p. 140), nesse limite, o Antropoceno/Capitaloceno significa a imensa destruição irreversível, ou seja, 'a beira da extinção', que é suportada em um custo de vida que implica a contaminação sem precedentes (Haraway, 2016). E de outro lado, relacionada à possibilidade de uma séria descentralização do homem como primeira medida de todas as coisas, no entanto, compreende-se que o continuum natureza-cultura é a um só tempo matéria viva capaz de auto-organização não natural (Braidotti, 2015).

Para Braidotti (2015) o 'antropoceno' é uma época biogenética em que o humano tem se tornado uma força geológica em condições de influir na vida de todo o planeta. Considerando que a situação pós-humana se caracteriza por uma cota significativa de momentos inumanos, desde essa responsabilidade planetária é preciso questionar-se: de que modo o pós-humano produz suas formas próprias de inumano? Como podemos resistir aos aspectos inumanos de nossa era? Como indagamos por novos modos de compromisso ativo com o presente?

Diante destas questões é chave, como expressa Anna Tsing (2023), apreciar o mundo com a consciência da precariedade como fenômeno global:

Em todos os casos que apresento, encontro-me em um ambiente fragmentado, ou seja, em um mosaico de conjuntos abertos de formas de vida inter-relacionadas, cada uma das quais, por sua vez, se abre para um mosaico de ritmos temporais e arcos espaciais. Defendo que somente a consciência da precariedade atual como um fenômeno global nos permite observar isso: a situação do nosso mundo. [...] Para apreciar a imprevisibilidade fragmentária associada à nossa situação atual, precisamos reabrir nossa imaginação. (Tsing, 2023, p. 25, 26).

Reconhecer que existimos em territórios fragmentados é um roteiro para ponderar quais mosaicos importam em nossas práticas tecnológicas? Quais são os mosaicos nos quais nos vemos emaranhadas/os e dentre estes quais seres importam e quais não? Bem como identificar quanto temo-nos tornado meros recursos de investimento e quanto estamos alienadas/os de nossa interrelação com o espaço vital:

Embora eu me recuse a reduzir a economia à ecologia ou vice-versa, há uma conexão entre a economia e o meio ambiente que parece importante apresentar desde o início: a história da concentração humana de riqueza, que transforma humanos e não humanos em meros recursos de investimento. Essa história inspirou os investidores a imbuírem pessoas e coisas com alienação, ou seja, com a capacidade de se afastar, de se isolar, como se as inter-relações dos seres vivos não importassem. Por meio da alienação, as pessoas e as coisas se tornam ativos móveis; elas podem ser retiradas de seus mundos de vida em meios de transporte que desafiam a distância para serem trocadas por outros ativos de outros mundos de vida em outros lugares. Isso é algo completamente diferente de simplesmente usar outras pessoas como parte de um mundo de vida, por exemplo, aqueles organismos que comem uns aos outros. Nesse caso, os espaços de vida de várias espécies permanecem no lugar. A alienação elimina a inter-relação do espaço vital. (Tsing, 2023, p. 28).

A situação atual é precária não porque exista uma mínima parcela da humanidade que é rica e outra maior que é pobre, senão pelas ações humanas que têm introduzido no destino da Terra a precariedade como sua única possibilidade. Seguindo à autora, são as ações humanas que produzem perturbações, destruição e extermínio de seres humanos e não humanos as que precisam ser revisadas:

Dominar o átomo representou a culminação do sonho humano de controlar a natureza; mas também marcou o início do fim desse sonho. A bomba de Hiroshima mudou as coisas. De repente, percebemos que nós, humanos, poderíamos destruir a habitabilidade do planeta, intencionalmente ou não. E essa consciência só aumentou à medida que aprendemos mais sobre poluição, extinção em massa e alterações climáticas. Metade da precariedade de hoje tem a ver com o destino da Terra: com que tipo de perturbações humanas podemos conviver? Apesar de toda a conversa sobre sustentabilidade, que probabilidades temos realmente de legar um ambiente habitável aos nossos descendentes multiespécies? A bomba de Hiroshima também abriu a porta para a outra metade da precariedade de hoje: as surpreendentes contradições do desenvolvimento do pós-guerra. (Tsing, 2023, p. 23).

Este foco nas ações humanas nos retorna sobre a discussão da agência no sentido da responsabilidade humana com a contaminação da Terra e com as contradições do desenvolvimento tecnológico. Por exemplo, quais nossas responsabilidades diante do sintoma da alienação, como efeito de fragmentação territorial que desvia nossa atenção da crueldade da domesticação humana e não humana? (Tsing, 2023). Em um mundo hiperconectado a domesticação e a alienação são processos que trabalham simultaneamente, pois na seção anterior foi mostrado como o *Super*

Nintendo foi pioneiro em introduzir-se na vida familiar a partir da sua materialidade física e gráfica, logo, a demanda da produção em massa de consoles eletrônicos é um fenômeno que invade nossas realidades a todos os níveis de interação possíveis, quando sabemos que telefones, computadores e consoles eletrônicos são dispositivos propagadores de uma variedade de jogos *on-line*.

Os efeitos de domesticação e de alienação na relacionalidade entre humanos e tecnologias devem ser lidos como parte de uma mesma lógica e processo colonial, que implementou a coerção entre seres vivos humanos e não humanos com o fim de produzir enormes benefícios ao custo de enormes desastres:

As plantações aprofundam a domesticação, reintensificando as dependências das plantas e forçando a fertilidade. Tomando empréstimos da agricultura cerealífera apoiada pelo Estado, investem tudo na superabundância de uma única cultura. Mas falta um ingrediente: eles eliminam o amor. Em vez do romantismo unir pessoas, plantas e lugares, os proprietários europeus introduziram o cultivo através da coerção. Somente através de ordem e controle extremos algo assim poderia florescer; mas com hierarquia e antagonismo geridos, enormes benefícios (e pobreza complementar) poderiam ser produzidos. Como as plantações moldaram a organização do agronegócio contemporâneo, tendemos a pensar que estes arranjos são a única forma de cultivar. (Tsing, 2023, p. 16).

Nessa medida, nossas atividades rotineiras com as tecnologias precisam ser intervindas desde a crítica corporal e cultural aos processos coloniais de domesticação e alienação dos quais participamos ativamente. Para isto, as autoras destacam que a participação responsável que temos como espécie-agente na situação atual do mundo solicita assumir o compromisso mamífero-humano de abordar as urgências sistêmicas intensas, especialmente as práticas que tem gerado um sem-número de desteros de seres vivos humanos e não humanos.

Haraway (2016) propõe: 'Faça Parentes, Não Bebês!'³⁶. Trata-se do compromisso ontológico que as humanidades têm com a Terra de unir forças para re-constituir refúgios na criação de parentes que não estejam limitados aos dispositivos de família ocidental, heteronormativos ou não, trata-se, então, da proliferação de parentes não natais. Tsing (2023) sugere colocarmos os binoculares de uma consciência que vê a precariedade global e que permitem valorizar a possibilidade de reconhecer a força com que a vida floresce no meio das ruínas, como no caso dos

³⁶ “O Chthuluceno precisa de pelo menos um slogan (certamente, mais do que um); continuam gritando 'Ciborgues para Sobrevivência Terrestre', 'Corra Rápido, Morda Forte' e 'Cale-se e Treine', eu proponho 'Faça Parentes, Não Bebês!'. Fazer parentes é, talvez, a parte mais difícil e mais urgente do problema. [...] Se for para existir uma ecojustiça de multiespécies, que está também possa abraçar a diversidade das pessoas. É chegada a hora de as feministas exercerem liderança também na imaginação, na teoria e na ação, para desfazer ambos os laços: de genealogia/parentesco e parentes/espécies”. (HARAWAY, 2016, p. 141).

cogumelos chineses que floresceram em ecossistemas arrasados pela mão humana³⁷. Por fim, Braidotti (2015) aponta que é chave aceitar que as condições da era pós-humana são contraditórias, portanto, dentre seus efeitos gera-se uma forma perversa do pós-humano, assim, identificar que estamos imersas nessa condição é motivo suficiente para responder de maneira crítica e criativa ao desafio de reconhecer em quem e em que nós estamos tornando neste processo de metamorfoses.

³⁷ Hoje, as paisagens globais estão repletas deste tipo de ruínas. No entanto, apesar da proclamação da sua morte, estes lugares podem fervilhar de vida; campos de ativos abandonados por vezes produzem nova vida multiespécie e multicultural. Num estado de precariedade global, não temos outra escolha senão procurar vida nestas ruínas. (TSING, 2023, p. 28).

3 MULHERES, REDES SOCIAIS E DISCURSOS DIGITAIS

Antes de continuar, gostaria realizar a seguinte esclarecimento sobre o termo mulheres, usado no título deste capítulo. O uso da palavra mulheres pode se ler como a intenção de universalizar as experiências de uma parcela da humanidade que tem sido denominada culturalmente a partir dessa noção, portanto, é preciso esclarecer que não toda a humanidade se lê a partir da diferença sexual, entendida em feminino = negativo e masculino = positivo. Sendo esta ordem uma noção que responde ao contexto específico de Ocidente. Nesse sentido, o termo mulheres aqui faz referência à experiência colonial e transcultural que reduz a existência corporal humana ao significante feminino, desde um olhar patológico e negativo:

O maior impacto dessas ideias ocidentais em relação à primazia do gênero é que elas dificultaram a apresentação de formas alternativas do olhar para as distinções sexuais anatômicas sem patologizar o feminino. Após os conflitos e controvérsias entre mulheres ocidentais e não ocidentais durante as conferências da Década da ONU, uma pergunta recorrente foi: Qual é a preocupação central das mulheres no mundo inteiro? Aline K. Wong uma estudiosa de Cingapura, corretamente afirmou: “Penso que seja: o que as mulheres querem ser como mulheres? Mas, muito mais do que isso, deve-se perguntar por que essa categoria, “mulheres”, foi escolhida e qual é a composição desse grupo. Infelizmente, essas não são perguntas que são feitas antes que o constructo “mulheres” seja imposto transculturalmente. (Oyèrónkẹ Oyèwùmí, 2021, p. 261).

Sendo Colômbia e Brasil geopolíticas atravessadas por histórias coloniais é importante que o termo mulheres se use a partir de compreender a implicação que tal categoria cultural e política suscita, principalmente como experiência relacionada à subordinação e exploração de certa parcela de seres humanos e não humanos. No caso, o significante mulheres é equivalente a: “1. Quem não tem pênis (o conceito freudiano de inveja do pênis decorre dessa noção e foi elucidado em profundidade no pensamento social ocidental e nos estudos de gênero). 2. Quem não tem poder; e 3. Quem não pode participar da arena pública” (Oyèrónkẹ Oyèwùmí, 2021, p. 73).

Assim, mulheres, não é um termo que refira a uma essência universal que atravessa as materialidades de Carolina Sanín e Djamila Ribeiro, senão à condição de subalternidade sobre a qual suas materialidades, como outros tantos corpos humanos e não humanos, tem tecido a relacionalidade com as tecnologias. Levando em conta que são homens brancos, de classe alta, estadunidenses e europeus os criadores e donos majoritários dos gigantes tecnológicos, dos quais a maioria das mulheres podem apenas ser trabalhadoras ou usuárias (Soria-Guzmán, 2021).

Segundo o relatório '*Os efeitos da IA na vida das mulheres*', realizado pela Organização das Nações Unidas (UNESCO), o Banco Interamericano do Desenvolvimento (BID) e a Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômicos (OCDE) (2022), há certas relacionais das mulheres com as tecnologias que são chave conhecer. Na África as mulheres têm a menor proporção de acesso à internet (20,2%) comparado com os homens (37,1%) e as maiores proporções estão na Europa, onde 80,1% das mulheres e 85,1% dos homens têm acesso à internet. Em outros aspectos, as mulheres ocupam o 29% dos postos científicos no mundo e são 25% menos propensas que os homens em aproveitar a tecnologia digital para usos básicos.

Ainda que o acesso à internet difere ao redor do mundo se estima que seu uso se encontra parcelado entre homens e mulheres de maneira desproporcional, sendo o acesso das mulheres representado em um 48,3% e o acesso dos homens em um 55,2%. As mulheres e as meninas do mundo são 25% menos propensas que os homens e os meninos em saber aproveitar a tecnologia digital para usos básicos, como usar fórmulas aritméticas em uma planilha de *Excel*, e quatro vezes menos propensas a ter habilidades na programação de computadores. No Brasil, a principal causa de que grupos não acessem a internet é pela falta de habilidades mais que pelo custo no acesso. Na Colômbia, apresenta-se uma alta percentagem de uso de telefones inteligentes, mas o problema se evidencia em que os usuários não estão em posição de adotar um hábito eficaz para fazer uso das tecnologias (UNESCO, BID, OCDE, 2022).

De acordo com o relatório:

As mulheres sofrem com a falta de conectividade com a Internet e de habilidades digitais. Parte disso é resultado da falta de educação das mulheres ou de normas sociais/culturais que levam à exclusão das mulheres do mundo digital. Mulheres e meninas podem ter dificuldade para acessar instalações públicas de ICT devido a ruas inseguras ou limites à sua liberdade de movimento, ou porque as instalações são consideradas por alguns como inadequadas para mulheres, ou porque as mulheres não têm independência financeira para comprar tecnologia digital ou pagar pela conectividade com a Internet. (UNESCO, BID, OCDE, 2022, p. 19).

Paralelamente, se destacam outras dificuldades das mulheres para o uso das tecnologias, como que as mulheres tendem a usar seus telefones inteligentes principalmente para se comunicar com outras pessoas, no entanto, os homens os usam para atividades relacionadas com o trabalho. Isto pode se dever a que mulheres se percebam menos preparadas para novos empregos ou menos familiarizadas com as possibilidades de gerar ingressos através de plataformas digitais. Outro aspecto, tem a ver com a educação, encontrando que há uma diferença importante na escolha das

carreiras profissionais entre homens e mulheres, sendo que aos 15 anos, na média somente 0,5% das meninas pensam em se tornar profissionais nas Tecnologias da Informação e as Comunicações (TIC), em comparação com o 5% dos meninos. Igualmente, no campo da ciência, da engenharia e das matemáticas, o número de homens duplica o das mulheres (UNESCO, BID, OCDE, 2022)³⁸.

Os dados contribuem a esboçar a maneira desigual em que homens e mulheres se relacionam tecnologicamente, portanto, a categoria gênero se torna chave para compreender a maneira em que estereótipos culturais sob a diferença sexual intervém na 'mediação técnica' entre humanos e não humanos, no caso especificamente com as máquinas computacionais. Por essa razão, se considera necessário revisar a relação das mulheres com as redes sociais digitais, especialmente com a produção de discursos digitais. Para percorrer este caminho serão visitadas as beiras dos estudos feministas e ciberfeministas (Gazire, 2009; Ortiz, 2014; Joana Pinto, 2004; Anna Bentes, 2021; Catalina Ruiz-Navarro, 2019), bem como os estudos no campo do discurso digital e das narrativas de si no *on-line* (Butturi Junior; Lara, 2019; Margareth Rago, 2019).

3.1 A PRÁXIS SOCIAL-DIGITAL DAS MULHERES NA ERA DO DOMÍNIO DO COMPUTADOR

Antes da Internet ser o centro de poder nos modos de existência contemporâneos, foi o lugar das mulheres como 'atoras sociais', marcando um precedente do que poderíamos chamar hoje práxis digital. Como explicado por Gazire (2009),

As redes de comunicação, ainda que não tivessem o caráter contíguo das redes eletrônicas atuais foram apropriadas e a geração de conteúdo e panfletagem feminista, surgiu como uma nova forma de uso das tecnologias midiáticas e ampliou o debate sobre as múltiplas possibilidades de subjetivação do feminino. (Gazire, 2009, p. 31).

A panfletagem como recurso midiático é um bom exemplo da relação significativa que emergiu nos movimentos feministas, como médio para exteriorizar as realidades das mulheres e produzir efeitos nas subjetividades do público que os acessava. Tanto a panfletagem como a era do computador são experiências que unem as mulheres no presente, pelo que é chave reconhecer que tais experiências estão marcadas de maneira direta ou indireta com o contexto dos anos 60 nos

³⁸ Este informe destaca paralelamente que os dados fornecidos se enfocam em economias avançadas, geralmente do Norte Global, por conseguinte as desigualdades por regiões no acesso e uso da Internet e das tecnologias para mulheres e para homens podem ser ainda maiores, porque o desenho pode falhar para certos contextos.

Estados Unidos. De um lado, com a exclusão das mulheres brancas da ciência e da tecnologia e, portanto, da sua restrição como produtoras de conhecimento, significados e símbolos que circularam na sociedade, e de outro lado, com a dominação informática como uma narrativa colonial e racista que marcava a diferença entre os países desenvolvidos e os subdesenvolvidos “em graus e níveis de modernização” (Haraway, 2009, p. 61).

Se a panfletagem como o poder manual de fazer circular contra significados de gênero, contribuía para múltiplas formas de subjetivação do feminino a partir da transgressão e da desobediência; a situação das mulheres na dominação informática era colocada em outros níveis de habilidade política, pois a relação entre ciência e tecnologia tinha monopolizado a produção simbólica da sociedade na reprodução de estereótipos identitários que reforçavam os dualismos, consolidando-se em regimes de invisibilidade movilizadas por normas de gênero, raça e posição geopolítica. Para Haraway (2009) em geral as mulheres na informática da dominação se depararam com uma situação instável e exponencial da qual não era possível medir seus efeitos:

A situação real das mulheres é definida por sua integração/exploração em um sistema mundial de produção/reprodução e comunicação que se pode chamar de “informática da dominação”. A casa, o local de trabalho, o mercado, a arena pública, o próprio corpo, todos esses locais podem ser dispersados e entrar em relações de interface, sob formas quase infinitas e polimórficas, com grandes consequências para as mulheres e outros grupos – consequências que são, elas próprias, muito diferentes para as diferentes pessoas, o que faz com que seja difícil imaginar fortes movimentos internacionais de oposição, embora eles sejam essenciais para a sobrevivência. (Haraway, 2009, p.63)

Neste cenário informático que solicitava outras habilidades políticas nas mulheres aparece a noção de *Ciborgue*, como a ilustração daquela situação de exclusão e restrição das mulheres dos campos do conhecimento e do poder simbólico e das tecnologias como um novo patamar para superar tais restrições, principalmente através da luta pela linguagem “[...] a luta contra a comunicação perfeita, contra o código único que traduz todo significado de forma perfeita – o dogma central do falocentrismo” (Haraway, 2009, p.88). Sob este cenário o uso da escrita, como ferramenta de poder, tornou-se para as mulheres e outros seres humanos subordinados a pugna pela produção de conteúdos contra-hegemônicos.

Paralelamente, cabe mencionar que o termo *Ciborgue* é produto de uma crítica contextual que emergiu no meio ao avanço do feminismo da primeira e da segunda onda, materializado nas mulheres brancas, universitárias e trabalhadoras, que começaram a ter um papel na sociedade no campo das mídias e das artes. Assim, a causa feminista abordou a discussão do lugar da mulher e

da imagem da mulher na sociedade, dando lugar a novas subjetividades contra-hegemônicas do feminino e abrindo outros espaços de emergência para as mulheres (Gazire, 2009; Ortíz, 2014). Mas, este avanço das feministas brancas revelaria profundos enraizamentos dualistas no interior das práticas feministas estadunidenses:

Uma de minhas premissas afirma que as socialistas e as feministas estadunidenses, em sua maioria, veem profundos dualismos entre mente e corpo, entre animal e máquina, entre idealismo e materialismo nas práticas sociais, nas formações simbólicas e nos artefatos físicos associados com a “alta tecnologia” e com a cultura científica. (Haraway, 2009, p.45)

Assim, revela-se uma adesão feminista a produzir separatismos que acabam reduzindo as lutas das mulheres a “ser uma luta ideológica entre categorias coerentes [...] conhecidas como feminismo radical, feminismo liberal e feminismo socialista” (Haraway, 2009, p. 50). Estas práticas reproduziriam epistemologias que policiam “[...] qualquer posição que se desvie da experiência oficial das mulheres” (Haraway, 2009, p. 50). De modo que a era *Ciborgue* marca a necessidade das mulheres de começar a própria luta no interior de um movimento feminista voltado ao exercício taxonômico identitário e à forma politicamente correta de ser 'feminista', isto é, tratava-se também de como não reivindicar e denunciar esse feminismo policial.

O *Manifesto Ciborgue*, então, esteve ligado às mulheres artistas e ativistas da década de 1990 que criaram grupos autodenominados ciberfeministas. A história desses grupos de mulheres registra as transições e adaptações que as mulheres fizeram para adequar suas lutas políticas ao uso de diferentes tecnologias, antes da chegada da Internet e da versão *web 2.0*. Como foi a panfletagem, a rádio, a televisão e a criação de blogs, inaugurando uma relação prolífica entre

mulheres e tecnologias³⁹. Isto significou para as mulheres brancas e universitárias da América do Norte e da Europa a possibilidade política de se tornarem escritoras e criadoras de conteúdo, explorando os significados contra-hegemônicos de categorias, como mulher, sexo, gênero, erotismo, prazer, raça, classe, geração, entre outras (Gazire, 2009).

O ciberfeminismo nasce em um contexto em que comunidades epistemológicas de mulheres reposicionam os papéis das mulheres em diferentes níveis, tanto no campo acadêmico como político. De acordo a Gazire (2009),

O Ciberfeminismo, que tem seu maior período de atuação na década de 1990 e início dos anos 2000, pretendeu questionar as relações das mulheres com a tecnologia e as estruturas de gênero na cultura eletrônica do mesmo modo que os feminismos da década de 1960 buscavam questionar as estruturas de gênero em outras estruturas mais básicas. No caso do Ciberfeminismo, o ponto de partida questionado são as tecnologias de informação, seu mercado de trabalho, ambos controlados pela ordem patriarcal. (p. 36).

Sendo o ciberfeminismo um movimento forte na Austrália e na Alemanha, embora de pouca recepção na América Latina, deu origem a duas correntes, a teoria radical que levaria as mulheres a usar a internet como meio para organizar seminários e encontros pedagógicos para a troca de experiências, e a teoria crítica que se desenvolveria na aliança de mulheres criadoras de editoriais para publicar mulheres em diferentes partes do mundo (Gazire, 2009; Ortíz, 2014; Torres da Silva, Magalhães, Maropo, 2017; Soria-Guzmán, 2021). Como citado, os estudos indicam que na América Latina houve pouca recepção dos movimentos ciberfeministas, razão pela qual é necessário compreender que a concepção de 'menor recepção' deve abordar-se levando em conta a

³⁹A autora afirma que a panfletagem foi uma ação feminista que se adaptou para a militâncias na Internet: “As redes de comunicação, ainda que não tivessem o caráter contíguo das redes eletrônicas atuais foram apropriadas e a geração de conteúdo e panfletagem feminista, surgiu como uma nova forma de uso das tecnologias midiáticas e ampliou o debate sobre as múltiplas possibilidades de subjetivação do feminino” (GAZIRE, 2009, p. 31). E igualmente, situa que muitas das TVs comunitárias surgiram encabeçadas por feministas que construíram uma TV voltada para os novos interesses da mulher: “Basicamente, a programação dessas TVs era constituída de programas que eram fruto dos primeiros vídeos documentários educativos, sobre saúde, sexualidade, política, e que, posteriormente, ampliaram uma gama de “assuntos para mulher” na mídia. Nesses canais estavam proibidos programações sobre cozinha, culinária e beleza, temas que segundo as feministas legitimam a condição de opressão da mulher. Um exemplo é o próprio vídeo produzido pela autora na década 1970, denominado *Semiotics of the Kitchen* (1975) (Ilustrações 9 e 10, p.33), no qual Rosler ironiza a relação entre mulher e cozinha, exatamente aos moldes dos programas de culinária, utilizando os típicos cenários e os enquadramentos de câmera, com a diferença que o vídeo traz um amadorismo intencional. A imagem está desbotada e 'indefinida'. Rosler utiliza das limitações técnicas do suporte para enfatizar os significados que quer transmitir”. (GAZIRE, 2009, p.32).

estrutura do racismo religioso e de cor (Século XV) (Ramón Grosfoguel, 2016)⁴⁰, bem como do racismo biológico e psiquiátrico (Século XIX) (Foucault, 1999)⁴¹, sobre a qual o conhecimento científico e tecnológico foi criado, uma vez que seu desenvolvimento e difusão estivessem intrinsecamente ligados ao processo de modernidade/colonialidade (escavidão) que teve seu curso na Latinoamérica e o Caribe há mais de 500 anos (Curiel, 2016; Grosfoguel, 2016).

De acordo a Ochy Curiel (2016) na história dos movimentos de mulheres há diferenças geopolíticas que permitem esclarecer que as experiências e lutas das mulheres não podem ser encaixadas na experiência ocidental das mulheres brancas, como pretendido pelo materialismo histórico, que concebia que as mulheres eram parte de uma classe social, seja proletariado ou burguesia, e que compartilhavam uma experiência universal por ter vulva. Este tipo de premissa não teve sucesso quando as lutas das mulheres respondiam a situações de opressão distintas, portanto, de contextos que teriam que ser descritos e teorizados nas suas especificidades.

⁴⁰ “Dizer 'povos sem religião' hoje em dia quer dizer que estamos nos referindo a 'povos ateus'. Entretanto, no imaginário cristão do fim do século XV, a frase 'povos sem religião' possuía uma conotação distinta. No imaginário cristão, todos os seres humanos são religiosos. Eles podem ter o 'Deus errado' ou 'os deuses errados', pode haver guerras onde se derrama sangue na luta contra o inimigo equivocado, mas a humanidade do outro, como algo a ser conquistado e uma forma de dominação, não estava posta em questão. O que estava sendo questionado era a 'teologia' do outro. Tudo foi radicalmente modificado em 1492, com a conquista das Américas e a caracterização de povos indígenas por Colombo como “povos sem religião”. Como dissemos, uma leitura anacrônica desta frase pode fazer parecer que Colombo refere a 'povos ateus'. Mas, no imaginário cristão da época, não ter uma religião equivalia a não ter uma alma, isto é, ser expulso da esfera do humano. [...] Ao contrário do que atesta o senso comum contemporâneo, o 'racismo de cor' não foi o primeiro discurso racista. O 'racismo religioso' ('povos com religião' versus 'povos sem religião' ou 'povos com alma' versus 'povos sem alma') foi o primeiro elemento racista do 'sistema-mundo patriarcal, eurocêntrico, cristão, moderno e colonialista' formado durante o longo século XVI. A definição de 'povo sem religião' foi cunhada na Espanha, no final do século XV e início do século XVI. O debate suscitado pela conquista das Américas era sobre se os 'povos sem religião' encontrados por Colombo em uma de suas viagens eram “povos com alma ou sem alma”. A lógica da argumentação era a seguinte: 1. se você não tem uma religião, você não tem um Deus; 2. se você não tem um Deus, você não tem uma alma; e, por fim, 3. se você não tem uma alma não é humano, mas animal” (GROSFOGUEL, 2016, p. 36, 37).

⁴¹ “Vocês estão vendo como, nessas condições, a psiquiatria pode efetivamente, a partir dessa noção de degeneração, a partir dessas análises da hereditariedade, conectar-se, ou antes, dar lugar a um racismo, um racismo que foi nessa época muito diferente do que poderíamos chamar de racismo tradicional, histórico, 'racismo étnico'. O racismo que nasce na psiquiatria dessa época e o racismo contra o anormal, e o racismo contra os indivíduos, que, sendo portadores seja de um estado, seja de um estigma, seja de um defeito qualquer, podem transmitir a seus herdeiros, da maneira mais aleatória, as consequências imprevisíveis do mal que, trazem em si, ou antes, do não-normal que trazem em si. E, portanto, um racismo que terá por função não tanto a prevenção ou a defesa de um grupo contra outro, quanto a detecção, no interior mesmo de um grupo, de todos os que poderão ser efetivamente portadores do perigo. Racismo interno, racismo que possibilita filtrar todos os indivíduos no interior de uma sociedade dada. Claro, entre esse racismo e o racismo tradicional, que era essencialmente, no Ocidente, o racismo anti-semita, houve logo toda uma série de interferências, mas sem que jamais tenha havido organização efetiva muito coerente dessas duas formas de racismo antes do nazismo, precisamente. Que a psiquiatria alemã tenha funcionado tão espontaneamente no interior do nazismo, não há porquê se surpreender. a novo racismo, o neo-racismo, o que é próprio do século XX como meio de defesa interna de uma sociedade contra seus anormais, nasceu da psiquiatria, e o nazismo nada mais fez que conectar esse novo racismo ao racismo étnico que era endêmico ao século XIX” (FOUCAULT, 1999, p. 403).

No entanto, para as mulheres brancas, encaixadas no feminismo hegemônico a luta principal era contra o patriarcado, como seu principal opressor, entendido este como um sistema masculino sexual, simbólico, econômico, político e cultural que as subordinava. Para as mulheres negras, mestiças, indígenas e camponesas da América do Sul e o Caribe a experiência colonial implicou relações raciais que foram historicamente de dominação, exploração e conflito, pelo controle produtivo e reprodutivo das suas vidas, isto é, da maneira em que a diferença sexual foi usada para escravizá-las, como fêmeas, entanto, possuidoras de um útero e da capacidade de engendrar futuros escravos e escravas, além de não ser consideradas 'mulheres' e ser tratadas sob as mesmas condições de trabalho escravo como os homens (Curiel, 2016).

Vemos que a diferença sexual e o racismo religioso e biológico são dispositivo coloniais que tiraram da esfera do 'ser' às comunidades nativas da África e das Américas, lhes negando a possibilidade de uma existência plena dentro do marco do 'mundo moderno'. De acordo com Karina Ochoa (2023) a situação contraditória que vive atualmente América do Sul vincula-se com uma história colonial que não consegue ser superada; pois, hoje, se luta para o reconhecimento dos direitos humanos sem cogitar que o problema substantivo dessa luta está imerso em que não estamos constituídos com plena humanidade ou plena cidadania. De forma tal, que podem ser pedidos todos os direitos humanos, porém estes não vão ser cifrados da mesma maneira que se fosse um sujeito constituído como pleno cidadão, sendo que se não há um sujeito pleno de direitos estes direitos vão se tornar obrigações.

Curiosamente, o *Manifesto Ciborgue* de Haraway (2009) anteriormente mencionado é um ponto de referência de uma posição feminista contra-essencialista, em contraste com as posições dos feminismos críticos decoloniais e decoloniais das mulheres racializadas da África, da Índia e das Américas, que exigiam que fosse desvelada a trama colonial na qual o essencialismo era mais uma condição epistêmica e cultural usada para reforçar a opressão religiosa, racista e classista que constituía suas identidades como mulheres subordinadas (Curiel, 2016).

Nesse ponto, pode-se pensar que a relação das mulheres negras, mestiças, indígenas e camponesas com as tecnologias se sustentaria na divisão da esfera do 'ser' e do 'não ser', na qual mulheres e homens racializados e pobres da África, da Índia e das Américas ocupariam a esfera do 'não ser'. Esta lógica colonial se pode identificar nas narrativas de fundadores tecnológicos, como Mark Zuckerberg (2021), dono das redes sociais *Facebook*, *WhatsApp* e *Instagram*, quando expressa que suas ideias tecnológicas estiveram e continuam estando motivadas pelo propósito de

melhorar a vida dos 'cidadãos americanos', especificamente sendo seu ponto de referência o contexto de Estados Unidos. No entanto, no meio da intenção central da sua narrativa é apontado que a tecnologia das suas empresas também está pensada como um 'benefício em todas as partes do mundo'⁴².

Nessa linha de ideias a relação das mulheres com a práxis digital na era da dominação do computador não se pode desvincular das apreciações realizadas, bem como de identificar que a diferença entre o Norte Global e o Sul Global situou-se na experiência da divisão internacional do trabalho, que foi a principal medida de invasão e dominação da Europa sobre terras estrangeiras. Esta medida foi assolada por discursos hegemônicos e estruturas ideológicas que deram sentido a formas de viver e sobreviver econômica e culturalmente, e que igualmente, construíram a episteme a partir da qual as/os sujeitas/os das terras colonizadas são representadas/os, tanto em um sentido político, quanto em um sentido filosófico e artístico, como subalternas/os (Gayatri Spivak, 2010).

A experiência da divisão internacional do trabalho que teve a ver com processos de escravização e extermínio negro e indígena, muitos anos antes da Guerra Fria e do Holocausto nazista, são situações paralelas ao progresso científico e tecnológico de países como Estados Unidos, Reino Unido, Alemanha, Japão e China. Tais progressos estão contaminados de lógicas coloniais/capitalistas que passaram a funcionar no século XXI nos espaços do privado e do público de forma tênue e sistemática. Como argumenta Véliz (2019, 2020), foi a propaganda enganosa usada pelo partido nazi que habilitou aos alemães exterminar judeus, estrangeiros, prisioneiros de guerra, alemães homossexuais e alemães com algum tipo de incapacidade, antes de que os mesmos judeus e o mundo pudessem reagir às pretensões nazistas.

O desenvolvimento da propaganda enganosa e o deciframento da máquina alemã 'enigma', foram processos e insumos da guerra que deram forma aos computadores e telefones 'inteligentes' que usamos cotidianamente. Igualmente, os processos de sistematização de dados pessoais que são usados por empresas estatais e privadas para fabricar propaganda sob medida para cada usuária/o. Estes procedimentos causam profundos danos nas democracias dos países, como também contribuem a uma alienação constante das pessoas de viver o presente das suas vidas, e em outros casos, como na China, as máquinas de reconhecimento facial são usadas pelo governo para identificar pessoas com antecedentes policiais e negar automaticamente que estas possam viajar de

⁴² Entrevista concedida a Casey Newton para o site *The Verge*. Disponível em:

<https://www.theverge.com/22588022/mark-zuckerberg-facebook-ceo-metaverse-interview> Acesso em: 1 de abr. 2024.

avião ou de trem, restringindo sua circulação pelo país. Este tipo de operação se baseia em um ato de discriminação anônimo, ainda que executado pelo mesmo governo, o que significa que um possível caminho da relação estatal com os computadores sejam os governos autoritários (Véliz, 2019)⁴³.

No panorama dessas referências é possível entender que a recepção das tecnologias e da tecnociência no Sul Global são aspectos intrínsecos ao projeto modernidade/colonialidade, ou seja, está recepção integraria regimes de visibilidade-invisibilidade habilitados por dispositivos de gênero, racistas, religiosos, e classistas que atravessariam as geopolíticas do Brasil e da Colômbia. Inclusive, dentre dos movimentos feministas de mulheres no campo da computação e da tecnologia, encontramos que apenas o 2% das mulheres trabalham no movimento de *software livre*, enquanto o 28% das mulheres trabalham com *software proprietário*. Paralelamente, as mulheres *hackers* na América Latina como no Norte Global pertencem a estratos socioeconômicos médios-altos e tem conseguido construir sua carreira como programadoras ao desafiar a imposição da diferença sexual, usando o anonimato que permitem os computadores para aparecer na rede de *hackers* como homens e dessa forma transpassar a barreiras de gênero (Soria-Guzmán, 2021, 2023).

Se na América do Sul houve pouca recepção dos movimentos ciberfeministas impulsionados nos anos 90, os estudos também indicam que desde as geopolíticas latino-americanas, nos últimos sete anos (2014 em diante) houve grandes mobilizações das mulheres através do uso de redes digitais, como *Facebook*, *Twitter* e *WhatsApp*. Na visão de Ruiz-Navarro (2019), a entrada da *web 2.0* e o surgimento das redes sociais permitiram a atividade de autopublicação, beneficiando as mulheres em todo o mundo, pois essa possibilidade retirou os homens (quase sempre proprietários, chefes ou diretores de editoras, jornais e revistas científicas) como intermediários para o acesso das mulheres à publicação dos seus escritos.

Em outras perspectivas, para Francesca Gargallo (2019) e Doris Lamus (2020), o que aconteceu na América Latina desde 2015 pode se interpretar como a quarta onda do feminismo, na

⁴³ “Mas enquanto escrevo este texto, o governo chinês está implementando um sistema de 'crédito social' por meio do qual as pessoas recebem uma classificação que representa sua reputação. Ela é calculada com base em todos os dados armazenados sobre elas. Uma classificação ruim pode limitar seu acesso a oportunidades. Em fevereiro de 2017, a Suprema Corte Popular anunciou que 6,15 milhões de pessoas haviam sido proibidas de embarcar em voos nos últimos quatro anos por cometerem 'delitos sociais'. Outras 1,65 milhão de pessoas na lista negra foram proibidas de pegar trens. O governo chinês está criando um sistema de controle sobre seus cidadãos no qual o maior número possível de ações individuais é registrado; aqueles que se desviam das normas estabelecidas são punidos com exclusão social ou algo pior. O governo sabe tanto sobre seus cidadãos que a dissidência pode ser esmagada antes que possa se expressar de forma organizada. E se ela aparecer, aqueles que a praticam podem facilmente ser alvo de punição” (VÉLIZ, 2019, p.4).

qual mulheres antecessoras, jovens, adolescentes e meninas estão envolvidas e comprometidas com as mais diversas causas feministas. Para destacar alguns desses movimentos, se podem mencionar: a Marcha Mundial das Mulheres (8M), a performance: '*Un violador en mí camino o el Violador eres tú*' criada pelo grupo feminista chileno chamado '*Las Tesis*' (2019) e a música: '*Sin Miedo*' (2020) da compositora mexicana *Vivir Quintana*. De outro lado, também estariam as tendências digitais impulsionadas por tecnosignos como *Hashtag* e *Twitaços*, das quais algumas foram: #NiUnaMenos, como movimento digital de denúncia da violência contra mulheres, principalmente dos feminicídios, que surgiu em 2015 nos movimentos de mulheres feministas na Argentina e se difundiu a outros países de língua espanhola, exigindo a denúncia prolongada e insistente dos feminicídios na América Latina. A tendência #ViejasVerdes, foi uma campanha lançada em 2018 para fazer com que as mulheres falassem de aborto e o direito ao aborto na Colômbia, envolveu outras redes como *Facebook* e *WhatsApp*, e nas primeiras duas semanas somou 5.000 mil mulheres nas redes sociais. #EleNão no Brasil, um dos maiores protestos liderados por mulheres brasileiras em 2018 contra a campanha presidencial de Jair Bolsonaro, por conta das declarações sexistas e ameaças à democracia feitas pelo candidato; #EleNão surgiu de um grupo de *Facebook* chamado 'Mulheres contra Bolsonaro' (Ruiz-Navarro, 2019). Para as autoras, o que aconteceu na América do Sul foi a disseminação das ideias feministas no uso popular das 'redes sociais' como fontes de autopublicação e a multiplicidade de movimentos feministas que vêm ganhando voz e força.

A relação entre mulheres e tecnologias mostra que há um caminho prolífero nas formas em que mulheres resistem às diferentes normas que funcionam excluindo-as ou silenciando-as. A continuação, se abordam alguns aspectos da relacionalidade entre mulheres e redes sociais digitais, isto com o propósito de aprofundar sobre o horizonte dos 'usos' contra-hegemônicos ou não das redes sociais.

2.2 MULHERES E REDES SOCIAIS

Tanto nos estudos ciberfeministas (Gazire, 2009; Torres da Silva, Magalhães, Maropo, 2017; Bentes, 2021; Lamus, 2020; Ruiz-Navarro, 2019), bem como nos estudos ciberativistas (Kraus, 2016; Di Felice, 2013; Langner, Zuliani, Mendonça, 2015), identifica-se que o advento da *web 2.0* deu passo a que movimentos militantes ganharam força e representatividade a nível nacional e mundial. Nas palavras de Kraus “Os recursos da *web 2.0* facilitaram a criação e a

circulação de conteúdos aos usuários da Internet, que podem atuar como leitores, autores, produtores e editores de conteúdo informacional multimídia” (2016, p. 299). Esses recursos levantaram a possibilidade de questionar o que é que se encaixa no significado do ativismo digital? E quais características incluiriam tal noção?

Para Suely Ferreira (2018) o ativismo digital ou as ações no *on-line* se deparam com a hipótese de que os fenômenos da comunicação na internet não permitem um debate político rigoroso, pela arquitetura das plataformas digitais. Já que, de alguma forma estamos interagindo com o que queremos ver, entando, uma característica das redes digitais é que efetivamente, se não se deseja saber mais de alguém ou algo, basta clicar em bloquear, deixar de seguir ou silenciar. Para autora, “As associações algorítmicas nos levam a ver com mais frequência as postagens de quem já demonstramos algum interesse ou afinidade, nos conduzindo a circular no espaço de iguais [...] se postagens indesejáveis aparecem temos a 'vantagem' de bloqueá-las”. (Ferreira, 2018, p. 3134).

Para Di Felice (2013) as redes sociais digitais permitem duas concepções: “uma expressa sua característica principal na sua estrutura expansiva e no seu poder de disseminação; a outra intensifica sua ênfase nos elementos de interação dinâmica e de diálogo”. (Di Felice, 2013, p. 60). Em outras palavras, uma dimensão das redes sociais estaria na comunicação-disseminação e a outra na comunicação-diálogo, por sua vez, estas dimensões problematizariam o atuar das ações militantes nas mesmas, de um lado, no ativismo digital como consequência de um conflito político entre movimentos sociais e o Estado, e de outro lado, no ativismo digital como um ambiente ecológico complexo que reúne diferentes actantes humanos e não humanos:

A ideia de rede disseminativa, que considera as redes como parte de uma estrutura social maior, pretende explicar os movimentos sociais em rede, sua organização e suas ações como práticas sociais, evitando questionar a autoria da ação, portanto, quem age, quem são os atores e seus sociais, limitando, conseqüentemente, à análise do net-ativismo às dimensões políticas e dialéticas dos conflitos entre Estado e redes de movimentos. A ideia de rede de diálogo, ao contrário, enfatiza a necessidade de pensar a qualidade do social desenvolvida pelos movimentos net-ativistas que constroem suas ações através da constituição de uma complexa ecologia que reúnem e agregam humanos, circuitos informativos, interfaces, dispositivos de conexões, banco de dados, social network, imprensa, mídias etc. (Di Felice, 2013, p. 64)

As questões suscitadas são ponto de partida sobre o álgido da discussão da relacionalidade com as redes sociais a respeito das ações *on-line* ou *ciberações*, que como explica Caroline Kraus

(2016) estas podem, ou não, se desdobrar em uma participação fora da internet, mas essa participação não se trata de alguma forma da verificação ou da punição, senão, de compreender “a importância fundamental da internet como ferramenta para disseminação de conteúdos informacionais de caráter político e social, bem como suporte para organizar ações coletivas” (Kraus, 2016, p. 298).

Situadas no campo das *ciberações* é possível introduzirmos na relação entre mulheres e redes sociais digitais. Na perspectiva de Soria-Guzmán (2021) o entrecruzamento entre mulheres e tecnologias, como parte de uma estrutura neoliberal e capitalista baseada no extrativismo de dados pessoais e na cultura da vigilância, implica a revisão de diferentes fatores, principalmente a revisão sobre qual tem sido a relação das mulheres com a técnica, entendida desde o campo computacional e, mais especificamente, desde a cultura *hacker*, como um saber-fazer na apropriação de conhecimento computacionais.

Desde os parâmetros mencionados as ciberações podem ser lidas na relacionalidade das mulheres com as tecnologias, levando em conta ao menos dos caminhos, de um lado nos posicionamentos da cultura *hacker* e das mulheres *hacker* diante do fechamento do código fonte de programação, por volta dos anos 70, nos Estados Unidos, e de outro lado, nos posicionamentos das mulheres ciberfeministas dos anos 90 ou também chamadas *netianas* que adotaram a escrita *ciborgue* como referente das suas um estratégias tecno-políticas.

Na perspectiva feminista *hacker* o *software privativo* e o *software livre* ou *SL*⁴⁴ aparecem como formas de dominação e resistência tecnológica que suscitam a problematização de aspectos éticos, no uso-acesso das tecnologias de *software* privativo, como gerador de dependências tecnológicas, que faz com que as pessoas ocupem o lugar de usuárias como a única posição possível, restringindo totalmente a ingerência da maioria de nós nesta condição. Este novo exercício corporativo, no ocultamento e privatização de um saber-fazer foi o exercício de uma nova relação de poder:

⁴⁴ “A filosofia do software livre criada pelo americano Richard Stallman no início do ano 2000, propõe as seguintes quatro condições de liberdade: § Liberdade 0: Usar o programa para o que for necessário, sem restrições § Liberdade 1: Analisar o programa e usar o conhecimento obtido § Liberdade 2: Compartilhar o programa com quem for necessário § Liberdade 3: Modificar o programa, melhorar e publicar as alterações. [...] Apesar dessa grande filosofia, o software livre também é permeado pela exclusão e invisibilidade sofrida pelas mulheres na ciência e tecnologia, estima-se que apenas 1,5% das pessoas que participam do desenvolvimento de software livre são mulheres [...] Em resposta a isso, há vários anos foi criado um grupo de mulheres para promover o software livre, cujo principal objetivo foi envolver mais mulheres no seu uso e tornar mais visíveis todas as mulheres que fazem parte desse grande projeto” (ORTIZ, 2014, p. 92, 93, tradução nossa).

Gradualmente, o uso e o compartilhamento do código-fonte foram privatizados, de modo que, em seguida, levou à criação e ao uso de patentes de software nos Estados Unidos. Logo depois, a venda de software se tornou um negócio muito lucrativo para as empresas. Assim começou a era da comercialização de software sem o código-fonte aberto (o que tornaria possível conhecê-lo e estudá-lo). Em vez disso, era um "código fechado" que representava um véu e tornava impossível saber como ele era feito. Foi o início da era do uso de uma caixa fechada e desconhecida como ferramenta tecnológica. Se levarmos em conta a definição de tecnologia como saber-fazer, o fechamento do código do software representa "a nova ocultação e privatização do saber-fazer e outra forma de exercício do poder". Se a tecnologia digital do século XXI, que requer o uso de software, tende a "ocultar" o código-fonte, isso necessariamente nos colocaria em um lugar cada vez mais distante da tecnologia. Portanto, a impossibilidade de ver e modificar o código é um grande problema que merece reflexão e estudo, pois a ocultação da "receita culinária" ofusca e também impede o estudo e o exercício da tecnologia e de certas formas de conhecimento. (Soria-Guzmán, 2021, p. 60, 61, tradução nossa).

Desta premissa se entende que as tecnologias de 'código fechado', ou seja, os gigantes tecnológicos de *Google, Amazon, Facebook (Meta), Apple e Microsoft*, são tecnologias que cobram por fazer uso das suas interfaces gráficas, mas que não permitem saber como foram feitas, como funciona seu código de programação, principalmente no tratamento que esse código faz dos dados pessoais que coleta, mas também porque ao estar seu 'código oculto' não é possível conhecê-las, modificá-las ou melhorá-las⁴⁵. De tal modo, que o uso cotidiano das redes sociais e das plataformas em geral que se desprendem de estas corporações se sustentam em um uso anônimo da privacidade de todas as pessoas usuárias (Véliz, 2019).

A situação descrita é considerada a mais problemática a respeito do uso-acesso ético das redes sociais digitais. Para Irineu Barreto, Enrique Auler e Marco Barbosa (2016) a *Internet* vincula-se à criação dos primeiros computadores pessoais (PCs), como projeto para proteger a América do Norte contra um possível ataque nuclear, chamado de *ARPANET*⁴⁶. Este projeto procurou descentralizar a comunicação para comunicações pessoais que passavam de um

⁴⁵ "No início da era digital, a programação utilizada para desempenhar funções nos computadores era compartilhada de maneira livre, não havia licença ou legislação que ditasse a maneira como esses programas seriam compartilhados. Seu acesso era através da comunidade digital e de forma livre e desimpedida, podendo o usuário alterar o código do programa para adaptá-lo à sua utilização. Essa prática, entretanto, foi alterada em 1980 quando o Congresso Norte-Americano adicionou em sua legislação a definição de "programa de computador", permitindo que fosse submetida ao sistema Copyright" (Barreto, Auler, Barbosa, 2016, p. 136).

⁴⁶ Segundo os autores, o governo americano teria criado a rede que daria origem à Internet por medo de um ataque nuclear. O problema estaria no fato de que, em caso de ataque, cabos e postes de comunicação ficariam vulneráveis aos danos da explosão, impossibilitando a comunicação. Para resolver este dilema foi criado um sistema denominado ARPANET (*Advanced Reserach Projects Agency Network*), que buscava descentralizar a comunicação, utilizando supercomputadores como nós de rede, que processariam os dados enviados separadamente, garantindo que a informação chegasse ao seu destino. Em 1969 o primeiro nó foi criado na UCLA (Universidade de Califórnia dos Angeles) e antes do final do ano a rede era composta por quatro nós. Em 1972 a rede já contava com trinta e sete nós. Curiosamente, a forma como esta rede foi utilizada foi completamente diferente da prevista pelos seus idealizadores (BARRETO, AULER, BARBOSA, 2016, p. 135).

processador de dados para outro, a *Arpanet* foi um projeto financiado pela Universidade de Califórnia e de seus objetivos militares tornou-se um meio de comunicação dentro das universidades. Foi substituído pela internet e pelo seu conceito informático *TCP/IP* (transmissão-controle-protocolo), que conseguiu assegurar a descentralização e conexão de interfaces físicas e interfaces em rede a escala global. Assim, hoje em dia, mundialmente é por meio de tal protocolo que é possível datar os acessos de cada usuário à internet, lembrando que a principal função desse protocolo é controlar a comunicação entre servidor(es) e cliente(s), registrando endereços e acumulando informações sobre cada interação. No contexto, a internet deve ser entendida nas suas dimensões governamentais, como campo proeminente através do qual se obteria o domínio do mercado global.

Voltando para os Estados Unidos e o sistema de *Copyright* na internet, ao fechamento do código fonte subjazem movimentos de resistência conhecidos como '*software libre*' (SL)⁴⁷, ancorados em uma cultura hacker, conhecida como um movimento dissidente, desenvolvido nos anos 80, que considerava as tecnologias com código fonte fechado um *software* “[...] que se tem tornado o mais comercial e hegemônico usado de maneira habitual, normalizado, pouco questionado e que replica princípios do sistema econômico e político do capitalismo neoliberal” (Soria-Guzmán, 2021, p. 61, tradução nossa).

No contexto da cultura e da ética *hacker* as mulheres têm sido um pessoal minoritário, das quais “[...] mulheres com identidades diversas, afrodescendentes, indígenas, transgênero, da área rural, entre outras, se encontram ausentes ou com pouca participação”. (Soria-Guzmán, 2021, p. 62). De acordo com a autora, as mulheres *hacker* apresentam condições particulares como que a maioria tem tido privilégios geopolíticos, socioeconômicos e raciais, tanto na história das *hackers* dos anos 80 quanto na atualidade. As mulheres que têm conhecimentos da informática, que exercem uma técnica computacional, como saber concertar seus computadores e saber programar, ademais, de serem críticas ao código fechado e, portanto, não serem usuárias das 'redes sociais

⁴⁷ Existem dois modelos de sistemas operacionais: software proprietário e software livre. O primeiro, para fins comerciais, é apoiado por grandes corporações que restringem o acesso à informação, privatizando o código fonte, ou seja, restringindo o acesso à informação sobre como o software foi construído. Como exemplo estão os monopólios Macintosh e Microsoft. O segundo modelo conhecido como software livre - SL, atualmente é promovido por centenas de pessoas, empresas, *hackers*, programadores e programadoras, no mundo. A política deste modelo é permitir o acesso às informações de como foi construído e aprovar que possa ser modificado sem restrição e distribuído livremente (ORTIZ, 2014, p. 91, 92, tradução nossa).

digitais' dos gigantes tecnológicos (GAFAM), são principalmente, mulheres de estratos socioeconômicos médios e altos. Em suma, as mulheres *hacker* são:

[...] são aquelas que desenvolvem, projetam e mantêm a tecnologia computacional dentro das comunidades de software livre, mulheres em condição de excepcionalidade - e que gozam de certos privilégios, provavelmente ligados à sua classe ou raça - que, apesar do suposto distanciamento tecnológico, da marginalização do conhecimento complexo e da desvalorização do saber-fazer de que falei no início, juntamente com sua pouca participação nesse movimento, escrevem o código de programação que em outros espaços é fechado e secreto; em outras palavras, essas mulheres hacker são aquelas que possuem um saber-fazer especializado e executam técnicas do século XXI. (Soria-Guzmán, 2021, p. 62, 63, tradução nossa).

A autora enfatiza no fator econômico como aspecto fundamental para a aproximação das mulheres ao conhecimento técnico, quanto mais este fator for médio ou baixo, as mulheres terão menos tempo-espaço para interagir com as tecnologias a partir de um conhecimento autônomo ou político. Para Ferreira (2018) a ação *hacker* revela outra perspectiva sobre a ideia da militância, concebida culturalmente como uma prática política que se deve organizar coletivamente, diferentemente, na ação *hacker* não existe a intenção de influenciar coletivamente, senão, de atuar sigilosamente contra o regime político e econômico estabelecidos:

O ativismo digital para alguns estudiosos é considerado algo distinto do hackerativismo, uma vez que a perspectiva central da ação hacker não seria a de influenciar de forma coletiva na conformação de agenda pública, todavia, para outros autores, esta constitui a estratégia mais radical e mesmo eficaz para abalar regimes políticos e econômicos estabelecidos (Ferreira, 2018, p. 3133, 3134).

Em palavras de Soria-Guzmán (2021) na visão das mulheres *hacker* as 'redes sociais' são sistemas computacionais privatizados, portanto, funcionam acompanhados pela lógica neoliberal extrativista de dados pessoais e da cultura da vigilância, razão pela qual para elas os 'ativismos' nas redes sociais dos gigantes tecnológicos não seriam realmente contra-hegemônicos, pois sua disseminação estaria movimentada pela lógica privatizada do código fechado, de modo que toda *ciberação* realizada no marco das redes sociais digitais resultaria operando seu sistema de privatização.

Uma vez conhecidos os posicionamentos na perspectiva das mulheres hacker passamos às experiências das mulheres que se chamaram a si mesmas de ciberfeministas e o papel que jogou o *Manifesto Ciborgue* de Haraway (1985), nessa modalidade de relação. De acordo com Teresa Aguilar (2008) a noção *ciborgue* de Haraway nasce da ideia de que o corpo é textual no momento

em que: “o código genético revela-nos que somos escrita” (Aguilar, 2008, p. 23, tradução nossa), razão pela que é precisamente “a nossa natureza textual o que pode-nos fazer livres” (Aguilar, 2008, p. 23, tradução nossa), podendo reescrever o que somos e os espaços que habitamos. Na visão da autora a biologia e a informação são esferas que integram a evolução humana reescrevendo o corpo e a linguagem, no que Haraway (1985), chamaria: 'a tradução do mundo a um problema de códigos', no momento em que o sujeito reduzido ao código, a uma escritura, deixaria de ser um sujeito de conhecimento e passaria a ser um componente biótico, ou seja, um elemento mais do circuito integrado de informação.

Entre os movimentos ciberfeministas da década dos 90 e o *Manifesto Ciborgue* da década dos 80, construiu-se uma ponte que revela o contexto intermediado pela polifonia das narrativas feministas, especialmente, com as lutas feministas antecessoras nos anos 70, as quais se produziram no questionamento das fronteiras entre o privado e o público:

Particularmente a partir dos anos 1970, os movimentos feministas elaboraram amplas e profundas teorizações sobre a condição das mulheres e as relações entre mulheres e homens, apresentando propostas de mudanças: tanto em um nível cultural, de afirmação de valores e de novas mentalidades; quanto no nível de intervenção política, mediante legislações e políticas públicas. As fronteiras entre as esferas públicas e privadas, nesse caso o lar e o mercado de trabalho, serão quebradas e tornadas território de luta política para a causa feminista. (Gazire, 2009, p. 21).

Diante da aceleração das representações estereotipadas das mulheres apareceram produções de televisões comunitárias com novas subjetividades contra-hegemônicas, como vídeos documentários educativos e assuntos voltados para os interesses das mulheres, nos quais estavam proibidos programas de cozinha ou beleza, ou eram apresentados de maneira ironizada. Temas que segundo as feministas contribuíram nas condições que oprimiam as mulheres:

[...] muitas das TVs comunitárias surgiram encabeçadas por feministas que construíram uma TV voltada para os novos interesses da mulher. Basicamente, a programação dessas TVs era constituída de programas que eram fruto dos primeiros vídeos documentários educativos, sobre saúde, sexualidade, política, e que, posteriormente, ampliaram uma gama de “assuntos para mulher” na mídia. Nesses canais estavam proibidos programações sobre cozinha, culinária e beleza, temas que segundo as feministas, legitimavam a condição de opressão da mulher. (Gazire, 2009, p.32).

Tais práticas antecessoras permitem conhecer que as lutas políticas das mulheres têm tomado um tom diferente de acordo com o contexto:

O Ciberfeminismo, que tem seu maior período de atuação na década de 1990 e início dos anos 2000, pretendeu questionar as relações das mulheres com a tecnologia e as estruturas de gênero na cultura eletrônica do mesmo modo que os feminismos da década de 1960 buscavam questionar as estruturas de gênero em outras estruturas mais básicas. No caso do Ciberfeminismo o ponto de partida questionado são as tecnologias de informação, seu mercado de trabalho, ambos controlados pela ordem patriarcal. (Gazire, 2009, p. 36).

Ainda assim, isto é significativo se pensarmos nas vagas feministas através dos anos como movimentos de mulheres que se coletivizaram em torno de umas demandas específicas, mas, estas não deixaram de entrecruzar-se umas com as outras no percurso do tempo. Entre elas, conhecemos a primeira vaga, como o feminismo ilustrado, e da qual o direito ao voto foi emblemático, porém, na qual categorias como sexo e gênero não eram discutidas; a segunda vaga, com o feminismo político, universitário e trabalhista, na qual os direitos reprodutivos da mulher e o direito ao corpo foram as principais bandeiras, conhecido também como a assunção das políticas da identidade; a terceira vaga conhecida por problematizar o eixo sexo-gênero junto a outras categorias como raça e classe social, na emergência dos feminismos interseccionais, negros, indígenas, camponeses nas Américas; e a quarta vaga na qual se situariam os feminismos digitais (Gazire, 2009).

De acordo a Gazire (2009) uma quarta vaga dos feminismos conformada de mulheres net-ativistas, que centrariam suas lutas contra a arbitrariedade simbólica e contra o significado, produzindo novos processos de semantização nos quais se difundam outros efeitos de sentido e significado nas pessoas e nas sociedades na produção de um conteúdo contra-hegemônico, instaura-se nas *ciberações*. Nas suas palavras, há um ciberfeminismo que não sente vergonha frente a muitos princípios do feminismo clássico, ainda, que se inspire nas vagas feministas anteriores, como os jantares entre mulheres, uma maneira simbólica de romper com a estereótipo de gênero que coloca as mulheres como inimigas:

Atualmente o Ciberfeminismo se inspira nas estratégias das ondas feministas anteriores. Por exemplo, os jantares que celebravam a opressão das mulheres, que serviam como atos de convivência e construção de uma coalizão social, se tornaram famosos na história feminista. Um exemplo são os jantares realizados pelas mulheres sufragistas, ou o 'Jantar' de Judy Chicago, as performances 'art/life' de Suzzane Lacy e a 'Última Ceia' de Beth Edelson. Reconhecendo que as mulheres necessitam de alimentarem umas às outras e desejam convivência, Kathy Huffman e Eva Wohlgemuthen em seu projeto web, Faces Settings, estão usando os jantares como uma ferramenta de organização e educação para as ciberfeministas. Por essa razão, é importante para o Ciberfeminismo contribuir para a criação de oportunidades para encontros pessoais, e a formação de grupos de afinidades que facilitem a construção de um movimento transnacional e transcultural. (Gazire, 2009, p. 389).

Com este último exemplo complementar-se-ia a ideia de que o ciberfeminismo orientaria sua luta não somente na escrita *ciborgue*, também nos gestos como os jantares entre mulheres, estes tipos de conexão e coesão funcionariam igualmente dentro o âmbito da linguagem como aspectos discursivos e não discursivos, que possuiriam uma materialidade capaz de interpelar as subjetividades circundantes que interagiriam com tais conteúdos. Materialidade capaz de produzir processos de subjetivação, uma positividade, um exercício do poder que, ao mesmo tempo revelaria uma exclusão, uma proibição, um tabu (Foucault, [1971] 1996).

Compreendidas as experiências da relacionalidade das mulheres com as redes sociais digitais, e com a intenção de complementar a discussão exposta, se apresenta na Figura 5 (Página 93) a imagem construída por Soria-Guzmán (2021) no intuito de reconhecer o uso da tecnologia computacional nas mulheres. A Figura 5 apresenta quatro anéis, os quais referem a quatro níveis diferentes do uso do computador pelas mulheres, estes anéis estão posicionados da acima para abaixo, do mais amplo com maior participação das mulheres ao mais reduzido com menor participação.

Os anéis estão organizados da seguinte maneira: o anel 1, denominado 'mulheres com negação ao uso', é o mais amplo, e faz referência as mulheres que não usam computadores ou se os usam é majoritariamente pelo celular 'inteligente', principalmente para se comunicar por aplicações de mensageria instantânea. As mulheres de este anel são maiores de 60 anos e pertencem a classes média e média-baixa. O anel 2, é denominado 'usuárias com certa experiência', aqui se encontram as mulheres que usam tecnologias digitais nas atividades domésticas e no trabalho, com um pouco de ciberativismo, elas também podem gerar objetos digitais como textos, fotos e vídeos, estas usuárias têm entre 40 e 60 anos e são de classe média.

No anel 3, denominado 'hackfeministas', encontra-se em menor número as mulheres *hackers pre-coders*, a maioria delas são usuárias do *software livre*, com uma forma particular de se relacionar com seus computadores. Tem preocupações com a segurança digital e o anonimato, navegam a internet vigiando e evitando que sejam instaladas aplicações dos gigantes tecnológicos, elas também atuam de pontes educativos entre coletivos feministas que usam redes sociais para sua militância e temas técnicos de computação mais complexos, não usam de maneira frequente as redes sociais digitais, e suas idades oscilam entre os 28 e 40 anos, sendo de classe média.

Por fim no anel 4, o menor de todos e denominado 'mulheres hacker', se encontram as mulheres programadoras, administradoras de sistemas computacionais, *designers* de sites *web* e mantenedoras de códigos fonte, elas usam de maneira restrita as redes sociais digitais ou não as usam, trabalham no anonimato, são de classe média e alta e suas idades oscilam entre os 30 e 50 anos.

Figura 5. Tipologia empírica do uso da tecnologia computacional de mulheres.



Fonte: Soria-Guzmán (2021).

A distribuição realizada pela autora permite conectar dois aspectos sobre a relacionalidade das mulheres com a internet e as redes sociais. A primeira remete a que as mulheres *hacker* atuam mais de maneira horizontal com a estrutura da internet, entanto, as mulheres *ciberfeministas* atuam mais de maneira horizontal com as redes sociais. As primeiras, ao produzir conhecimentos computacionais afetam suas formas de habitar digitalmente as interações mediadas pela tecnologia; as segundas, ao se encontrarem no campo da disseminação tecnológica não interveriam na relação que têm com a estrutura da internet, o que implica reconhecer que as *ciberações* nas redes sociais seriam inerentes à estrutura da internet como corporação neoliberal e capitalista.

O segundo aspecto tem a ver com a distribuição dos anéis fazendo a ressalva de que a autora está focando nos saberes computacionais e, especificamente os que implicam saber consertar computadores e saber programá-los. Aliás, a autora assinala que somente nos anéis 3 e 4 se encontram as mulheres que conhecem e usam o *software livre* e, ao mesmo tempo estas seriam mulheres que atuam de pontes educativas. Sendo o anel 2, onde se encontram mulheres com

certa experiência no uso das redes sociais digitais. Considera-se que esta distribuição negligencia os processos de subjetivação nas *ciberações*.

Não se trata de definir se as *ciberações* nas redes sociais são verdadeiramente militantes ou não, senão de compreender o lugar ambíguo que estas mobilizam, tanto na reivindicação de condutas digitais quanto na ruptura com significados hegemônicos de gênero, raça, classe social e localização geopolítica, que operam através dessas mesmas redes. Pensa-se igualmente, que as *ciberações* ao nível do anel 2 podem ser pontes educativas, entanto, há discursos *on-line* que interpelam ou estimulam outras cadeias de *ciberações*, como a necessidade de seguir certas escritoras, acadêmicas ou conteúdos que contribuam com novos conhecimentos ou atividades a ser implementadas, atividades de letramento ou cursos sobre habilidades digitais, tudo importa nas interações computacionais.

Com estas inferências passamos na seguinte seção que aborda a relação das mulheres com a produção de discursos no *on-line*, compreendidos como exercícios de poder, no sentido da produção de uma positividade intersubjetiva tecida entre o discursivo e o não discursivo, dentre uma modalidade particular, como são os escritismos de si no *on-line*.

3.3 MULHERES E ESCRITISMOS DE SI NO ON-LINE

As materialidades discursivas de Carolina Sanín e Djamila Ribeiro nos trazem até este ponto, no qual discutiremos a relação das mulheres com a produção de escritismos ou narrativas de si. Conceitos explorados por Rago (2019), Butturi Junior e Lara (2019) para se referir a essas práticas de escrita no *on-line* que sugerem uma produção de saberes, conhecimentos e significados que estão vinculados à experiência de ser mulher nas condições de uma realidade tecnobiopolítica (Haraway, 2016) e tecnobiodiscursiva (Butturi Junior, 2019).

Nas experiências empírico-teóricas de Butturi Junior e Lara (2019) as postagens digitais apresentam novos agenciamentos discursivos, como o caso das postagens de usuários com o Vírus da Imunodeficiência Humana (HIV), nas contas @soropositividade e @positivides. Para os autores, segundo uma análise do funcionamento tecno-bio-discursivo é preciso situar que estas dinâmicas são possíveis de acordo com uma topologia marcada pela tecnologia *smartphone*. Dessa maneira, conectam as facilidades das tecnologias 'inteligentes' com o ativismo digital tomando de referência a resistência, como ato de descentralização estratégica, destacando que: “o ativismo

aparece na ausência de políticas públicas da década dos oitenta, onde foram as ONGs que tiveram um papel central nos movimentos ativistas” [...] Nos anos 90 aparece “o ciberativismo como aquele deslocamento das resistências para as redes interativas digitais”. (Butturi Junior; Lara, 2019, p. 90).

O que os autores compreendem por descentralização do gesto de 'resistir' é seu deslocamento para novas formas de agenciamento no digital, estas novas formas situam a discussão sobre o 'ativismo digital' a partir da leitura de um movimento de vértice entre corpo e política. Ou seja, este gesto de 'resistência' analisado como narrativa de si à luz da leitura foucaultiana de Judith Butler se produza na dimensão ética, entanto, relação do sujeito com a norma como parte de um movimento que questiona “[...] o regime de verdade e nossa condição ontológica” (Butturi Junior; Lara, 2019, p. 91).

Este pressuposto ético identifica que a:

Crítica foucaultiana inaugura duas questões em relação à narrativa de si: quais as normas que nos governam e como podemos não nos reconhecer nelas e, ainda, qual o espaço de aparição e produção desse eu dessubjetivado, que acaba de refletir sobre a normatização (Butturi Junior; Lara, 2019, p. 91).

Nesse ínterim, as publicações de Carolina Sanín e Djamila Ribeiro nas redes sociais nos demandam além de inferir as possíveis maneiras em que elas se relacionam com as tecnologias, constatar como tem sido materializado o vértice entre corpo e política na produção das suas narrativas digitais, entendendo que em tais narrativas encontraremos uma sujeita que está questionando as normas e, ao mesmo tempo está criando o espaço de aparição desse 'eu' dessubjetivado.

Mas, a esclarecimento realizada não é suficiente para compreender como se produzem os discursos digitais, já que estes indicam que as pessoas podem 'resistir-se' a obedecer às normas culturais e tecnológicas. Aliás, estes se constituam de códigos morais como meios de reflexão e cultivação de si, que simultaneamente segundo a ordem do discurso na sociedade moderna, para sua materialização integrariam procedimentos de exclusão (Foucault, 1996):

O mais evidente, o mais familiar também, é a interdição. Sabe-se bem que não se tem o direito de dizer tudo, que não se pode falar de tudo em qualquer circunstância, que qualquer um, enfim, não poder falar de qualquer coisa. Tabu do objeto, ritual da circunstância, direito privilegiado ou exclusivo do sujeito que fala: temos aí o jogo de três tipos de interdições que se cruzam, se reforçam ou se compensam, formando uma grade complexa que não cessa de se modificar. (Foucault, 1996, p. 9).

Os interditos são, então, os fios que conectam os discursos com o desejo e o poder, no sentido de que um discurso se produz no meio de dois aspectos: entre o saber e o poder, entre a ordem e o poder que se deseja exercer. Assim, os discursos não são falsos nem verdadeiros, senão processos que respondem a sistemas de exclusão. Trata-se de que uma ação discursiva estaria implicada em um princípio disciplinar que poder-se-ia ilustrar na pergunta por quem fala e em que circunstâncias se circunscreve tal fala? Portanto, estas ações solicitam: “Determinar as condições do seu funcionamento, de impor aos indivíduos que os pronunciam certo número de regras e assim de não permitir que todo mundo tenha acesso a eles”. (Foucault, 1996, p. 36, 37).

Isto não é diferente do que temos ponderado sobre a relacionalidade das mulheres com as tecnologias, da maneira em que as primeiras mulheres que foram se apropriando de espaços no campo laboral, educativo e simbólico nos meios de comunicação foram mulheres brancas, do norte global, universitárias, trabalhistas, de classe média e alta, com determinados capitais culturais relacionados ao consumo. O que a história mostra é como funciona a norma discursiva, entanto, processo que habilita a certas/certos sujeitas/os e exclui a certas/os sujeitas/os de acessar a determinados discursos. Por exemplo, a maneira diferenciada em que mulheres *hacker* de classe alta acedem a conhecimentos computacionais que as fazem menos vulneráveis aos gigantes tecnológicos, e mulheres racializadas, negras, indígenas, camponesas, trans, de classe média-baixa e em condição de pobreza se encontram mais expostas a serem manipuladas pelos gigantes tecnológicos ou excluídas e silenciadas dos conhecimentos computacionais (Soria-Guzmán, 2021).

O mais interessante da relação entre a proliferação dos discursos ou as ideias feministas nas redes sociais como no caso da América Latina é compreender o caráter positivo da interdição discursiva, a qual é, ao mesmo tempo causa inerente da sua proliferação. Razão pela qual não será possível explicar a disseminação das formas das mulheres proporcionarem ou se apropriarem de posicionamentos feministas por meio dos discursos *on-line* nas redes sociais, sem reconhecer a justa proporção das funções restritivas e coercitivas que as práticas tecnobiodiscursivas implicam. Levando em conta que toda produção discursiva pertence a um espaço rarefeito, ou seja, a efeitos de saber-poder que não poderão ser sempre ou totalmente revelados:

Rarefação, desta vez, dos sujeitos que falam; ninguém entrará na ordem do discurso se não satisfizer a certas exigências ou se não for, de início, qualificado para fazê-lo. Mais precisamente: nem todas as regiões do discurso são igualmente abertas e penetráveis; algumas são altamente proibidas (diferenças e diferenciantes), enquanto outras parecem quase abertas a todos os eventos e postas, sem restrição prévia, à disposição de cada sujeito que fala. (Foucault, 1996, p. 37).

Assim as coisas, para Butler (2021), o exercício discursivo é habilitado por uma regularidade que implica a assunção de um 'eu' sobre um corpo, entanto, esse 'eu' existe porque não se pode separar totalmente das condições sociais do seu surgimento, ou seja, do conjunto de normas morais que lhe fazem parte de uma temporalidade social que lhe excede nas suas próprias capacidades de narrar-se. Isto é, compreender que entre possuir um corpo e apropriar um 'eu' nos deparamos com referências morais conflituosas que nos fazem ocupar o sítio da divergência moral, de um lado, com a responsabilidade de um movimento crítico a respeito da nossa origem, “Se o 'eu' não está de acordo com as normas morais, isso quer dizer, apenas que o sujeito deve deliberar sobre essas normas, e que parte da deliberação vai ocasionar uma compreensão crítica de sua gênese social e de seu significado”. (Butler, 2021, p. 19). E de outro lado, com a necessidade de uma reflexividade que nos leve a relatar-nos a si mesmas, já que “Por mais que se queira, não é possível se livrar dessa condição paradoxal da deliberação moral e da tarefa de relatar a si mesmo. (Butler, 2021, p. 21).

Para a autora, relatar a si mesma implica um cenário de interpelação, este cenário implica compreender que “[...] existe uma temporalidade e condições que não me pertencem e que cruzam continuamente minha vida. [...] Então não é possível fazer nenhum relato de mim mesma que, em certa medida, não se conforme as normas que governam o humanamente reconhecível ou negocie esses termos de alguma maneira com vários riscos” (Butler, 2021, p. 51). Esta negociação também alude à condição fundamentalmente social que nos constitui com relação a outra/o e consigo mesmas/os, e que revela a estrutura de interpelação que permite tornar-nos inteligíveis na cena do reconhecimento, ou seja, como parte de um regime de verdade.

Este regime de verdade pode ser entendido por diferentes vias relacionais, por exemplo, quando consideramos que “As normas pelas quais eu reconheço o outro ou a mim mesma não são minhas” (Butler, 2021, p. 37); quando “pôr em questão um regime de verdade, quanto o regime que governa a subjetivação, é pôr em questão a verdade de mim mesma; com efeito, minha capacidade de dizer a verdade sobre mim mesma, de fazer um relato de mim mesma. (Butler, 2021, p. 35); quando cogitamos que “se meu rosto é de fato legível, só chega a sê-lo porque entra em um quadro visual que condiciona sua legibilidade” (Butler, 2021, p. 43). Assim,

[...] se tivermos de responder eticamente a um rosto humano, primeiro tem de haver um quadro de referências para o humano que possa incluir qualquer número de variações como instâncias disponíveis. Mas tendo em vista o quanto a representação visual do “humano” é discutida, talvez pareça que nossa capacidade de responder a um rosto como

rosto humano seja condicionada e medida por quadros de referência variavelmente humanizadores e desumanizadores. (Butler, 2021, p. 43).

Dessa maneira, compreende-se que as materialidades discursivas de Carolina Sanín e Djamila Ribeiro integrariam regularidades discursivas no jogo do reconhecimento erigidas na assunção de um 'eu tecnológico', que se vê na obrigação moral e ética de produzir um relato de si no meio de uma cena de interpelação que coloca as regras da sua aparição. Em outras palavras, as materialidades discursivas de elas se encontram entre referências variavelmente humanizadoras e desumanizadoras. Logo, será importante identificar de que maneiras essas variáveis operam na existência de cada uma, bem como na relação delas com outras/os seres humanas/os e não humanas/os. Para uma abordagem dos discursos *on-line* de mulheres compreendidos como relatos de si, será preciso problematizar o 'eu' e a cena de interpelação que habilita esse 'eu' como responsável pelos processos de flexibilidade das circunstanciais que lhe fazem possível.

Além disso, também são chaves as apreciações de Margareth Rago (2019) no texto '*estar na hora do mundo: subjetividade e política em Foucault e nos feminismos*', no qual escreve sobre as conexões que existem entre as análises foucaultianas e as propostas das mulheres feministas, as quais se assemelham em dois aspectos: “à crítica aos modos de sujeição promovidos na modernidade e à busca de outras possibilidades de existência”. (Rago, 2019, p. 1). Em outras palavras, este encontro epistemológico se situaria na crítica à medicalização do corpo feminino e nas práticas feministas de liberdade, criando-se dessa forma “a ativação de 'políticas de nós mesmas', ou política das subjetividades, pelas quais tem sido problematizado o que as mulheres são e querem ser, escapando às malhas do poder” (Rago, 2019, p. 4).

Trata-se de uma luta que os movimentos de mulheres têm abandeirado no intuito da reinvenção de si e da construção de modos de existência mais justos, estes movimentos entrariam em intrínseca relação com uma ética do 'eu', ou seja, com a tarefa urgente e fundamental de que afinal não há outro ponto de resistência ao poder político senão na relação de si para consigo, de construir-se autonomamente como legado e registro escrito e imagético das lutas feministas (Rago, 2019).

Realmente o que Rago (2019) pontua sobre as práticas feministas, como processos de flexibilidade do 'eu', é um tipo de transformação que não tem acontecido somente no âmbito da arena política na ganância de políticas públicas para as mulheres, senão, também na possibilidade de um legado que tem sido crítico e agente sobre as suas próprias condições de existência como ser relacional:

Se os feminismos lutam para a conquista dos direitos das mulheres, para seu reconhecimento como cidadãs; se são responsáveis por inúmeras políticas públicas e por uma sensibilização do Estado em relação às demandas feministas, também tem tido um impacto formidável na mudança da sensibilidade e do imaginário cultural e na maneira pela qual as pessoas se relacionam consigo mesmas, se percebem e se interpretam. (Rago, 2019, p. 4).

Assim, quando falamos nas materialidades discursivas de Carolina Sanín e Djamila Ribeiro falamos de um sujeito político que é subjetividade, mas não de uma identidade, ou seja, de umas práticas discursivas e materiais que sugerem identificações e conexões parciais. Nesse caso, se trata de:

Nomear experiências que agem como linhas de fuga ao biopoder, à biopolítica e à governamentalidade neoliberal, isto é, ao governo das condutas das mulheres, e da visibilidade às novas formas de experimentação subjetiva engendradas relacionalmente nas práticas feministas e fora delas, é tarefa urgente num mundo que se desconecta com muita facilidade. (Rago, 2019, p. 4).

A premissa para identificar este tipo de produção discursiva que resiste, que se tem deslocado das normas criticando-as e se distanciando delas a risco de sofrer agressões e punições, será ao menos a manifestação de não ser governadas, ou ao menos, de não ser governadas desse modo:

Movimentos contraconduta como manifestação do desejo de não ser governados, ou pelo menos, de não ser governados desse modo de acordo a Foucault. A noção de “parresia”, ou coragem da verdade em situação de risco, tem sido observada como práticas feministas, em diversos contextos. (Rago, 2019, p. 9).

Incluso, ponderando que o novo regime neoliberal capturou o feminismo como outro capital, definindo às mulheres como 'empresárias de si mesmas' na invenção ético-estético-política de si mesmas, de maneira que “A dimensão subjetiva é chave nos feminismos, já que é por eles que é levada à dimensão política, já que construir-se livre e eticamente significa uma luta ininterrupta contra as formas de sujeição, de captura e de sedução que incidem sobre as mulheres, a cada instante” (Rago, 2019, p. 9).

De maneira complementar, na visão de Butturi Junior e Lara (2019) nas novas topografias digitais há efeitos nas subjetividades contemporâneas não suficientemente claros, nas quais os escritismos de si no *on-line* constituíram-se um tecno-gesto, ou seja, uma: “inscrição corporal-digital que materializa uma forma de subjetividade inscrita na resistência”. (Butturi Junior; Lara, 2019, p. 92). Estes tecno-gestos comprometeriam uma forma da indivíduo de se relacionar com as normas e, especialmente, de não se reconhecer nelas (Butturi Junior e Lara, 2019).

Pensa-se que essas novas subjetividades contemporâneas, marcadas por tecno-gestos como formas de resistência, permitem considerar alguns aspectos no horizonte de possibilidades do presente tecnobiodiscursivo que nos cerca. Entre estas, de acordo com Lemos (2021b), na plataformização da vida não existiria pessoa que não deva lidar com alguma plataforma digital, em contraste a esta inferência, na perspectiva da relação das mulheres com a diversificação das ideias feministas significaria que cada vez é mais provável que as pessoas que interagem com alguma plataforma digital interajam simultaneamente com questões relacionadas às pautas feministas e aos modos de existências das mulheres no mundo.

De outra forma, se a internet e as redes sociais digitais se tornaram espaços preenchidos de tecno-gestos femininos ou feministas, se fosse este o caso, é possível questionar ainda, qual será o horizonte de possibilidades marcado pelo exercício e interação cotidiana com uma produção discursiva -desubjetivada- *on-line* do feminino e do feminista? É possível estarmos, finalmente, desconstruindo as taxonomias identitárias em torno da categoria mulheres, mas estaríamos ainda por desconstruir as condições digitais que nos fazem possíveis atualmente como seres relacionais?

4 PRESSUPOSTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS

Este capítulo apresenta a construção de um caminhar teórico-metodológico interdisciplinar. Neste caminhar, se integram noções da sociologia associativa, dos estudos neomaterialistas, dos feminismos críticos da América Latina e Africanos, que contribuíram na construção de uma visualidade situada na abordagem de fenômenos tecnohumanos. Considerando as noções citadas, busca-se conectar a natureza do objeto de estudo ao enfoque da pesquisa, subsidiando simultaneamente o desenho metodológico e a interlocução das estratégias, técnicas e instrumentos da investigação.

4.1 MATERIALIDADES DISCURSIVAS OFF-LINE E ON-LINE: UM POSSÍVEL CAMINHO INVESTIGATIVO INTERDISCIPLINAR

Abordar o contexto do corpus deste estudo precisou especificar que suas condições de possibilidade inscreviam-se no marco da contemporaneidade digitalizada (Chaverry, 2016), ou seja, no marco de um contexto histórico-técnico-perceptivo entrelaçado à demanda de adaptações subjetivas e corporais aos regimes disciplinares e de controle governamental, por meio do uso das tecnologias (Di Felice, 2013; Sibilia, 2013), bem como por suas atualizações tecnobiodiscursivas (Butturi Junior, 2019; Livia Falconi-Pires e Julia Lourenço, 2022). Hoje, não se trata apenas de que nada se encontre fora das dinâmicas tecnológicas, mas de se inscrever subjetivamente numa topologia digital de socialização no vértice entre corpo, discurso e tecnologia, na qual se produzem novos agenciamentos e formas de resistir com efeitos não suficientemente claros (Butturi Junior; Lara, 2019; Paveau, 2021).

Por conseguinte, a pesquisa se decantou por uma aproximação investigativa do social, que buscou compreender parcialmente algumas questões relacionadas ao fenômeno das humanidades digitais (Tara Mcpherson, 2012a, 2012b), no Brasil e na Colômbia (Ricardo Arrubla, 2020; Eugênio Trivinho, 2008). Especificamente em três aspectos, na relação entre humanos e máquinas, na relação entre mulheres e tecnologias e, na relação entre corpo, discursos digitais e política. Desse modo, compreendeu-se com Latour (2012) que era vital, para uma abordagem em ciências sociais, definir o que se estava entendendo pelo componente básico da sociedade e tal definição teria de ser construída entre a dinâmica científica e as/os atoras/es sociais.

Na história, o autor aponta que as dinâmicas científicas em ciências sociais foram carregadas com o hábito de definir ou acrescentar o adjetivo 'social' a um estado de coisas que se tomavam por 'estáveis'. Em outras palavras, a definição dos aspectos sociais dos não sociais e, posteriormente, a classificação das definições do 'social' que cada campo de conhecimento se atribuiu possibilitou construir o significado fragmentado do 'social', que foi sendo cada vez mais limitado.

Como se pode ver pela evolução da palavra, o significado de “social” vai se restringindo com o passar do tempo. Começando por uma definição coextensiva a todas as associações, temos hoje, no linguajar comum, um uso limitado ao que restou depois que a política, biologia, economia, direito, psicologia, administração, tecnologia, etc. tomaram posse das suas respectivas partes das associações. [...] Devido à constante restrição do significado (contrato social, questão social, assistentes sociais), nossa tendência é limitar o social aos humanos e às sociedades modernas, esquecendo que a esfera do social é bem mais ampla que isso. (Latour, 2012, p. 24).

Nesse sentido, se por 'social' assumia-se o hábito de considerar somente as dimensões humanas, a questão que perturbava tal comodidade interpretativa era, talvez, se apropriar de uma cegueira sob a denominação do 'social' como algo que se podia aplicar para algumas atividades que envolviam o mundo moderno, enquanto outras continuavam no silêncio.

Muitos outros exemplos podem ser facilmente encontrados, pois esta versão da teoria social tornou-se a posição padrão de nosso *software* mental que leva e conta o seguinte: existe um “contexto” social em que ocorrem atividades não sociais; ele é uma esfera específica da realidade; pode ser usado como um tipo especial de causalidade para explicar os aspectos residuais que escapam a outros domínios (psicologia, direito, economia etc.); é situado por especialistas a que se dá o nome de sociólogos ou “socio-(x)” -sendo “x” a incógnita para qualquer disciplinar. Como os agentes comuns estão sempre “dentro” de um mundo social que os abrange, podem na melhor das hipóteses “dar informações” sobre esse mundo e, na pior, ignorar sua existência, cujo efeito total só é percebido pelos olhos mais disciplinados dos cientistas sociais. (Latour, 2012, p. 20, 21).

A definição da 'ciência' como algo atribuído a um 'fenômeno social' que separava um conjunto de atividades humanas das não humanas se tornou uma posição padrão, tanto no *argot* das/os cientistas sociais quanto no senso comum das pessoas. Para Latour (2012) a ciência do 'social' (a sociologia) assumiu dois tipos de abordagem: a primeira aderiu à 'explicação social' anteriormente mencionada e, a segunda, o autor situa como a subfamília mais radical daquele padrão do 'social', chamada de *sociologia crítica*, *sociologia das associações* ou *'associologia'*.

Desde esta opção emergiu a necessidade de reelaborar a premissa padrão do 'social', relativizando seu uso habitado, daí os questionamentos do autor,

Que vem a ser uma sociedade? Que significa a palavra “social”? Porque se diz que determinadas atividades apresentam uma “dimensão social”? Como alguém pode demonstrar a presença de “fatores sociais” operando? Quando o estudo da sociedade ou de outro agregado social se revela profícuo? De que modo o rumo de uma sociedade pode ser alterado? (Latour, 2012, p. 19).

Estes questionamentos tensionam o paradoxo do 'social' na solicitude de rever a maneira em que 'atividades' que se tomam como 'não sociais' acabam por funcionar como mera estrutura material, que suporta silenciosamente as atividades definidas como 'sociais'. Nesse sentido, a visão relativizada do uso habitado do 'social' solicitou jogar com uma redefinição que implicasse “aprender como ir mais devagar a cada passo” (Latour, 2012, p. 38), na possibilidade de agregar inquietudes que envolviam outra classe de movimento do 'social', por exemplo, como princípio de *associações* entre *actantes* humanos e não humanos:

“Vivemos em grupos que parecem firmemente estabelecidos; mas, então, como se transformam com tamanha rapidez?” “Somos levados a fazer coisas por intermédio de outras agências sobre as quais não exercemos nenhum controle e que parecem absolutamente óbvias, costumeira”. “Pesa Sobre nós, invisível, algo mais sólido que o aço, e, no entanto, incrivelmente instável” (Latour, 2012, p. 41).

Nessa perspectiva, o 'social' tornou-se um componente instável, portanto, seu uso não era funcional para designar uma coisa homogênea, senão para apontar uma série de *associações* entre elementos heterogêneos, dos quais a noção de sociedade era apenas um elemento a mais:

Afirmar que não há nada de específico na ordem social; que não existe nenhuma dimensão social, nenhum “contexto social”, nenhuma esfera distinta da realidade a que se possa atribuir o rótulo “social” ou “sociedade”; que nenhuma força social está aí para “explicar” os traços residuais que outros domínios estão fazendo, mesmo quando não falam respeito para satisfação dos curiosos; que os atores nunca estão inseridos num contexto social e são, por isso mesmo, muito mais que meros “informantes”; que, portanto, não há sentido em acrescentar “fatores sociais” a outras especialidades científicas; que a relevância política por meio de uma “ciência da sociedade” não é necessariamente desejável; e que a “sociedade”, longe de representar o contexto “no qual” tudo se enquadra, deveria antes ser vista como um dos muitos elementos de ligação que circulam por estreitos canais (Latour, 2012, p. 21, 22).

Podemos dizer que o sentido 'social' da materialidade dos discursos de Carolina Sanín e Djamila Ribeiro nas redes sociais digitais, seria aquele que não poderia ser reduzido às questões relativas a elas como pessoas que fazem 'coisas' de humanos, senão, a um modo de vislumbrar que a materialidade mencionada estaria preenchida e habilitada por elementos não humanos que configurariam a possibilidade de um tipo de relacionalidade *offline-online*, no qual: “o abjetivo do

'social' não designa uma coisa entre outras, como um carneiro negro entre carneiros brancos, e sim um tipo de conexão entre coisas que não são, em si mesmas, sociais” (Latour, 2012, p. 23).

Por exemplo, estabelecendo que essa possibilidade relacional *offline-online* revele a experiência prévia de um processo de desprendimento da obrigatoriedade da interação presencial ou física para conhecer algo ou alguém, o que somente poderia ter sido possível com o advento e a domesticação da internet, na interação cotidiana com interfaces físicas e gráficas de usuário (Aranha, 2004). Tal materialidade relacional, levada em conta com seriedade e aprofundamento implicaria o rastreio de atoras/es silenciosas/os que a sustentam e que passam por costumeiros, como as condições da reprodutibilidade técnica das redes sociais (Cristiane Dias, 2016) e os capitais cognitivos tecnológicos que reconfiguram continuamente seus modos de vida, no trânsito entre um mundo velho (sem internet) e um mundo novo (com internet) (Lucrécia D’Alessio, 2008).

Palavras como Djamila Ribeiro, Carolina Sanín, escritoras, feministas, mulheres, mulher negra, mulher branca, Brasil, Colômbia, São Paulo, Bogotá, América do Sul, internet, redes sociais, *Facebook, Twitter, Instagram, Youtube, Google*, telefone inteligente, *IA*, cultura do *cancelamento*, *influencer*, criadora e criador de conteúdo, referem a tipos de conexões entre aspectos humanos e não humanos que compreendem diferentes associações, tudo dependerá do tipo de controvérsia que integrem. Assim, o 'social' aqui conformaria um leque tecnohumano, levando-nos a estabelecer que “a tarefa de definir e ordenar o social deve ser deixada aos próprios atores, não ao analista. É por isso que para recuperar certo senso de ordem, a melhor solução é rastrear conexões entre as próprias controvérsias e não decidir como resolvê-las” (Latour, 2012, p. 44).

Colocar no foco as conexões que constituíam a materialidade dos discursos de Carolina Sanín e Djamila Ribeiro nas redes sociais digitais recolocou os lugares preponderantes no caminhar da pesquisa, entre decidir se “os conceitos dos atores figuraram mais fortes que o do analista? Ou se o próprio analista monopolizaria o discurso?” (Latour, 2012, p. 53). Nesse sentido, foi chave não forçar a análise do 'social' na prática de decompor uma 'realidade' como a tarefa principal da analista, senão a de não se antecipar a definir e agrupar os possíveis elementos que compunham o 'social' dessa realidade, estabelecendo o intuito de que “não há grupo relevante ao qual possa ser atribuído o poder de compor agregados sociais, e não há componente estabelecido a ser utilizado como ponto de partida incontroverso” (Latour, 2012, p. 51, 52). Em outras palavras, todo tipo de conexão entre *actantes* humanos e não humanos poderia se tornar um rastro e, portanto, uma cadeia de rastros e controvérsias significativas.

Como visto com Latour (2012) a crítica desde a ciências do social é necessária para estabelecer a integração de elementos ou aspectos que antes não foram tidos em conta com seriedade. Na visão de Claude Raynaut (2014) tratar-se-ia de uma posição interdisciplinar, ao reconhecer que na história o campo acadêmico presenciou limites disciplinares para abordar os objetos de estudo, insistindo na separação das questões imateriais -relativas à cultura, às relações sociais e políticas, à história, à psicologia, etc.,- das questões materiais -relativas à física, à mecânica, à química e à biologia-, razão pela qual a inserção de práticas interdisciplinares se produz de maneira imperiosa e emergente.

Na atualidade, cada vez é mais esclarecedor que "as dimensões humanas e materiais dos problemas com os quais a ciência se defronta estão intimamente interligadas" (Raynaut, 2014, p. 8). Logo, o desafio de construir práticas interdisciplinares diz respeito à necessidade de criar colaboração entre as ciências materiais, as tecnociências e as ciências humanas, segundo o entendimento de que dimensões materiais e imateriais nada mais são do que a demanda dos objetos de estudo para construir uma colaboração entre olhares disciplinares.

Por conseguinte, a natureza do *corpus* da presente pesquisa foi considerada como *social-associativa*, profundamente híbrida e interdisciplinar, porque constitui-se de aspectos materiais, como a corporalidade humana e a materialidade dos actantes não humanos, bem como de aspectos imateriais, como a intencionalidade humana e a intencionalidade dos actantes não humanos (Manuel Prada, 2020)⁴⁸. Aspectos estes ou materialidades *offline-online* que se entrecruzam para

⁴⁸ De acordo com PRADA (2020), um dos problemas de maior influência na filosofia da tecnologia do século XX é apontado por dois tipos de posturas, que o autor identifica como materialistas e intencionalistas. As duas podem ser representadas na frase: "as armas matam gente". Segundo uma visão materialista: "Então, à pergunta: o que a arma acrescenta ao ato de atirar? Os materialistas respondem: tudo, já que a arma na mão tem seu próprio roteiro: o de tornar o cidadão inocente um cidadão que, sem a arma, só teria raiva, torna-se um criminoso ao portá-la. A arma não apenas dá mais capacidade à pessoa que a usa, mas também a instrui, direciona e induz a puxar o gatilho, forçando-a a assumir um papel em sua história." (PRADA, 2020, p.59, tradução nossa). Enquanto, na visão dos intencionalistas: "De acordo com Latour, essa posição pode ser entendida pelo exemplo: "Pessoas matam pessoas; não armas" (LATOURE, 1998, p. 251, 252 *apud* PRADA, 2020, p. 63, tradução nossa), expresso pela Associação Nacional do Rifle. De acordo com essa tendência, os materiais da arma não têm nada a ver, por exemplo, com a decisão de alguém de assassinar outra pessoa. A arma não pode fazer nada por si só, pois é uma ferramenta sem vontade, "um condutor elétrico pelo qual o bem e o mal fluem sem problemas" (LATOURE, 1998, p. 252). "A técnica é dócil, diligente e, é por isso que se o portador da arma for uma pessoa boa, ela só matará em um caso extremo" (LATOURE, 1998, p. 251). Assim, PRADA (2020) posiciona que é na postura de Heidegger e Latour, segundo a qual os objetos técnicos dirigem as ações de alguns humanos no contexto da cidade, o lugar em que a técnica se torna um elemento de submetimento. No entanto, com base em ideologias harmoniosas, a técnica é um instrumento com o qual as pessoas constroem seu próprio ser, por exemplo, nas pessoas herdeiras do pensamento e práticas indígenas de Abya Yala.

dar surgimento a um terceiro elemento ou a múltiplos elementos que integram, aparecem e agem em um determinado acontecimento (Latour, 2012).

Uma vez apontadas as características sobre a natureza do corpus de estudo, passamos a considerar as condições próprias dos fenômenos tecnohumanos (Haraway, 1995) e tecnobiodiscursivos (Butturi Junior, 2019), no intuito da construção de um desenho de pesquisa teórico-metodológico situado.

4.2 UM DESENHO DE PESQUISA MÍOPE DE CORTE AGENCIAL E ESPIRALAR

O caráter *associativo* e híbrido do *corpus* de estudo da pesquisa situou-me na prática investigativa de enfoque qualitativo, orientada pela possibilidade de conversar e apoiar-se nos diferentes olhares teóricos e estratégias metodológicas que lhe foram afins. Assim, foi importante estabelecer que no sentido mais amplo, a pesquisa de enfoque qualitativo é compreendida:

[...] como um conjunto de argumentos, visões e lógicas de pensar e fazer, algumas delas com relações de conflito, e não como competências entre tradições; e como um conjunto de estratégias e técnicas que possuem vantagens e desvantagens para objetos particulares em situações específicas. As limitações de uma estratégia motivam a introdução de variantes na sua aplicação ou que seja combinada com outras dentre um projeto de pesquisa. (Galeano, 2012, p. 21, tradução nossa).

Nesta perspectiva, a pesquisadora assume um lugar chave no processo de interlocução entre a abordagem dos dados e a introdução de critérios para a mesma, ou seja, o caminho da pesquisa não é desvinculado das experiências de quem pesquisa.

Usa o processo interpretativo mais pessoal para compreender a realidade, usa um procedimento indutivo e concreto, observa em detalhe e interpreta fenômenos da realidade de acordo com suas experiências anteriores e de qualquer elemento ou fator que lhe seja de ajuda. Assume um compromisso ético, ideológico e axiológico com os processos que estuda. (Humberto Ñaupas; Elías Mejía; Eliana Novoa; Alberto Villagómez, 2014, p. 350, tradução nossa).

Nesse sentido, foi compreendido que minha participação seria ativa e meu interesse orientado pela forma como a 'realidade social' é entendida, compreendida e produzida, tanto no contexto quanto pela perspectiva das/os atoras/es e participantes do estudo, de modo que fosse possível sustentar seu desenho multimétodo e reflexivo. Dessa maneira, “a pergunta de investigação e hipótese surgiram, portanto, como parte do processo, com respeito aos objetivos e

intenção de descobrir a novidade, bem como no desenvolvimento de teorias fundamentadas empiricamente” (Ñaupas *et al.*, 2014, p. 356, tradução nossa).

Por conseguinte, da integração da própria experiência como um dos eixos metodológicos, foi previsto o caráter míope da presente pesquisa como forma de aproximação às materialidades tecnobiodiscursivas de Carolina Sanín e Djamila Ribeiro, considerando a visão como via orgânica e vetor perceptivo para o uso de metáforas óticas, tanto nas perspectivas que a potencializam, quanto as que a questionam na possibilidade de situarmos dentre tais realidades. No caso, a visualidade míope que se pretendeu construir, apoiou-se, de um lado, da metáfora do olhar emaranhado, no efeito/ato da difração (Barad, 2014) e do olhar diacrônico (Falconi-Pires; Lourenço, 2022), como formas de exercitar o poder de ver, tanto no compromisso ontológico de romper com visões binárias para abordar os fenômenos tecnobiopolíticos (Butturi Junior, 2019) quanto na possibilidade de abrir coordenadas do espaços-tempos que nos permitissem responder (no sentido de tomar responsabilidade), pela rede de aliadas/os não humanas/os, humanas/os e mais que humanas/os com as/os quais e pelas/os quais sobrevivemos (Haraway, 1995; 2016).

Do outro lado, nas perspectivas da cosmopercepção (Martins, 2021; Oyèwùmi, 2021), a visão e o poder de ver tornaram-se referentes de uma cultura ocidental dominante⁴⁹, que tinha privilegiado esse sentido em descarte das outras possibilidades sensíveis dos corpos. Na cosmopercepção, a matriz africana e afrodescendente coloca-nos sobre outra sensibilidade filosófica e metafísica do universo⁵⁰. Esta filosofia considera fundamental a vivência sobre outros sentidos, como a exploração auditiva e cinética do corpo em movimento, que habilitam a capacidade da áudio-visualidade.

Neste poder de ver auditivo e cinético o corpo não é imagem capturada em uma tela de telefone ou em uma fotografia, o corpo é movimento, e esse corpo em movimento é o corpo-

⁴⁹ “O termo 'cosmovisão', que é usado no Ocidente para resumir a lógica cultural de uma sociedade, capta o privilégio ocidental do visual. É eurocêntrico usá-lo para descrever culturas que podem privilegiar outros sentidos. O termo “cosmopercepção” é uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção do mundo por diferentes grupos culturais. Neste estudo, portanto, 'cosmovisão' só será aplicada para descrever o sentido cultural ocidental, e 'cosmopercepção' será usada ao descrever os povos iorubás ou outras culturas que podem privilegiar sentidos que não sejam o visual ou, até mesmo, uma combinação de sentidos” (OYÈWÙMI, 2021, pp. 28, 29).

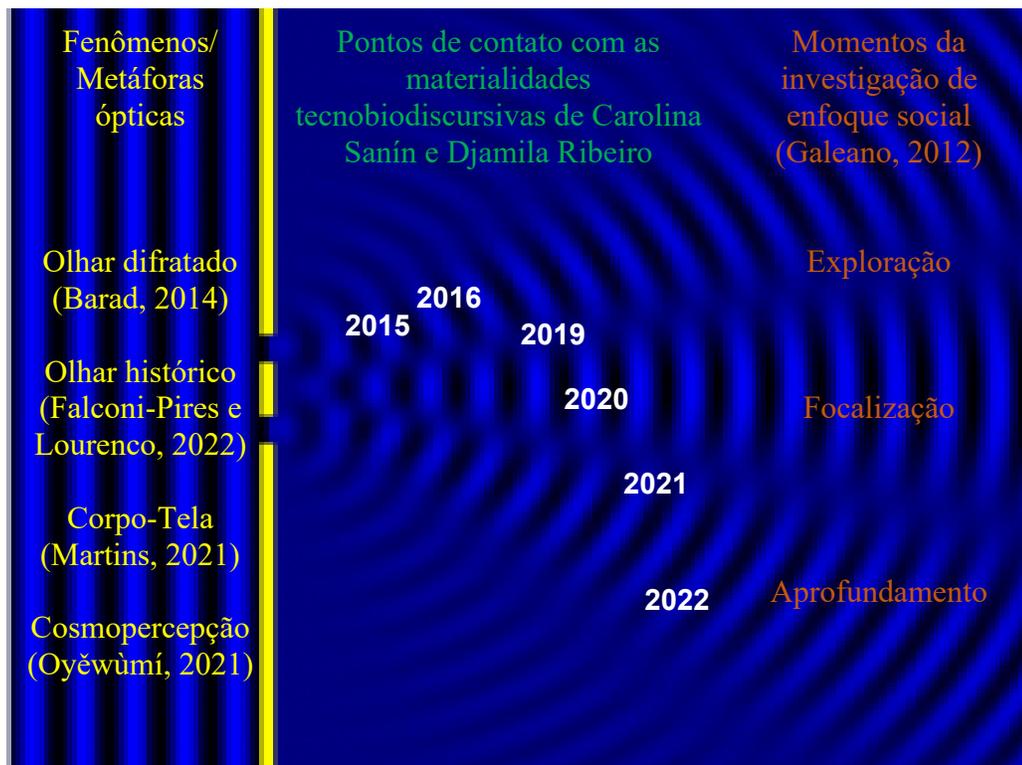
⁵⁰ “Dos cinco sentidos, a audição é a mais difundida e penetrante. Digo isso, embora muitos, de Aristóteles na *Metafísica* a Hans Jonas em *The Phenomenon of Life*, tenham dito que a visão é o mais nobre. Mas a visão é sempre direcionada para o que está à frente. E a visão não pode virar uma esquina, pelo menos sem a ajuda de um espelho. Por outro lado, o som nos chega, nos envolve momentaneamente em um espaço acústico, cheio de timbre e nuances. É mais próximo e sugestivo que a visão. A visão é sempre a percepção da superfície a partir de um ângulo particular. Mas o som é aquela percepção de penetrar abaixo da superfície. A fala é a comunicação que liga uma pessoa com outra. Portanto, a qualidade do som é fundamentalmente mais vital e mais móvel do que a visão” (DONALD LOWE, 1986, pp. 20, 21, tradução nossa).

imagem, o corpo-tela que se torna *locus* do tempo espiralar⁵¹. Este corpo-tela constrói-se na encruzilhada, ou seja, na sua existência corpórea que é gravitacional, portanto, que revela a existência de um tempo curvo e transversal (não cronológico), no qual a memória se reinscreve, como: “o lugar sagrado das intermediações entre sistemas e instâncias de conhecimento diversos, sendo frequentemente traduzida por um cosmograma que aponta para o movimento circular do cosmos e do espírito humano que gravitam na circunferência de suas linhas de interseção” (Martins, 2021, p. 51).

No desenho apresentado no Quadro 1 (Pag. 109) se situam na primeira coluna da esquerda para a direita as perspectivas ópticas e cosmoperceptivas mencionadas, como efeitos-metáforas visuais e sensíveis que marcaram o caráter agencial e espiralar que atravessou a dinâmica da pesquisa. Na segunda coluna, intitulada: 'Pontos de contato com as materialidades tecnobiodiscursivas de Carolina Sanín e Djamila Ribeiro', se mostram as coordenadas dos espaços-tempos que dizem respeito a esses pontos de contato e que serão explicadas posteriormente. Já, na terceira coluna, intitulada: 'Momentos da investigação de enfoque social' são situados os momentos da análise, denominados segundo Galeano (2012) de *exploração, focalização e aprofundamento*. Estes referem a um conjunto de atividades e desafios que foram tidos em conta no desenvolvimento da pesquisa.

⁵¹ “Geralmente, adereçamos as imagens na sua qualidade visual, privilegiando o olhar, a janela da alma, como evocavam os gregos. Mas as imagens podem ser também sonoras e cinéticas e essas suas qualidades são contíguas. Em muitas das realizações estéticas e criativas aqui evocadas, o convite a ver é precedido pelo convite a escutar, pois também nos revelam a formação e o registro de imagens; mas imagens que se apresentam aos nossos olhares e à nossa escuta. Essa interdependência é relevante e convida à expansão não apenas de nossos olhares, mas também de nossa capacidade de ouvir e de toda a nossa percepção sensorial, pois a escuta das imagens é uma das entradas para o universo em que os movimentos, os sons, as luminosidades e os aromas têm cores e desenham paisagens de saberes, âmbito privilegiado das oralituras” (MARTINS, 2021, pp. 77, 78).

Quadro 1. Desenho metodológico míope de corte agencial e espiralar.



Fonte: Wikimedia.org (2023)⁵²

Considera-se que, entre os pontos de contato com as materialidades tecnobiodiscursivas de Carolina Sanín e Djamila Ribeiro e os momentos de *exploração, focalização e aprofundamento* há espaços-tempos de reviravolta. Nas palavras de Barad (2014) a reviravolta é funcional, “não para recontar o que já foi, mas para voltar, revirar e revirar o passado várias vezes, saborear o solo rico do qual as ideias brotam e abrir-se novamente para os incontáveis presentes dados que ainda dão, para prosseguir para o lugar de onde nunca saímos” (Barad, 2014, p. 184). Assim, a reviravolta também implica um objetivo ético, porque trata sobre: “Responder -ser responsável- aos espessos emaranhados de matéria-espaço-tempo que nos atravessam, aos lugares e às épocas de onde viemos, mas nunca chegamos e nunca partimos, talvez seja o objetivo da reviravolta” (Barad, 2014, p. 184).

⁵² Imagem com movimento ou *Gif* que ilustra o efeito de difração. Tomada de: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/a/a9/Doubleslit.gif/220px-Doubleslit.gif>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

Nessa compreensão, os pontos de contato com a materialidade dos discursos de Carolina Sanín e Djamila Ribeiro nas redes sociais digitais, implicavam-me como materialidade difratada, emaranhada e dinamizada, na qual “O 'passado' e o 'futuro' são iterativamente reconfigurados e envolvidos pela intra-atividade contínua do mundo. [...] Os fenômenos não estão localizados no espaço e no tempo; em vez disso, os fenômenos são emaranhados materiais envolvidos e enfiados no espaço-tempo do universo” (Barad, 2014, p. 182). Ou seja, que tal contato constituía-me parte do mundo como materialização envolvida, como memória de todos os rastros (Barad, 2014). Razão pela qual se estabeleceu que o desenho de pesquisa não responderia a uma formulação linear (cronológica) no tratamento dos dados, senão que o desenho apenas contribuiria com a intenção de indicar o grau de aproximação da pesquisadora na sua própria e intrínseca materialização com o corpus de estudo.

Paralelamente, tais experiências conectivas se apresentaram como um fenômeno diacrônico que comprometia diferentes graus de subjetividade e interatividade, levando em conta que os discursos nas redes sociais ou que poderíamos denominar discursos *on-line* (tomados como fenômenos da língua) se materializam no seu intrínseco funcionamento com as tecnologias digitais (tomados como tecnodiscursos). Desse modo, foi necessário integrar um olhar histórico que permitisse cogitar que “a própria evolução tecnológica de uma rede social pode reconfigurar o corpus de uma pesquisa determinando também as possibilidades teóricas e metodológicas” (Falconi-Pires; Lourenco, 2022, p. 51), bem como “[...] que possa iluminar o fazer científico, revelando não só os diversos funcionamento discursivos, mas também a própria evolução social da rede” (Falconi-Pires; Lourenço, 2022, p. 39).

Nesse sentido, as datas situadas no Quadro 1 (Página 109), foram integradas para mostrar os pontos de contato com as materialidades discursivas *off-line-on-line* de Carolina Sanín e Djamila Ribeiro, nas redes sociais digitais, estabelecendo que estes pontos seriam considerados momentos auge ou pontos altos carregados de certa densidade material (Barad, 2014), tecnobiodiscursiva

(Butturi Junior, 2019) e intensidade cinética ou condensação significativa (Martins, 2021)⁵³. Estes pontos de contato aconteceram em tempos diferentes, sendo com Carolina Sanín entre os anos de 2015-2016 e com Djamila Ribeiro entre 2019-2020. Dentre estes, também foi importante definir, por exemplo, que certos pontos de contato *off-line* e *on-line* estabelecidos como pontos auge seriam caracterizados pelo relato autoetnográfico (Blanco, 2012), enquanto outros pontos auge produzidos, especificamente no ambiente digital, estariam caracterizados pela perspectiva da 'ecologia dos discursos' (Paveau, 2021).

As datas mencionadas tornaram-se coordenadas de espaços-tempos que se entrecruzaram com o momento da *familiarização*, indicando um primeiro grau de contato com a superfície de tal materialidade, o qual seria rastreado no intuito de seguir suas continuidades e desdobramentos (Galeano, 2012).

Passamos, portanto, a situar o momento de *exploração*, orientado:

No sentido de entrar em contato com o problema, a situação ou sistema a observar. Caracteriza-se pela sua ênfase descritiva e pela presença de dados soltos sem coerência nem articulação, correspondentes a impressões e sensações, que fazem possível a pre-configuração do objeto de estudo e das estratégias metodológicas mais apropriadas para fazer a investigação. (Galeano, 2012, p. 47, tradução nossa).

Este momento foi percorrido na medida em que se permitiu que as coisas 'dadas' como 'sociais' e 'não sociais', como humanas e não humanas, como importantes e não importantes, em volta da pesquisa, foram aparecendo, sendo colocadas e confrontadas no intuito de entrever o caminho que as próprias actantes envolvidas podiam vislumbrar. Ao mesmo tempo, foi importante que este acercamento estivesse guiado pela leitura de estudos relacionados aos interesses da pesquisa, logo, voltado a temas como os estudos sobre ciberativismo, teoria feminista, análise do discurso digital e estudos neomaterialistas. A partir destes, definiu-se preliminarmente que as categorias teóricas mulheres, tecnologia e discursos digitais, estruturariam provisoriamente o corpo da pesquisa.

⁵³ “Composto por condensações, volume, relevo e perspectivas, superfície, fundo e película, intensidades e densidades, o corpo-tela é um corpo-imagem constituído por uma complexa tranca de articulações que se enlaçam e entrelaçam, onduladas com seus entornos, imantadas por gestos e sons, vestindo e compondo códigos e sistemas. Engloba movimentos, sonoridades e vocalidades, coreografias, gestos, linguagem, figurinos, pigmentos ou pigmentações, desenhos na pele e no cabelo, adornos e adereços, grafismos e grafites, lumes e cromatismos, que grafam esse corpo/corpus, estilisticamente como lócus e ambiente do saber e da memória. Como tal é Kinesis, impulso cinético, uma condensação significativa, síntese performática por excelência, em toda a gama extensiva de sua natureza, como hábito, conduta, léxico e ideograma. Um corpo, síntese poética do movimento. Um corpo hieróglifo” (MARTINS, 2021, p.79).

Simultaneamente aos recortes empírico e teórico, foram construídas as primeiras impressões do contexto tecnohumano a ser abordado. Nessas impressões, foram incluídas as sensações do desafio de captar o vasto mundo digital, bem como a amplitude da materialidade dos discursos de Carolina Sanín e Djamila Ribeiro nas redes sociais digitais, dentre muitas outras destacáveis de outras mulheres; a sensação de descontinuidade no espaço-tempo, a hipertextualidade e ampliação própria dos 'discursos *on-line*'; e a sensação de rever a experiência digital que nos abrangia como usuárias das tecnologias, da internet e das redes sociais.

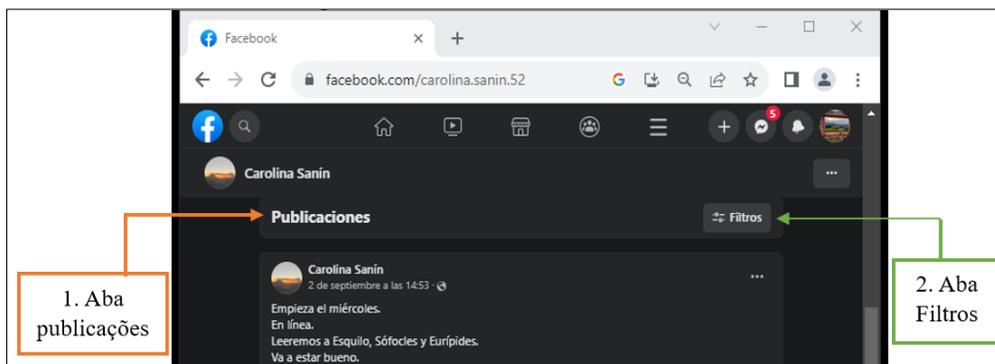
Tais impressões foram dissipando-se na medida em que a interlocução de estratégias metodológicas foi dando forma ao momento de *exploração*. Primeiramente, estabelecendo que, como manifestado na descrição das interações anedóticas *off-line* pelas quais cheguei em Carolina Sanín e Djamila Ribeiro nas redes sociais digitais, o espaço-tempo de encontro digital com elas foi principalmente pelo *Facebook*. Razão pela qual foi esta rede social o ponto de começo e o eixo digital do rastreio dos pontos-auge mencionados. A segunda questão, foi a decisão de começar pelo rastreio da materialidade discursiva de Carolina Sanín, porque a data em que comecei a segui-la era anterior à data em que conheci a Djamila Ribeiro. A terceira tratou sobre o rastreio das postagens, o qual foi realizado a partir de situar pontos auges *off-line* e *on-line* autoetnográficos (Blanco, 2012) e pontos-auge *off-line* e *on-line* a partir de critérios da ecologia dos discursos digitais (Paveau, 2021).

Assim, as primeiras orientações no rastreio das postagens foi considerar as capturas de tela por telefone, que de acordo a Paveau (2021) assegurariam uma visualidade completa do ambiente digital, porém, desde as ferramentas de *Facebook* no celular não foi possível realizar o rastreio das postagens, ao menos não respeito a Carolina Sanín. Isto porque 2016 é um ano distante da atualidade (2023), e o tecnosigno *Filtros*, disponibilizado por *Facebook* para a busca de postagens não se encontra disponível para busca por celular. Ainda assim, se fizeram duas tentativas de busca manualmente (4 horas), deslizando a tela do celular para que o perfil carregasse simultaneamente as postagens antigas, mas, quando se chegava nas postagens do ano 2018, a rede digital bugava e voltava para as postagens do ano 2021.

Em vista disso, se decidiu realizar o rastreio das postagens desde o computador, usando a ferramenta de *Word: inserir-instantâneo-recorte/captura de tela*. Trocando o dispositivo de registro das postagens, aliás, mantendo a premissa da *ecologia dos discursos digitais*, de trazer o ecossistema digital na sua forma real, com a qual interagimos cotidianamente (Paveau, 2021).

Desse modo, no perfil de Carolina Sanín em *Facebook*, acessado pelo computador, mostra-se uma interface gráfica que disponibiliza visualmente a opção dos tecnosignos, aba *Publicações* e aba *Filtros*, para a busca concreta das publicações realizadas pela usuária, como se mostra na Figura 6.

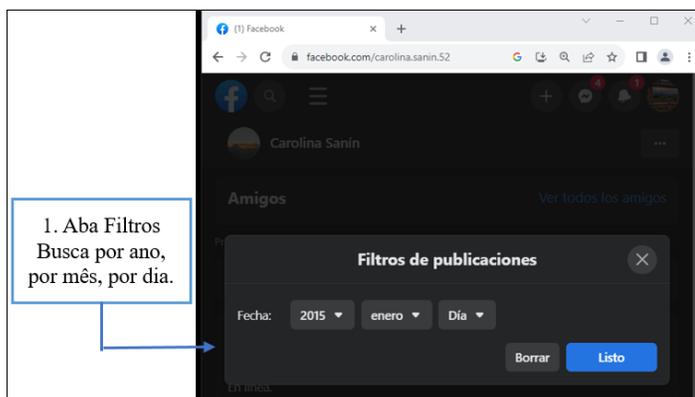
Figura 6. Abas para a busca de postagens.



Fonte: Carolina Sanín, *Facebook*, on-line, 2023.
Captura de tela por computador ACER.

Já o perfil de Djamila Ribeiro no *Facebook* acessado por telefone permitiu realizar o rastreamento manual das postagens desde o ano 2019, como a data do primeiro contato. Isto comprovou que a disponibilidade da busca e visualidade das postagens no *Facebook* apresentam limitações ou possibilidades, quando acessadas por telefone ou por computador. Por essa razão foi decidido manter uma mesma forma de acesso e da coleta dos dados nos dois perfis. Sendo o computador e a aba *Filtros* os elementos usados para tal propósito, como mostrado na Figura 7, no *hiperlink* clicado *Filtros de publicaciones*, é possível ajustar ano, mês e dia para a busca das postagens:

Figura 7. Abas para a busca de postagens.



Fonte: Djamila Ribeiro, *Facebook*, on-line, 2023.
Captura de tela por computador ACER.

Outro aspecto a ter em conta a respeito desta possibilidade tecnodiscursiva particular de *Facebook*, é que no *Instagram* e no *Twitter* não há essa possibilidade, aliás aquelas redes habilitem outro tipo de interações. Por exemplo, no *Twitter* a busca de postagens pode ser feita por palavras chave no perfil da pessoa usuária da qual se busca a informação, e no *Instagram* a busca de postagens pode ser realizada dentre as abas *Publicações*, *Reels* e *Etiquetas*, que priorizam uma facilidade visual. Estas possibilidades foram integradas ao momento que foi solicitado pela análise.

Apontados os critérios para o rastreo das postagens levando em conta a interação com os tecnosignos da rede social *Facebook* e a escolha dos dispositivos de coleta das postagens. Como citado anteriormente, foram considerados como pontos auge *off-line* e *on-line* autoetnográficos (Blanco, 2012; Calixto, 2022), aquelas interações que desde a subjetividade da pesquisadora constituíram uma densidade material (Barad, 2014). No caso, o momento de exploração vincula-se com dois pontos ápice autoetnográficos: o primeiro relacionado a um ataque de violência digital que sofreu Carolina Sanín, em 2016, e que teve uma continuidade nos anos seguintes até 2021, quando a Corte Constitucional da Colômbia deu seu veredicto final. Nesse sentido, o ponto ápice mencionado manteve uma continuidade entre os anos 2016, 2021 e 2022, a qual foi tida em conta no rastreo das postagens. Entretanto, o ponto ápice *on-line* autoetnográfico com a materialidade discursiva de Djamila Ribeiro no *Facebook*, refere à insistente denúncia realizada por ela na sua conta de *Facebook* no ano 2020, sobre as *Fake News* no *Twitter* e as ameaças contra sua filha, acompanhada de *prints*, bem como da necessidade de responsabilizar as redes sociais que lucram com o ódio às pessoas negras, especialmente mulheres. Esta denúncia manteve uma continuidade entre os anos 2020, 2021 e 2022, que foi tida em conta no rastreo das postagens.

Dessa forma, o momento de *exploração* descrito teve importantes tarefas e desafios metodológicos a serem construídos nesse grau de contato, os quais uma vez transitados mobilizaram simultaneamente o momento de *focalização*. Para este momento, os pontos auge *off-line-on-line* autoetnográficos não tratavam mais de um primeiro contato, senão sobre a entrada no trabalho de campo e da organização das informações que compreendiam o *corpus*, no registro, na sistematização e análises preliminares, bem como nos ajustes do desenho inicial e construção de categorias emergentes. Em síntese, este momento permitiu: “centrar o problema e constituir relações: agrupar, classificar, estabelecer tipologias e dar conta de nexos e relações. Mediante a construção de mapas ou esquemas mentais, que facilitam avançar na análise e 'configurar' o problema a investigar” (Galeano, 2012, p. 47, tradução nossa).

Por conseguinte, a continuação descreve-se como ponto auge *off-line* autoetnográfico de focalização, a coordenada de espaço-tempo do ano 2021, um ano atravessado por aspectos globais, como aspectos próprios do Brasil e da Colômbia. Em contexto, nesse ano, no mês de julho, houve uma reunião de colombianas/os em Florianópolis-Brasil, após ter vivido e sobrevivido ao confinamento obrigatório no ano 2020, em função da pandemia pelo vírus *Covid-19*, o qual, ainda na metade do 2021, continuava ativo e matando pessoas.

Nesse entretempo, fui convidada a participar da reunião com algumas/alguns colombianas/os, em função de sermos estudantes estrangeiros de cursos de pós-graduação no Brasil, mesmo sem ter vínculo de amizade. Uma vez na reunião e passadas um par de horas de conversa, acabamos discutindo a situação política e acadêmica nas universidades da Colômbia e do Brasil. Nessa conversa, Carolina Sanín foi trazida à tona por um dos colegas homens, ele era de Bogotá e, nesse momento, estudante de doutorado no Brasil. Ele afirmava que conhecia colegas que tiveram aula com ela, na *Universidad de los Andes*, e que em Colômbia muitas pessoas do círculo das universidades privadas de Bogotá esperavam sua demissão. Sua argumentação era que Carolina Sanín era uma feminista radical, que odiava os homens, e que tinha uma moral duvidosa por simpatizar com a pedofilia. Em suma, os comentários daquela pessoa conformavam um conjunto de desqualificações sobre o nome de uma mulher: 'Carolina Sanín, professora dos 'Andes', escritora, branca, feminista radical, familiar de Noemi Sanín'⁵⁴, que poderíamos ou não conhecer digitalmente, aliás, nenhum de nós a conhece-se pessoalmente.

Respeito à materialidade discursiva de Djamila Ribeiro nas redes sociais, o ponto auge autoetnográfico foi no *on-line*, situado no mês de setembro do 2021, quando compartilharam comigo, por meio de *prints* (captura de tela), os comentários de um grupo de *WhatsApp* de estudantes universitárias/os negras e negros do Brasil, sobre as contradições que suscitava Djamila Ribeiro ao protagonizar a propaganda do *Whisky* da marca *Johnnie Walker*. O anúncio celebrava as mulheres negras e incluía a Dona Antônia, avó de Djamila Ribeiro, Lélia Gonzalez (antropóloga), Kiusam Regina de Oliveira (escritora), Carla Akotirene (escritora)⁵⁵. Tais comentários referiam a Djamila como 'palhaça' e 'sem vergonha', enquanto era um horror para elas/eles saber que se vendia à marca que representava, para a história da África e do Brasil, o lugar

⁵⁴ “Ex-ministra de Relações Exteriores da Colômbia. Política conservadora com uma longa trajetória em cargos de alto nível no país” (SILLA VACÍA, 2021). Disponível em: <https://www.lasillavacia.com/quien-es-quien/noemi-sanin-posada>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

⁵⁵ O comercial se intitula: Johnnie Walker apresenta Keep Walking com Djamila Ribeiro. Disponível em: <https://youtu.be/YD69d6WlnKo>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

do colonizador na escravidão da população negra, sobretudo, por meio do apagamento da cultura negra e do roubo das suas receitas, saberes e conhecimentos, uma vez que os brancos se apropriaram e comercializaram para manter o poder.

Este momento tornou-se a oportunidade de seguir o rastro das próprias dinâmicas materiais discursivas *off-line-on-line* suscitadas por elas, no seguimento de postagens que estivessem relacionadas aos pontos auge autoetnográficos descritos. Considerando o trânsito de um ecossistema digital para outro, dentre os quais se identificaram as redes sociais digitais de *Twitter* e *Instagram*, e as plataformas digitais de *Youtube* e *Google*, bem como a integração de outros elementos tecnodiscursivos levando em conta a particularidade de cada ambiente digital visitado.

Percorrendo os aspectos do momento de *focalização* transitamos para o momento de *aprofundamento*, passando às coordenadas no espaço-tempo de 2022. Neste nível de aproximação foi possível um grau de familiarização detalhada, alimentada dos pontos conectivos transitados anteriormente, não por uma linearidade de acontecimentos, mas como uma acumulação de densidades em interações e conexões, dispersas e sedimentadas, uma materialidade “atravessada por reconfigurações iterativas do espaço-tempo, rastros do que ainda poderia (ter) acontecido” (Barad, 2014, p. 168), ou seja, uma materialidade entendida como um campo aberto.

Nesse ínterim, o momento auge *on-line* autoetnográfico vinculado com a materialidade discursiva de Carolina Sanín nas redes sociais digitais, situou-se no mês de outubro de 2022, com duas postagens que referiam a situações distintas, aliás conectadas. A primeira era de um monólogo, intitulado '*La identidad, las mujeres y el mundo siguiente*'⁵⁶, realizado por ela para a revista *Cambio*, e a segunda, era uma postagem textual na qual contava que um editorial mexicano com o qual tinha pactado a publicação de alguns dos seus livros, decidiu não os publicar por conta dos seus questionamentos à política identitária, após o monólogo mencionado ter sido publicado, tanto no *Youtube* como na rede social de *Twitter*.

Entretanto, a materialidade discursiva de Djamila Ribeiro nas redes sociais digitais conectou-se à polêmica suscitada em dezembro de 2022, como ponto auge *on-line* autoetnográfico. Quando publicou, na Folha de São Paulo, o artigo intitulado: '*Nós, mulheres, não somos apenas “pessoas que menstruam”*'⁵⁷. Neste, a escritora se posicionava contra a proposta das militâncias

⁵⁶ Vídeo disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=gwwYEtKgR80>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

⁵⁷ Coluna publicada via jornal eletrônico. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/djamila-ribeiro/2022/12/nos-mulheres-nao-somos-apeenas-pessoas-que-menstruam.shtml>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

transmasculinas, de chamar os corpos das mulheres biológicas apenas como 'corpos menstruantes', sendo fortemente criticada nacionalmente por sua posição contra as identidades transmasculinas⁵⁸. Controvérsia que Djamila Ribeiro citou na roda de conversa: '*Cuando las aguas se juntas: Diferentes Formas de Ser Mujer*', no 1 de maio de 2023, que teve lugar na Feira do Livro em Bogotá-Colômbia, na sua versão 35⁵⁹; como convidada⁶⁰.

Considera-se que os momentos ápice mencionados tratavam da continuação da análise em um sentido interativo, confrontando os dados e as categorias, realizando triangulação, classificação ou tipificação da informação, interpretando os dados e realizando a redação do informe final. Em resumo, nesse momento procurou-se: “reconfigurar o sentido da ação social, interpretá-la, desvincular-se da experiência que lhe deu sentido para determinar os fios condutores rumo à construção conceitual” (Galeano, 2012, p. 47, tradução nossa).

O momento de aprofundamento colocou a ênfase em compreender que o grau de relacionalidade com as materialidades citadas, tornou-se um ponto de interseção nas formas de visualizar a relação entre mulheres e redes sociais digitais no Brasil e na Colômbia, ao compreender que operacionalmente não foi possível encaixar tais materialidades discursivas dentre os limites das interações *off-line* ou dentre os limites das interações *on-line*. Pois, o que este momento da análise condensou foi seu emaranhamento com formas de resistência nos regimes de visibilidade-invisibilidade entre os diferentes ambientes digitais.

Explicado o desenho da pesquisa, cabe salientar que os três momentos da análise mencionados foram experimentados como prática interdisciplinar, ou seja, não como procedimentos delimitados, senão como estados de interação simultânea. No próximo subitem, discorre-se sobre a integração das estratégias metodológicas da etnografia na internet e da autoetnografia, principalmente no intuito de compreender as bases de uma observação *off-line-on-line* quanto da escrita de um relato biográfico, a partir de uma visão corporificada com a internet (Hine, 2015) e dos feminismos decoloniais das mulheres terceiro-mundistas (Calixto, 2022).

⁵⁸Sobre a nota publicada pelo Instituto Brasileiro de Transmasculinidades (IBRAT). Disponível em: <https://adiadorim.org/opiniao/2022/12/pessoas-que-menstruam-entidade-repudia-texto-de-djamila-ribeiro-e-pede-retratacao/>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

⁵⁹ Informação sobre a roda de conversa. Disponível em: <https://feriadellibro.com/es/invitado/4769/djamila-ribeiro>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

⁶⁰ Cabe mencionar que na Feira do Livro em Bogotá, em 2023, Djamila Ribeiro e Carolina Sanín compartilharam um espaço de conversa, como parte das atividades da Feira, o qual teve lugar em uma livraria por fora do centro de eventos. Por motivos de planejamento respeito da estadia e das passagens de retorno para *Popayán* não foi possível que assistisse a esse evento.

4.3 ETNOGRAFIA NA INTERNET: A CORPORIFICAÇÃO DAS EXPERIÊNCIAS DIGITAIS

A etnografia na internet e a autoetnografia se consideraram estratégias proporcionais à necessidade de qualificar um tipo de relacionalidade suscitada entre a pesquisadora e as materialidades discursivas citadas. Dessa forma, por um lado, a etnografia na internet, proposta por Hine (2015), aponta a necessidade do cuidado ético-metodológico para não atropelar a função 'invisível' das/os agentes não humanas/os e da posição das/os agentes humanas/os na construção do objeto de pesquisa, bem como para compreender os aspectos que podiam abranger o fato da pesquisadora ser-estar imersa no contexto da internet.

Por conseguinte, a primeira relacionalidade apontada foi no reconhecimento de que estamos imersas em um mundo chamado *internet*, no qual cabe identificar que a possibilidade de uma abordagem sobre experiências que advém daquele cenário não é igual a uma aproximação subjetiva cara a cara com um grupo de pessoas, uma comunidade ou a um problema específico situado em um espaço geográfico concreto. Trata-se, assim, de um conjunto de atividades *off-line-on-line* que acontece pela mediação da *internet* e que de outra forma não existiria.

A *internet* é uma condição que reelabora as formas de as pessoas interagirem, se agruparem ou perderem o agrupamento (Latour, 2012). A *internet* é uma infraestrutura que sustenta o que as pessoas fazem. No seu princípio, era conhecida como um 'ciberespaço' distante das experiências cotidianas da vida real, porque estava em debate se as atividades realizadas ali eram formas legítimas da atividade social. Atualmente, as pessoas falam com naturalidade das nomeações que referem às tecnologias, como correio eletrônico, redes sociais e *internet* como tal (Hine, 2015).

Os questionamentos das ciências sociais à *internet* estão relacionados a sua condição dada e a naturalidade e familiaridade na qual descansa silenciosamente seu uso, como referência constante e crescente de ser um lugar adequado para acessar a informação e ao entretenimento, assim, como um lugar qualificado para realizar atividades sociais. Decorrente disso, é chave reconhecer que existe uma familiarização prévia e habitativa da pesquisadora com suas próprias relações e experiências digitais que faz parte de trilhar a etnografia na *internet* (Hine, 2015).

Para tal propósito, Hine (2015) foi cogitado que o mergulho etnográfico *off-line* e *on-line* fosse orientado pela espinha dorsal das *E3*, entendida como um processo articulador da etnografia na *internet*, que remetia a movimentos que foram considerados parte do exercício da corporificação

das próprias experiências digitais como intrínsecas à discussão dos dados. As *E3* compreendem três campos de participação simultaneamente abertos e conectados entre si, a saber: a internet embutida ou integrada - *Embedded Internet*; a internet corporificada ou encarnada - *Embodied Internet*; e a internet diária ou no dia a dia - *Everyday Internet*. De maneira correspondente, cada campo das *E3* representou uma relação com as tecnologias e um desafio a ser abordado na experiência etnográfica *off-line-on-line*.

A primeira E, a *internet integrada*, referia-se ao fluxo dos conteúdos e à forma como as diferentes fontes informacionais e conexões sociais foram percorridas, constituindo o desafio de uma etnógrafa ágil na adaptação de estratégias metodológicas, ao passo em que o objeto fosse identificado nas suas formas de circulação:

O conteúdo da internet circula continuamente, é extraído e reintegrado, apresentando-se em conversas boca a boca, em relatórios impressos e na mídia de massa, moldando-se e sendo moldadas pelas diversas atividades da vida cotidiana e da existência pública. Afinal, uma das características que definem o digital é a facilidade com que pode ser movido, re combinado, revisualizado, recalculado e reaproveitado (Hine, 2015, p. 39, 40).

A segunda E, por sua vez, remetia à corporificação na internet ou *self corporificado*, que contrariamente ao que se pensava, “no discurso popular e experiência cotidiana, a Internet se tornou muito mais rotineiramente, um lugar para expressar um self corporificado, em vez de um lugar para deixar o corpo para trás” (Hine, 2015, pp. 43, 44). O corpo no 'ciberespaço' não é, nem pode ser separado das experiências digitais, porque estar *on-line* não substitui os diversos lugares que se ocupam corporalmente, ou seja, estar no mundo *on-line* não nos faz ausentes de uma vida corporificada. Nesse sentido, a visão da experiência corporificada foi chave como movimento de aproximação que fez parte das possíveis interpretações, do que era fácil ou difícil no mundo digital, das conexões e dos traços que poderiam ser seguidos ou não.

Na terceira E, o desafio foi se distanciar de coisas que pareciam mais rotineiras ou comuns no envolvimento com as tecnologias, já que há um grau de dificuldade em reconhecer a 'agência' que possuem. A internet, como esse lugar comum, pode ser também um espaço para “examinar de perto a confiança no trabalho que estamos permitindo que os vários aplicativos da internet façam por nós, e as decisões que estamos implicitamente permitindo que essas infraestruturas façam em nosso nome” (Hine, 2015, p. 46). Por conseguinte, o desafio neste campo foi o de observar o

trabalho invisível da internet por meio de um olhar excepcional, que gerara formas de refletir e questionar sua capacidade de influenciar, para o melhor ou para pior, nossas ações sociais.

A espinha dorsal das *E3*, como processo no qual ganhou-se uma posição etnográfica *off-line-on-line*, levou a produzir e manter uma revisão constante das formas de estar conectada a *internet*, permitindo encarar a sensação de saber que esse campo relacional exponencialmente vasto era e é, ao mesmo tempo, um espaço de fluxos informacionais dos quais não era possível se desvincular. Assim, as *E3* orientaram a focalizar a observação participante *off-line-on-line* para os próprios processos de aproximação e participação na *internet*, assimilando a sensação de não ser possível antecipar a definição das dimensões contextuais como um todo abrangente, visto que os ambientes digitais apresentavam suas próprias lógicas de mobilidade e interatividade.

De acordo com Hine (2015), tal lógica se podia identificar na diferença entre fazer etnografia holística tradicional e fazer etnografia holística na internet:

Aclarando que essa pretensão interpretativa holística não é igual à marcada pela etnografia tradicional, na qual, esse holismo estava comprometido com uma análise abrangente do entorno como um todo por meio da divisão entre o micro e o macro, entre a etnografia holística tradicional e a etnografia na internet, a segunda se caracteriza por um foco na contextualização e incorporação, ao invés de uma reivindicação de abrangência. (Hine, 2015, p. 24).

Em outras palavras, a visão da etnografia holística na internet envolvia a concepção de um olhar interdisciplinar, orientado pela necessidade de contextualizar as experiências digitais e o uso da própria intuição e sensibilidade da pesquisadora. Por essa razão, os campos interativos das *E3* foram entendidos não como percurso que tratava sobre passar de um ponto (a) para um ponto (b) e deste ponto para um ponto (c), senão de assumir que em todo momento as *E3* remeteram a experimentar de forma consciente aquelas três formas de relacionalidade corporificada com e na *Internet* para uma observação *off-line-on-line* que fosse registrada e refletida na medida do seu acontecer.

Como sabemos, a técnica de coleta de dados da etnografia é a observação, que pode ser não participante, participante e reflexiva, e o diário de campo o seu instrumento de registro de dados por excelência. Estas duas ações etnográficas, oriundas da tradição da teoria social, da etnografia, da etnometodologia e da antropologia, têm passado por diferentes tensões teóricas. No caso de etnografia na *internet*, supõe-se a reformulação das condições em que a observação

participante e o diário de campo podem ser realizados. Nesse sentido, Hine (2015) considerando a espinha dorsal das E3, propõe o uso da técnica da observação participante *off-line e on-line* como uma disposição e atitude a estar atentas ao emaranhamento corporificado que nos implica a internet, e que é possível entrecruzar com o apoio de registros visuais para ajudar a pesquisadora na construção do relato etnográfico, ou seja, dos diários de campo.

Para tal propósito, na seguinte seção amplia-se a discussão sobre a observação participante *off-line-on-line* e o relato autoetnográfico, como estratégias metodológicas fundamentais no percurso de pesquisa.

4.3.1 Observação participante offline e online e o relato autoetnográfico: um ponto de inflexão feminista

Tanto a técnica da observação como o diário de campo na história da teoria social têm sido aspectos intensamente discutidos e transformados no interior dos campos de conhecimento, uma vez que foi impossível sustentar um fazer científico do 'social' que não era recíproco com as comunidades pesquisadas para construir suas análises. Esta situação científica, denominada a 'crise do observador privilegiado', deu passo à emergência dos observadores plurais (Stephan Funchs, 2010). Dentre a emergência dos observadores plurais, a autoetnografia emergiu como modalidade ou enfoque alternativo da etnografia, portanto, um enfoque metodológico que foi marginalizado pela ciência racional ocidental de cunho positivista, lógica impulsionada por Bronislaw Malinowski e Franz Boas⁶¹, que seguiria presente até a Segunda Guerra Mundial (Blanco, 2012).

Ainda segundo a autora, o cânone da etnografia e das ciências sociais em geral foi concebido sob uma mirada colonial na separação dos brancos e dos índios, como instrumento de integração dos brancos através da observação detalhada dos outros (como os diferentes). Esta era registrada no diário etnográfico, que assegurava a constância da entrega de uma informação objetiva sobre os índios, os outros, os diferentes, por meio de dados que eram funcionais às relações de poder, em razão dos brancos se considerarem e se posicionarem superiores às comunidades índias e negras.

⁶¹ Ambos originários da Europa, o primeiro nascido na Polônia e conhecido como referente da antropologia funcionalista e o segundo nascido na Alemanha e conhecido como criador da Antropologia cultural, ambos precursores da etnografia do século XX.

Continuando com Blanco (2012), a autora explica que nos anos 80 a contraposição entre as normas clássicas de fazer investigação nas ciências sociais e a coleta de informação e escritura se tornaram mais reflexivas e produziram a transição da chamada 'crise da representação', emergindo a opção ou alternativa investigativa de juntar a prática positivista do observador e do escrito etnográfico, como produto literário. Nos anos 90, foram propostas novas maneiras de fazer pesquisa qualitativa e de mostrar resultados. Nesse período de tempo, conhecido como o 'giro narrativo', identificou-se que a concepção colonial da etnografia, como aquele trabalho científico que dava conta do que era 'muito diferente', derivava geralmente da perspectiva de homens brancos de países do Norte Global. Tal fato possibilitou emergir de modo significativo outra concepção da etnografia, como processo de conhecimento do mundo de caráter polissêmico, dando abertura à autoetnografia.

Em primeira instância, situar-me na autoetnografia reafirmou o desafio de não aderir às formas canônicas de fazer pesquisa, sobretudo, à maneira de representar aos outros. Nesse sentido, foi cogitado que a pesquisa fosse um ato político que podia ser socialmente justo e consciente, porque tratava de “um dos enfoques que reconhece e dá lugar à subjetividade, a emocionalidade e a influência do pesquisador no seu trabalho, em lugar de ocultar estas questões ou pretender que não existem” (Carolyn Ellis; Tony Adams; Arthur Bochner, 2015, p. 252). Nesse posicionamento, minha subjetividade de pesquisadora assumiu-se também como de atora cultural no propósito de elaborar um produto a partir do exercício performativo de escrever interconectando o contar e o mostrar, como a maneira eficiente de transmitir uma informação.

Na visão Ellis, Adams e Bochner (2015) integrar a estratégia autoetnográfica implicaria compreendê-la nos seus princípios teórico-metodológicos, ou seja, como saber pesquisar segundo os princípios da autobiografia e da etnografia como método que, por sua vez, é processo e produto. Nesse sentido, uma maneira de resguardar e qualificar o princípio autobiográfico da autoetnografia consistiria em saber identificar a diferença entre contar uma história e construir um relato autoetnográfico, cumprindo com o protocolo de publicação das ciências sociais, por exemplo.

Os autoetnógrafos não somente devem fazer uso de ferramentas metodológicas e da literatura científica para analisar as experiências, senão que também devem tomar em conta as formas em que outros podem experimentar similares epifanias, utilizando a experiência pessoal para ilustrar as facetas da experiência cultural, e, de esse modo, mostrar que as facetas de uma cultura sejam familiares para próprios (*insiders*) e estranhos (*outsiders*). (Ellis; Adams; Bochner, 2015, p. 254).

De maneira prática, esta estratégia metodológica permitiu-me trabalhar com a possibilidade de tornar-me autora desde um olhar retrospectivo de ser sujeita. Portanto, da possibilidade de fazer uso da escritura sobre experiências que marcaram um antes e um após na minha existência e, igualmente, na consulta de outras fontes de informação, como registros escritos, audiovisuais ou visuais que contribuíram à memória de tais eventos (Ellis; Adams; Bochner, 2015).

O caminho autoetnográfico empreendido e, sobretudo, no desafio de assumir um exercício de escrita pessoal e político foram assumidos com determinação ao me apoiar na perspectiva dos feminismos críticos, que, de acordo com Calixto (2022), possuíam uma longa tradição autoetnográfica, construída pelas mulheres *tercermundistas*⁶² do Sul Global. Aqui, a auto-etnografia e, principalmente, o relato autobiográfico assumiram outro tom, o tom de se apropriar da escritura desde um lugar de ser mulher mestiça, lugar construído culturalmente no silenciamento das mulheres chamadas terceiro-mundistas do Sul Global, como pessoas marginalizadas e distanciadas do uso correto da língua colonial, seja espanhola, inglesa ou portuguesa, como, também, do conhecimento da língua como ferramenta de poder, que tinha sido usada para apagar as histórias reais e pessoais das mulheres. A autoetnografia na visão feminista terceiro-mundista assegurava: “que nós mulheres miráramos o próprio e o analisáramos na sua trama sócio-histórica e sociocultural como exercício de sobrevivência, que ao ser realizado através da escritura, nós estávamos apropriando de uma ferramenta que foi usada para apagar-nos da História” (Alma González *et al.* 2022, p. 4,5, tradução nossa).

Assim, mais que um posicionamento autoetnográfico, este caminhar foi marcado por um *pulso autoetnográfico* que, a juízo de Calixto (2022), respondia aos motivos reais das mulheres nos feminismos críticos e decoloniais para fazer etnografia e autoetnografia, tomando a escritura como um exercício afetivo, que implicava reconhecê-la como um ato corporal, um ato que podia-se interpretar mais como o intuito de manter-se de corpo presente na investigação. Para a autora, a

⁶² Por *tercermundistas* a autora alude a um conceito usado por GLORIA ANZALDÚA da seguinte maneira: “O pulso etnográfico que se levanta tem no feminismo crítico um referente imprescindível, sobretudo quando a antropologia é exercida por mulheres atravessadas por esse silenciamento histórico que tem permeado nas mulheres que ANZALDÚA (1988) chama *tercermundistas*. Escreve sobre o que mais nos une à vida, a sensação do corpo, das imagens vistas, da extensão da psique calma: momentos de alta intensidade, seu movimento, sons, pensamentos... não há necessidade de que as palavras se inquiram na mente. Germinam na boca aberta da menina descalça entre as multidões inquietas. Se secam nas torres de marfim e nas aulas das faculdades. Tira o abstrato e o aprendizado acadêmico. Testa sem se cobrir os olhos. Para tocar mais pessoas, as realidades pessoais e o social se devem evocar – não através da retórica, e sim através do sangue e pus e suor” (ANZALDÚA, 1988, p. 227 *apud* CALIXTO, 2022, p. 59, tradução nossa).

perspectiva do *pulso autoetnográfico* integraria o legado de mulheres como Audre Lourde (1934-1992) e Gloria Anzaldúa (1942-2004), que desde seus feminismos críticos (e muito antes da sua enunciação como método etnográfico), realizaram uma análise sociocultural de si, colocando no centro sua enunciação corporal:

Nas suas abordagens mostram como escrever e analisar a própria biografia e corporalidade em diálogo com nossos marcos socioculturais e políticos produz uma práxis epistêmica e uma política concreta, cuja genealogia não está relacionada com a antropologia colonial, senão com a reivindicação do íntimo e o reconhecimento do privado como algo político. (Calixto, 2022. p. 59, tradução nossa).

Desse modo, o exercício autoetnográfico traçado para mostrar os pontos de contacto com as materialidades discursivas *off-line-on-line* de Carolina Sanín e Djamila Ribeiro fio orientado por uma visão feminista e terceiro-mundista que contribuiu a ponderar a observação participante como observação perceptiva:

A centralidade de transformar ferramentas metodológicas como a observação participante em uma observação perceptiva que assuma o que implica ser um corpo que percebe, registra e analisa o que testemunha, sem que fazer “investigação científica” lhe salve do peso das suas tripas e da sua interação com o mundo. (Calixto, 2022, p. 57, tradução nossa).

Tanto nas apreciações de Blanco (2012) como de Calixto (2022), a autoetnografia tem sido mais experimentada na literatura inglesa do que no mundo da língua espanhola, sendo neste incipiente. Esta é a razão pela qual a diferença entre a autoetnografia, desde as transformações do campo antropológico, e a autoetnografia, desde as práticas feministas das mulheres nas Américas, é o corporal como ponto de partida de uma inflexão decolonial. Nessa inflexão decolonial subjazem perguntas como: “Quem somos na trama colonial, que encarnamos ao nomear-nos, quando e como reconhecemos o próprio do estranho? Como nos responsabilizamos diante nossos privilégios e opressões?” (Calixto, 2022, p. 63, tradução nossa).

Nesse sentido, a opção auto-etnográfica assumida no corporal e no perceptivo como via de uma quebra decolonial permitiu-me estabelecer alguns critérios ético-metodológicos para a inclusão dos relatos no corpus da pesquisa. Entre eles, a compreensão de que a escrita da experiência pessoal relacionada às materialidades discursivas de Carlina Sanín e Djamila Ribeiro nas redes sociais digitais, estaria imersa em um ato político e cultural maior a respeito da história

dos seres humanos e não humanos e das mulheres como humanas, no compromisso de uma revisão reflexiva dos privilégios e das opressões que desenham tais relacionais.

Os relatos autoetnográficos como '*pulsos autoetnográficos*' foram estimados, igualmente, como *narrativas pessoais*⁶³, nas quais buscou-se que tais relatos viabilizaram a possibilidade de aprender das histórias das autoras que se vêem a si mesmas segundo narrações evocadas da sua formação acadêmica, profissional e investigativa, bem como de sua história pessoal, particularmente sobre algum aspecto da vida que entrecruza um contexto cultural particular. Convidando as e os leitoras/es a entrarem no mundo da autora e a se apropriarem do aprendizado para suas próprias reflexões (Ellis; Adams; Bochner, 2015).

Em relação à qualidade da escritura do relato autoetnográfico, concorda-se com Laurel Richardson e Elizabeth Adams (2019) sobre ter em conta alguns aspectos para sua realização, entre eles, a contribuição substantiva, o mérito estético, a flexibilidade e o impacto, compreendidos assim:

1. Contribuição substantiva. Acaso esta obra contribui para a nossa compreensão da vida social? O autor mostra uma perspectiva fundamentada e aprofundada (e se é o caso) nas ciências sociais? Este artigo parece “real” – é uma descrição acreditável de um sentido cultural, social, individual e comunitário do “real” –?
2. Mérito estético. Em lugar de reduzir padrões, se agrega outro padrão. Tem essa peça êxito estético? O uso de práticas analíticas criativas abre o texto e convida a interpretações? Está o texto formado artisticamente de maneira satisfatória, é complexo e não entediante?
3. Reflexividade. Como tem sido a subjetividade do autor, tanto como produtor como no produto? Há uma adequada consciência de si mesmo e uma auto exposição para que o leitor possa fazer juízos sobre o ponto de vista?
4. O impacto. Este tema me afeta emocionalmente e intelectualmente? Gera novas perguntas e me motiva a escrever? Instiga-me a provar novas práticas de investigação e a tomar ação? (Richardson; Adams, 2019, p.55).

Sustenta-se que os aspectos citados foram considerados ilustrativos a respeito do que podiam as pessoas leitoras encontrar nos relatos autoetnográficos, sem que aquilo fosse uma camisa de força para construí-los⁶⁴. Os critérios anteriormente mencionados, atuaram mais como um roteiro, que, no processo da escrita da pesquisa permitiu dar conta de um nível de qualificação e

⁶³ Dentre os diferentes enfoques auto-etnográficos, se encontram: As autoetnografias indígenas/nativas; as autoetnografias reflexivas; as autoetnografias como narrativas co-construídas e; as autoetnografias como narrativas pessoais. (ELLIS; ADAMS; BOCHNER, 2015).

⁶⁴ Existem diversos critérios e aspectos formulados por autoras para avaliar a qualidade da escrita de um relato autoetnográfico, portanto, assumimos que os que foram citados não são o padrão. Entre outras possibilidades, se encontram os critérios propostos por BOCHNER, ([1997] 2019); RICHARDSON (2019) e JILLIAN TULLIS (2019).

compromisso com os dados e a análise apresentada. Sem esquecer que o exercício da escrita é sempre uma atividade inacabada e, por tanto, aberta a modificações e melhoras.

Realizado o percorrido pelas estratégias metodológicas citadas. Continua-se com a perspectiva da análise neomaterialista dos discursos e da análise do discurso digital, como noções primordiais no estudo de fenômenos digitais, portanto, chaves para os propósitos da pesquisa.

4.4 DA ANÁLISE NEOMATERIALISTA DOS DISCURSOS

De forma dialógica, o último eixo dessa aposta metodológica foi a perspectiva da análise do discurso digital, com foco em uma análise neomaterialista (Butturi Junior, 2019; Butturi Junior; Lara, 2019; Butturi Junior; Volkart, 2020; Butturi Junior; Camozzato, 2023) e, especificamente na atividade escritural *on-line* ou tecno-escritural/tecno-discursiva (Paveau, 2016, 2021). De um lado, tratou-se de compreender a maneira em que as materialidades *off-line-on-line* de Carolina Sanín e Djamila Ribeiro, emergem de uma intra-ação e intra-relação entre natureza, tecnologia e discurso, sendo sua condição de possibilidade o mundo do antropoceno, caracterizado pela solicitude de uma viés pós-humano que considere seriamente seu emaranhamento com espécies companheiras em uma era tecnobiopolítica (Haraway, 2016, 2021). E, de outro lado, na condição *on-line* ou digital especificamente como aquela que implica a produção e circulação de discursos nativos da internet segundo as características dos ecossistemas digitais, ou seja, nas suas condições tecnolinguageiras, que são compósitas, clicáveis, hipertextuais e de ampliação, entre outras (Paveau, 2021).

De acordo com Butturi Junior e Camozzato (2023) desde uma perspectiva neomaterial é necessário se situar em uma discussão que sugere e que se relaciona a estar no mundo do

Antropoceno⁶⁵, ou seja, a de se situar em um solo político-epistemológico e ético-teórico que permita pensar as topologias governamentais na modalidade das sociedades de controle, desde noções como o tecnobiodiscursivo e a biotecnovoz, noções estas que implicam colocar em xeque a distinção entre *bíos* e *zoé*⁶⁶.

Em outras palavras, esta perspectiva considera que as condições que operam entre o social, a natureza e o discurso são relações de vida e de morte, concebendo, parte da tarefa: “[...] colocar em xeque a linguagem como ponto de inteligibilidade e o de pensar coletivos com actantes em proliferação” (Butturi Junior; Camozzato, 2023, p. 86), ou seja, em reconhecer que: “a linguagem não conforma a matéria, uma vez que não há de um lado a linguagem, o discurso e o conhecimento e, de outro, as 'coisas' e os 'objetos', como ontologicamente distintos. Trata-se de um emaranhado discursivo-material, em que um não é exterior ao outro” (Butturi Junior; Camozzato, 2023, p. 89). Tal emaranhamento, que já foi mencionado no percurso do presente trabalho, solicitou de igual maneira, disponibilizar as próprias habilidades para pensar as relações discursivas-materiais que atravessam atoras/es humanas/os e não humanas/os, a partir de “[...] perscrutar essas associações segundo a ordem de dispositivos de exceção e de governamentalidade biopolítica” (Butturi Junior;

⁶⁵ “Parece apropriado atribuir o termo 'Antropoceno' à época geológica atual, em muitos aspectos dominada pelo homem, complementando o Holoceno - o período quente dos últimos 10 a 12 milênios. Pode-se dizer que o Antropoceno começou no final do século XVIII, quando análises do ar aprisionado no gelo polar mostraram o início do aumento das concentrações globais de dióxido de carbono e metano. Essa data também coincide com o projeto do motor a vapor de James Watt, em 1784. [...] A queima de combustível fóssil e a agricultura causaram aumentos substanciais nas concentrações de gases de 'efeito estufa' - dióxido de carbono em 30% e metano em mais de 100% - atingindo seus níveis mais altos nos últimos 400 milênios, e mais ainda. Até o momento, esses efeitos foram causados, em grande parte, por apenas 25% da população mundial. As consequências são, entre outras, a precipitação ácida, a 'poluição' fotoquímica e o aquecimento climático. Assim, de acordo com as estimativas mais recentes do Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas (IPCC), a Terra esquentará de 1,4 a 5,8 °C durante este século. [...] Muitas substâncias tóxicas são liberadas no meio ambiente, até mesmo algumas que não são tóxicas, mas que, no entanto, têm efeitos gravemente prejudiciais, como, por exemplo, os clorofluorcarbonos que causaram o 'buraco de ozônio' na Antártica (e que agora são regulamentados). A menos que ocorra uma catástrofe global - um impacto de meteorito, uma guerra mundial ou uma pandemia - a humanidade continuará sendo uma importante força ambiental por muitos milênios. Os cientistas e engenheiros têm pela frente uma tarefa assustadora para orientar a sociedade em direção ao gerenciamento ambientalmente sustentável durante a era do Antropoceno. Isso exigirá um comportamento humano adequado em todas as escalas e pode muito bem envolver projetos de geoengenharia em grande escala aceitos internacionalmente, por exemplo, para 'otimizar' o clima. No entanto, neste estágio, ainda estamos pisando em terra incógnita” (CRUTZEN, 2022, p. 23. tradução nossa).

⁶⁶ Na concepção aristotélica, *zoé* e *bíos* têm significados distintos da vida, porém, não são opostos, senão complementares. *Zoé* é a vida como propriedade dos organismos e *bíos* é a vida compreendida no sentido de um modo de viver. Em síntese, desde esta perspectiva, se estabelece a afirmação aristotélica do homem ser um animal vivente e, também, um ser capaz de existência política (HERNÁN BORISONIK; FERNANDO BERESÑAK, 2012).

Camozzato, 2023, p. 78), enquanto relações atravessadas por formas de distribuição desigual de vida e de morte.

Aqui, não se trata somente de reduzir uma análise dos discursos ao digital, como propõe Paveau (2021), senão de uma formulação responsiva a critérios de definição de tais fenômenos, que serão cada vez mais problemáticos, em palavras dos autores:

Não obstante, o solo compartilhado, marcamos dois pontos de divergência da nossa proposta de uma análise neomaterialista: i) os deslocamentos que aqui descrevemos não se reduzem ao digital, mas nele encontram, talvez, seu epitome. Dito de outro modo, as associações, as agências e a limitrofia são raros a quaisquer objetos, online ou offline, na medida em que até mesmo os critérios dessa definição sejam cada vez mais problemáticas – como aliás, mostra Paveau (2017, 2021); ii) a tomada político-ética diz respeito, em nossa empreitada – e como já dissemos – a dar inteligibilidade a regimes de exceção biopolíticos, tecnobiopolíticos e, no limite, tecnobiodiscursivos. É o problema de uma exceção que se marca na intra-ação de corpos subalternizados (de humanos e não-humanos) que sustenta e justifica o que aqui propomos. (Butturi Junior; Camozzato, 2023, p. 91).

Assim, a proposta dessa análise neomaterialista é mobilizada por uma arqueogenealogia⁶⁷, que significaria avançar em uma teoria das multiplicidades, ou seja, em uma prática ético-teórica que compreende com a perspectiva da atualidade foucaultiana que o discurso é uma questão política, uma contaminação entre o visível e o dizível, uma mistura entre o discursivo e não-discursivo. Em outras palavras, a análise da materialidade dos discursos mantém aberta a tensão entre o discurso e a exterioridade, na busca por incluir no seu escopo tanto o regime do dizível quanto o regime do visível. Uma *limitrofia* nas palavras dos autores, como relação de limite na cisão entre humanos, animais e objetos, não como uma separação senão como uma relação de vizinhança:

Um problema de limites, porém, se coloca, porque não se trata jamais de conjunção, mas de produção de rizomas e de linhas – o que acarreta justamente a multiplicidade das análises de Foucault – segundo a ordem do quadrilátero (as combinações funcionais de dizível e visível nos planos da forma e da substância) que não pode redundar numa unidade, mas sempre na multiplicidade das linhas de fuga [...] (Butturi Junior; Camozzato, 2023, p. 84)

⁶⁷ Em Foucault, a arqueologia “tem por propósito descrever a constituição do campo, entendendo-o como uma rede, formada na inter-relação dos diversos saberes ali presente. E é exatamente nesta rede, pelas características que lhe são próprias, que se abre o espaço de possibilidades para a emergência do discurso. Já a genealogia busca a origem dos saberes, ou seja, da configuração de suas positivities, a parte das condições de possibilidades externas aos próprios saberes; ou melhor, considera-os como elementos de um dispositivo de natureza essencialmente estratégica. Procura-se a explicação dos fatores que interferem na sua emergência, permanência e adequação ao campo discursivo, defendendo sua existência como elementos incluídos em um dispositivo político. Na metodologia foucaultiana, a arqueologia e a genealogia se constituem como dois conjuntos complementares, sendo sua diferença não tanto de objeto ou de domínio, mas de ponto de ataque, perspectiva e de delimitação” (ROGÉRIO FAÉ, 2004, p. 412, 413).

Dessa maneira, os autores, ao modo foucaultiano, propõem algumas *prescrições de prudência* para inteligir práticas materiais-discursivas. Na sua consideração, estas seriam resumidamente: interrogar nosso próprio materialismo discursivo; manter aberta a ambiguidade entre discurso e exterioridade na busca por incluir tanto o dizível quanto o visível; descrever as regularidades que demandam a relação com uma exterioridade circunscrita, que produzem como exceção e como resistência; investigar os dispositivos de governo da atualidade em seu caráter topológico; considerar uma perspectiva dos assemblages, nos quais atores/as humanos/as e não-humanos/as produzem relações de força em um espaço circunscrito pela agência; assumir a interpenetração entre tecnológico e orgânico sob a forma de uma tecnobiopolítica que implica revisar as complexas relações interespecies, enquanto perigosas relações de vida e de morte na Terra; e assumir a possibilidade de uma discursividade intra-ativa material e seu poder de agência.

Como ponto de entrada nas questões próprias do material-discursivo ou das práticas discursivas, considerasse que estas *prescrições de prudência*, como bem indica a segunda palavra, remeteram a um cuidado sobre não reduzir as materialidades discursivas *off-line-on-line* de Carolina Sanín e Djamilá Ribeiro ao ato visual de fazer zoom sobre uma questão meramente digital-discursiva-contextual (Barad, 2014), quando seres humanas/os, não humanas/os e objetos estão implicadas/os em termos de uma distribuição tecnobiopolítica de agência sobre a vida e a morte, que as/os faz transversais e gradualmente funcionais nesse quadrilátero ou diagrama de relações de força que é o antropoceno (Butturi Junior; Camozzato, 2023).

Nesse sentido, a análise neomaterialista das discursividades mencionadas, supôs interrogar o próprio materialismo discursivo da pesquisadora na sua inscrição dupla da matéria como inerte e da matéria como agência, bem como desde os dispositivos de governo que a pretendem governar como desde os efeitos de exclusão e de resistência que a atravessam. Passando a considerar as possibilidades de descrever quais regularidades contornam o emaranhamento material-discursivo que aqui se sustenta, pois, tanto habitar um lugar no digital no acesso aos dispositivos eletrônicos e a internet, quanto saber jogar com suas regras de participação como o exercício da escrita *on-line* ou das postagens imagéticas, são condições de possibilidade porque implicam interditos. Por exemplo, a falta ou a competência de habilidades escriturais e digitais que operam na aparição de uns discursos em função do silenciamento ou exclusão de outros.

Portanto, também se tratou de identificar os dispositivos do governo na atualidade, considerando, a câmera dos celulares (Chaverry, 2016), a linguagem escrita na internet (Constante,

2013) e a dataficação da vida, da natureza e do conhecimento (Lemos, 2021a), estruturas coercitivas intrínsecas a compreender porque certas materialidades chegam a importar e outras não. Em resumo, foi compreendido que a densidade material de certos eventos ou controvérsias não está solto das relações problemáticas que estão sendo avistadas na relação entre natureza, tecnologia e discurso, sob a forma de uma tecnobiopolítica permeada por complexas relações interespecies (Haraway, 2016).

Realizando essa caminhada pela análise neomaterialista dos discursos, damos continuidade à análise do discurso digital ou tecnodiscursiva, que responde à atividade leitoescritural *on-line* como atividade-ação fundamental para habitar o digital e, portanto, que considera outros aspectos que foram complementares a esta abordagem.

4.4.1 Da análise dos discursos digitais

Nesta seção continuamos a abordar o que foi entendido por discursos nativos do *on-line*, como tecnodiscursos ou discursos digitais. Segundo a visão de Maria-Anne Paveau (2016) a rama da linguística que se ocuparia de abordar *corpus discursivos digitais* inscreve-se em uma prática ecológica, integrada e pós-dualista da linguística, que reconhece o caráter composto entre o linguístico e a técnica, como aspectos intrínsecos a tais fenômenos, ou seja,

É também afirmar que os discursos digitais nativos não são de ordem puramente linguageira, que as determinações técnicas coconstroem as formas tecnolinguageiras, e que as perspectivas logo e antropocêntricas devem ser descartadas em prol de uma perspectiva ecológica e integrativa, que reconhece o papel dos agentes não humanos nas produções linguageiras. (Paveau, 2021, p. 31).

Nesse sentido, retomar uma abordagem ecológica do discurso digital significou se situar em uma perspectiva deslocada das abordagens clássicas do campo da linguística, nas quais eram negligenciadas questões relacionadas às máquinas, aos artefatos técnicos, vistos como meros suportes da ação humana. A perspectiva ecológica e integrada da análise do discurso digital permitiu estabelecer que aspectos humanos e não humanos conformariam a produção das materialidades discursivas no *on-line* de Carolina Sanín e Djamilia Ribeiro, bem como sinalizar certas questões teórico-metodológicas decorrentes das características dessa condição *on-line* especificamente.

Dentre tais características, encontraram-se aspectos relacionados com a tarefa de definir o que seria um corpus de análise do discurso digital. Salientando, por exemplo, como seria o tratamento dos enunciados no *on-line* enquanto *links*, portanto, enunciados de caráter inumerável que como consequência se transfigurariam em uma multiplicação desmedida da circulação dos mesmos:

Como constituir os corpus de análise do discurso num terreno no qual os enunciados são incontáveis, interligados, subjetivos e compósitos? Como passar dos corpus tradicionais da análise do discurso, a partir de documentos impressos ou registros estabilizados e objetivos (no sentido de que eles apresentam a mesma forma para qualquer receptor), para corpus subjetivos, abertos e evolutivos? Como evitar a tentação do corpus logocêntrico e a aplicação de teorias pré-digitais enquanto mobilizamos o corpus das teorias e dos métodos das ciências da linguagem? As respostas a essas questões passam por um conhecimento aprofundado dos universos discursivos digitais e pela elaboração de métodos que permitam respeitar a ecologia da web (Paveau, 2021, p. 34).

As questões mencionadas levaram a estabelecer que as materialidades discursivas *off-line-on-line* de Carolina Sanín e Djamila Ribeiro integrariam discursos nativos da internet, ou seja, discursos produzidos em um espaço digital concreto, conhecido como *web 2.0* ou web participativa, que surgiu no início dos anos 2000 e que se caracterizou pelo desenvolvimento das redes sociais digitais (dentre as mais conhecidas: *Facebook*, *Instagram*, *Twitter*, *Youtube*) e do compartilhamento multimidiático. Aspectos estes que estariam intimamente emaranhados com elementos técnicos e elementos linguageiros que compreenderiam sua própria evolução (Paveau, 2021).

Por essa razão, o termo ambiente digital para referir as redes sociais digitais, proposto por Paveau (2021), infere que era necessário obter uma visão simétrica das materialidades linguageiras da internet, ou seja, uma visão que percebesse o sentido compósito dos discursos *on-line*:

[...] busca dar conta dos aspectos compósitos (tecnolinguageiros e tecnodiscursivos) dos discursos: a técnica não é um simples suporte, e menos ainda uma ferramenta, mas um componente estrutural dos discursos. O agente enunciativo se encontra distribuído no ecossistema digital (Paveau, 2021, p. 50).

Essa característica compósita referia não somente sobre aprender a ver a intrínseca relação entre o sentido e a técnica na produção de discursos digitais, tratava-se também de ver de maneira concomitante os campos do significado e do conhecimento como entrelaçados à apropriação de elementos técnicos e linguageiros. Por esse motivo Paveau (2021) sinaliza que a noção de 'ambiente digital' não vem do campo da linguística e, sim, do campo da cognição ou denominado 'ambiente

cognitivo', o qual enfatiza na dimensão da 'cognição distribuída' (*distributed cognition*), com a intenção de pautar o caráter distribuído do conhecimento/significado 'compartilhado' entre todas/os as/os atoras/es em um ambiente dado. Desde esta perspectiva, “o ambiente não é mais considerado como um pano de fundo para a cognição, mas como um conjunto de 'recursos ambientais’” (Paveau, 2021, p. 50, 51), em que dados materiais e técnicos constituem formas de representação externa que intervém nas elaborações cognitivas e, portanto, discursivas.

Dada a conexão inegável da produção de práticas discursivas digitais com um campo de cognição distribuída, foi possível cogitar que a escrita digital, como parte de uma '*razão computacional*'⁶⁸, era indicativa das competências pré-digitais-cognitivas (conhecimentos prévios, estruturas mentais, saberes, crenças, práticas que negociam a relação do sujeito com o mundo), com as quais contaria a pessoa usuária:

Antes de tudo, a escritura digital requer habilidades digitais. Esse truísmo aparente recobre de fato questões importantes tanto na pesquisa quanto no ensino. Uma vez afastada a mitologia de um nativo digital, percebemos que o saber e o *savoir-faire* da escrita digital aproximam-se de um nível de competência profissional (Paveau, 2021, p. 192, 193).

Em outras palavras, os discursos digitais ou nativos da internet também funcionariam como indicadores do status da pessoa internauta-escritora e do lugar relacional e de privilégio digital habitado. Logo, se “atuar no espaço digital significa escrever” (Paveau, 2016, p. 180), tal atividade implica compreender que “a ação em rede é o estabelecimento de uma relação” (Paveau, 2016, p. 179). Por conseguinte, a atividade escritural *on-line* como ação pré-estabelecida e costumeira inaugura tipos específicos de relacionalidade cognitiva e significativa com a internet e as redes sociais.

No caso dessa tese, a atividade tecno-escritural *on-line* constituiu-se um aspecto indicativo do caráter relacional, cognitivo e subjetivo das materialidades mencionadas, especificamente nas formas em que podia ser abordada tal produção tecnodiscursiva, como conhecimento/significado 'compartilhado no *on-line*' e a sua agência, como produtora de efeitos/sentidos. Isto é, considerando especialmente, a modalidade *on-line* das postagens (ou também denominados *post*) e dos *comentários*, como opções próprias dos ambientes digitais. Por conseguinte, a maneira mais justa

⁶⁸ “Da perspectiva de uma análise do discurso digital, chamaremos de escrita digital uma produção escritural em um dispositivo de informática, em ambiente conectado ou não, que implica traços gráficos, linguageiros e discursivos específicos devido à conversão digital, e mais geralmente, a uma concepção transformada da cultura da escrita e, ainda mais geralmente, a discursividade” (PAVEAU, 2021, p. 179).

de não marginalizar a presente abordagem, considerou, como medida transversal ao trabalho, o tratamento dos discursos *on-line* de Djamila Ribeiro e Carolina Sanín, especialmente postagens e comentários, a partir de integração e uso da forma de capturas da tela, como “o mínimo ecológico necessário” (Paveau, 2021, p. 36) para manter seu ambiente nativo. Igualmente, considerou que capturas de tela “são também fruto da subjetividade do internauta-analista e devemos considerá-las como dados subjetivos” (Paveau, 2021, p. 36).

Na perspectiva ecológica mencionada, a posição pós-dualista assume a solicitude de superar os dualismos antropocêntricos, especialmente, os que se têm praticado nas análises de conteúdo, dando prioridade a elementos textuais deixando fora os elementos não textuais. Dessa maneira, a autora propõe não separar os '*dados de tela*' (coletados pela pesquisadora a partir da sua tela) dos '*dados baseados na pessoa usuária*' (coletados pelo experiência digital como usuária), explicado da seguinte maneira:

A análise do discurso, cujo quadro pós-dualista abandona a oposição rígida objetividades versus subjetividade, posiciona-se entre os dois: ela opera ao mesmo tempo com a coleta de dados nas telas, mas se alimenta dos conhecimentos práticos e da experiência digital tanto de analistas quanto de internautas-escritores (Paveau, 2021, p. 137).

Tal posicionamento estabelece que aspectos subjetivos e objetivos participam na construção de *corpus* discursivos digitais, aliás, a autora faça ênfase em que os elementos da análise, tanto os coletados pela tela do telefone da pesquisadora como das experiências digitais como usuária da internet, devem referir exclusivamente a discursos nativos da internet e não a discursos suscitados em espaços *off-line*. Para a autora: “o tecnodiscurso *on-line* difere do discurso *off-line* por sua subjetividade intrínseca, decorrente da sua contextualização tecnorrelacional (Paveau, 2021, p. 140).

O anterior argumento justifica um corte entre o *on-line* e o *off-line* apenas pela subscrição do objeto de estudo ao campo da linguística como tal, desestimando o *off-line* como espaço possível de interações que podem acontecer na 'desconexão' à internet e às redes sociais. Esta posição se distancia da posição defendida nesta pesquisa, que considera que não há como desvincular as materialidades discursivas de Carolina Sanín e Djamila Ribeiro entre o *off-line* e o *on-line*, porque não é possível pensar-nos como agentes discursivas fora de uma informática da dominação (Haraway, 1985) ou como subjetividades e corporalidades que podem se produzir fora de uma ordem tecnobiodiscursiva (Butturi Junior; Camozzato, 2023).

Isto não quer dizer que tais posições sejam irreconciliáveis, contudo, foi possível considerá-las colaborativas. Uma vez que a perspectiva ecológica da análise do discurso digital permitiu continuar com uma abordagem aprofundada do *corpus* digital mencionado, subsidiando ferramentas teórico-metodológicas para compreender os desafios e as possibilidades da elaboração de um *corpus* da análise digital propriamente dito. Entre elas, o conhecimento sobre ao menos três situações específicas: “a quantidade dos enunciados, a sua ampliação que tende à inumerabilidade e a sua hipertextualidade” (Paveau, 2021, p. 137).

Tais situações colocaram-me em contato com elementos próprios do digital como aspectos que referiam, respectivamente, a um tipo de comportamento digital dos discursos *on-line* e que suscitavam algumas perguntas para levar em consideração:

Qual seria, então, o número correto de dados para uma representatividade satisfatória? A quantidade excessiva de dados requer necessariamente uma metodologia quantitativa? [...] O corpus deve conter apenas os enunciados primeiros? O corpus também deve conter os enunciados segundos, retuítes, respostas, comentários, compartilhamentos, republicações, etc.? [...] Devem os textos-alvo ser inseridos nos dados coletados para o corpus e participar do desenvolvimento dos observáveis? Se sim, qual seria seu status? (Paveau, 2021, p. 138, 139).

Cabe destacar que de acordo com a autora, as questões citadas no trecho acima permanecem sem resposta, portanto, os estudos exploratórios que se aventuram em uma análise não clássica do discurso, precisaram se orientar por uma lógica relacional e não de coleta de dados. Assim, esclarecendo algumas das condições para uma abordagem dos discursos digitais, passamos a tratar de maneira específica um último aspecto metodológico, que refere à necessidade de diferenciar que é um discurso digital do que não é.

Nesse sentido, Paveau (2021) menciona que existem três tipos de discursos: os pré-discursos digitais ou não digitais, os discursos digitalizados e os discursos *on-line*, digitais ou nativos das redes sociais. Os pré-discursos digitais seriam aqueles produzidos e que circulam fora da interação com os aparelhos tecnológicos e interfaces da internet, como jornais ou periódicos impressos. Os discursos digitalizados seriam produções escriturais que passam de um suporte de impressão do papel para um suporte eletrônico, por exemplo, jornais eletrônicos, teses e dissertações, fotos de arquivos em físico, entendendo que o uso do *word* não é digital porque não necessariamente está conectado à internet, logo, ele pode ser eletrônico, mas não cumprir com características digitais. Por fim, o discurso digital compreenderia as produções linguageiras nativas, ou seja, as atividades escriturais produzidas e pensadas que incorporaram todas as

funcionalidades técnicas intrinsecamente a ele, não posteriormente a ele, incluindo o verbal e não verbal (Lourenço, 2022).

Nessa ordem de ideias, os discursos digitais estariam dotados de outras características que lhes confeririam determinadas funções entre a internet, as redes sociais e as pessoas usuárias, e que implicam, continuamente, a obrigação de repensar o instrumental teórico e metodológico da análise do discurso, como discurso nativo da internet. Sobretudo, se necessariamente escrever no *on-line* marca a entrada no digital, viabilizando certos processos de visibilidade e concertação, nos quais se produzem, entre outras situações, fatos morais: “que mobilizam intensos intercâmbios discursivos sobre os critérios de aceitabilidade ou inaceitabilidade da fala” (Paveau, 2016, p.180). Entende-se, desta maneira, que os nomes de Carolina Sanín e Djamila Ribeiro nas redes sociais digitais são tecnodiscursos, que circulam na internet como 'nomes reais', clicáveis, inumeráveis, hipertextuais e ampliados (Paveau, 2016).

Finalmente na abordagem proposta foram tidas em conta seis características que compreenderiam um discurso nativo da internet, sendo estas: *composição; deslinearização; ampliação; relacionalidade; investigabilidade e imprevisibilidade*. As quais passamos a descrever brevemente, começando pelo sentido *compósito*, como: “Esse tipo de composição tecnolinguageira desenvolvida por um hibridismo semiótico: os tecnodiscursos podem ser plurissemióticos e mobilizar simultaneamente, e na mesma semiose, texto, imagem fixa ou animada, som (por exemplo, a imagem macro ou o cartaz)” (Paveau, 2021, p. 58). A *deslinearização*, enquanto discursos digitais que “[...] podem ser deslinearizados pelos links hipertextuais que direcionam o texto fonte e seu leitor para outro discurso, em outra janela do navegador e outra situação de enunciação” (Paveau, 2021, p. 58). A *ampliação*, que revela: “uma enunciação ampliada, por causa da conversacionalidade da web social (as publicações do blog são ampliadas pelos comentários)” (Paveau, 2021, p. 59). A *relacionalidade*, que leva em conta que os discursos digitais nativos se inscrevem todos numa relação: “[...] com outros discursos, por causa de uma reticularidade da web; com os aparelhos, por causa da sua natureza compósito que faz com que os enunciados sejam coproduzidos com a máquina; com os escritores e os (escri)leitores, que passa pela subjetividade da configuração das interfaces da escrita e de leitura” (Paveau, 2021, p. 59). A *investigabilidade*, enquanto: “se inscrevem, no sentido material do termo, num universo que nada esquece e que é percorrido por ferramentas de busca e de redocumentação. Eles são, portanto, investigáveis, ou seja, localizáveis e coletáveis para eventuais menções, utilizações, repetições, etc.” (Paveau, 2021,

p. 59). E por último, a *imprevisibilidade*, respeito a que os discursos digitais: “são parcialmente produzidos e/ou formatados por programas e algoritmos, fato que os torna imprevisíveis para os enunciadores humanos” (Paveau, 2021, p. 59), tanto no plano de sua forma como do seu conteúdo.

Percorridos o desenho da pesquisa e as estratégias metodológicas que foram solicitadas pelo corpus de estudo e integradas a este, passamos à próxima seção na qual apresenta-se a análise das materialidades *offline* e *online* de Carolina Sanín e Djamila Ribeiro na interlocução com os momentos da pesquisa e a discussão teórica.

5 UMA ANÁLISE MÍOPE E MESTIÇA DAS MATERIALIDADES DISCURSIVAS DE MULHERES NA COLÔMBIA E NO BRASIL

A presente seção aborda as discussões que emergiram e tomaram corpo no percurso do rastreio das materialidades discursivas *off-line-on-line* de Carolina Sanín e Djamilia Ribeiro. Para tanto, as aproximações realizadas serão apresentadas no entrecruzamento dos momentos de *exploração, familiarização e aprofundamento* da pesquisa e os pontos auge *off-line* e *on-line*, que desde uma perspectiva auto-etnográfica e desde a perspectiva do tecnosigno reações, foram apontados como pontos ápice relacionados a elas. Assim, navegaremos por cada momento da análise integrando as particularidades que corresponderam ao grau do emaranhamento material-discursivo citado.

5.1 POROSIDADES ONLIFE: A CENA DA VIOLÊNCIA INSTITUCIONAL NA MATERIALIDADE DISCURSIVA DE CAROLINA SANÍN

O corpo, assim instituído e constituído, faz-se como um corpo-tela, um corpo-imagem, acervo de um complexo de alusões e repertório de estímulos e de argumentos, traduzindo certa geopolítica do corpo: o corpo pólis, o corpo das temporalidades e espacialidades, o corpo gentrificado, o corpo testemunha e de registros. Um corpo historicamente conotado, que personaliza as vozes que denunciam e nomeiam o itinerário de violências de nossa rotina cotidiana, mas que, sem tréguas, escavam vias alternas para uma outra existência, mais plena e cidadã. Um corpo/voz inventário que limpa, restabelece, restitui, reivindica, respira e inspira, em perene processo de cura, escavando vias alternas de outros devires possíveis, sempre desejoso de transformações do *corpus* social. (Martins, 2021, p. 162).

Decidi abordar este momento de exploração com um trecho de Leda Martins para movimentarmos através dos olhos da matriz africana nesse corpo “grafitado de saberes” (Martins, 2021, p. 175). Um corpo tensionado pela ordem da representação e pela ordem da presença, ou seja, um corpo que emerge da dupla entre aparecer e parecer, entre o que se abre à visão e o que aparece, a imago. Assim, considera-se que a melhor maneira de ilustrar o efeito poroso que traçaram as materialidades discursivas de Carolina Sanín e Djamilia Ribeiro é na esteira de “um corpo-tela” (Martins, 2021, p. 162), de natureza cinética e deslizante que emaranhada com as tecnologias se reescreve no mundo da vida *onlife* (Floridi, 2019).

Onlife, como os manguezais:

Eles vivem em água salobra, onde os rios e o mar se encontram. Um ambiente incompreensível quando observado da perspectiva da água doce e da água salgada. *Onlife* é isso: a nova existência na qual a barreira entre real e virtual caiu, não há mais diferença entre “online” e “offline”, mas há precisamente uma '*onlife*': a nossa existência, que é híbrida como o habitat dos manguezais” (Floridi, 2019, Unisinos).

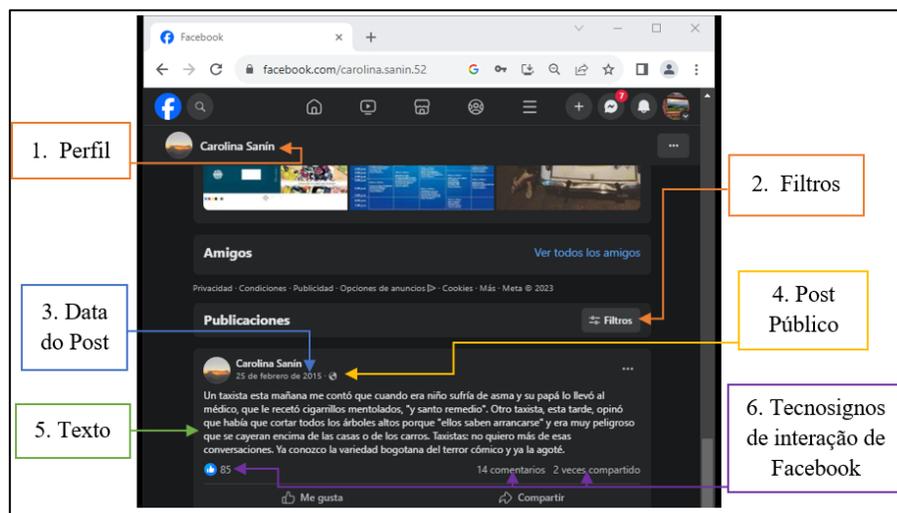
Onlife, como a força motriz inerente a tudo o que está vivo, humanos, não humanos e signos. Ou seja, corpo-tela *onlife* que porta na sua qualidade icônica a provocação do olhar e na sua qualidade sígnica a expansão da imagem mental no estabelecimento de uma relação (Martins, 2021). Portanto, corporeidade que é:

Princípio *mater* relacional, interliga tudo no que no cosmos existe e a tudo recobre em ondas de radiação e de transmissão de energia vital que garante a existência ao mesmo tempo comum e diferenciada de todos os seres, nos quais se incluem a pessoa e seus entornos, na variedade e diversidade da sua natureza (Martins, 2021, p. 203).

Nesse sentido, o efeito poroso desse *corpo-tela onlife* conecta-se às coordenadas de espaço-tempo entre os anos 2015 e 2016, como relacionadas a pontos auge *off-line* e *on-line* autoetnográficos e aos pontos auge *on-line* a partir do tecnosigno *reações*, que com ajuda da rede social de *Facebook*, como o ambiente digital no qual se entrecruzam as atoras envolvidas nessa pesquisa (incluindo-me), permitiu-me transitar e construir este percurso. No entrecruzamento desses aspectos chegamos no perfil de Carolina Sanín no *Facebook* (Aba 1), e com ajuda do tecnosigno *Filtros* (Aba 2) (Figura 8, Página 138), habilitamos diferentes maneiras de nos entender com as informações possíveis de resgatar-rastrear as postagens, priorizando alguns pontos conectivos: 1) rastreio da primeira postagem; 2) identificação do ponto auge *on-line* autoetnográfico; 3) rastreio das postagens anteriores ao ponto auge *on-line* e relacionadas ao mesmo; e 4) identificação das postagens com o ponto auge *on-line* no número igual ou maior a 1.000 *reações*.

Como primeiro ponto, a ideia de rastrear a primeira publicação realizada por Carolina Sanín, como a maneira de obter algum dado da sua entrada nas redes sociais digitais, bem como conhecer um pouco sobre sua dinâmica de autopublicação, isto, em vista de que não foi possível definir uma data exata na qual ela se tornou usuária de *Facebook* (Figura 8).

Figura 8. Carolina Sanín. *Facebook*. Primeira postagem em 25 de fevereiro de 2015.



Fonte: Carolina Sanín, *Facebook*, on-line, 2023.
Captura de tela por computador ACER.

Vê-se, que a primeira publicação é uma postagem realizada em 25 de fevereiro do ano 2015 (Aba 3), sua configuração de privacidade é pública (Aba 4) e o conteúdo é textual (Aba 5). Os tecnosignos de interação, que integram a interface gráfica de *Facebook* e que podemos situar como parte das características de ampliação dos discursos digitais, permitem conhecer a recepção da postagem, no caso essa primeira postagem apresenta (85) reações, (14) comentários e foi (2) duas vezes compartilhada (Aba 6). A partir dessa interação digita-se o mês seguinte na aba de busca, sendo identificadas (26) postagens. Este tipo de informação confirmou que houve um incremento das suas atividades *on-line*, especificamente nessa rede social. Tal processo pode estar vinculado a um contexto tecnológico transnacional inscrito no uso das redes sociais digitais para a publicação e interação midiáticas, nas quais elementos tecnológicos, como a 'conectividade', mobilizariam o lugar de usuária como cidadã do mundo (Di Felice, 2013).

Na publicação, Carolina Sanín se refere a trocas aleatórias com taxistas de Bogotá, postagem que faria parte do mencionado efeito das redes sociais, nas quais *Facebook* foi pioneira, como um espaço para se sentir provocada a publicar sobre qualquer atividade cotidiana, pensamento, sentimento, ponto de vista. De acordo com Véliz (2019) as ações de publicar o que nos acontece integrariam nossa privacidade, a qual compõe nosso espaço pessoal e sensorial:

[...] Privacidade é a qualidade de ter informações pessoais e informações sensoriais em um espaço "inacessível". Em outras palavras, você tem privacidade em relação a outra pessoa na medida em que a outra pessoa não tem acesso às suas informações pessoais e ao seu espaço pessoal, ou seja, na medida em que ela não sabe nada pessoal sobre você e

não pode vê-lo, tocá-lo ou ouvi-lo em contextos em que as pessoas normalmente não querem a atenção dos outros. (Véliz, 2019, p.1).

Ou seja, “[...]Os limites de nosso espaço sensorial estão estabelecidos pelo que as pessoas sentem confortáveis expondo para outras/os” (Véliz, 2019, p. 1), logo, há duas formas de violar esse espaço, quando alguém nos vê no banheiro ou nuas e quando alguém nos vê e nós não podemos vê-la/o. A autora, assinala que com o advento das redes sociais digitais, para ser membros plenamente funcionais da sociedade não tivemos outra opção que usar os serviços de *Facebook* e *Twitter*, que nos obrigam a renunciar a 'algo' de nossa privacidade, porque estas plataformas tornaram-se a nova praça pública. Portanto, “A privacidade é importante porque sua falta dá poder a outros sobre você” (Véliz, 2019, p. 24). Em síntese, para Véliz (2019), a cultura da exposição tecnológicas cria um entorno hostil nas sociedades quando o que está em jogo é a relação de poder-sujeição entre privacidade e conhecimento:

Em 2010, o fundador do Facebook, Mark Zuckerberg, sugeriu que a privacidade não era mais "uma norma social", que havíamos "evoluido" para além dela. Não está claro se ele realmente quis dizer isso. Ele comprou as quatro casas ao redor da sua por motivos de privacidade, o que lança dúvidas sobre sua sinceridade. O que está claro é que ele estava errado. A privacidade é tão importante e relevante como sempre foi, de fato, na era digital, mais relevante do que nunca. Quando deixamos de proteger a privacidade, os indivíduos e as sociedades são prejudicados. (Véliz, 2019, p. 6):

Por sua vez, segundo a percepção da relação entre mulheres e redes sociais digitais, Ruiz-Navarro (2019) afirma:

Quinze anos atrás, para fazer *mainstream* um debate sobre feminismo, era necessário passar por editores e produtores (em sua maioria homens) para ser publicada em um jornal ou participar de um debate na televisão. Mas os blogs e as mídias sociais, que permitem a autopublicação, possibilitaram uma nova diversidade de vozes, principalmente para os feminismos urbanos e mais jovens. Se uma história sobre feminismo se tornar viral hoje nas mídias sociais, ela inevitavelmente chegará à mídia. A mídia social criou tribos e bolhas ideológicas, algumas das quais reproduzem a estética hegemônica e as estruturas de poder, mas também construiu pontes entre as mulheres e a possibilidade de criar comunidades virtuais de amigos para apoio, empatia, cuidado coletivo e ativismo feminista. (p. 557, tradução nossa).

Há aqui dois processos de transformação social identificados que se desprendem da redefinição da privacidade nas redes sociais digitais e que, portanto, são aspectos que não podemos mais separar. As postagens estão compostas de experiências pessoais que implicam o espaço sensível e pessoal, bem como de posicionamentos como os encontrados nas práticas políticas

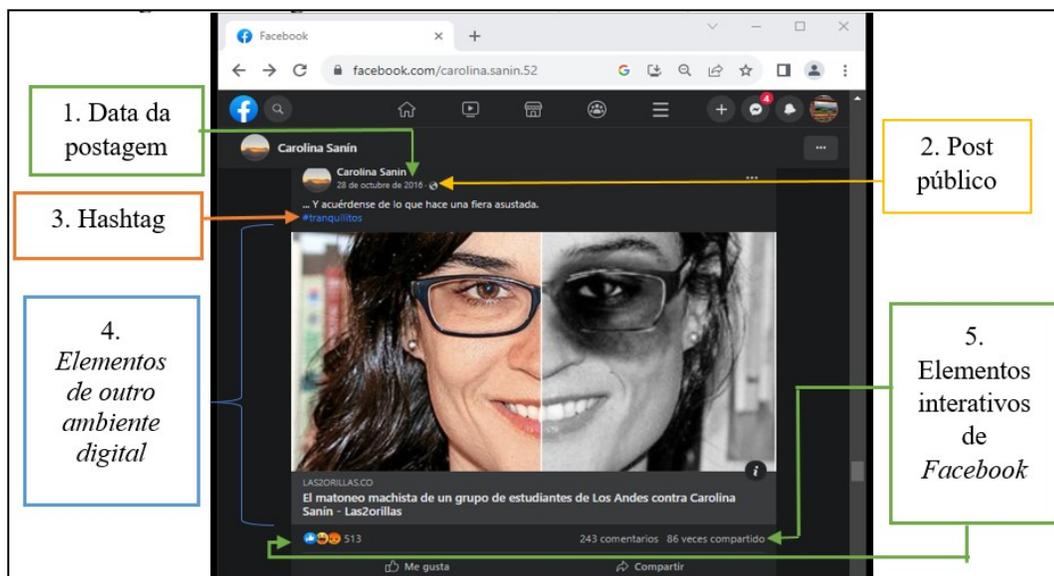
feministas que buscam expor e difundir suas críticas à sociedade, por essa razão, se considera que é preciso estar alerta a esta ambiguidade.

Dessa maneira, voltamos no rastreo, no qual o tecnosigno *Filtros* paralelamente permitiu-me ir concretamente ao momento considerado ponto auge *on-line* autoetnográfico, situado no ano 2016. Momento em que Carolina Sanín usou a rede social para denunciar que tinha sido vítima de violência *on-line* na postagem de um 'meme misógino'⁶⁹, criado por um grupo denominado *Los Chompos*, formado por estudantes da *Universidad de los Andes*, universidade na qual ela era professora há 7 anos. Esta situação foi a conexão a partir da qual continuou-se o rastreo das postagens.

Assim, na Figura 9 (Página 142), em 28 de outubro de 2016 (Aba 1) é realizada a postagem, de caráter público (Aba 2), com o conteúdo tecnolinguageiro: “...*Y acúerdense de lo que hace una fiera asustada. #tranquilitos*” (Aba 3), seguido de elementos informacionais habilitados por outro ambiente digital, no caso o site denominado 'LasDosOrillas'. Neste, encontramos a foto em primeiro plano do rosto com o olho roxo de Carolina Sanín que foi modificado e postado pelo grupo *Los chompos*, seguido do *hiperlink* do site e do título da coluna: “*El matoneomachista de un grupo de estudiantes de Los Andes contra Carolina Sanín*” (Aba 4).

⁶⁹ Na publicação da coluna: '*El ojo morado de Carolina Sanín*', no dia 02 de novembro de 2016. Catalina Ruiz-Navarro esclarece a intenção que teve este 'meme misógino', como um argumento de que fazer apologia à violência de gênero era parte da liberdade de expressão. Para a autora, é importante saber que este tipo de 'piadas' não tem nada de inocentes e, pelo contrário, tem consequências bastante ruins. Zombar de grupos que têm sido sistematicamente oprimidos não é para ser engraçado, é uma forma de naturalizar a violência e reafirmar a opressão histórica. Disponível em: <https://www.elespectador.com/opinion/columnistas/catalina-ruiz-navarro/el-ojo-morado-de-carolina-sanin-column-663635/>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

Figura 9. Carolina Sanín. *Facebook*. Postagem do 'Meme misógino', 28 de outubro de 2016.



Fonte: Carolina Sanín, *Facebook*, on-line, 2023.
Captura de tela por computador ACER.

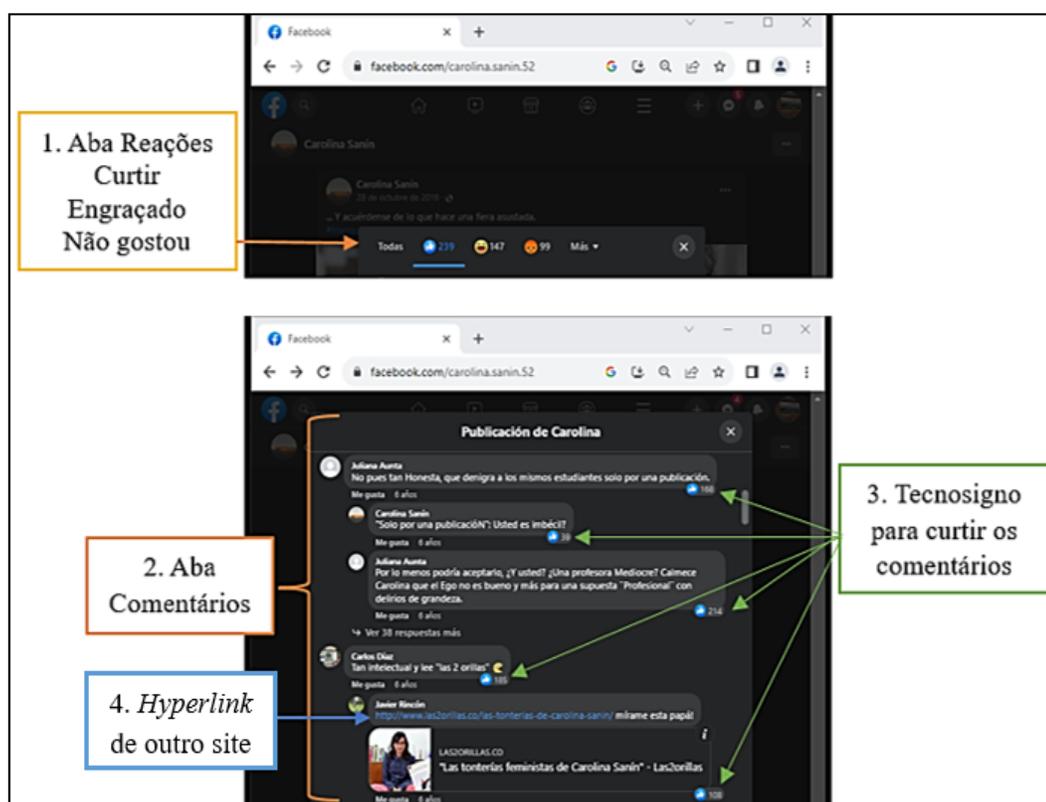
Somam-se aos dados identificados os tecnosignos da interatividade no *Facebook*, que informam a recepção da postagem, ou seja, as *Reações*, os *Comentários* e os *Compartilhamentos* (Aba 5). Estes permitiram conhecer que a postagem mencionada teve (513) *Reações*; (243) *Comentários*; e (86) *Compartilhamentos*. Destes, as *Reações* e os *Comentários* foram as possibilidades tecnodiscursivas de interesse para os propósitos da pesquisa, especialmente, as *Reações* como critério chave para o rastreamento das postagens ápice no *on-line*.

A partir da leitura da ecologia dos discursos digitais de Paveau (2021) é possível deduzir que a característica de ampliação da postagem citada levou a considerar outros aspectos. Por exemplo, no caso da postagem da Figura 9, a relacionalidade apresentada entre as pessoas usuárias que reagiram à postagem (513 *Reações*) e as que a comentaram (243 *Comentários*). Assim, os tecnosignos mencionados remeteram a outras informações em outra tela dentro a tela, que é o perfil de Carolina Sanín.

Como mostrado na Figura 10 (Página 143), o tecnosigno *Reações* exibe o número das pessoas usuárias que reagiram à postagem discriminando entre as que curtiram (239), as que acharam engraçado (147) e as que não gostaram (99) (Aba 1). Com as reações se produz uma informação preliminar que sustenta que as pessoas que curtiram e as que não gostaram do ataque totalizam um número maior do que as pessoas que acharam engraçado. Ainda assim, cabe a

pergunta sobre qual seria a percepção das pessoas que acharam engraçado o 'meme misógino'? Que tipo de emoções, mas também de sentido do que é ou não é violência de gênero se pode identificar em este tipo de interações? Isto, levou a revisar os *Comentários* (Aba 2), identificando que a maioria mostrava simpatia com o ataque *on-line* contra ela usando a ironia ou a desqualificação como via para justificar esse ato. Curiosamente, os comentários também possuem a opção de curtir, e neste caso, os comentários mais curtidos foram os que expressaram igualmente estar a favor do 'meme misógino' (Aba 3).

Figura 10. Carolina Sanín. *Facebook*. Aba *Reações e Comentários*. Postagem, 28 de outubro de 2016.



Fonte: Carolina Sanín, *Facebook*, *on-line*, 2023.
Captura de tela por computador ACER.

Da junção das abas 2 e 3 obtemos outra tecno-forma, a dos comentários mais curtidos. Na imagem, sinalizamos alguns, como: “*No pues tan Honesta, que denigra a los mismos estudiantes solo por una publicación*”. (156 curtidas). Carolina Sanín responde: ““*Solo por una publicación*”: *Usted es imbécil?*” (39 curtidas). [...] “*Por lo menos podría aceptarlo, ¿Y usted? ¿Una profesora Mediocre? Calmese Carolina que el Ego no es bueno y más para una supuesta “Profesional” con*

delirios de grandeza". (214 curtidas). [...] "*Tan intelectual y lee "las 2 orillas"*". (185 curtidas). [...] *hiperlink*: "<http://www.las2orillas.com/las-tonterias-feministas-de-carolina-sanin/>, *mírame está papá!*". Abaixo, é apresentado o enlace expandido do *site* com uma foto. (108 curtidas). Entre os comentários, há também outra interatividade interessante como o *hiperlink* do mesmo *site* o '*LasDosOrillas*', do qual Carolina Sanín fez sua postagem, mas dessa vez os elementos apresentados são ferramentas tecnolinguageiras para reforçar os ataques contra ela (Aba 4).

De acordo com Paveau (2021), os *hiperlinks* ou *links hipertextuais* são parte das características de deslinearização e disseminação de um tecnodiscurso, ou seja, de um lado, há uma opção que não é possível no *off-line*, como clicar em um *hiperlink*, e, de outro lado, a diferença de uma folha de papel que pode ser dobrada. A informação e a interação em um discurso digital devem ser compreendidas como um espaço tridimensional dotado de largura, altura e profundidade. Isto, talvez, contribua para compreender a agência que tem as condições leito-escriturais *on-line* na sua capacidade de fazer circular informações que se contradizem, especialmente a respeito dos ataques *on-line*, tecnosignos e produções tecnolinguageiras, que funcionam a favor da reivindicação, como do rechaço ao ataque. A questão que suscita tal hiperbolização dos polos do bem e do mal em torno do 'meme misógeno' é o que continua a ser revelado nas maneiras em que as expressões de satisfação e apoio ao ataque *on-line* são visíveis pelo número e pelo tipo de reações, as quais provém de contas digitais que igualmente podem ser na sua maioria identidades digitais individuais.

Nesse sentido, as interações que vemos nos solicitam, por um lado, a necessidade de compreender o caráter comunicacional que cumpre um 'meme' na internet, cujo significado é "imagens jpg com uma mensagem que se faz viral" (Ruiz-Navarro, 2019, p. 552, tradução nossa). De acordo com a autora foi, Richard Dawkins quem, além das suas declarações misóginas de defender a teoria do 'gene egoísta' e de ser um '*machiprogre*', criou o conceito de 'meme'. Este é entendido como: "unidade de transmissão cultural ou de imitação, como uma espécie de 'gene' intangível e conceitual. Os memes se propagam em nossa cultura através de difusores como as instruções, as mídias de massa, as redes sociais ou as pessoas". (Ruiz-Navarro, 2019, p. 552, tradução nossa). Logo, os 'memes' na internet não são uma teoria da seleção natural, como a darwinista, isto porque "Hoje existem grandes aparelhos para difundir memes que são monstros do capitalismo, como Televisa e Facebook". (Ruiz-Navarro, 2019, p. 553, tradução nossa). Os 'memes' na internet integram seu caráter pós-moderno, no qual o meio é a mensagem e esta é principalmente

a imagem, além de outros repertórios como os meios visuais, os gêneros musicais, a ação não violenta, o humor e a ironia.

De outro lado, a significativa recepção reivindicando ou celebrando o 'meme misógino' leva a considerar que as mensagens ofensivas devem ser analisadas segundo o contexto do médio, a pessoa emissora e a receptora. Em outras palavras, é preciso identificar qual a função punitiva que cumprem certas mensagens e não as confundir sob a justificativa de que tudo pode ser abraçado no direito à liberdade de expressão. Portanto,

Também é importante dizer que não há nada de inocente nessas "piadas" e que, ao contrário, elas são bastante maldosas. Fazer piada de grupos que foram sistematicamente oprimidos por causa de sua raça, gênero, orientação sexual ou classe não é engraçado, é uma forma de naturalizar a violência e reafirmar a opressão histórica. Zombar daqueles que têm mais poder do que você, zombar do racista, do classista, do misógino, é o que em inglês se chama de "punching up", porque assim o humor se torna uma ferramenta política que desarma essas estruturas de poder. (Ruiz-Navarro, 2016, El Espectador, tradução nossa).

De igual maneira, estamos imersas tecnologicamente em uma mistura dos limites da dupla privado-público, não como esferas que podem se separar no *on-line*, senão delas como imbrincadas em um processo de *extimidade*:

Mais do que perguntar se as redes sociais constituem um espaço privado ou público, o que manteria a análise do íntimo em um dualismo pouco apropriado aos universos discursivos digitais, preferiremos compreender a maneira pela qual os internautas reconfiguram as noções de privacidade e de publicidade. (Paveau, 2021, p. 216)

A noção de *extimidade* como processo próprio do uso da internet e das redes sociais, que “consiste na exteriorização da intimidade dos internautas para fins de validação da imagem de si” (Paveau, 2021, p. 211), nos remete à questão da imagem como mensagem cultural. Estes processos de exposição de si implícitos ou explícitos na postagem de um status, que implica um endereçamento do outro, constituem-se uma dimensão tecnolinguageira moldada pelo olhar da/o outra/o, sendo os comentários no *on-line* respostas a uma chamada à validação e ao reconhecimento (Paveau, 2021).

Nessa condição de *extimidade*, é possível reconhecer que a imagem de Carolina Sanín no 'meme misógino' não está sendo atacada por acaso, pois dentre as mulheres conhecidas popularmente na Colômbia é uma das que questiona a norma do gênero e que tem transgredido as premissas de tal norma. Portanto, este ataque *on-line* e sua ampla recepção reivindicatória responde não somente ao exercício crítico que faz Carolina Sanín desde sua individualidade, senão

que revela a estrutura machista e misógina na qual a cultura sustenta seus bases para manter a metade da população do mundo, que são as mulheres, sob linha de exclusão e interdição de espaços de poder (Ruiz-Navarro, 2016).

Assim, vemos uma porosidade *onlife* que na resistência individual materializa um “conjunto de critérios de aceitabilidade dos discursos produzidos na internet em relação aos valores reconhecidos pelos usuários em um espaço e tempo dados” (Paveau, 2021, p. 195). Ou seja, estes valores não tem uma condição fixa no *on-line*, portanto, pertencem exclusivamente ao espaço-tempo em que se suscita o evento, distribuídos nos dois grandes polos do bem e do mal são reproduzidos por acontecimentos discursivos que provocam indignação ou emoção compartilhada (Paveau, 2021).

O expressado por Paveau (2021) sugere que a recepção do 'meme misógino', como uma emoção compartilhada de satisfação, deve-se particularmente ao tempo-espaço em que aconteceu o ataque *on-line*. Logo, é possível cogitar que tais reações provenham de estudantes da *Universidad de los Andes* e de estudantes de outras instituições privadas, caso consideremos que nesse momento o grupo *Los Chompos* contava com 25 mil integrantes de diferentes universidades privadas do país (Ruiz-Navarro, 2016).

Do discutido, compreendemos que na análise dos discursos digitais ou tecnodiscursos há uma redocumentarização que pode ser feita porque os discursos nativos da *web* contêm seus próprios metadados, isto é:

Essa dimensão tecnológica do discurso é parte integrante do compósito que é o tecnodiscursivo e constitui uma razão suplementar para evitar que se apliquem aos discursos os tratamentos teóricos e metodológicos elaborados a partir dos discursos *off-line*. Ainda que os metadados não sejam aparentes na superfície tecnodiscursiva, mas residem na camada algorítmica do código, eles não deixam de ter impacto sobre o funcionamento dos tecnodiscursos, que é principalmente sua investigabilidade (Paveau, 2021, p. 283).

Trata-se de entender que a postagem da denúncia do 'meme misógino' no *Facebook* integra um conjunto de metadados que abrange uma legibilidade genética, ou seja, “[...] eles próprios se documentam e essa documentação é uma espécie de auto-contextualização” (Paveau, 2021, p. 284). Fala-se assim de uma contextualização reflexiva própria dos ecossistemas digitais:

Os discursos digitais são também objeto de uma investigação desse tipo, mas apresentam uma contextualização interna, inscrita no código: eles contêm, pois, os metadados de seu contexto que constituem a condição de redocumentarização e, portanto, de sua

memorialização. Dito de outro modo, uma parte dos “exteriores do discurso”, noção cara à análise do discurso, está inscrita nos próprios discursos, no próprio interior de sua forma morfo- e grafotecnológica. É por isso que se pode falar de contextualização reflexiva, que é uma propriedade específica dos ecossistemas digitais. (Paveau, 2021, p. 284, 285).

A contextualização reflexiva é exclusivamente individual no que concerne a discursos digitais na *web 2.0*:

Eis a razão pela qual a memória tecnodiscursiva é eminentemente individual, como o conjunto dos discursos da *web 2.0*: como os metadados são específicos para cada enunciado, toda redocumentarização “embute” elementos especificamente ligados a um internauta, uma data e um lugar de produção, um endereço IP, enfim, o conjunto de elementos que fazem uma identidade digital. (Paveau, 2021, p. 285).

Sobre estas indicações, é cogitado que o entrecruzamento do sentido e da técnica na modalidade das interfaces gráficas de usuário nas redes sociais digitais porta um traço original sobre as instâncias tecnolinguageiras em que a dimensão privada e pública da vida se-escrevem. Por essa razão, o próximo passo foi recuperar o passado para o reconhecimento de postagens anteriores que guardassem relação com o ponto auge analisado.

Nesse propósito, com a ajuda do tecnosigno *Filtros* no *Facebook* de Carolina Sanín se teve acesso a um conjunto de postagens que podem ser compreendidas como memória metálica ou arquivo vivo, revelando que o sentido dos discursos digitais não se encontra somente no seu característica exponencial-mediática, senão também na sua condição atemporal, na qual as postagens podem ser resgatadas, revisitadas, rememoradas e recapturadas. Dessa maneira, identificamos um conjunto de (47) postagens que foram rastreadas no percurso do ano 2015 e parte do ano 2016; sua transcrição a um documento de word deu (22) páginas, porque a maioria estava composta de texto longo, no entanto, somente algumas eram textos curtos, o que fez inviável sua citação direta no corpo da tese. Nesse sentido, foi decidido que seriam resumidas em uma ideia chave, e que a ideia se escreveria em português para facilitar a interação com a informação. As (47) postagens identificadas também seriam indício da inclinação de Carolina Sanín pela escritura textual, que implica densidade nos referentes gramaticais e semânticos. Tais postagens integram vieses relevantes para a pesquisa enquanto explicitar a produção de um espaço de contestação *onlife* que revela o entrecruzamento de aspectos de diferente índole na resistência individual.

Esta aclaração também permite apreender os limites na relacionalidade entre humanos e máquinas a respeito das possibilidades de processamento e sistematização de informações, pois humanamente a quantidade e a densidade das informações é desbordante, e essa é uma

característica constante com a qual se lida nos fenômenos *onlife*. A situação que emerge, então, suscita que se fortaleça a capacidade de criar pontos de conexão para mostrar as possíveis associações e seu potencial agencial (Latour, 2012), ou seja, de produzir efeitos e criar sentidos ainda que estes se inscrevam em um lugar de ambiguidade (Butturi Junior, 2019).

Por conseguinte, o conjunto das (47) postagens antecessoras do ponto auge *on-line* autoetnográfico é apresentado por meio de quadros nos quais se tem organizado certos aspectos a serem tidos em conta. No Quadro 2, dispomos as (8) postagens mais relevantes a partir do tecnosigno *Reações*, ou seja, encontram-se aqui as postagens que ganharam um número igual ou maior a 1mil *Reações*. Dentre estas, o aspecto mais forte está situado na postagem 1, que refere a uma nota realizada por *Caracol Radio*, intitulada: '*Rifirrafe de la escritora Carolina Sanín con el público durante la Feria del Libro*', a respeito do que aconteceu na Feira do Livro, em Bogotá. Nesta, um homem do público mandou Carolina Sanín calar seu 'feminismo desatualizado', ao qual ela respondeu defendendo sua voz naquele espaço e recebeu mais ataques do público, que ela descreve como 'público machista'. No texto da postagem, ela afirma que não pediu para eles reconhecerem seus títulos e sua trajetória como professora e escritora, somente pediu ser tratada como maior de idade. No entanto, na referida nota de *Caracol Radio*, voltavam a infantilizá-la, referindo-se a ela como: '*Una niña que se llama Carolina Sanín*'. Esta postagem em particular teve (4.3mil) *reações* e foi (3,3mil) vezes compartilhada, sendo a postagem com maior número de interatividade de todo o rastreo.

Quadro 2. Carolina Sanín. *Facebook*. Postagens mais relevantes segundo o tecnosigno *Reações* (2015-2016).

Posts	Data	Título da postagem	Reações	Comentários	Compartilhar
1	Abril 22/2016	Depoimento sobre o acontecido na Feira do Livro, na qual ela e um homem do público tiveram uma discussão, porque o mesmo mandou-a se calar 'seu feminismo desatualizado'. Público machista. COLUNA: ' <i>Rifirrafe de la escritora Carolina Sanín con el público durante la Feria del Libro</i> '. CARACOL.COM.CO	4,7mil	556	3.3mil
2	Junho 24/2016	<i>GOMELOS</i> . Pessoas de classe média urbana e média-alta urbana. No contexto do Plebiscito pela Paz, na Colômbia, Carolina Sanín reflete sobre o lugar das pessoas ' <i>gomelas</i> ' e como podem acompanhar às pessoas do campo, das zonas de guerra, para as quais a paz pode mudar seu	1,1mil	82	197

		destino. Esse acompanhamento não é com melodramas burgueses nem frases feitas.			
3	Agosto 25/2016	Sobre a leitura do documento do acordo de paz. Plebiscito pelo sim à paz na Colômbia.	1,1mil	121	228
4	Agosto 10/2016	Ironia: a respeito das pessoas que acreditaram nas cartilhas pornográficas do Ministério de Educação, Carolina Sanín afirma que, então, também acreditarão que ela está transmitindo os Jogos Olímpicos desde o Rio de Janeiro. Ironia.	1,1mil	65	141
5	Outubro 06/2016	Reflexão sobre os que votaram Sim pelo Acordo de Paz, que acreditaram no acordo de Paz com as ' <i>Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia</i> ' (FARC-EP), como um processo para reconhecê-los como interlocutores, como cidadãos, como uma via para a repartição da terra, como uma via para a igualdade entre homens e mulheres.	1,6mil	165	592
6	Outubro 05/2016	Reflexão sobre a falácia do discurso da 'Unidade Nacional'. Uma forma de exclusão, principalmente, dos excluídos que são as vítimas da guerra que se pretende parar.	1,6 mil	162	716
7	Outubro 04/2016	Mensagem para os estudantes que vão marchar. É necessário que os estudantes solicitem algo, uma renegociação, um representante estudantil naquele espaço, dessa forma saberão se o solicitado lhes foi negado.	1,3mil	266	440
8	Outubro 02/2016	Sempre tive razão: é um país de merda e dá vergonha. (Quando ganhou o não no plebiscito pela paz na Colômbia).	1,5mil	153	140

Fonte das postagens: Carolina Sanín, *Facebook, on-line*, 2023.

As postagens 5 e 6 com (1,6mil) *reações* tratam simultaneamente sobre o Plebiscito pela Paz na Colômbia. Respectivamente, na postagem 5 ela faz uma reflexão sobre os que votaram Sim pelo Acordo de Paz como um processo para reconhecer as pessoas das 'Farc' (Guerrilhas colombianas) como interlocutoras válidas, como cidadãs. Contudo, a postagem 6, aborda a falácia do discurso de Álvaro Uribe sobre a 'Unidade Nacional', como um discurso fascista que tem servido para excluir especialmente às pessoas vítimas da guerra. Com menos reações, as postagens 2, 3, 7

e 8 estão relacionadas a este tema instigando diferentes situações, por exemplo, na postagem 2, Carolina Sanín remete a seus amigos '*Gomelos*', descrevendo-os como pessoas de classe média urbana e média-alta urbana e explicitamente sugere que poderiam acompanhar as pessoas do campo, das zonas de guerra, em seus votos a favor do Plebiscito pela Paz na Colômbia, pois para essas pessoas a paz pode realmente mudar seu destino. Na postagem 3, aborda sua percepção ao ler o *Acordo de Paz*, com (1,1mil) *reações*. Na postagem 7, envia uma mensagem aos estudantes que vão marchar no contexto do Plebiscito pela Paz, lhes sugerindo que as marchas sem petições concretas não produzem efeito, com (1,1mil) *reações*. Por fim, na postagem 8, expressa seu sentimento sobre o país após ter ganhado o Não pela Paz, escrevendo textualmente: "*Siempre he tenido razón: es un país de mierda y me averguenza*", com (1,5 mil) *reações*.

Há na postagem 4 um tema que parece não ter nada a ver com o machismo, nem com o Plebiscito pela Paz na Colômbia, que remete a uma sequência de *posts* nos quais ela diz estar transmitindo os Jogos Olímpicos de Rio de Janeiro, fazendo a comparação de que as pessoas que acreditaram nas cartilhas pornográficas do Ministério de Educação, seriam também as que acreditariam que ela transmitiu os Jogos Olímpicos e que foi contrata pelo *Facebook*. Este comentário é o único que traz esse uso irônico de uma conjugalidade de aspectos contextuais entre o passado recente da Colômbia e o presente próximo do Brasil, com (1,1 mil) *reações*.

O sentido irônico da postagem nos permite atravessar uma ponte espaço-temporal do contexto colombiano, quando as marchas pelo direito à família como uma onda do conservadorismo voltaram com força na Colômbia, estas aconteceram um ano após Sergio Urrego, estudante de classe média-alta de Bogotá, tomasse a decisão de se suicidar após ser sistematicamente discriminado na sua escola pela reitora, a coordenadora disciplinar e a psicóloga. O caso de Sergio Urrego levantou muitas vozes no país, e após sete anos foi emitida a sentença T-478 de 2015, que reafirma a Lei 1620 de 2013 e reconhece que não podem ocorrer mais casos de violência e discriminação de crianças e adolescentes com orientação sexual e identidade de gênero diversa em âmbitos educativos (Fundação Sergio Urrego, 2015)⁷⁰.

A situação do suicídio de Sergio Urrego, as marchas pelo direito à família contra a ideologia de gênero pelas supostas cartilhas 'gay' que iriam a ser implementadas pelo Ministério de Educação (MEN) e o Não à Paz na Colômbia, são as caras de uma regularidade colonial, que se consagra na norma heterossexual com logicas sexistas, racistas e classistas. Na visão das mulheres

⁷⁰ Disponível em: <https://www.sergiourrego.org/quienes-somos/#who>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

feministas de Abya Yala⁷¹ estas lógicas coloniais ainda que possam ser localizadas em contextos particulares, remetem a uma sintomatologia difundida e perpetuada em toda América do Sul:

No plebiscito na Colômbia, ficou claro que o fundamentalismo religioso fazia parte da campanha pelo NÃO à paz. Eles fizeram isso para anular os aspectos dos acordos que possibilitaram algum tipo de justiça para as vítimas e o respeito aos direitos das mulheres e das dissidências sexuais. Com os mesmos argumentos, na Argentina, procuram varrer conquistas como a Lei de Identidade de Gênero ou o Casamento Igualitário. [...] As feministas populares de Abya Yala continuam a levantar bandeiras e propostas de revoluções nas praças, nas ruas, nas casas e nas camas. Até que o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado sejam derrubados. Até que criemos, a partir das raízes do continente, um socialismo mestiço, indonegrofeminista, comunitário e popular. Somos as netas das bruxas que não puderam ser queimadas. Ainda estamos em “*aquelarre*”. Ainda estamos em uma revolução. (Ruiz-Navarro, 2019, p. 142, tradução nossa).

Temos, aqui, uma interpretação que refere não somente ao contexto machista, conservador, classista, racista, homofóbico e heteronormativo que impregna a Colômbia, senão aos países da América Latina. De acordo a Richard Miskolci e Maximiliano Campana (2017), a ideologia de gênero desde uma perspectiva genealógica seria: “[...] um instrumento político-discursivo de alienação com dimensões globais que busca estabelecer um modelo totalitário com a finalidade de 'impor uma nova antropologia' a provocar a alteração das pautas morais e desembocar na destruição da sociedade” (Miskolci e Campana, 2017, p. 725). Como tal este instrumento político discursivo teve efeitos que retrocederam políticas que favoreciam processos de igualdade para a população diverso-sexual e para as pessoas vítimas da guerra, como no caso de México e da Colômbia:

Iniciada na Argentina e no Brasil, a disseminação da gramática político-moral da noção de ideologia de gênero já alcançou, em 2016, países como o México e a Colômbia, contribuindo, no caso do primeiro para a luta contra a aprovação do “matrimônio sem discriminação” e, no último, para a vitória do não à paz no plebiscito que visava referendar o acordo com as Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia (Farc). (Miskolci; Campana, 2017, p. 726).

⁷¹ “Transversais a vários movimentos feministas decoloniais latino-americanos são aquelas conhecidas como 'feministas de Abya Yala'. Abya Yala é o nome original do continente americano segundo o povo Kuna, que habita o Panamá e a Colômbia, significando literalmente: 'terra em plena maturidade' ou 'terra do sangue vital'. O nome agora é aceito por vários grupos indígenas como o nome oficial do continente ancestral. Feministas e mulheres que se identificam com essas linhas de pensamento apresentam ideias como a economia comunitária, o trabalho de reprodução coletivo e o antimilitarismo. [...] As feministas de Abya Yala são uma força poderosa na América Latina. No comunicado lido no Encontro Nacional de Mulheres em Rosário, Argentina, em outubro de 2016, logo, após perdido o plebiscito sobre o Acordo de Paz na Colômbia, elas ofereceram uma taxonomia das feministas mais influentes na região e mostraram a validade e a relevância do movimento, mesmo que muitas pessoas nem saibam que o movimento existe” (RUIZ-NAVARRO, 2019, p. 91, tradução nossa).

A ideologia de gênero teve suas bases no argumento religioso que rejeitava a crítica feminista ao determinismo biológico, especificamente a partir de um processo histórico no qual as mulheres feministas começaram a questionar e a teorizar a maneira em que eram definidas as atividades de reprodução e produção para homens e para mulheres (Rubin Gayle, 1993; Linda Nicholson, 2000; Sandra Harding, 1993). Segundo o site '*Mujeresxmujeres*' (2018), estes questionamentos levaram a que nos anos 70 fossem instaladas formalmente nas universidades mais prestigiosas de Europa e Estados Unidos o campo de estudos das mulheres, sendo posteriormente denominado de estudos de gênero. Paralelamente, foi introduzida a categoria 'gênero' nas conferências internacionais a favor dos direitos das mulheres. Desse modo, conferências como a realizada no Cairo 1994 e em Beijing 1995, estiveram orientadas ao direito ao planejamento familiar e aos direitos reprodutivos vinculados à saúde da mulher, nos quais era contemplado o aborto como uma condição de risco para a saúde das mulheres, sendo tal noção entendida como objeto das políticas públicas de saúde para a mulher⁷².

Para Miskolci e Campana (2017), as conferências internacionais impulsionaram a ofensiva católica contra os avanços dos direitos pleiteados pelos movimentos feministas de diferentes continentes. Para tanto, o Vaticano, na pessoa de João Paulo II (1978-2005), divulgou uma 'carta às mulheres' na qual alertava para a necessidade de defender a identidade feminina a partir de uma perspectiva essencialista, na qual a maternidade se consagrava como o elemento chave da identidade feminina. Na visão de Butler (2019), esta atitude foi levada ainda mais longe pelo Papa Francisco (2013 – atualidade), vinculando as proponentes do gênero como as pessoas que apoiam as armas nucleares, promovendo uma 'ideologia diabólica' que busca destruir o que é a criação de deus. Em outras palavras:

A plataforma da aliança anti-ideologia de gênero entre evangélicos e católicos de direita é clara: eles se opõem ao feminismo, aos direitos LGBTQI, especialmente ao casamento gay e ao direito médico e legal de pessoas trans, mães solteiras, pais e mães gays, entre outros. Minha sugestão é que, na medida em que as políticas econômicas neoliberais devastaram a vida laboral e a perspectiva de futuro de muitas pessoas que hoje enfrentam trabalho contingente e dívidas impagáveis, a virada contra o “gênero” emergiu como um modo de defender um sentido tradicional de posição e privilégio. (Butler, 2019, p. 225).

A contraofensiva católica amparada na 'anti-ideologia de gênero' responde a um sistema histórico, econômico e politicamente construído a partir dos privilégios de uns seres humanos sob

⁷² Matéria disponível em: <https://mujeresxmujeres.org.ar/de-donde-viene-la-ideologia-de-genero/>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

outros. Em síntese de acordo a Butler (2019) seu principal propósito é intensificar a forma-família como foco de conflito legal e moral, ou seja, se o direito à expressão de religião é parcial, porquê beneficia a religião considerada mais tradicional e praticada majoritariamente sobre religiões de minorias; se o direito à livre expressão é parcial, porquê reconhece ou desconhece os afetos entre as disputas culturais sobre crenças e modos de vida. Enfim, se o direito à família existe é em uma jurisprudência que organiza a relação afetiva, doméstica e sexual das pessoas envolvidas através de um forte vínculo entre a lei e a afetividade.

Na aparente batalha contra a 'ideologia de gênero', foi declarada em toda América Latina a defesa pela família em uma clara negação à homossexualidade, que também pode-se ler desde o contexto brasileiro como uma maneira de resguardar a masculinidade vinculada à ideia de nação e, portanto, ameaçadas:

No Brasil, a ideia da nação, e a própria masculinidade, são vistas como ameaçadas pela "ideologia de gênero". Parece não haver interesse algum pelo que de fato ocorre no complexo e conflituoso campo de estudos de gênero e sexualidade. Ele é unificado como um tipo de fantasma, que serve para justificar o fato de que praticamente ninguém lê os textos produzidos pelo campo, ou mesmo considera seus argumentos. (Butler, 2019, p. 222).

Para Miskolci e Campana (2017) a ofensiva católica foi contra a perspectiva de gênero, mas deve-se aclarar que o gênero não é sinônimo de mulher, é uma categoria de análise da produção das diferenças entre homens e mulheres. Evidencia-se, com isso, uma confusão entre o gênero como categoria de análise e o gênero como referência política, que segue indicando e afirmando, equivocadamente, que se está falando somente de mulher ou de homossexuais. Esta confusão é o paradoxo da igualdade, entretanto, reforça o ideal de homem branco como indivíduo legítimo, universal e com direitos, ao tempo que revela as mulheres, as crianças, os homossexuais e os trabalhadores como sujeitos que precisam resistir e lutar por um lugar como indivíduos na sociedade (Joan Scott, 2005).

Um aspecto relevante a ser apontado sobre a América Latina é o questionamento de Miskolci e Campana (2017) ao indagarem porque na contraofensiva católica e seu apelo ao 'sexo biológico' a perseguição é, evidentemente, voltada às mulheres e aos homossexuais e não aos atos de pedofilia, de violência simbólica, de servilismo, de prostituição e de trata de pessoas. Talvez, porque o discurso pela defesa da família e a defesa de um sexo natural tem se consolidado historicamente em um efeito de transparência, ao modo explicado por Spivak (2010), como parte de uma cumplicidade epistêmica e ideológica com as estruturas de dominação que tem sua base na

negação da internacionalização do trabalho e do poder soberano, que regulam qual cultura tem voz e qual não, qual pessoa pode falar e será ouvida e qual não. Cabe ressaltar que as postagens explicitam aspectos que se apresentam interconectados entre os países da América Latina, considerando suas particularidades e manifestações.

No Quadro 3, apresentamos (13) postagens relacionadas à *Universidad de los Andes*, que condensam uma intensa interação com as diferentes situações que vive Carolina Sanín como professora, como cidadã, como mulher e como amiga dos animais, especialmente de cães.

Quadro 3. Carolina Sanín. *Facebook*. Postagens relacionadas à *Universidad de los Andes*.

Posts	2015/2016	Título da postagem	Reações	Comentários	Compartilhar
1	Julho 24/2015	Denúncia sobre o uso de cães por parte da <i>Universidad de los Andes</i> , em Bogotá, para guardar as portas. Denúncia de maltrato sistemático aos animais.	265	41	32
2	Agosto 14/2015	Foto dos cães que vigiam na <i>Universidad de los Andes</i> . Estes 'vigiam' um espaço em torno da universidade que é parte da rua pública.	81	16	10
3	Setembro 30/2015	<i>Universidad de los Andes</i> . Lugar no qual trabalha há seis anos. Narra um desencontro que teve com o guarda da universidade, por ter passado uma matraca por baixo, e o guarda lhe dar uma lição de moral sobre esse ato. Entretanto, é contraditório que existam casos de ameaças de morte a estudantes ativistas por parte de outros estudantes e esta situação não seja “moralmente” importante para a universidade. Coluna: 'Amenaza en la red Grindr'. (ELESPECTADOR.COM)	229	36	27
4	Outubro 29/2015	Microfone aberto na <i>Universidad de Los Andes</i> . (FOTO).	201	15	1
5	Outubro 28/2015	Convite para participar do Micrófono aberto, na praça de Humanidades, <i>Universidad de Los Andes</i> .	166	45	86
6	Outubro 26/2015	<i>Universidad de los Andes</i> vigia uma praça que forma parte do espaço público. (FOTO).	97	16	9
7	Novembro 18/2015	As universidades privadas e o discurso de que as humanidades e as artes são importantes, mas o salário de professores de Literatura, Arte e Música é menor que o salário de um professor de Engenheiras, mesmo que tenham igual qualificação e carga laboral.	862	127	180
8	Novembro 12/2015	Crítica a um cartel na <i>Universidad de los Andes</i> , que pede para não perder a carteirinha de estudante, assumindo que	84	2	5

		peças de fora as roubam para acessar o espaço, e isso coloca em risco a segurança de todos. Ela fala de que conhece outro tipo de 'uniandinos' que tem posto em risco a segurança de todos, como Andrés Felipe Arias, condenado por peculato e prófugo da justiça. (FOTO).			
9	Novembro 11/2015	Propaganda na <i>Universidad de los Andes</i> que assume que os que não estudam ali são ladrões. Ironia. (FOTO)	74	11	2
10	Novembro 11/2015	Continua a propaganda de agressão social da <i>Universidad de los Andes</i> , sobre alertar a estudantes a cuidar da sua carteirinha, porque podem entrar pessoas que não tem filiação com a universidade. (FOTO)	98	39	9
11	Agosto 05/2016	O antipedagógico da superlotação na <i>Universidad de los Andes</i> . Uma universidade não pode crescer sem critério pedagógico, ecológico e de justiça social.	424	42	51
12	Outubro 28/2016	Superlotação na <i>Universidad de Los Andes</i> , que se compara à prisão.	615	114	42
13	Outubro 09/2016	Comentários sobre as pessoas que desprezam a universidade.	386	43	37

Fonte das postagens: Carolina Sanín, *Facebook, on-line, 2023*.

Do Quadro 3, o aspecto que mais se projetou se encontra na postagem 7 (862) *reações*, na qual Carolina Sanín alude às universidades privadas e seu discurso de que as humanidades e as artes são importantes, mas o salário de professoras/es de Literatura, Arte e Música é menor que o salário de um professor de Engenharias, ainda que se tenha a mesma qualificação docente. Contudo, chama atenção que o aspecto com menor repercussão está nas postagens 8 (84) *reações*, 9 (74) *reações* e 10 (98) *reações*, nas quais ela denuncia com insistência, inclusive com fotografias, um cartel na *Universidad de los Andes*, que pede para suas/seus estudantes não perder a carteirinha, assumindo que pessoas de fora as roubam para acessar o espaço e isso coloca em risco a segurança de todos. Afirma, ainda, que conhece outro tipo de *uniandinos*, que, sim, tem posto em risco a segurança de todos, como Andrés Felipe Arias, condenado por peculato e prófugo da justiça, por exemplo.

Seguindo para o Quadro 4, destaco um contraste relevante de ser pensado. De modo geral, o tópico trata da escola *Gimnasio Moderno* e da solicitação de Carolina Sanín para que sua praça possa ser utilizada pelas pessoas para passearem com seus cães, com (6) postagens. Dentre os posts

relacionados a este tópico, o aspecto com maior projeção se encontrou na postagem 4 (671) *reações*, quando se refere de maneira irônica sobre o desempenho sexual de alguns ex-alunos do *Gimnasio Moderno*, os quais rotula como: '*polvos añejos*', ou seja, tranças ruins. Entretanto, as demais postagens, 1 (134) *reações*, 2 (339) *reações*, 3 (149) *reações*, 5 (537) *reações* e 6 (531) *reações*, referem-se à sua solicitação da abertura da praça para passear com sua cachorra, solicitação que é um direito que ela como amiga dos animais exige. Dentre estas, as postagens 5 (537) *reações* e 6 (531) *reações* seriam as que poderiam ser o equivalente em relevância à piada sobre o desempenho sexual de alguns ex-alunos do *Gimnasio Moderno*, na postagem 4 (671) *reações*.

Ora, que significam as interatividades citadas a respeito das/os actantes envolvidas/os, tanto humanas/os (Carolina Sanín, as/os gestoras/es da escola *Gimnasio Moderno* e as demais pessoas que têm cães) quanto não humanas/os (as/os cachorras/os, a praça pública, a escola *Gimnasio Moderno* como espaço privado)? Por que há mais reações e atenção na opinião do desempenho sexual dos ex-alunos e não na situação do fechamento da praça que afeta diretamente um grupo de pessoas que têm animais? Ainda que Carolina Sanín exponha o vínculo com sua cachorra como um ser vivo que tem direitos, como o direito a passear por uma praça pública em um lugar que não têm espaços públicos disponíveis para os cães, a interatividade *onlife* mostra que esta é uma situação que mobiliza menos reações, ainda se levarmos em conta o caráter repetitivo de este tópico, o excesso semântico da sua denúncia não consegue a mesma reação que um único comentário como a piada sobre o desempenho sexual dos ex-alunos.

Quadro 4. Carolina Sanín. *Facebook*. Postagens relacionadas à escola privada *Gimnasio Moderno*.

Posts	2015/2016	Título da postagem	Reações	Comentários	Compartilhar
1	Outubro 18/2015	Os espaços públicos ocupados por instituições privadas, como a escola <i>Gimnasio Moderno</i> , que não paga imposto por ter um monumento público (praça), mas não permite o acesso ao público.	134	9	3
2	Dezembro 11/2015	Solicitação de abrir a praça de cinco acres que a instituição (<i>Gimnasio Moderno</i>) tem para que os cães da localidade possam passear, porque os cães não tem nenhuma praça por perto. Carolina Sanín é repreendida por usar <i>facebook</i> e fazer tais publicações. Solicitação por velar pelo bem-estar dos seus iguais, os cães. Reunião com as diretivas da escola.	339	49	6

3	Dezembro 11/2015	Sobre o uso da praça da escola <i>Gimnasio Moderno</i> .	149	24	3
4	Dezembro 10/2015	Opinião de Carolina Sanín sobre desempenho sexual de alguns ex-alunos do <i>Gimnasio Moderno</i> . Ironia.	671	232	21
5	Dezembro 0/2015	A carta que publicou dirigida ao <i>Gimnasio Moderno</i> e as mensagens que recebeu de alunos e mães de alunos da escola, que dizem que ela foi grosseira e lhe convidam a respeitar a escola.	537	90	18
6	Dezembro 09/2015	A proibição do uso da praça da escola <i>Gimnasio Moderno</i> e a experiências com sua cachorra Dalia. Reflexão sobre o espaço privado e público. (FOTO)	531	143	117

Fonte das postagens: Carolina Sanín, *Facebook, on-line*, 2023.

Ainda no Quadro 4, de acordo a Butturi Junior e Camozzato (2023) nas possibilidades de uma análise neomaterialista é preciso perscrutar as associações entre a linguagem e uma agência constitutiva, segundo a ordem de dispositivos de exceção e de governamentalidade biopolítica, o que equivale pensar um dispositivo que distribui de maneira desigual as inteligibilidades sobre o que vive, o que morre e, o que é capaz de agência. Neste sentido, das interatividades citadas, podemos cogitar que levando em conta as reações como tecnografismos que funcionam legitimando de maneira icônica o enunciado, se coloca como regra a sexualidade dos humanos como relacionada ao prazer-poder de criar ironia sobre uma situação, ironia dirigida de humanos a humanos, porque não poderia ser de cães a humanos nem vice-versa. No entanto, o que ficaria como exceção seria a relação de Carolina Sanín com sua cachorra Dalia e a questão de não ter uma praça pública para passear, bem como a responsabilidade individual de conseguir por sua conta a democratização de esse espaço público para o desfrute dos cães ou, ao menos, o intento por exigilo.

Para Haraway (2021) em um relacionamento, cachorros e humanos constroem 'direitos' uns com outros, direitos como o de exigir respeito, atenção e resposta. Mas,

A questão não acaba sendo 'o que são os direitos dos animais', como se eles existissem em algum lugar para serem descobertos. Pergunta-se: “como um ser humano entra em uma relação de direitos com um animal? Tais direitos, enraizados em uma posse recíproca, são difíceis de serem invalidados; e suas exigências mudam a vida de todos os parceiros. (Haraway, 2021, p. 63).

Nesse sentido, os discursos na postagem 2 (Quadro 4, Página 156) - reunião que Carolina Sanín teve com o vice-reitor e o secretário da escola para discutir sua petição – nos sugerem que

no regime digital esta questão não se projetou mais que a piada sexual. Na exterioridade física e *off-line* que implica a praça da escola *Gimnasio Moderno*, como as diretivas da escola e as pessoas que vão com seus cães a passear naquela praça, a exigência de Carolina Sanín teve um efeito que não será possível conhecer, mas que de alguma forma vislumbra a responsabilidade ontológica do humano com os animais.

Porém, a relação entre pessoas e cães é apenas uma dentre todas as possíveis relações interespecíficas e entre espécies companheiras, como parte de compartilhar a mesma carne:

Hoje em dia, por meio das nossas narrativas ideologicamente carregadas sobre suas vidas, os animais nos “convocam” a assumir a responsabilidade dos regimes em que eles e nós devemos viver. Nós os “convocamos” para dentro de nossos constructos de natureza e cultura, com grandes consequências de vida e morte, saúde e doença, longevidade e extinção. Nós também convivemos carnalmente uns com outros de maneira que não foram esgotadas por nossas ideologias. Histórias são muito maiores que ideologias. É aí que está nossa esperança. (Haraway, 2021, p. 25).

Pode-se afirmar que a materialidade discursiva de Carolina Sanín adverte sobre a responsabilidade com os regimes do dizível e do visível que perpassam a relação das/dos animais e das pessoas no mundo, entendida na condição de vida e morte que os atravessa.

Com esta discussão, ainda, continua em aberto assumir que “Espécies companheiras constitutivas e em coevolução são a regra, não a exceção” (Haraway, 2021, p. 42), bem como continuar abrindo o escopo das responsabilidades ontológicas humanas, ao menos reconhecendo: “quais são os efeitos das pessoas (não o Humano) situadas bioculturalmente, biotecnologicamente, biopoliticamente e historicamente em relação a, e combinado com, os efeitos de outros arranjos de espécies e outras forças bióticas/abióticas?” (Haraway, 2016, p. 139).

Conhecendo um pouco sobre os regimes materiais-discursivos que se perpetuam na vida *onlife*, passamos para o Quadro 5, no qual houve (9) postagens relacionadas a dicas ou exigências gramaticais dirigidas, especialmente, para seus estudantes. Entre os enunciados, encontramos: “*estudantes acreditem, não devem começar o último parágrafo de um trabalho com a frase 'A maneira de conclusão'. O último parágrafo é, por definição a conclusão*”; “*Usa-se o pronome relativo 'onde' para se referir a um lugar físico*”; “*Quando escrevam trabalhos para me entregar em este semestre, lembrem que não tudo é 'a configuração' e que não toda ação do intelecto é 'salientar'*”; “*Estudantes: Por favor este semestre não entregue nenhum trabalho no qual se diga: 'o presente trabalho...'*”. *Terão menos um ponto por cada anúncio que façam do inevitável*”; “*Estudantes: ignorem o que lhes foi dito nas suas aulas de Espanhol*”; “*Estudantes do mundo: o*

que na academia chamam 'estado da arte' nem é estado nem é arte...”. Algumas das postagens vão acompanhadas de discursos tecnolinguageiros como: #todosjuntoscontraasaulasdeespanhol e #consejosdeiniciodesemestre.

Quadro 5. Carolina Sanín. *Facebook*. Postagens relacionadas a dicas ou exigências gramaticais.

Posts	2015/2016	Título da postagem	Reações	Comentários	Compartilhar
1	Agosto 13/2015	Dicas sobre como escrever para seus estudantes. #todosjuntoscontraasaulasdeespanhol	132	5	5
2	Agosto 13/2015	Dicas sobre como escrever para seus estudantes. #consejosdeiniciodesemestre.	129	20	9
3	Agosto 13/2015	Dicas sobre como escrever para seus estudantes. #consejosdeiniciodesemestre.	42	0	4
4	Agosto 11/2015	Dicas sobre como escrever para seus estudantes. #consejosdeiniciodesemestre.	55	14	1
5	Agosto 11/2015	Dicas sobre como escrever para seus estudantes.	143	23	2
6	Agosto 09/2015	Dicas sobre como escrever para seus estudantes. Sobre ignorar o que lhes foi ensinado dos cursos de “Espanhol” acerca de como escrever um ensaio acadêmico.	266	56	26
7	Agosto 09/2015	Dicas para os estudantes do mundo. Sobre o chamado “estado da arte”, que não é nem estado nem de arte.	211	40	15
8	Setembro 17/2015	Corrigindo trabalhos dos seus estudantes e reflexão sobre as aulas deformadas do Espanhol.	85	19	2
9	Outubro 13/2016	Mensagem para seus estudantes da aula de Literatura.	224	44	1

Fonte das postagens: Carolina Sanín, *Facebook*, *on-line*, 2023.

O aspecto forte de este conjunto de postagens se encontrou na postagem (6) que convidava estudantes a ignorar o que lhes foi ensinado dos cursos de espanhol acerca de como escrever um ensaio acadêmico, o qual deve ser escrito em primeira pessoa, reafirma Carolina Sanín no *post*. O aspecto gramatical foi um elemento que chamou atenção de esta interatividade. Para Paveau (2021), o uso da gramática nas redes sociais é um tipo de comportamento que descreve a atitude de algumas pessoas internautas, o qual dentre a tipologia de enunciadores digitais se pode conceber como um estereótipo de enunciativa/or digital, por exemplo, o termo '*Grammar Nazi*':

O termo da gíria inglesa Grammar Nazi designa um internauta excessivamente normativo em relação às regras da língua e intolerante em relação aos erros de ortografia em particular, que intervém de forma violenta nos espaços conversacionais informais a fim de denunciar e/ou de corrigir os erros. [...] O nome Grammar Nazi designa então um locutor, um usuário cuja atividade principal é produzir discursos corretivos e normativos; é uma figura bem conhecida nas culturas digitais e amplamente documentada, constituindo por consequência, com o troll, por exemplo, um estereótipo de enunciador digital. (Paveau, 2021, p. 164).

De acordo com a autora, a origem de *Grammar Nazi* vem dos usos: *Safety Nazi*, *Aerobics Nazi* e *Surf Nazi*, como uma maneira de empregar a não motivação do termo nazi, mas como uma evocação disponível de fanatismo. Ela cita que segundo o célebre *Urban Dictionary*, o *Grammar Nazi*, em geral, trata-se de uma pessoa que usa a gramática adequadamente e que acredita que deve tentar corrigir os erros de gramática e ortografia de outras pessoas, ou seja, é uma/um expositora/or de superioridade gramatical. O *Grammar Nazi* é utilizado tanto como nome próprio - “Um apelido, pseudônimo ou identificar de um grammar nazi bem conhecido dentro de um círculo social específico, que costuma mostrar grande respeito ou grande desprezo por suas habilidades” (Paveau, 2021, p. 165) -, quanto como verbo transitivo - “Corrigir a gramática de (a fala de uma pessoa, um trecho escrito, etc.); editar gramática e ortografia; revisar” (Paveau, 2021, p. 165) -.

O [X + Nazi] é um paradigma bastante desenvolvido na internet e no conjunto de pessoas fanáticas pelos códigos de comportamento, mas suas possibilidades compósitas apareceram dependendo do contexto, pois, por exemplo:

Em português, apenas Feminazi é comum e, em francês, Grammar Nazi e Feminazi parecem ser usados; uma vez que os outros elementos do paradigma não são tomados de empréstimo. Pode-se levantar a hipótese de que o desenvolvimento de esses compostos, que se apoiam na não motivação da palavra nazi, é mais possível nos Estados Unidos e no Canadá do que na Europa por razões, em parte, históricas, já que os norte-americanos não tiveram a experiência direta do nazismo. (Paveau, 2021, p. 167).

Assim,

A figura do Grammar Nazi é muito presente na internet como enunciador digital de discursos normativos e corretivos. Basta, para tanto, observar qualquer sequência de comentário para encontrar rapidamente uma observação normativa sobre a língua: são abundantes os comentários que destacam erros, os corrigem e ridiculizam às vezes os seus autores. [...] O sarcasmo pode chegar até a humilhação e o Grammar Nazi se transforma assim em troll. (Paveau, 2021, p. 167, 168).

O *Grammar Nazi* está diretamente relacionado aos valores de cada contexto social, sendo denominado uma prática discursiva digital. Nesse sentido, quem se orgulha de ser ou se

autodenomina como tal ou, ainda, afirma não ser um, dependerá dos valores que o contexto reforça como pejorativo ou como positivo. Nos contextos digitais da América do Sul, o *Grammar Nazi* não tem seu sentido associado à experiência judia-europeia decorrente da Segunda Guerra Mundial. Seu significado relacionar-se-ia ao fanatismo que envolve a correção gramatical, e que descortina a experiência colonial. As pessoas que fazem 'uso' correto da língua do 'espanhol' ou do 'português' se investem do poder moral para desqualificar e descartar as pessoas que não conseguem acompanhar o 'código da língua culta' pela situação de vulnerabilidade social e econômica em que se encontram ou pela resistência a tal código.

Gloria Anzaldúa (2016) através do conceito de fronteira assume a necessidade de problematizar geopoliticamente o uso cultural do que se entende por 'língua espanhola' e 'idioma espanhol' e por 'língua inglesa' e 'idioma inglês', sendo nativa do *espanhol chicano* de Texas ou cultura *tex-mex*, por ter nascido e crescido na fronteira entre México e Estados Unidos. A autora reconhece esse território fronteiriço como um “[...] um lugar vago e indefinido criado pelo resíduo emocional de um linde contra natura” (Anzaldúa, 2016, p. 42), território-fronteira no qual se reproduz e produz a existência ilegítima, que transita pelas demandas coloniais que integram a identidade mexicana-chicana, entre se auto identificar como falantes ruins do espanhol e tendo a necessidade de aprender a falar inglês corretamente.

A vida na fronteira, então, é uma questão de sobrevivência e o *espanhol chicano* uma língua híbrida e bastarda, porém viva, permite trocar e pular de código sem ter que traduzir o tempo todo na ordem de ter que falar espanhol ou inglês corretamente, preferir e poder falar '*EspanGLISH*' (Anzaldúa, 2016, p. 111). Para a autora, a identificação do seu idioma constitui-se na experiência de assumir “a consciência mestiça que consiste em romper a dualidade entre sujeito e objeto que a mantém prisioneira” (Anzaldúa, 2016, p. 137). Esse processo de consciência é, sobretudo, uma maneira de resolver a ferida da mestiça, ou seja, de percorrer um caminho de reflexões até se sentir orgulhosa do idioma e da escritura bilíngue que a constitui, o '*EspanGLISH*'.

Anzaldúa (2016) aponta o que tal ferida colonial implicou para as mulheres *chicanas*, crescer sentindo vergonha e baixa autoestima por seu 'espanhol incorreto' e receber ataques ao longo das suas vidas que debilitaram o sentido de si mesmas. Desde o traço colonial das línguas dominantes por cortar o '*accent*', '*acento*' (sotaque) da língua chicana, o *espanhol chicano* se refere a uma identidade mexicana. Este mais que responder ao país no qual se mora, responde por um estado da alma, pois as pessoas nativas fronteiriças se autodenominam: '*hispânicas*; *hispano-*

Americanas ou latino-americanas', quando buscam expressar seu vínculo com países hispanofalantes, e de *'Mexican-American'*, quando precisam expressar que não são mexicanas nem americanas, mas que são mais americanas que mexicanas.

Na ferida mestiça, o *espanhol chicano* é um idioma ilegítimo, órfão, incorreto, burro, que no seu uso correto aceita a ficção *'Hispanic ou Hispânica'*, é dizer *'Spanish ou Espanhol'*, com a finalidade de se adaptar à cultura dominante e sua repugnância pelos indígenas. Não obstante, para Anzaldúa (2016), nas raízes e conceitos ameríndios o *espanhol chicano* é “*uma linguagem que corresponde a um modo de viver. O Espanhol chicano não é incorreto, é uma língua viva*” (Anzaldúa, 2016, p. 105). Trata-se de aprender a viver com a: “*Coatlicue, ambiguidade e bloqueio, movimento que só tem por solução um ato criativo*” (Anzaldúa, 2016, p. 130) e com o *Náhuatl*, que significa: “*minha alma cria-se a si mesma por meio do ato criativo*” (Anzaldúa, 2016, p. 129). Nesse movimento de auto-criação, o *espanhol chicano*, para ela, significa aprender a viver uma língua híbrida como sendo “*sempre um sendeiro-estado para uma-outra coisa*” (Anzaldúa, 2016, p. 129).

Desde esta perspectiva crítica da mulher terceiro-mundista, ou seja, da mulher mestiça e de classe trabalhadora ou pobre, que fala e escreve incorretamente a língua espanhola ou a língua inglesa, é possível dar outra compreensão às dicas ou comentários gramaticais de Carolina Sanín nas redes sociais digitais, como uma materialidade discursiva que situada geopoliticamente é lida como 'branca' e não como 'mestiça-indígena-bastarda', bem como relacionada à 'classe alta' e não à 'classe trabalhadora' ou 'pobre' da Colômbia. Por conseguinte, seu exercício gramatical *onlife* pode se ler como parte da reprodução de um exercício colonial que perpetua a diferenciação racial entre a mulher lida culturalmente como 'branca' e as mulheres lidas culturalmente como 'mestiças, indígenas, negras, camponesas, bastardas' na América do Sul (Galindo, 2022).

Continua-se com o Quadro 6 (Página 163) que apresenta (6) postagens que se referem às percepções que Carolina Sanín tem sobre os comportamentos das/os estudantes da *Universidad de los Andes*. O aspecto mais forte situa-se na postagem (1), na qual ela manifesta que estudantes desta universidade tratam as professoras como se fossem o pessoal doméstico da sua casa. As demais postagens discorrem sobre as ações das/dos estudantes em distintos aspectos, como o estudante que usou o microfone aberto na praça de humanidades da universidade para falar dos modos de exclusão na política da carteirinha de estudante; outro *post* foi sobre um convite para as estudantes a identificar e denunciar assédio por parte dos professores; e outros *posts* foram sobre

comportamentos que podem ser lidos como 'classistas', no caso criticar certas atividades das/dos estudantes como o trato que dão ao pessoal que trabalha na universidade e a atividades como jogar cartas nos espaços da universidade.

Quadro 6. Carolina Sanín. *Facebook*. Postagens relacionadas aos estudantes da *Universidad de los Andes*.

Posts	2015/2016	Título da postagem	Reações	Comentários	Compartilhar
1	Junho 03/2015	Comentário irônico sobre estudantes da universidade privada e a forma em que tratam as professoras, como se fossem o pessoal do serviço doméstico.	343	23	8
2	Outubro 29/2015	Post de um estudante que usou o espaço do microfone aberto, na <i>Facultad de Artes y Humanidades de la Universidad de los Andes</i> , para falar da privatização dos espaços na universidade e da propaganda do uso da carteirinha para produzir exclusão social.	195	17	0
3	Agosto 05/2016	Comentário sobre comportamentos ou conversações 'classistas' de estudantes <i>Gomelas</i> .	133	9	10
4	Outubro 20/2016	Atividades dos estudantes na universidade, como jogar baralho. Atividade que ela denomina: '¡A decrepitude! '.	251	105	18

Fonte das postagens: Carolina Sanín, *Facebook*, *on-line*, 2023.

Por último, no Quadro 7 (Página 164), se apresentam (4) postagens que tratam dos insultos que Carolina Sanín recebe no *on-line* ou como ela denomina por '*inbox*', dos quais o aspecto mais forte se encontrou na postagem 3 (242) *reações*. Nesta, Carolina Sanín questiona porque as pessoas se ofendem e atacam quando podem discordar sem se ofender, isto seguido da palavra *Tranquilos*. Este *post* guarda relação com outras postagens nas quais ela aponta que de todos os insultos que recebe chama sua atenção o uso da palavra '*cuarentona*', como uma forma de pretender ofendê-la, e com a postagem de coluna intitulada: '*El odio viral tiene sexo*'. É interessante do conjunto destas postagens constatar a hibridação de ações tecnológicas, como o uso do '*inbox*' e do '*viral*', e de estruturas historicamente construídas, como a noção de '*sexo*', que foi um discurso que tomou posição de verdade no século XVIII na Europa (Foucault, [1978] 1982), enquanto agentes que positivam a função de fazer virais 'insultos sexistas' contra as mulheres no século XXI.

Quadro 7. Carolina Sanín. *Facebook*. Postagens relacionadas a ataques no *on-line*.

Posts	2015/2016	Título da postagem	Reações	Comentários	Compartilhar
1	Agosto 07/2015	Sobre os insultos que recebe diariamente por inbox. O insulto ' <i>cuarentona</i> '. Resposta com ironia.	222	43	0
2	Maio 07/2016	Coluna: 'El odio viral tiene sexo'. INTERNACIONALELPAIS.COM.	47	6	19
3	Julho 22/2016	<i>Tranquilitos</i> . Ela questiona as pessoas que se ofendem com seus comentários, salientando que é possível discordar sem se ofender.	242	13	1
4	Outubro 02/2016	#tranquilitos #nomentira (#nãoomentira)	43	6	0

Fonte das postagens: Carolina Sanín, *Facebook*, *on-line*, 2023.

Um dos aspectos que chamou atenção no Quadro 7 relacionado aos ataques que recebe no '*inbox*' foi a palavra '*Tranquilitos*', usada na postagem 3, que posteriormente é usada como tecnodiscurso: '#*tranquilitos*' e '#*nomentira*', na postagem 4. No contexto desta palavra, na postagem 3, ela menciona que não entende porque as pessoas que discordam se vêm avocadas a atacar quando é possível discordar sem violência. Ao utilizar a palavra '*tranquilitos*', que no contexto Colombiano significa 'tranquila ou tranquilo', e é usada para convidar as pessoas à calma quando estão muito excitadas (preocupadas, indignadas) emocionalmente. Aliás, no contexto das redes sociais digitais e no uso em diminutivo e masculino da palavra - *Tranquilitos* -, entende-se que seu sentido é irônico e sua intencionalidade é incomodar, pelo que pode ser recepcionado das mais diversas maneiras; contudo, também pode-se entender como uma ironia implícita dirigida às pessoas que lhe enviam insultos como '*cuarentona*', na insinuação de 'não leve pro lado pessoal minhas postagens'.

No conjunto, identificamos em - #*tranquilitos* - [técnica + sentido], uma tecnopalavra que através do uso da *Hashtag* proporciona uma dimensão argumentativa que vale a pena considerar. De acordo a Juliana da Silveira (2015), o uso da *Hashtag* faz parte das possibilidades das pessoas usuárias de formular seus enunciados dados os processos de normatização do digital, ou seja:

Diríamos que as hashtags podem ou não apresentar um caráter argumentativo, considerando que se trata de um elemento técnico (um link) que só poderá ser significado a partir do modo como irá integrar o enunciado-tuite e, também, do modo como esse elemento pode ou não relacionar sentidos e sujeitos em espaços enunciativos informatizados específicos, uma vez que uma hashtag não funciona do mesmo modo em todos os espaços, pois cada um desses espaços possui normatizações próprias. (Silveira, 2015, p. 226).

A dimensão argumentativa da *Hashtag* dependerá do ambiente digital, por exemplo, *Hashtags* no *Twitter* tem outro potencial conectivo e visual, como marcar em uma palavra ou frase reduzida e sem espaços um conjunto de problemáticas ou situações que estão sendo discutidas, chamadas '*Trend Topics*' ou tendências sociais. As *Hashtags* no *Facebook* não possuem esse caráter conectivo e visual dos '*Trend Topics*', mas, isso não significa que estas não impliquem uma dimensão argumentativa. Como explica Silveira (2015), a dimensão argumentativa da *Hashtag* também dependerá do seu uso político-midiático, o qual está relacionado a uma disputa ou situação que não tem consenso:

No cenário político-midiático, por exemplo, já se historiciza um sentido de que a hashtag são instrumentos de luta, de organização, de convocação, que tem relação direta com temas controversos ou polêmicos. Isso diz respeito ao fato de que uma hashtag só adquire um valor argumentativo em política quando ela instaura uma disputa dos sujeitos em torno de pautas sobre as quais em geral não há um consenso. (Silveira, 2015, p. 226, 227)

Assim, podemos afirmar que o uso da tecnopalavra '*#tranquilos*' situado no *Facebook*, para normatização das redes sociais digitais, pode significar que este não é um '*trend topic*' ou tendência nas redes sociais, no sentido de se tornar uma tecnopalavra que funciona de pivote para que outras/os usuárias/os se somem a usá-la para conectar suas experiências a respeito de receber ataques *on-line*. No entanto, o caráter político de dissenso no qual Carolina Sanín usa '*#tranquilos*' marca seu sentido mais como instrumento de luta que de convocação sobre um tema controverso, como é receber ataques cotidianamente por '*inbox*' (mensagens privadas) por suas postagens.

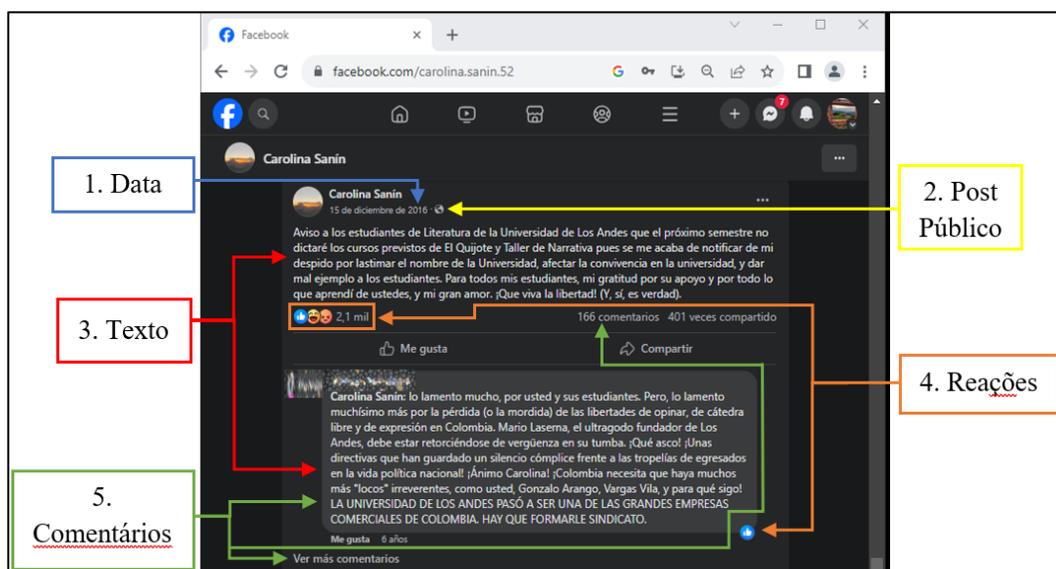
Silveira (2015) também salienta que a *Hashtag* traz uma memória discursiva que pode passar do seu uso concreto nas redes sociais digitais para o uso nas ruas. Nesse caso, pode acontecer que '*#tranquilos*' não se torne uma referência no mundo da vida *onlife*, mas, sim, que possa ser utilizado por Carolina Sanín nos seus espaços *off-line* como uma maneira de reivindicar essa memória tecnodiscursiva do uso da ironia como argumento de luta.

As postagens rastreadas nos levaram a certos pontos de associação como vestígio de uma memória metálica e corporal humana e não humana que continua se reescrevendo no presente próximo da materialidade discursiva de Carolina Sanín, entorno ao ponto auge *on-line* autoetnográfico, situado na postagem do 28 de outubro de 2016 (Figura 9, Página 142). Assim, identificamos no 'meme misógino' a condensação de uma produção tecnobiodiscursiva entrelaçada à resistência individual que lhe antecede a esses espaços-tempos, que no conjunto das postagens revisadas incluem a *Universidad de los Andes* como instituição que comete maltrato animal,

segregação social, práticas antipedagógicas e estudantes *gomelas/gomelos*, que também reproduzem nos seus comportamentos marcadores classistas reflexo da lógica colonial das famílias de 'classe alta' de Bogotá.

Navegado o lugar *onlife* de resistência que habita Carolina Sanín a partir das críticas à sua classe social, damos continuidade à interatividade seguinte, situada no ponto auge *on-line* segundo o tecnosigno *Reações*, sendo a postagem do 15 de dezembro de 2016 (Aba 1), a qual teve um número igual ou maior a 1mil *Reações*, como mostrado na Figura 11.

Figura 11. Carolina Sanín. Facebook. Ponto auge *on-line* por *Reações*, 15 de dezembro de 2016.



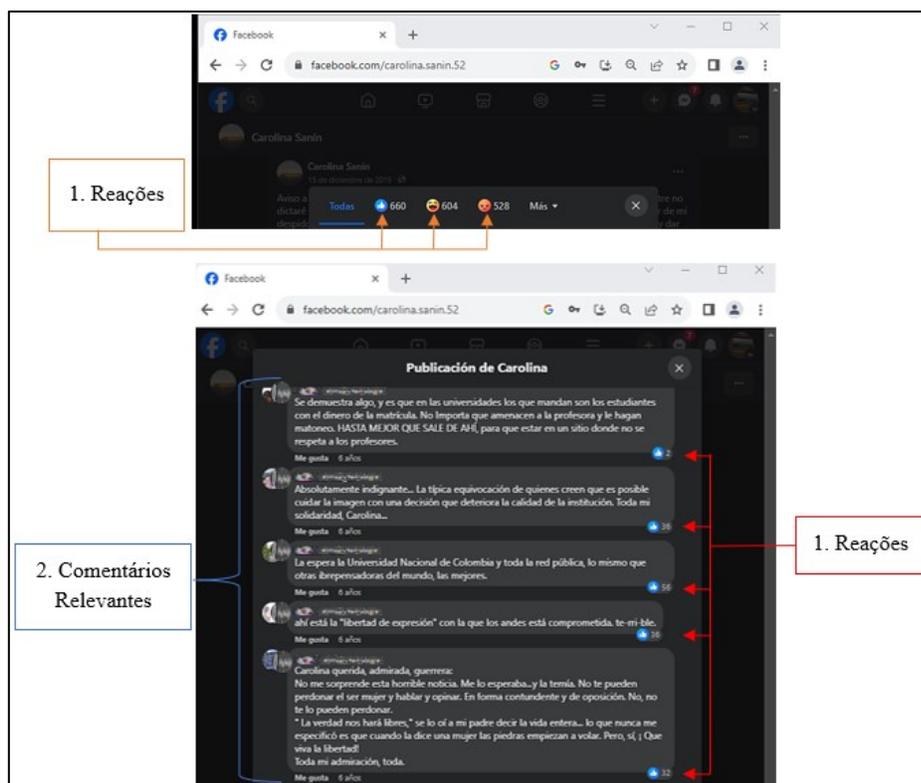
Fonte: Carolina Sanín, *on-line*, 2023.
Captura de tela por computador ACER.

Na Figura 11, vemos que o *post* é público (Aba 2), seu conteúdo é textual, como também é textual o comentário que privilegia o visual da postagem (Aba. 3). A postagem teve (2,1mil) *reações*, das quais os *emojis* enunciam que houve reações de pessoas usuárias que curtiram, outras que acharam engraçado e outras que não gostaram, bem como que a postagem teve comentários que suscitaram mais reações (Aba 4). Ora, a postagem teve (166) *comentários*, dos quais o visual privilegia um dos comentários, o qual é um parágrafo que expressa apoio à situação que ela está vivendo (Aba 5).

Logo, as interações desprendidas da denúncia do 'meme misógino' (Figura 9, Página 142) e do relato de ter sido demitida por denunciar o ataque pelas redes sociais digitais (Figura 11),

trazem aspectos tecnolinguageiros distintos, mas intimamente relacionados. A denúncia do 'meme misógino' foi uma postagem que teve (513) *reações* (Figura 9, Página 142), entretanto, o anúncio de sua demissão teve (2,1mil) *reações* (Figura 11, Página 166)). Por essa razão, foram revisadas as *reações* tanto na postagem quanto nos comentários (Aba 1), bem como os *Comentários Relevantes* (Aba 2), como apreciado na Figura 12.

Figura 12. Carolina Sanín. Facebook. Aba *Reações* e *Comentários*. Postagem, 15 de dezembro de 2016.



Fonte: Carolina Sanín, Facebook, on-line, 2023.
Captura de tela por computador ACER.

A relacionalidade suscitada nos permite conhecer que dentre as reações, há (604) pessoas usuárias que acharam engraçada sua demissão por denunciar o 'meme misógino'. No entanto, nos *comentários relevantes*, dentre os (166) *comentários* são visualizados os que a própria interface discrimina, sendo estes na maioria respostas em apoio a Carolina Sanín (Aba 2). Alguns dos comentários foram: “*Se demuestra algo, y es que en las universidades los que mandan son los estudiantes con el dinero de la matrícula. No importa que amenacen a la profesora y le hagan matoneo. HASTA MEJOR QUE SALE DE AHÍ, para que estar en un sitio donde no se respeta a los profesores*”. (2 curtidas); “*Absolutamente indignante... La típica equivocación de quienes*

creen que es posible cuidar la imagen con una decisión que deteriora la calidad de la institución. Toda mi solidaridad, Carolina...”, (36 curtidas); “La espera la Universidad Nacional de Colombia y toda la red pública, lo mismo que otras librepensadoras del mundo, las mejores”, (56 curtidas); “ahí está la “libertad de expresión” con la que los andes está comprometida. te-rri-ble”, (36 curtidas); “Carolina querida, admirada, guerrera: No me sorprende esta horrible noticia. Me lo esperaba... y la temía. No te pueden perdonar ser mujer y hablar y opinar. En forma contundente y de oposición. No, no te lo pueden perdonar. “La verdad nos hará libres”, se lo oí a mi padre decir la vida entera... lo que nunca me especificó es que cuando dice una mujer las piedras empiezan a volar. Pero, sí, ¡Que viva la libertad! Toda mi admiración, toda”, (32 curtidas).

Entre a postagem do 'meme misógino' (Figura 9, Página 142) e a postagem anunciando que ela foi demitida da *Universidad de los Andes* (Figura 11, Página 166), há um interessante intercâmbio de posições nos tecnosignos das *Reações* e dos *Comentários*. Portanto, tomaremos as referências das interações suscitadas na postagem do 'meme misógino' (Figura 9, página 142), que teve (513) *reações*, (243) *comentários* e (86) *compartilhamentos*. Especificamente nas reações, encontramos que (239) pessoas usuárias curtiram, (147) acharam engraçado e (99) não gostaram. Na postagem sobre ser demitida da *Universidad de los Andes* (Figura 11, Página 166), encontramos (2,1 mil) *reações*, (166) *comentários* e (401) *compartilhamentos*. Em especial nas reações, (660) pessoas usuárias curtiram, (604) acharam engraçado e (528) não gostaram.

Podemos afirmar que entre a postagem 9 e a postagem 11 há uma diferença significativa nas *reações*, com (513) e (2,1mil), respectivamente. Esta primeira visualidade sugere que a segunda postagem suscitou um epicentro de interesse e interatividade maior que o da primeira, o que não significa que o ataque misógino *on-line* tenha sido menos importante que ser demitida da universidade, pois este é a causa central da demissão, uma vez que as duas situações integram e revelam as condições de um regime sexista altamente punitivo com as mulheres que ousam denunciar algum tipo de ato violento, sobretudo se este se debate no campo simbólico e em espaços específicos como a relação entre professora 'branca/gomela', estudantes 'gomelas/gomelos' e diretivas da universidade privada.

Ao analisarmos as interatividades que se desprenderam de cada postagem, identificamos que na do 'meme misógino' (Figura 9, Página 142) houve mais *reações* de pessoas que curtiram (239) a denúncia de Carolina Sanín do que as pessoas que acharam engraçado (147) e que não gostaram (99). No entanto, chama atenção que em (243) comentários houve prevalência do a favor

ou do simpatizar com o ataque *on-line*, sendo que dentre os comentários há um significativo número de *reações* que reforçaram o favoritismo pelo ataque *on-line* (Postagem 10, Página 143), o que sugere uma ampliação discursiva da misoginia.

Na postagem do anúncio da demissão (Figura 11, Página 166) há uma continuidade e reafirmação da ampliação discursiva misógina, manifestada de forma icônica. O número de reações de simpatizantes com a demissão de Carolina Sanín foi significativo, ou seja, (604) pessoas acharam engraçado. Ressaltamos que (660) curtiram a demissão, não sendo possível qualificar a intenção da reação, e (528) não gostaram, explicitando seu desagrado com o ocorrido. Cabe destacar que houve menos comentários de apoio à Carolina Sanín, com (166), aliás, dentre estas as reações aos comentários eram bastante menores ou mínimas (Figura 12, Página 167) do que as apresentadas nos comentários que favoreciam o 'meme misógino' (Figura 9, Página 142).

Das informações apresentadas, qual é a mensagem ou a lógica da regularidade tecnobiodiscursiva sexista mostrada e, portanto, da sua ampliação misógina sustentada nos tecnosignos das *reações* e dos *comentários*, como as maneiras disponíveis de (participar em) favorecer ou rejeitar uma situação de violência *on-line* que se perpetua ou reivindica em uma situação de injustiça e de violência institucional? Como podemos interpretar este entrelaçamento do *on-line* e o *off-line* na deslinearização do 'meme misógino' e sua demissão da universidade por denunciar o mesmo? Em que ponto das relações de vida e morte que perpassa todo regime tecnobiodiscursivo é possível situar a violência *on-line* contra as mulheres e em que ponto a violência institucional contra as mulheres?

O percorrido poroso da materialidade discursiva de Carolina Sanín mostra que as violências digitais e as violências institucionais são o instrumento, o efeito e a somatória de sofisticadas lógicas que insinuam direta ou indiretamente, aliás, de maneira contundente seu poder sobre o lugar das mulheres na sociedade, lugar interdito pela subalternidade biológica, econômica e política que bordeia as corporalidades femininas. Na reflexão de Flávia Biroli (2017) há dois problemáticas a identificar sobre este tipo de situações, a primeira refere à falta de tematização das relações de gênero a qual colabora na reprodução de formas de dominação que excluem e marginalizam as mulheres, e a segunda remete a “[...] uma compreensão ortodoxa da política, na qual o poder dos homens sobre as mulheres não é percebido como um problema que mereça análise” (Biroli, 2017, p. 185). Desta forma, confirma-se que nos fenômenos digitais também há uma adesão ortodoxa a considerar que o poder de 'memes machistas' e de ações

individuais e institucionais que perpetuam tais lógicas excludentes sobre as mulheres não são um problema que mereça análise. Aliás, ainda, é necessário questionar se realmente a marginalização das mulheres deve-se a uma adesão ortodoxa ou a uma cumplicidade intencional e consciente com os privilégios masculinos?

O 'meme misógino' (Figura 9, Página 142) tocava diretamente aos estudantes da *Universidad de los Andes*, mas também à categoria 'estudantes de universidades privadas de Bogotá', pelo que, talvez, a densidade a favor do ataque *on-line* estivesse vinculada a essa população de maneira temporal. De outro lado, a postagem da demissão (Figura 11, Página 166) não é uma situação direta com estudantes da *Universidad de los Andes* ou das 'universidades privadas', senão com uma instituição educativa privada específica da Colômbia, portanto, as *reações* a favor da demissão e a ausência de comentários podem estar relacionados à legitimação icônica da situação. Em outras palavras, uma valoração estritamente tecnográfica que implica considerar que a participação *on-line* limitada à dimensão das *reações*, como o ato de -agir ou reagir- (curtir, comentar ou compartilhar) a uma informação, seria insuficiente para empreender ações reais contra atos de misoginia *on-line* e institucional, porém, contribuiria na visibilidade e difusão de estes atos nos quais se sustenta sua lógica (Paveau, 2021).

Dessa maneira, os tecnografismos a favor da demissão de Carolina Sanín não estão se referindo à situação específica da demissão, senão ao quadro maior no qual se inserem tanto o ato do 'meme misógino' quanto a 'demissão', ou seja, à sociedade colombiana como cúmplice silenciosa e voyeurista de um sistema altamente misógino. Neste, atos considerados 'triviais', como 'memes machistas' sobre mulheres até atos que afetam diretamente a vida profissional e acadêmica das mulheres, como ser demitidas do trabalho por uma razão que não se justifica no desempenho profissional, integrariam ativamente a vida *onlife* como espaço frutífero para reforçar a desigualdade entre homens e mulheres, entre humanos e animais, entre o privado e o público, entre quem pode falar e quem não (Spivak, 2010). Logo, o que teríamos aqui tanto na relação entre natureza, humanos e tecnologias quanto entre mulheres, redes sociais e discursos digitais seria um dispositivo altamente *tecnobiomisógino*.

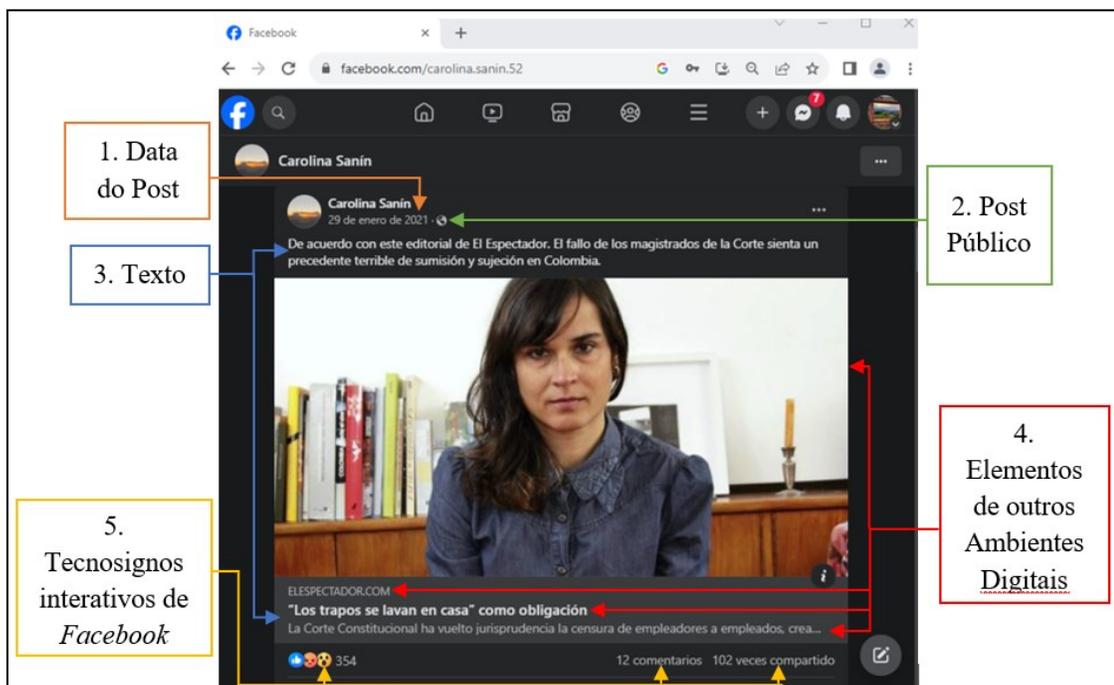
A permeabilidade de este dispositivo permitiu também rastrear as postagens anteriores às situações mencionadas e salientar, ao menos, mais um aspecto. Este vincula-se ao Quadro 3. Postagens relacionadas à *Universidad de los Andes*, sendo projetado na postagem 7, com (862) *reações* (Página 154). A centralidade está em como nas universidades privadas o discurso sobre a

importância das ciências humanas e das artes é salientado, embora os salários das/dos professoras/os nestes campos sejam menores que os salários de professores das engenharias, em um país que aposta nas humanidades e artes, e não nas ciências exatas. Outro aspecto se encontra no Quadro 6. Postagens relacionadas aos comportamentos das/os estudantes da *Universidad de los Andes* (Página 163). Neste, o aspecto mais marcante está na postagem 1, com (343) *reações*, quando Carolina Sanín comenta sobre o tratamento de estudantes das universidades privadas às professoras, como se fossem o pessoal do serviço doméstico, em um sentido irônico.

Destacamos que as postagens mais curtidas indicam que a materialidade discursiva de Carolina Sanín sobre a *Univeridad de los Andes* e as/os estudantes *gomelas/gomelos* se materializa no conjunto de condutas classistas que se traçam em duas vértices: de âmbito institucional, na diferença salarial entre professoras/es de ciências humanas e artes e professoras/es de engenharias, e de âmbito individual, materializado na posição de estudante *gomela/gomelo* e seu nível econômico que marca a maneira como as professoras e o pessoal doméstico das suas casas são tratados. Estas situações atravessam a Carolina Sanín, como professora do campo das ciências humanas e como professora de uma instituição privada e elitista, portanto, como mulher que expõe tal realidade. Entendemos que a ofensiva contra Carolina Sanín, contra suas críticas, é uma forma de defesa dos privilégios econômicos que sustentam todo um grupo de pessoas e seus modos de existência por meio do exercício da desigualdade, marcando a posição inferior da/o outra/o, seja de maneira econômica ou simbólica.

Da navegação por esta porosidade discursiva que vamos desemaranhando, passamos por outro ponto ápice *on-line*, na postagem da coluna intitulada: '*Los trapos sucios se lavan en casa, por obligación*', publicada pelo jornal *El Espectador*, em 29 de janeiro de 2021, a qual pode-se apreciar na Figura 13 (Página 172). Esta postagem (Aba 1), pública (Aba 2), compõe-se do texto, a saber: "*De acuerdo com este editorial de El Espectador. El fallo de los magistrados de la Corte sienta un precedente terrible de sumisión y sujeción en Colombia*" (Aba 3). Nela, aparecem elementos de outro ambiente digital, como a imagem de Carolina Sanín de meio corpo que integra a matéria da coluna mencionada, a presença do *hiperlink* de *site* que escreveu a coluna, o título da coluna e uma parte textual da matéria da coluna, onde é possível ler abaixo do título: "*La Corte Constitucional há vuelto jurisprudência la censura de empleadores a empleados,*" (Aba 4).

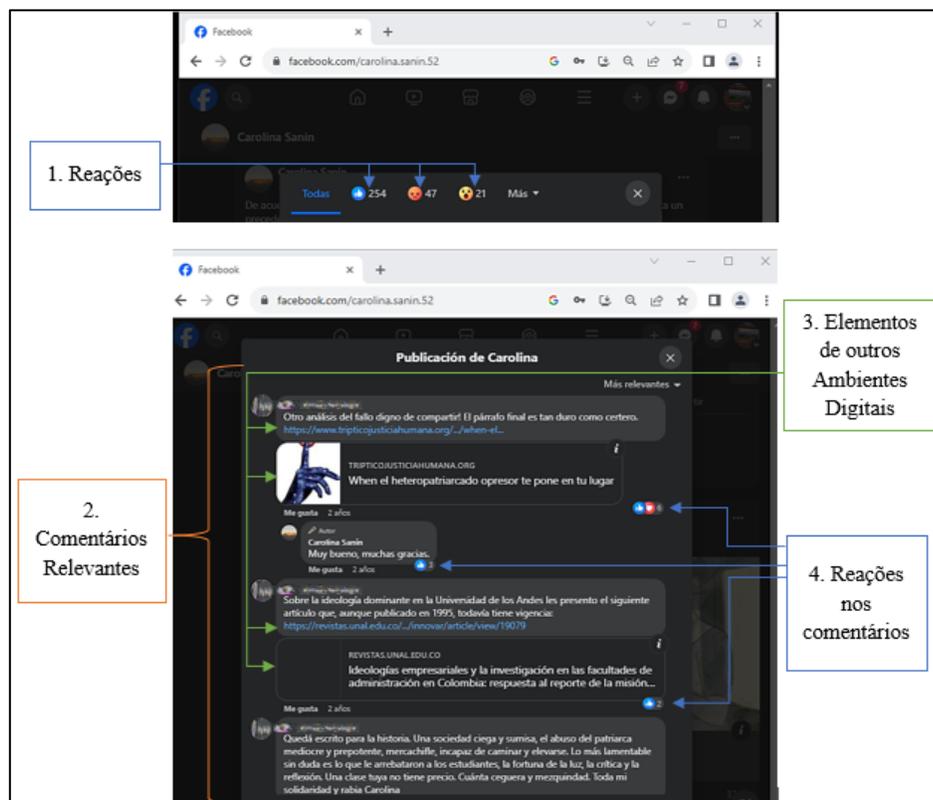
Figura 13. Carolina Sanín. *Facebook*. Postagem, 29 de janeiro de 2021.



Fonte: Carolina Sanín, *Facebook*, on-line, 2023.
Captura de tela por computador ACER.

Revelam, ainda, as interações propiciadas pela informação recepcionada, que se conhecem por meio das *reações* (354), dos *comentários* (12) e dos *compartilhamentos* (102) (Aba 5). Estes indicam que há pessoas usuárias que curtiram, que não gostaram e que ficaram surpresas, além de mais respostas de difusão no número de vezes compartilhada, que nos comentários. Com estas informações preliminares, nos atemos na Figura 14 (Página 173), na qual vemos que no visual das *reações* não há mais o elemento 'engraçado' (Aba 1). Dentre os *comentários relevantes*, encontramos demonstrações de apoio textuais (Aba 2), acompanhadas de *hiperlinks* de outras matérias nas quais a situação citada foi matéria de discussão (Aba 3). Os comentários curtidos exibem uma interação mínima (Aba 4) se comparada com as interações mostradas anteriormente nas Figura 9 (Página 142) e 11 (Página 166).

Figura 14. Carolina Sanín. Aba *Reações e Comentários*. Facebook. Postagem, 29 de janeiro de 2021.



Fonte: Carolina Sanín, *Facebook, on-line, 2023*.
Captura de tela por computador ACER.

A primeira questão a notar é que todas as reações e interatividades nesta postagem são mais baixas que nas postagens do 'meme misógino' (Figura 9, Página 142) e da demissão da universidade (Figura 11, Página 166), o que pode indicar a continuidade da regularidade tecnobiomisógina e tecnobioclassista em 2021. Logo, as ausências de mais *reações* que faziam graça da situação e da participação nos *comentários* a favor da sentença da Constitucional, nos leva a considerar que as interatividades nas postagens do 'meme misógino' e da demissão eram motivadas pelos estudantes que naquele momento se sentiam envolvidos com a situação e, talvez, em 2021 não fossem mais estudantes, senão profissionais.

A matéria da postagem se refere ao veredicto final da Corte Constitucional da Colômbia a respeito da denúncia que Carolina Sanín apresentou no ano 2016 sobre o ataque *on-line* e sua demissão da *Universidad de los Andes*. Neste caso, entendemos que a postagem é um ponto ápice autoetnográfico *on-line* pela relacionalidade subjetiva que condensa, pois a sentença da Corte Constitucional da Colômbia é considerada, na matéria da coluna, uma mensagem contundente para

Colômbia, e especificamente para as mulheres colombianas, de se encontrarem em uma sociedade patriarcal que resguarda e mantém impune a violência digital, institucional e simbólica contra as mulheres, como meio que assegura seu domínio e sua exclusão de lugares de poder. Este veredito ao processo de Carolina Sanín, mulher lida culturalmente como 'branca' e de 'classe alta' no contexto colombiano, nos traz a seguinte inquietação: quais as regularidades tecnobiodiscursivas (em um sistema tecnobiomisógino, tecnobioclassista e tecnobioracista) nas materialidades discursivas de mulheres lidas culturalmente, como negras, mestiças, indígenas, camponesas de classe trabalhadora, baixa ou pobre, no mundo da vida *onlife* colombiano e transnacional?

De maneira dialógica, esta pergunta pode ser retratada na reflexão que faz Galindo (2022) a respeito do direito ao voto⁷³ e, no mesmo sentido, sobre as opressões e as lutas das mulheres na digitalização da vida:

Diz-se que o Me Too representa o grito global das mulheres e está na primeira página da revista Times, embora milhares de mulheres pobres tenham matado seus estupradores, denunciado seus assediadores e fugido de seus torturadores antes das estrelas de Hollywood. Elas, é claro, não são uma capa, não são um movimento digno de reconhecimento e nomeação, mesmo que seu gesto de coragem tenha representado jogar sozinho contra o chefe, o patrão e o pai eterno. (Galindo, 2022, p. 83, tradução nossa).

Com esta declaração é claro que grande parte da parcela das mulheres lidas como 'negras, mestiças, indígenas, camponesas' de 'classe trabalhadora, baixa ou pobre' no mundo da vida *onlife* colombiano e transnacional, não estão na pauta digital. São mulheres que não sofrem a violência digital diretamente, porque estão excluídas dos meios (acessos e usos tecnológicos) para desenvolver uma identidade digital, por exemplo. A diferença entre Carolina Sanín e as mulheres lidas como 'indígenas, terceiro-mundistas ou bastardas', segundo Galindo (2022), habitando lugares de exclusão dupla, institucional e digital, é que as segundas estão inabilitadas a responder a estes lugares de desigualdade.

A partir da imersão *onlife* na materialidade discursiva de Carlina Sanín foi cogitado que as postagens relacionadas a estes pontos-ápice se referiam aos anos 2016, 2021 e 2022 como o nó

⁷³ “O voto é inútil, ele apenas legitima, mas não implica mais do que delegação, não implica representação, decisão ou garantia de nada. Mas o que isso significa para uma bicha, para um índio, para um desempregado que está em um lugar de completo anonimato sem acesso a uma opinião, a uma voz, a uma reclamação ou a uma proposta? O que significa para alguém que está na porta de um hospital público sem acesso a cuidados médicos, para alguém que precisa fugir para sobreviver ou para alguém que está diante dos tribunais sem os instrumentos para se defender? O que significa para a mãe de uma filha assassinada pela violência masculina? Parece não significar nada. Parece que a agonia da democracia representativa liberal está muito distante de suas preocupações e tensões diárias” (GALINDO, 2022, p. 97, tradução nossa).

central da pesquisa. Dessa maneira, se sinaliza que foram registradas (78) postagens, as quais foram categorizadas por tópicos, usando palavras ou frases chaves que deram conta das ideias centrais. Rastreamos, ainda, as postagens similares ou repetidas sobre o evento auge *on-line* citado, bem como as postagens que guardavam relação, que adicionaram outros aspectos, e, por último, o número de *reações*, considerando chave as postagens que apresentaram um número de *reações* igual ou maior a 1mil *reações*.

Assim, apresenta-se a continuação da discussão dos dados nos Quadros 8, 9 e 10, segundo as postagens rastreadas, por tópicos e por reações em cada ano, respectivamente 2016, 2021 e 2022. Os tópicos foram organizados por número e cor distintiva:

- **Tópico 1. Violência *on-line* e Patriarcado** (verde), abrangido nas palavras: *Ataque online, Los Chompos, a Universidad de los Andes, universidades privadas, o patrão, o patriarca, o patriarcado.*

- **Tópico 2. Ser mulher** (azul), abrangido nas palavras: *Demitida, sobre estar desempregada, ironia, ser mulher, ser menina, misoginia, sobre ser mulher e a política identitária.*

- **Tópico 3. Resistências no *on-line*** (vermelho), compreendido nas palavras: *Formas de resistir aos ataques: música, fotografias pessoais, reflexões, re-postagens de outras/os usuárias/os em apoio a ela, agradecimentos.*

- **Tópico 4. Postagens diferentes** (amarelo), abrangido nas palavras: *Cachorra, Terra, a responsabilidade humana, a cultura da vigilância e a pandemia e perda do olfato.*

No Quadro 8, apresentam-se um total de (55) postagens no ano 2016. Cabe salientar que estas foram registradas a partir da data de 28 de outubro de 2016 (como o ponto auge *on-line* autoetnográfico de conexão), ou seja, da alta atividade de autopublicação nos meses de outubro, novembro e dezembro. Nesse caso, estas podem estar diretamente irradiadas pela situação do ataque *on-line* sofrido e denunciado por Carolina Sanín.

Quadro 8. Carolina Sanín. *Facebook*. Postagens por Tópicos e Reações. (2016).

Tópicos	Reações				Total de post por tópicos
	0 – 99	100 – 499	500 – 999	1 mil	
1. Violência online e Patriarcado: (Ataque on-line; Los Chompos; Uniandes; Patrão; Patriarca; Patriarcado).	2	8	3	4	17
2. Ser mulher: (Demitida; Uniandes; Ironia; Desempregada; Ser mulher; Ser menina; Misoginia; Política identitária).	0	9	6	4	19
3. Resistências <i>on-line</i> : (Formas de resistência: música; fotografias; reflexões; re-postagens de outras/os usuárias/os).	3	13	2	1	19
4. Postagens diferentes: (Cachorra; Terra; Responsabilidade humana; cultura da vigilância, pandemia).	0	0	0	0	0
Total de post por reações	5	30	11	9	55

Dentre as (55) postagens registradas, o maior número de postagens (30) se encontrou no intervalo de 100-499 *reações*. O aspecto mais forte foi localizado nos tópicos **2. Ser Mulher** (azul) e **3. Resistência *on-line*** (vermelho), com (19) *reações* cada um; dos quais o maior número, (9) postagens e (13) postagens, respectivamente, encontraram-se no intervalo de 100 – 499 *reações* e em menor proporção, com (4) postagens e 1 (postagem), respectivamente, no intervalo de igual ou maior a 1mil *reações*. Seguido do tópico **1. Violência on-line e Patriarcado** (verde) com (17) postagens, o qual teve (4) postagens no intervalo de igual ou maior a 1mil *reações*.

Em particular, o tópico **3. Resistência *on-line*** como postagens de fotografias, de canções, de outros *posts* de outras pessoas usuárias, torna-se um ponto em questão sobre as modalidades (textual, imagética, audiovisual) de como um discurso *on-line* impacta a interatividade das pessoas com a informação ou o evento, que foi epicentro de atenção. Nesse sentido, este tipo de postagens traz à tona a densidade material que ganham certas postagens por seu sentido do visível, do imagético e auditivo; esse corpo-tela em movimento que cobra sentido por outras sensibilidades perceptivas, que extravasam o textual, como o auditivo (Martins, 2021)

Logo, no Quadro 9, encontramos que em 2021 foram rastreadas (18) postagens. Das quais, o maior número de postagens (9) se encontrou no intervalo de igual ou maior a 1mil *reações*. Os aspectos mais fortes foram localizados nos tópicos **2. Ser Mulher** (azul) e **4. Postagens diferentes**, com (6) postagens cada um, das quais (4) e (1), respectivamente, encontraram-se no intervalo de igual ou maior a 1mil *reações*. Seguindo, o tópico **1. Violência *on-line* e Patriarcado** (verde), com (4) postagens, das quais (3) situam-se no intervalo de igual ou maior a 1mil *reações*. Em menor

medida, o tópico **3. Resistências *on-line*** (vermelho), com (2) postagens, das quais (1) se encontrou no intervalo de igual ou maior a 1mil *reações*. Das informações coletadas se pode dizer que ainda no ano 2021 os tópicos diretamente relacionados com os pontos ápice do ano 2016 continuam sendo pontos fortes, sendo estes os tópicos 1 e 2.

Quadro 9. Carolina Sanín. *Facebook*. Postagens por Tópicos e Reações. (2021).

Tópicos	Reações				Total de post por tópicos
	0 - 99	100 – 499	500 – 999	1 mil	
1. Violência online e Patriarcado: (Ataque on-line; Los Chompos; Uniandes; Universidades privadas; Patrão; Patriarca; Patriarcado).	0	1	0	3	4
2. Ser Mulher: (Demitida; Uniandes; Ironia; Desempregada; Ser mulher; Ser menina; Misoginia; Política identitária, Feminismo).	0	0	2	4	6
3. Resistências <i>on-line</i> : (Formas de resistência: música; fotografias; reflexões; re-postagens de outras/os usuárias/os).	0	1	0	1	2
4. Postagens diferentes: (Cachorra; Terra; Responsabilidade humana; Cultura da vigilância; Pandemia)	0	4	1	1	6
Total de post por reações	0	6	3	9	18

No Quadro 10, para o ano 2022 foram registradas (5) postagens, das quais o maior número (3) foi localizado no intervalo de 100-499 *reações*. O aspecto mais forte foi o tópico **2. Ser Mulher** (azul), com (4) postagens, das quais (2) situam-se no intervalo de igual ou maior a 1mil *reações*. Seguindo, o tópico **1. Ataque *on-line* e patriarcado** (verde), com (1) postagem, no intervalo de igual ou maior a 1mil *reações*. Ainda que para o ano 2022 a atividade de autopublicação de Carolina Sanín continuou diminuindo significativamente, interessa encontrar que no ano 2022 há uma continuidade no digital dos tópicos 1 e 2, que foram tópicos relacionados diretamente aos pontos auge do ano 2016.

Quadro 10. Carolina Sanín. *Facebook*. Postagens por Tópicos e Reações. (2022).

Tópicos	Reações				Total de post por tópicos
	0 – 99	100 – 499	500 – 999	1 mil	
1. Violência online e Patriarcado: (Ataque on-line; Los Chompos; Uniandes; Patrão; Patriarca; Patriarcado).	0	1	0	0	1
2. Ser Mulher: (Demitida; Uniandes; Ironia; Desempregada; Ser mulher; Ser menina; Misoginia; Política identitária)	0	2	0	2	4
3. Resistências <i>on-line</i> : (Formas de resistência: música; fotografias; reflexões; re-postagens de outras/os usuárias/os).	0	0	0	0	0
4. Postagens diferentes: Cachorra; Terra; Responsabilidade humana; Cultura da vigilância; Pandemia)	0	0	0	0	0
Total de post por reações	0	3	0	2	5

Percorridas as postagens rastreadas dos anos 2016, 2021 e 2022, o tópico **1. Ataque *on-line* e patriarcado** (verde) e o tópico **2. Ser Mulher** (azul) se apresentam como os aspectos fortes em cada ano, sendo elementos de interação que precisam ser ampliados. Dessa maneira, na continuidade da análise, apresentamos na Figura 15 (Página 179), o tópico **1. Ataque *on-line* e patriarcado** (verde), com a postagem do 25 de julho de 2022 (Aba 1), de caráter público (Aba 2). Esta é sobre um monólogo realizado por Carolina Sanín para a revista *Cambio*, no canal oficial da revista no *Youtube*. Assim, as informações principais que apresenta a produção dessa postagem é o enunciado textual que explicita de que trata o monólogo: “*Mi monólogo de esta semana en Cambio, sobre el pacto de caballeros que excluye a las mujeres. Sobre el omnipresente deseo homosexual reprimido que castiga a las mujeres, culpándolas inconscientemente por la represión. Sobre cómo las mujeres seguimos siendo consideradas seres infrahumanas. Sobre cómo casi todos los hombres odian a todas las mujeres. Sobre la falsa impresión de que se leen muchos libros de mujeres. Sobre Medellín prostituida, etc. Disfruten y aquí estoy para que me escupan.*” (Aba 3). Seguida das informações, são disponibilizadas por outro ambiente digital, que se identificam no *hiperlink* do vídeo no *Youtube*, e a foto de meio corpo de Carolina Sanín. Esta integra as informações da coluna, como o título do monólogo e autoria, junto a um pedaço do que seria o monólogo: “*Casi todos los hombres desprecian, odian o temen a todas las mujeres. Es un compromiso...*” (Aba 4).

Figura 15. Carolina Sanín. *Facebook*. Postagem, 25 de julho de 2022.



Fonte: Carolina Sanín, *Facebook*, on-line, 2023.
Captura de tela por computador ACER.

Nos elementos de interação próprios do *Facebook* (Aba 5), vemos que teve (342) *reações*, (2) *comentários* e (35) compartilhamentos. Como parte da visualidade da postagem aparece um comentário que concorda com o monólogo, enfatizando que os homens fazem pactos para excluir as mulheres que não se subordinam a eles. Tal comentário é textual e teve (8 curtidas), entre as quais há pessoas que acharam engraçado, o que levou a clicar no tecnosigno e identificar que das pessoas que acharam engraçado, quatro contas eram usuários homens (Aba 5).

Igualmente, na Figura 16 (Página 180), o tópico **2. Ser Mulher** (azul), apresenta duas postagens no intervalo igual ou maior a 1mil *reações*. Ambas foram postadas na mesma data (Aba 1), são públicas (Aba 2) e aludem ao mesmo tema, a 'filha perdida' ou 'recém reconhecida' de Gabriel Garcia Márquez. A produção das postagens é textual e os comentários que aparecem no visual também são textuais. A primeira postagem se refere ao fascínio das pessoas com a história de amor da adolescência, da mulher que 'sempre esteve aí', da matrona imóvel, mas quando aparece a 'filha escondida' não gostam dessa história. Para Carolina Sanín, as duas situações fazem parte da mesma história patriarcal, na relação que ela chama '*El maridote y la esposa*', ou seja, há filhos

negados, mulheres humilhadas, escondidas, enganadas, ansiedades e pouca liberdade... Na segunda postagem, aponta que a saída justa a ser garantida à filha do escritor é que lhe seja entregue sua parte da herança (Aba 3).

Figura 16. Carolina Sanín. Facebook. Postagens, 18 de janeiro de 2022.



Fonte: Carolina Sanín, Facebook, on-line, 2023.
Captura de tela por computador ACER.

Das interações que aparecem no visual das postagens o número de *reações* sinaliza que estas alcançaram um ponto auge de interação no *on-line* e, igualmente, encontramos interatividade nas reações aos comentários, as quais já não estão limitadas à ação de curtir. Estas também permitem outras *reações*, como amar, achar engraçado, não gostar, ficar surpresa/o, esta era uma opção que não existia no ano 2016. Além do mais, as *reações* salientaram que a segunda postagem teve mais *reações* nos *comentários* que a primeira postagem (Aba 4), o que sugere que a possível causa de maior interatividade em uns *comentários* é pelas carinhas do tecnosigno engraçado, mas esta percepção continua descontextualizada sem seu complemento textual. Portanto, os *comentários* nos sinalam que a primeira postagem suscitou (4) *reações*, enquanto a segunda (21)

reações. No visual, o comentário à primeira postagem reafirma que a filha 'recém encontrada' de Gabriel Garcia Marques é idêntica a seu pai, com (5) *reações* (Aba 5); e o comentário à segunda postagem questiona a Carolina Sanín sobre o fato de 'filha escondida' ter recebido a herança, com (15) *reações*; ao qual ela responde que se trata de dar uma opinião de interesse público e não de um '*chismografo*' (fofoca), com (63) *reações* (Aba 5).

A respeito do tópico **1. Ataque on-line e Patriarcado** (verde) situado no *post* do monólogo: '*El pacto de los hombres que excluye a las mujeres*' (Figura 15, Página 179), este não apresenta reações de pessoas usuárias que acharam engraçado e os *comentários* diminuíram significativamente. Igualmente, apresenta um grau de interatividade menor do que a postagem do 'meme misógino' (Figura 9, Página 142) e do anúncio da demissão da universidade (Figura 11, Página 166). Por seu lado, o tópico **2. Ser mulher** (azul) situado em duas postagens, uma sobre a 'filha recém encontrada' de Gabriel García Márquez e outra sobre a 'filha perdida' do escritor receber sua parte da herança (Figura 16, Página 180), apresenta interatividades maiores que no tópico **1. Ataques on-line e patriarcado**, na postagem do monólogo 'O pacto dos homens que exclui as mulheres' (Figura 15, Página 179), como na postagem do 'meme misógino' (Figura 9, Página 142).

Porque não é relevante o monólogo do 'pacto dos homens que excluem as mulheres' (Figura 15, Página 179), bem como o 'meme misógino' (Figura 9, Página 142), e, sim, a situação da filha 'perdida ou recém encontrada' do escritor Gabriel García? Tanto a primeira situação quanto a segunda integrariam o que culturalmente se tem identificado, através da crítica feminista, como patriarcado? O monólogo de Carolina Sanín parte da premissa de que: “Quase todos os homens desprezam, odeiam ou temem a todas as mulheres. É um compromisso central da nossa cultura” (*On-line*, 2022), o que conectaria às coordenadas do ano 2016 e do ano 2021 no fato de que seja possível a criação e circulação de 'memes misóginos' contra mulheres sem que isto implique nenhum tipo de injúria moral ou dano moral reconhecido às mulheres. Por sua vez, a versão da 'filha não reconhecida' de Gabriel García Márquez revive a prática cultural e histórica dos homens serem os que têm filhas/os 'não reconhecidas/os' ou 'escondidas/os', sendo as/os filhas/os reconhecidas/os ou legítimas/os aquelas/es tidas/os com a 'esposa'.

O fio que tece estas situações é tênue, mas não fraco, e se produz tendo no centro uma ortodoxa política como mencionado anteriormente, na qual o poder dos homens sobre as mulheres não é percebido como um problema que mereça importância, que mereça análises sérias sobre as

responsabilidades éticas e políticas que os envolvem, ou seja, estas situações revelam o funcionamento de uma sociedade patriarcal (Biroli, 2017). De acordo a autora, “A dominação de gênero ou patriarcado, isto é, um sistema de dominação de gênero que hierarquiza o masculino e o feminino em desvantagem para as mulheres, organiza largamente as compreensões da política nas tradições de pensamento que a disciplina herda, mas também atualiza” (Biroli, 2017, p. 185).

Por isso, é razoável perguntar pelas tradições de pensamento, bem como desde que lugar social o mundo foi apreendido, pois esta é uma maneira de interpelar o passado e o presente, nos quais “a exclusão das mulheres - numa normatividade masculinista, androcêntrica e racista -” (Biroli, 2017, p, 190) se apresenta como neutra, isto é, desconsiderando o gênero como problema político. Tal desconsideração implica negar “[...] a dualidade entre o público e o privado que bloqueia o entendimento de que as relações de gênero perpassam todas as esferas da vida, constituindo possibilidades e produzindo identidades” (Biroli, 2017, 194). Por exemplo, os homens:

Liberados do trabalho cotidiano doméstico e de ser julgados pelo que ali se realiza (ou não realiza), tendo seu acesso ao mundo público limitado por outras razões que não o fato de serem homens (o que, ao contrário, facilita sua circulação na esfera pública), pode de fato não perceber ou subestimar o gênero como estruturante das diferentes esferas de vida. (Biroli, 2017, p. 197).

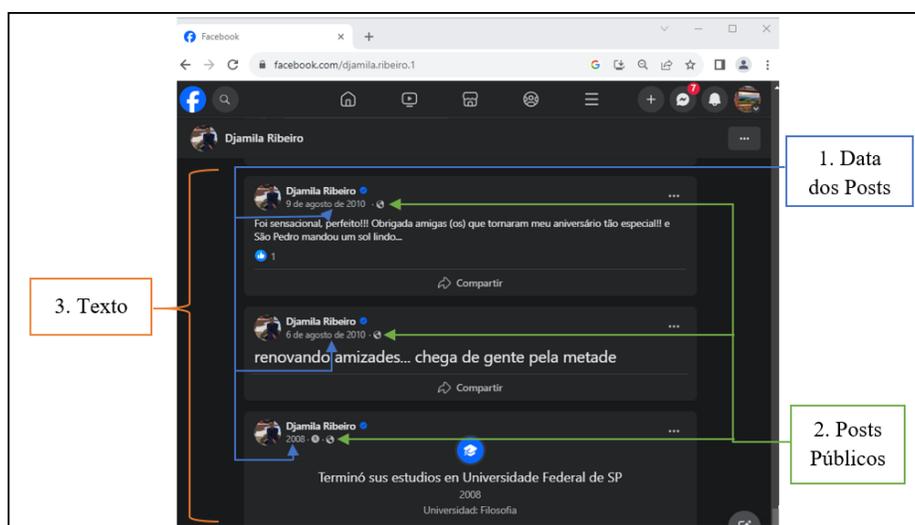
Que o monólogo 'o pacto dos homens que exclui as mulheres' (2022), a decisão da Corte Constitucional Colombiana de desconsiderar o 'meme misógino' um ato de violência de gênero (2021) e o 'meme misógino' (2016) em si mesmo, não ganhassem a relevância interativa que tiveram as postagens sobre o acontecido com a filha 'escondida' e 'recém encontrada' de Gabriel García Márquez, diz a respeito de práticas patriarcais que funcionam e se atualizam despolitização e politizando as vocês e as experiências das mulheres em diferentes instâncias sociais e culturais, mas não como parte de um exercício igualitário nas instâncias de poder geopolíticas, econômicas e simbólicas, senão para reforçar quais de estas situações -que envolvem a lugar de subalternidade das mulheres- importam e quais não (Biroli, 2017).

Com as considerações apontadas acima damos passo à seguinte seção na qual continuamos navegando pela relação entre mulheres e tecnologias, dessa vez nos aproximando da materialidade discursiva de Djamila Ribeiro.

5.2 POROSIDADES ONLIFE: A CENA DA VIOLÊNCIA RACIAL NA MATERIALIDADE DISCURSIVA DE DJAMILA RIBEIRO

Apresentada a imersão nesse primeiro contato com a materialidade discursiva de Carolina Sanín, passamos dentre a mesma rede de *Facebook* à interação com o perfil de Djamilia Ribeiro (Figura 17) a qual igualmente esteve orientada pelas possibilidades viabilizadas pelo tecnosigno *Filtros*. Assim, foi rastreada a primeira publicação como um dado relativo à sua entrada nesta rede social, e igualmente, como uma forma de conhecer sobre sua dinâmica de autopublicação e, desta maneira, nos aproximar das realidades em torno do lugar das mulheres negras no mundo da vida *onlife*.

Figura 17. Djamilia Ribeiro. *Facebook*. Primeira postagem em 2008.



Fonte: Djamilia Ribeiro, *Facebook*, on-line, 2023.
Captura de tela por computador ACER.

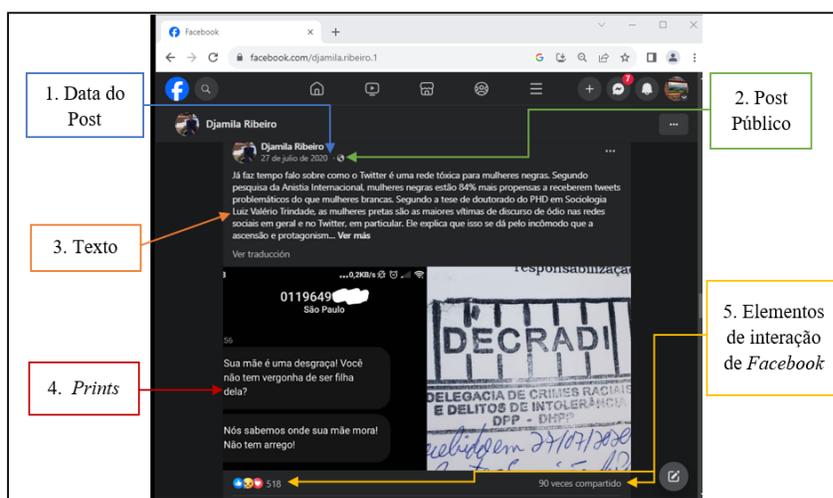
De acordo com a Figura 17, as datas das postagens (Aba 1) de Djamilia Ribeiro sugerem que ela se tornou usuária do *Facebook* no ano 2010, ao relatar experiências pessoais em postagens textuais. Aliás, apareça um registro em 2008 como o ano em que culminou seus estudos na área de Filosofia, na Universidade Federal de São Paulo, este tipo de informação funcionaria mais como um dado pessoal que como relato de uma experiência pessoal, conhecido como *post* ou comentário, porém o que tem em comum estes dados é seu caráter público (Aba 2). Partindo destas informações e, considerando, seu status de públicas, se compreende que tanto as informações que contam como dados pessoais quanto os *posts* e *comentários*, funcionam na gerência da identidade digital de

usuária de Djamilia Ribeiro, especialmente, fazendo inteligível dentre os regimes do visível e do dizível sua materialidade racializada como mulher negra (Aba 3). Igualmente, Vale mencionar que segundo as informações postadas Djamilia Ribeiro é usuária do *Facebook* antes que Carolina Sanín.

O fato de os dados pessoais e relatos da experiência própria estarem habilitados pelo tecnografismo da figurinha [mundo], ou seja, 'públicos' (Aba 3), é um indicador da disposição da pessoa usuária de utilizar as redes sociais digitais como um espaço de exposição, uma vez que de maneira insistente terá que entregar e negociar seus dados pessoais para acessar e garantir sua entrada na praça pública digital (Véliz, 2019). Sabemos, que a mistura entre o privado e público no ato de postar tem sido parte da empresa das redes sociais digitais no seu objetivo de tornar a privacidade um aspecto corriqueiro, aliás, este aspecto se encontra intrinsecamente vinculado ao poder, no sentido foucaultiano, nas possibilidades de exercer um governo de si (Véliz, 2019, 2020).

A partir do ponto de referência autoetnográfico construído como momento auge *on-line*, identificamos como tal a denúncia constante dos ataques *on-line* contra mulheres negras, realizada por Djamilia Ribeiro ao longo de ano 2020. Levando em conta tal informação, na Figura 18, situa-se a postagem do 27 de julho de 2020 (Aba 1), pública (Aba 2), de conteúdo textual e longo, no qual Djamilia Ribeiro denuncia as *Fake News* no *Twitter* e as ameaças contra sua filha adolescente (Aba 3), acompanhadas de *prints* (fotos de tela) do boletim de ocorrência e das ameaças contra sua filha (Aba 4).

Figura 18. Djamilia Ribeiro. *Facebook*. Denúncia de ataques *on-line*. Postagem, 27 de julho de 2020.



Fonte: Djamilia Ribeiro, *Facebook*, *on-line*, 2023.
Captura de tela por computador ACER.

Através dos elementos de interação de *Facebook*, identificamos que o *post* apresenta (518) *reações* e (90) *compartilhamentos* (Aba 5). Curiosamente, este *post* não apresenta *comentários*. Por esta razão, se mostram o tipo de *Reações* na Figura 19, a seguir.

Figura 19. Djamila Ribeiro. *Facebook*. Postagem, 27 de julho de 2020.



Fonte: Djamila Ribeiro, *Facebook*, on-line, 2023.
Captura de tela por computador ACER.

Segundo as *reações*, (312) pessoas curtiram, (137) acharam triste e (31) amaram que ela tivesse denunciado os ataques. Tendo conhecimento preliminar do que suscitou a denúncia dos ataques contra Djamila Ribeiro e sua filha, foi cogitado rastrear postagens anteriores e próximas à data situada que guardassem um tipo de relacionalidade com a mesma. Desse modo, com ajuda do tecnosigno *Filtros* na busca de postagens em anos e meses exatos foi possível registrar 18 postagens ao longo do ano 2019 e parte do ano 2020.

Como as postagens de Djamila Ribeiro apresentam um discurso concreto, com apropriação da linguagem digital, diferentemente de Carolina Sanín, que reproduz uma linguagem acadêmica para as redes, foi possível organizar em um único conjunto as postagens. Deste modo, estas não precisam ser alocadas por tópicos, porque todas abordavam de uma ou outra maneira a denúncia de ataques *on-line* contra mulheres negras, uma vez que Djamila Ribeiro apresenta uma facilidade mais técnica na comunicação. Igualmente, foi necessário colocar a ideia principal de cada postagem, ainda que textuais, não eram longas, facilitando sua apresentação resumida, como pode-se apreciar no Quadro 11.

Quadro 11. Djamila Ribeiro. *Facebook*. Postagens relacionadas aos ataques *on-line* (2019, 2020).

Post_	2019-2020	Título do post	Reações	Comentários	Compartilhamentos
1	Março 20/2019	Como a internet está matando a democracia.			
2	Maio	Mulheres negras retintas são mais atacadas, tem até pesquisa. [...] Meus advogados, que são negros, colecionam	2,4 mil	34	208

	21/2019	prints de ataques que já sofri e, muitos deles, são feitos por negros e negras de pele clara.			
3	Maio 21/2019	Comentários ofensivos, ataques.	1,1 mil	20	23
4	Maio 22/2019	Postagem sobre os ataques a Djamila com mesma data.	203	1	3
5	Maio 22/2019	#retinta Eu, acompanhando as Fake News do Twitter. Mentira, não tenho Twitter.	169	5	15
6	Maio 23/2019	Postagem sobre comentários irônicos e racistas das fotos de Djamila Ribeiro e Brenno Tardelli em Paris.	154	0	0
7	Maio 28/2019	Postagem de uma notícia do globo, intitulada: 'UFRJ cria canal para denunciar Fake News sobre universidade'.	256	0	96
8	Maio 30/2019	Postagem da nota: 'Bolsonaro chora em entrevista com Gentili, Lauro Jardim – O Globo. Djamila escreve: Gentili sempre promovendo desserviço. Mas a sanha punitivista de Facebook e Twitter nunca vai em direção dele, ao contrário, há comoção com o fascista. E, assim, a gente vai vendo quem é quem. Ainda BEM'.	611	0	72
9	Junho 21/2019	Djamila Ribeiro estreia coluna semanal na Folha de São Paulo.	4,4mil	38	530
10	Julho 02/2019	Fake News Humorista racista.	697	7	21
11	Julho 03/2019	Senado oficializa criação da CPI das Fake News, uma ameaça a Bolsonaro – Carta Capital.	322	0	87
12	Julho 04/2019	Um estudo que comprova o que estamos vendo e falando. Por isso não tenho Twitter, acho um show de horror e desrespeito. E o é porque não há moderação, logo as pessoas se sentem à vontade para destilar seus ódios e mentiras. REVISTACASAEJARDIM.GLOBO.COM 'A cada 30 segundos, uma mulher negra é insultada no Twitter'.	245	0	55
13	Outubro 20/2019	O povo age de forma desrespeitada e depois os lacradores são os outros. Esses 'lacradores' de Twitter devem estar sem pauta no país do genocídio.	1,3mil	9	82
14	Dezembro 17/2019	CARTACAPITAAL.COM.BR 'A chacota de mulheres negras nas redes sociais'.	333	1	118
15	Dezembro 27/2019	Djamila Ribeiro: É recorrente que as pessoas queiram que eu responda falácias. WWW1.FOLHA.UOL.COM.BR	284	2	48
16	Abril 03/2020	Postagem sobre sua luta, com prints de outras postagens, entre elas, um print de Twitter, rede social que ela tem como terra arrasada, onde mulheres negras são mais atacadas.	706	27	24

17	Maio 05/2020	DJ: A facilidade com que se cancela pessoas negras deveria ser alarme. REVISTAMARIECLAIRE.GLOBO.COM	140	2	22
18	Junho 05/2020	DR: O enfrentamento ao racismo precisa ser mais do que posts para aliviar a consciência. WWW1.FOLHA.UOL.COM.BR	703	0	272

No Quadro 11 vê-se que algumas postagens, frases ou palavras se encontram sublinhadas por cores (verde, azul e amarelo). As cores correspondem a três classificações que foram realizadas levando em conta as postagens que tinham o número de reações igual ou maior a 1mil *Reações*, bem como o uso repetitivo de algumas palavras. Este uso repetitivo de frases e palavras nas postagens revelou sobre Djamila Ribeiro a apropriação de um repertório digital e de um repertório racial ancorado em uma pauta de autoidentificação de mulher negra retinta, feminista negra e antirracista.

A primeira classificação (postagens sublinhadas em cor verde) são as que tem um número igual ou maior a 1mil *Reações*, estas foram: 2, 3, 9 e 13. Destas, as postagens 2 (2,4mil) e 3 (1,1mil) se relacionaram à experiência de receber constantemente ataques *on-line*, sendo necessário para Djamila Ribeiro discutir que pessoas retintas são atacadas frequentemente por pessoas claras. Entretanto, na postagem 13 (1,3mil), há de novo a menção a lacradores no *Twitter* e ao Brasil como país genocida de pessoas negras. Seguido, a postagem 9, com (4,4mil) *reações*, refere-se ao anúncio de que se tornou colunista na Folha de São Paulo. Das interações citadas, é interessante o destaque nas reações da postagem 9 com relação às outras postagens (2, 3 e 13), que são de denúncia da violência *on-line*. Ainda que a postagem 9 funcione mais como um dado profissional e não como um *post* ou comentário, este causa maior atenção do público que segue e lê a Djamila Ribeiro.

A segunda classificação (palavras sublinhadas em cor amarela) destaca as palavras vinculadas a um capital cognitivo tecnológico (D' Aléssio, 2008; García, 2014; Figueiredo, 2022b). Estas nos permitiram perceber que Djamila Ribeiro faz reiterado uso de palavras em inglês nas suas postagens como uma maneira de contextualizar suas mensagens. Dessa forma, as palavras sublinhadas, como: -“*Internet, prints, repostar, #retinta, Fake News, Facebook, Twitter, Redes Sociais, cancelamento, posts, show*”-, são indicadoras da referência semiótica do capital agencial material-discursivo incorpóreo que entrecruza a relação entre humanos e computadores, ou seja, as coordenadas semi-óticas a respeito daquela nova forma [humano + computador] ou [humano +

telefone inteligente] que temos adquirido e pelas quais são produzidos os modos de existência contemporâneos. Desde seu lugar ambíguo de produção, as palavras citadas aludem a comportamentos tecnológicos nascidos do *on-line*, como a cultura do *cancelamento* e as *Fake News*, aliás, estes comportamentos se vinculem a práticas de exclusão, silenciamento e subalternização das mulheres negras, indígenas, mestiças e lésbicas que têm sido denunciadas historicamente pelos movimentos de mulheres e movimentos feministas na América do Sul desde os anos 80 e 90, muito antes do avanço das tecnologias digitais e da sua hibridação com as corporalidades racializadas (Anzaldúa, 2016; Curiel, 2007, 2016; Gonzalez, L, 1984). Destacamos, contudo, que as referências a *Internet, Twitter, Facebook, redes sociais, prints, posts*, são elementos tecnológicos imersos tanto nas possibilidades de apagamento e exclusão, como de resistência à exclusão e ao apagamento *on-line*, sendo, igualmente, elementos aos quais as pessoas tem delegado formas de produzir verdade (Chaverry, 2023).

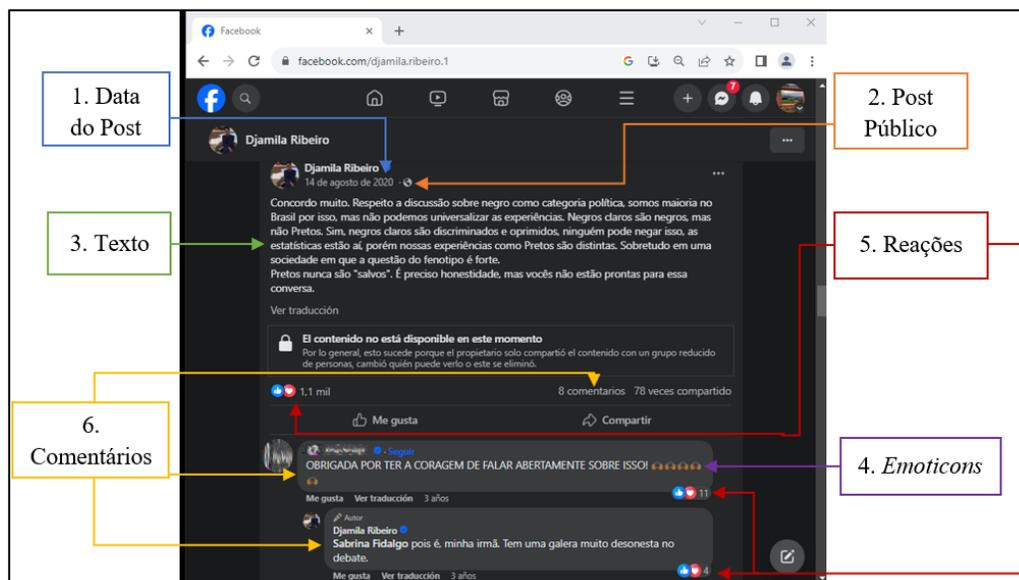
A terceira classificação (palavras sublinhadas em cor azul) salienta as palavras ou frases centrais das postagens, encontrando as seguintes: *'Internet está matando a democracia'*; *'Mulheres negras retintas são mais atacadas por negros e negras de pele clara'*; *'comentários irônicos e racistas de Djamila Ribeiro e Brenno Tardelli'*; *'Denunciar Fake News'*; *'Internet está matando a democracia'*; *'mulheres negras retintas são diferentes que negros e negras de pele clara'*; *'comentários irônicos e racistas'*; *'denunciar'*; *'Bolsonaro chora em entrevista com Gentili, Lauro Jardim – O Globo. Djamila escreve: Gentili sempre promovendo desserviço. Mas a sanha punitivista de Facebook e Twitter nunca vai em direção dele, ao contrário, há comoção com o fascista. E, assim, a gente vai vendo quem é quem. Ainda BEM'*; *'humorista racista'*; *'Senado oficializa criação da CPI'*; *'Twitter é um show de horror e desrespeito'*; *'destilar seus ódios e mentiras'*; *'a cada 30 segundos uma mulher negra é insultada em Twitter'*; *'lacradores no Twitter'*; *'país do genocídio'*; *'a chacota de mulheres negras'*; *'a facilidade com que se cancela pessoas negras deveria ser alarme'*; *'O enfrentamento ao racismo precisa ser mais do que posts para aliviar a consciência'*. Estas palavras, por seu lado, enunciam a regularidade racial na qual regimes do dizível e do visível mutariam na porosidade *onlife* de Djamila Ribeiro como uma mulher negra retinta brasileira, que na apropriação de capitais teóricos, relativos à condição de gênero e racial no Brasil e de capitais tecnológicos a respeito da condição digital (especialmente, a brecha digital de gênero e racial como lógicas que excluem as mulheres negras de estes novos espaços de

comunicação e visibilidade), redefine sua existência no ato de resistir a tais regimes de interdição e silenciamento, na interseção entre corpo, tecnologia e política (Butturi Junior; Lara, 2019).

O conjunto de postagens anteriores e relacionadas com o ponto auge do 27 de julho de 2020 (Figura 18, Página 184) permite vislumbrar a maneira em como certa atividade de autopublicação de Djamila Ribeiro tem focado na denúncia insistente das violências *on-line* que sofrem mulheres negras, sendo as reações às postagens um elemento de interesse. Das 18 postagens, (4) foram identificadas no intervalo de igual ou maior a 1mil reações, (4) no intervalo de 500 – 999 reações e (10) postagens no intervalo de 100 – 499 reações. O *post* sobre o ataque *on-line* contra ela e sua filha faz parte dos *posts* no intervalo de 100 – 499 reações (Figura 18, Página 184), dado chave para continuarmos no seguinte ponto conectivo, que seria a postagem posterior ao ponto ápice autoetnográfico mencionado, com um número igual ou maior a 1mil reações.

Dessa maneira, na Figura 20 (Página 190), a postagem do 14 de agosto de 2020 (Aba 1), de caráter público (Aba 2) e de conteúdo textual (Aba 3), figura como ponto auge *on-line* por número de reações. Nela, Djamila Ribeiro afirma: *“Concordo muito. Respeito a discussão sobre negro como categoria política, somo maioria no Brasil por isso, mas não podemos universalizar as experiências. Negros claros são negros, mas não Pretos. Sim, negros claros são discriminados e oprimidos, ninguém pode negar isso, as estatísticas estão aí, porém nossas experiências como Pretos são distintas. Sobretudo em uma sociedade em que a questão do fenótipo é forte. Pretos nunca são “salvos”. É preciso honestidade, mas vocês não estão prontas para essa conversa”*. Ademais, nos comentários, o visual da postagem habilita visualizar a seguinte interação: *“OBRIGADA POR TER A CORAGEM DE FALAR ABERTAMENTE SOBRE ISSO!”* (Aba 3), acompanhado de emojis de mãos para cima mandando energia (Aba 4), ao qual Djamila Ribeiro responde: *“pois é, minha irmã. Tem uma galera muito desonesta no debate”* (Aba 3). Em outras informações, a postagem teve (1,1 mil) reações (Aba 5), no entanto, nos comentários encontramos que também houve interação com (11) reações e (4) reações respectivamente (Aba 6, Aba 5).

Figura 20. Djamila Ribeiro. *Facebook*. Aba *Reações e Comentários*. Postagem, 14 de agosto de 2020.



Fonte: Djamila Ribeiro, *Facebook*, *on-line*, 2023.
Captura de tela por computador ACER.

Entendemos que as postagens das Figuras 18 (Página 184) e 20 (Página atual) guardam relação com o regime racial que se transfigura no *on-line*. No caso, este se refere tanto à denúncia dos ataques *on-line*, especificamente no *Twitter* – plataforma que lucra com o ódio às mulheres negras retintas -, quanto à necessidade da discussão da categoria negro no Brasil, no sentido de não universalizar as experiências das pessoas negras, embora estas situações não são equivalentes, nem chegam a importar na mesma densidade material. A postagem da Figura 18 (Página 184) teve (518) *reações* e foi (90) *vezes compartilhada*, enquanto a postagem da Figura 20 teve (1,1 mil) *reações*, (8) *comentários* e foi (78) *vezes compartilhada*.

Tais dados nos levam a questionar: por que o *post* da denúncia dos ataques *on-line* que Djamila Ribeiro e sua filha sofreram como mulheres negras retintas teve quase a metade das *reações* que o *post* que aborda a necessária discussão do negro como categoria política no Brasil? Por que a postagem das denúncias das *Fake News* e dos ataques *on-line* (Figura 18, Página 184) não provocou interatividade na aba *comentários*, como provocou a postagem da discussão do negro como categoria política no Brasil (Figura 20)? (Usarei o termo 'negro' como categoria política no Brasil guardando o sentido masculino que Djamila Ribeiro manteve na postagem principal, pois é relevante para análise).

Consideradas algumas questões da interatividade visitada, na Figura 21 (Página 191), podemos compreender mais sobre as *reações* à postagem, que foram (1,1mil) *reações*, das quais,

(1 mil) pessoas curtiram, (135) amaram e (5) acharam engraçado (Aba 1). Entretanto, nos comentários (Aba 2), vemos um comentário textual e longo (Aba 3), com um *hiperlink* que habilita elementos de outro ambiente digital (Aba 4). Este é realizado por uma mulher negra que relata a situação de dois garotos: ambos de nome Matheus e que moram na mesma comunidade, um não-negro, quase branco e o outro negro; o garoto não-negro, quase branco, sofreu violência verbal perpetrada por um branco e, em função disso, recebeu duas motos novas, um emprego novo e valores na casa de \$200 reais, de uma galera engajada em apoiá-lo; o garoto negro, por sua vez, viveu a violência física brutal em um *shopping* e perdeu seu emprego temporário. A 'vaquinha' que seu primo veiculou não chegou a modesta cota de 12 'contos' para uma moto. A mulher enfatiza o racismo sofisticado que naturaliza a dor das pessoas identificadas como negras, fazendo que o 'Matheus', negro, ocupe esse lugar determinado para ele como suspeito, com (38) *reações* (Aba 1).

Figura 21. Djamilia Ribeiro. *Facebook*. Aba *Reações e Comentários*. Postagem, 14 de agosto de 2020.



Fonte: Djamilia Ribeiro, *Facebook*, on-line, 2023.
Captura de tela por computador ACER.

Que relação guardam as questões sobre a importância da discussão da categoria negro (Figura 20, Página 190) com as interações na aba *Comentários* (Figura 21), uma vez que estas, segundo a perspectiva da análise do discurso digital, seriam formas de ampliação do tecnodiscurso

principal? Sinalizamos que a ampliação do tecnodiscurso é um efeito não horizontal, pois a partir do número de *reações* que gerou cada *comentário* é possível inferir qual aspecto importa na postagem da Figura 21 (Página 191). Dos (8) *comentários*, focamos nos dois que continuaram apresentando interatividades. Nesse sentido, identificamos dois *comentários*: um textual, curto e em caixa alta, de uma mulher negra que enfatiza: “*OBRIGADA POR TER A CORAGEM DE FALAR ABERTAMENTE SOBRE ISSO!*”, com (11) *reações* (Aba 1); e outro, o relato sobre os dois meninos que sofreram violência, *comentário* de texto longo (Aba 3), com uso de *hiperlink*, trazendo elementos de outro ambiente digital e proporcionando, dessa vez, a imagem do menino negro que foi violentado pela polícia (Aba 4), com (35) *reações* (Aba 1).

Por conseguinte, pode-se estabelecer no nível dos tecnografismos, como curtir um comentário [x] realizado a uma postagem [x], que a característica de ampliação dos tecnodiscursos analisados funciona invisibilizando ou reivindicando o sentido do que importa e o que não importa no regime *tecnobioracial* no Brasil. Por exemplo, a ampliação no comentário realizado por uma mulher negra que escreve em caixa alta sobre a questão de ter voz ou não ter voz para falar, é menor do que a gerada pelo comentário de outra mulher negra que relata em masculino a situação dos dois meninos que sofreram violência, sendo o menino 'negro' o mais violentado e invisibilizado, pelo fato de ele ocupar o lugar determinado socialmente do 'negro' como 'suspeitoso', sendo este *comentário* um tipo de ampliação que reforça o sentido 'masculino' da postagem principal sobre a importância de discutir a categoria 'negro', mas, 'não negra', no Brasil (Figura 20, Página 190).

Lélia Gonzalez (1984) nos ajuda a compreender a dinâmica veiculada pelo comentário que apresentou (11) *reações*, na Figura 21 (Aba 1, Página 191), ao discorrer sobre o jogo da dialética racial entre a consciência e a memória. Nesta, a mulher negra do cotidiano brasileiro é particularmente afetada pelo duplo fenômeno do racismo e do sexismo, “Para nós o racismo se constitui como a sintomática que caracteriza a neurose cultural brasileira. Nesse sentido, veremos que sua articulação com o sexismo produz efeitos violentos sobre a mulher negra em particular” (Gonzalez, L, 1984, p. 224). A autora discorre sobre o incômodo das mulheres negras engajadas na militância ao compreender a questão racial e, paralelamente, perceber as facetas importantes que precisavam ser questionadas a respeito da dupla ou tripla imagem da mulher negra; lida culturalmente como mulata, doméstica e mãe preta:

Nesse meio tempo, participamos de uma série de encontros internacionais que tratavam da questão do sexismo como tema principal, mas que certamente abriam espaço para a discussão do racismo também. Nossa experiência aí foi muito enriquecedora. Vale

ressaltar que a militância política no Movimento Negro Unificado constituía-se como fator determinante de nossa compreensão da questão racial. Por outro lado, a experiência vivida enquanto membro do Grêmio Recreativo de Arte Negra e Escola de Samba Quilombo permitiu-nos a percepção de várias facetas que se constituiriam em elementos muito importantes para a concretização deste trabalho. E começaram a se delinear, para nós, aquilo que se poderia chamar de contradições internas. O fato é que, enquanto mulher negra, sentimos a necessidade de aprofundar nessa reflexão, ao invés de continuarmos na reprodução e repetição dos modelos que nos eram oferecidos pelo esforço de investigação das ciências sociais. Os textos só nos falavam da mulher negra numa perspectiva sócio-econômica que elucidava uma série de problemas propostos pelas relações raciais. Mas ficava (e ficará) sempre um resto que desafiava as explicações. E isso começou a nos incomodar. Exatamente a partir das noções de mulata, doméstica e mãe preta que estavam ali, nos martelando com sua insistência... (Gonzalez, L, 1984, p. 225, 226).

O que interessa projetar é como as questões entorno das mulheres negras, no caso a violência *on-line* que recebem e que é constantemente denunciada por Djamila Ribeiro, não importam tanto como discutir a categoria política 'negro' no Brasil. Afirmamos que entre a postagem da Figura 18 (Página 184) e da Figura 20 (Página 190) se traça um regime tecnobiodiscursivo racial no qual dentre o visível e o dizível das existências e realidades negras, a invisibilidade da leitura cultural das mulheres negras como mulatas, domésticas e mães pretas (também como mulheres mais propensas a não usar tecnologias e não ter letramento digital) é uma forma de sexismo que se produz não como a exceção, senão como a regra no estabelecimento das questões enunciadas e enunciáveis que importam na discussão racial no Brasil. Em outras palavras, se trata de uma biopolítica “que atua em dois vértices, segundo a ordem da colonialidade, implicando as relações da raça e gênero; e, do outro, na lógica das sociedades de controle, entre o discursivo e não discursivo” (Butturi Junior; Volkart, 2020, p. 331).

Entendemos que a ampliação tecnodiscursiva produzida pelas postagens analisadas não é textual, é icônica, mostrando uma característica técnica midiática. Esses dados sugerem que os discursos *on-line* citados são amplamente curtidos e compartilhados, embora não gerem a mesma intensidade da aba *comentários*. Em que ponto os discursos *on-line* estão intermediados pela ação disponibilizada de agir com ajuda dos tecnosignos e em que ponto um discurso *on-line* se torna um espaço para discussões aprofundadas?

De acordo com Kraus (2016), as respostas para esses questionamentos nos levariam a pensar sobre o lugar da pessoa usuária na internet, portanto, a problematizar o campo das *ciberações*, entendidas no *on-line* como a possibilidade de participação da pessoa usuária, que permitiria ultrapassar a censura ideológica e política de meios de comunicação tradicionais, como a televisão, a rádio e a mídia impressa. Dessa maneira, para a autora, as *ciberações* seriam formas de

participação que poderiam ou não se desdobrar fora da internet, mas o interesse estaria nas possibilidades de ampliar as formas de participação no *on-line* como uma prática cidadã. Desde seu ponto de vista, a pouca interatividade com uma temática pode estar relacionada às restrições de acesso às tecnologias como ao uso das mesmas diante da ausência do capital informacional ou do conhecimento necessário para participar.

Por seu lado, Ferreira e De Almeida (2018) problematizam se os fenômenos veiculados na internet permitem um debate político rigoroso, pela arquitetura das plataformas digitais. Pois, as associações algorítmicas funcionariam intervindo os ambientes e os conteúdos que decidimos navegar, causando o efeito de sentir que é desnecessário discutir uma situação quando se interage somente com informações com as quais se concorda. Esta percepção, ajudaria a compreender o fenômeno da ampliação dos tecnodiscursos, ou seja, das *reações* e dos *compartilhamentos* das postagens, uma vez que seriam *ciberações* de ampliação de um tecnodiscurso e não de um aprofundamento rigoroso do debate ou discussão política, mas da intencionalidade de disseminar a informação, como colocado por Kraus (2016).

Partindo da porosidade navegada com a materialidade discursiva de Djamila Ribeiro, foi considerado que o rastreamento das postagens relacionadas aos pontos ápice citados fosse realizado nos anos 2020 (a partir do mês de agosto), 2021 e 2022. Dessa maneira, foram rastreadas (156) postagens, as quais foram organizadas a partir de uma categorização dos aspectos semelhantes e dos aspectos diferentes ou pouco repetidos, bem como das postagens relacionadas que tivessem um número igual ou maior a 1mil *Reações*.

Desse modo, se apresentam nos Quadros 12, 13 e 14, as postagens organizadas por tópicos (coluna esquerda) e por reações (coluna direita), nos anos de 2020, 2021 e 2022, respectivamente. Cada tópico foi enumerado e sublinhado de uma cor distintiva, sendo categorizado da seguinte maneira:

- **Tópico 1. Ataques *online* a mulheres negras** (verde), que abrange as palavras: *Mulheres negras sobre ataques por redes sociais, ataques com ironia, ofensas, ódio, mentiras, racismo, lacradores, desrespeito, chacota, Facebook, Twitter, Youtube, Fake News, Posts, Prints.*
- **Tópico 2. Categoria política negro e racismo no Brasil** (azul), disposto nas palavras: *categoria política negro-negra, racismo, diferencia entre negras retintas e negras e negros claros, ser negro retinto não é igual a ser preto, deve-se discutir colorismo.*

- **Tópico 3. Pauta antirracista e feminismos negros** (amarelo), representado nas palavras: *Antirracismo, feminismos negros, raça em pauta, perspectiva racial crítica, lutas antirracistas, plataforma feminismos plurais, lançamentos de livros antirracistas.*

- **Tópico 4. Misoginia** (púrpura), apresentado nas palavras: *ódio às mulheres, estupro.*

- **Tópico 5. Imagética de mulher negra e intelectual brasileira** (laranja), disposto nas palavras: *Fotografias como memórias de encontros com outras/outros intelectuais e figuras populares negros e negras, imagética negra e antirracistas.*

- **Tópico 6. Postagens diferentes** (vermelho), disposto nas palavras: *Questões pouco repetidas e diferentes, democracia, urnas eletrônicas, Lula, Lava Jato, Religião, Pandemia, Vacina, Ancestralidade.* Na segunda coluna encontramos as *Reações* e abaixo os intervalos repartidos da seguinte maneira: de 0 – 99; 100 – 499; 500 – 999; igual ou maior a 1mil.

Como localizado no Quadro 12, no ano 2020 foram registradas (66) postagens, das quais o maior número de postagens (39) está localizado no intervalo de igual ou maior a (1mil) *reações*. Os aspectos mais fortes foram identificados no tópico 3. **Pauta antirracista e feminismos negros** (amarelo), com (19) postagens, das quais (16) se situaram no intervalo de igual ou maior a 1mil reações e o tópico 5. **Imagética de mulher negra retinta e intelectual brasileira** (laranja), com (11) postagens no intervalo de igual ou maior a 1mil reações, assim como o tópico 3. **Categoria política negro e racismo no Brasil**, com (11) postagens, das quais (7) postagens situaram-se no intervalo de igual ou maior a 1mil reações. Por seu lado, o tópico 1. **Ataques online a mulheres negras** (verde), relacionado diretamente ao ponto auge autoetnográfico, contou com mais atividade de postagens, porém nenhuma no intervalo de igual ou maior a 1mil reações, situando-se a maioria, (10) postagens, no intervalo de 100 – 499 reações. Entretanto, os tópicos 4. **Misoginia** e 6. **Postagens diferentes**, contaram com a menor atividade de publicação, mas com a maioria de interações ápice no intervalo de igual ou maior a 1mil reações.

Quadro 12. Djamilia Ribeiro. *Facebook*. Postagens por tópicos e reações. (2020).

Tópicos	Reações				Total de post por tópicos
	0 – 99	100 – 499	500 – 999	1 mil	
1. Ataques <i>online</i> a mulheres negras: Mulheres negras sobre ataques por redes sociais, ataques com ironia, ofensas, ódio, mentiras, racismo, lacradores, desrespeito, chacota, Facebook, Twitter, Youtube, Fake News, Posts, Prints.	4	10	3	0	17
2. Categoria política negro e racismo no Brasil:					

Racismo, diferencia entre negras retintas e negras e negros claros, ser negro retinto não é igual a ser preto, deve-se discutir colorismo.	0	2	2	7	11
3. Pauta antirracista e feminismos negros: Antirracismo, feminismos negros, raça em pauta, perspectiva racial crítica, lutas antirracistas, plataforma feminismos plurais, lançamentos de livros antirracistas.	0	1	2	16	<u>19</u>
4. Misoginia: Ódio às mulheres, estupro.	0	1	1	3	5
5. Imagética de mulher negra retinta e intelectual brasileira: Fotografias como memórias de encontros com outras/outros intelectuais e figuras populares negros e negras, imagética negra e antirracista.	0	0	0	11	11
6. Postagens diferentes: Questões pouco repetidas, democracia, urnas eletrônicas, Lula, Lava Jato, Religião. Pandemia, Vacina, Ancestralidade, desigualdade e meio ambiente.	0	0	1	2	3
Total de post por reações	4	14	9	<u>39</u>	66

No Quadro 12, continua-se identificando que a pauta digital da discussão dos ataques *on-line* contra mulheres negras (**relacionada diretamente ao tópico 1**) não apresentou uma interação áptica no nível das *reações*, ainda que contasse com uma atividade de publicação numerosa (17 postagens). Sua interatividade foi menor que as interações suscitadas no tópico **2. Misoginia** (5 postagens), no qual o aspecto mais forte se concentrou nas situações de estupro (postagens com número igual ou maior a 1mil reações). No âmbito do **tópico 2**, destacamos: a postagem em que Djamila Ribeiro afirma que gostaria de ver os homens se posicionando contra a cultura do estupro e violência sexual contra meninas (2,4 mil *reações*); a postagem da matéria do Globo.com sobre Robinho, jogador de futebol acusado de estupro na Itália. Djamila Ribeiro destaca a alegação do jogador de ter tido o consentimento da jovem e sua reclamação sobre a existência do movimento feminista (2 mil *reações*); e a postagem sobre a emoção das ativistas pela legalização do aborto na Argentina (1,9 mil *reações*). Em contraste, como aspecto menos forte, temos a postagem em que Djamila Ribeiro escreve: “é preciso ir além do repúdio moral ao estupro ou ficaremos reféns da gritaria” (425 *reações*), e a postagem de uma palestra na qual ela destaca que não tem como discutir mudança climática sem falar de toda uma estrutura de desigualdade em que se vive no Brasil (118 *reações*). Do mesmo modo, a interação do tópico **1. Ataques on-line contra mulheres negras** foi menor que a interatividade das postagens do tópico **3. Postagens diferentes** (3 postagens), no qual o aspecto mais forte foi referência às suas crenças religiosas, como louvar Exú (1,2 mil *reações*), à crença em aspectos astrológicos (1,1 mil *reações*) e ao seu posicionamento público na televisão da sua subscrição ao Candomblé (764 *reações*).

Dos dados citados é possível estabelecer que as temáticas analisadas - ataques *on-line* a mulheres negras; a misoginia, especificamente os atos de estupro; desigualdade entre homens e mulheres; mudança climática; religião africano-brasileira Candomblé - são fenômenos que não tem a mesma frequência de publicação, bem como não produzem o impacto interativo de outros tópicos/realidades apresentados. Entre estes, o tópico **3. Pauta antirracista e feminismos negros** (19 postagens), com o aspecto mais forte foi situado na postagem: 'Pequeno Manual Antirracista tornou-se livro mais vendido do Brasil, Mundo Negro' (4,4 mil *reações*); o tópico **5. Imagética de mulher negra retinta e intelectual brasileira** (11 postagens), que teve o aspecto mais forte na postagem: 'Djamila Ribeiro na capa da Revista ELA – O poder da filósofa mais lida da quarentena' (4,2 mil *reações*); e, em menor medida, o tópico **2. Categoria política negro e racismo no Brasil** (11 postagens), com o aspecto mais forte na postagem: 'Joao Pedro, Presente!' (2,5 mil *reações*).

A materialidade discursiva de Djamila Ribeiro se constitui de visibilidades e opacidades que revelam o sentido produtivo de um regime tecnobioracial no qual a imbricação dos constructos de gênero e raça se misturam, produzindo efeitos de opressão como de resistência por vias diferentes de interação e representação. Pois, escrever livros de sucesso nas plataformas digitais requer a apropriação ou desenvolvimento de uma escrita didática para falar de racismo no Brasil, o que implica exercer, dentre a regularidade gramatical, o lugar de poder das pessoas que sabem escrever. Do mesmo modo, ser capa de uma revista também indica um lugar imagético co-construído com as intencionalidades propagandísticas das mídias de comunicação tradicionais e o propósito de destacar uma mulher feminista e intelectual com as características de uma beleza feminina negra retinta (biológica), que se enquadra no que Lélia Gonzalez (1984) explica como fino contrário de grosso, sendo o fino o estandarte da beleza hegemônica, que é a beleza branca.

De acordo a Iara Beleli (2007) os interesses propagandísticos estão marcados pela 'novidade', para que um conteúdo tenha sucesso é preciso diferenciar quais propagandas são feitas não tanto para representar realidades, senão para representar o desejo das pessoas consumidoras:

Em busca da “novidade”, a propaganda recorre a cenas impactantes que causam fortes efeitos ou porque estão colocadas fora de contexto ou porque desafiam as normas vigentes. Muito além dos desígnios morfológicos, as construções de gênero e sexualidade na propaganda estão perpassadas por atributos morais. “Um produto em si não é nada, nós damos significados aos produtos”, afirmação recorrente entre os profissionais de criação, é seguida de outra apontada no início deste artigo: “nós só dizemos aquilo que o consumidor quer ouvir”. A relação entre essas duas proposições submete a primeira à segunda, de forma que os profissionais do meio se apresentam como despidos de julgamentos preconcebidos. No entanto, várias imagens aqui destacadas apontam para

formulações/adequações de desejos, o que remete ao (re)exame da tensão entre mulher e homem como projetos e/ou uma descrição da realidade existente. [...] Embora baseados em pesquisas que ‘supostamente’ mapeiam os desejos dos consumidores, menos do que descrever a ‘realidade’, além da marca/logo, os chamados às identificações na publicidade brasileira parecem mais um projeto que informa ao consumidor quem ele é. As justaposições às marcas/logos ‘vendem’, além dos produtos, formas de alcançar a ‘felicidade’ e, no geral, remetem ao assujeitamento a padrões socialmente aceitos. A maior parte das peças aqui analisadas trabalha com conceitos que essencializam as marcas corporais, apresentando feminilidades e masculinidades coladas a corpos de mulheres e homens e, ao mesmo tempo, apontando para uma relação coerente entre sexo, gênero e desejo. (Beleli, 2007, p. 212).

A autora enfatiza em que além dos designios morfológicos a participação e criação de conteúdo propagandístico estão construídos e perpassados por atributos morais, estes, por sua vez, tensionam os projetos de homem e de mulher que pretendem uma descrição da realidade existente. Ainda, considerando que a autora focaliza na produção do modelo heterossexual nas propagandas, sua análise permite pensar a Djamila Ribeiro nas capas de *ELA* e *FORBES*, como parte de um projeto de mulher negra retinta, que se constrói para o desejo de uma/um consumidora/or inmersa/o segundo um sistema de atributos morais que implicam e ativam a inclusão/assimilação racial, o que não significa igualdade nem democratização racial (Mcpherson, 2012a).

Por seu lado, a postagem da morte de Joao Pedro no Brasil é também significativa para compreender a ampliação do tópico sobre a discussão da categoria 'negro' ('não negra') no Brasil e a reiteração de uma violência brutal contra meninos, adolescentes e homens lidos culturalmente como negros retintos -pretos-. No entanto, curiosamente, este aspecto que funciona invisibilizando o sexismo contra as mulheres negras é, por sua vez, invisibilizado pelo exercício de uma tecno-escrita estratégica feminista antirracista e pela imagética de uma mulher negra retinta.

Aqui, vê-se operando as relações entre naturezas-culturas como perigosas relações de vida e morte (Haraway, 2016). Embora Djamila Ribeiro, como mulher negra retinta e feminista antirracista, consiga levar para a pauta digital questões relacionadas às opressões e violências que vivem pessoas negras no Brasil, na porosidade tecnobioracial navegada se vislumbra a normalização do polo da morte, sendo este mais próximo de situações como a mudança climática, o sexismo contra as mulheres negras, lidas culturalmente como mucamas, domésticas e mães pretas, e a violência brutal contra meninos e homens negros pobres. No polo da vida se situam como mais próximas a exposição de si nas redes sociais, bem como a construção de uma identidade digital imagética e tecno-escritural. Tal identidade sofre um tipo de estilização, por ser uma mulher retinta e feminista antirracista, ao tempo que passa a ser lida, encaixada e destacada dentre os

cânonos da beleza hegemônica. Podemos considerar que neste movimento há um processo de negociação da imagem de si no uso das redes sociais, e que o mesmo promove a ampliação da interatividade.

No Quadro 13 é apresentado que em 2021 foram rastreadas (66) postagens, das quais (44) se localizaram no intervalo de igual ou maior a 1mil reações. O aspecto mais forte se encontrou no tópico **3. Pauta antirracista e feminismos negros** (amarelo), com (27) postagens, das quais (22) se encontraram no intervalo de igual ou maior a 1mil reações; seguido o tópico **5. Imagética de mulher negra e intelectual brasileira** (laranja), com (12) postagens, das quais (10) postagens foram identificadas no intervalo de igual ou maior a 1mil reações. O tópico **6. Postagens diferentes** (vermelho), por sua vez, teve (12) portagens, das quais (8) foram identificadas no intervalo de igual ou maior a 1mil reações. De maneira geral, os tópicos **1. Ataque online a mulheres negras** (verde) e **2. Categoria política negro e racismo no Brasil** (azul), apresentaram uma atividade menor com (8) e (3) postagens, respectivamente, as quais se encontraram distribuídas nos intervalos de 100 – 499; 500 – 999 e igual ou maior a 1mil reações. Diferentemente, o tópico **4. Misoginia** (púrpura) teve o menor número de postagens (3), com (2) postagens no intervalo de igual ou maior a 1mil reações.

Quadro 13. Djamila Ribeiro. *Facebook*. Postagens por tópicos e reações. (2021).

Tópicos	Reações				Total de post por tópicos
	0 – 99	100 – 499	500 – 999	1 mil	
1. Ataques <i>online</i> a mulheres negras: Mulheres negras sobre ataques por redes sociais, ataques com ironia, ofensas, ódio, mentiras, racismo, lacradores, desrespeito, chacota, Facebook, Twitter, Youtube, Fake News, Posts, Prints.	0	3	3	0	6
2. Categoria política negro e racismo no Brasil: Racismo, diferencia entre negras retintas e negras e negros claros, ser negro retinto não é igual a ser preto, deve-se discutir colorismo.	0	3	3	2	8
3. Pauta antirracista e feminismos negros: Antirracismo, feminismos negros, raça em pauta, perspectiva racial crítica, lutas antirracistas, plataforma feminismos plurais, lançamentos de livros antirracistas.	0	3	2	22	<u>27</u>
4. Misoginia: Ódio às mulheres, estupro.	0	1	0	2	3
5. Imagética de mulher negra e intelectual brasileira: Fotografias como memórias de encontros com outras/outros intelectuais e figuras populares negros e negras, imagética negra e antirracista.	0	0	0	10	10
6. Postagens diferentes:	0	2	2	8	12

Questões pouco repetidas, democracia, urnas eletrônicas, Lula, Lava Jato, Religião. Pandemia, Vacina, Ancestralidade, desigualdade e meio ambiente.					
Total de post por reações	0	12	10	<u>44</u>	66

Por fim, o Quadro 14 registra que no ano 2022 foram rastreadas (55) postagens, das quais (41) estão situadas no intervalo de igual ou maior a 1mil reações, sendo os tópicos **3. Pauta antirracista e feminismos negros** (amarelo) e **5. Imagética de mulher negra retinta e intelectual brasileira** (laranja), os aspectos mais fortes com (24) e (26) postagens, respectivamente, das quais (17) e (23), respectivamente, encontram-se no intervalo de igual ou maior a 1mil reações. Em outros aspectos, vemos que o tópico **1. Ataques online a mulheres negras** (verde) decresceu notoriamente com uma (1) postagem no intervalo de 100 a 499 reações, seguido dos tópicos **2** (azul), **4** (morado) e **6** (vermelho).

Quadro 14. Djamila Ribeiro. *Facebook*. Postagens por tópicos e reações. (2022).

Tópicos	Reações				Total de post por tópicos
	0 – 99	100 – 499	500 – 999	1 mil	
1. Ataques <i>online</i> a mulheres negras: Mulheres negras sobre ataques por redes sociais, ataques com ironia, ofensas, ódio, mentiras, racismo, lacradores, desrespeito, chacota, Facebook, Twitter, Youtube, Fake News, Posts, Prints.	0	1	0	0	1
2. Categoria política negro e racismo no Brasil: Diferencia entre negras retintas e negras e negros claros, ser negro retinto não é igual a ser preto, deve-se discutir colorismo.	0	2	0	0	2
3. Pauta antirracista e feminismos negros: Antirracismo, feminismos negros, raça em pauta, perspectiva racial crítica, lutas antirracistas, plataforma feminismos plurais, lançamentos de livros antirracistas.	1	3	3	17	<u>24</u>
4. Misoginia: Ódio às mulheres, estupro.	0	0	1	1	2
5. Imagética de mulher negra e intelectual brasileira: Fotografias como memórias de encontros com outras/outras intelectuais e figuras populares negros e negras, imagética negra e antirracista.	0	0	3	23	<u>26</u>
6. Postagens diferentes: Questões pouco repetidas, democracia, urnas eletrônicas, Lula, Lava Jato, Religião. Pandemia, Vacina, Ancestralidade, desigualdade e meio ambiente.	0	0	0	0	0
Total de post por reações	1	6	7	<u>41</u>	55

As visualidades dos tópicos e reações das postagens dos Quadros 12, 13 e 14, nos levam a inferir que o ponto auge autoetnográfico e o ponto auge *on-line* (tópico **1. Ataques online a**

mulheres negras (verde) e tópico **2. Categoria política negro e racismo no Brasil** (azul)), pelos quais começou o rastreio das postagens, em Djamila Ribeiro, não se mantiveram como pontos fortes, aliás, outros aspectos relacionados como os apresentados nos tópicos **3. Pauta antirracista e feminismos negros** (amarelo) e **5. Imagética de mulher negra retinta e intelectual brasileira** (laranja), ganharam visibilidade e atenção no *on-line*.

Após a análise das postagens dos anos 2019, 2020 e 2021, focamos a discussão na evolução dos aspectos identificados como mais fortes, sendo estes os tópicos **3 e 5**. Assim, na Figura 22 se explicita a evolução do tópico **3. Pauta antirracista e feminismos negros** através dos anos 2020, 2021 e 2022. Para tal propósito, as postagens escolhidas foram as que tiveram maior número de **reações** em cada ano. Dessa maneira, encontramos da esquerda para a direita da tela a primeira postagem, publicada em 10 de novembro de 2020, que é o registro de uma entrevista de Djamila Ribeiro ao programa de televisão Roda Viva, com (6,6 mil) **reações**, (73) **comentários** e (203) **vezes compartilhada**. A segunda postagem com maior número de reações, publicada em 25 de novembro de 2021, refere a sua participação em um *podcast* no projeto de Mano a Mano, com (8,3 mil) **reações**, (15) **comentários** e (246) **vezes compartilhada**. A terceira postagem, publicada em 21 de maio de 2022, foi sobre a fala do seu livro 'Pequeno Manual Antirracista' realizada em um espaço e refúgio para famílias imigrantes e de baixa renda que lutavam pelo direito à moradia em Turin, com (3,7 mil) **reações**, (5) **comentários** e (75) **vezes compartilhada**.

Figura 22. Djamila Ribeiro. *Facebook*. Evolução do tópico 3. Pauta Antirracista e Feminismos Negros.



Fonte: Djamila Ribeiro, *Facebook*, *on-line*, 2023.
Captura de tela por computador ACER.

Na Figura 23, por sua vez, é apresentada a evolução do tópico **5. Imagética de mulher negra retinta e intelectual brasileira**. Logo, da esquerda para a direita da tela, a primeira postagem, realizada em 12 de julho de 2020, retrata Djamilia Ribeiro como sendo a capa de uma revista feminina -ELA- e a mulher mais lida no Brasil, além de uma das mais influentes do mundo pela BBC, com (4,2mil) *reações*, (44) *comentários* e (401) *vezes compartilhada*. Na sequência, a postagem realizada em 20 de novembro de 2021 veicula uma foto de Djamilia Ribeiro com Grada Kilomba, mulher negra, informando que o encontro foi em Paris, lugar onde a artista realizava uma exposição chamada: '*six continents ou plus*', com (7,8 mil) *reações*, (5) *comentários* e (103) *vezes compartilhada*. A terceira e última postagem, realizada em 14 de maio de 2022, é uma foto de Djamilia Ribeiro com Chimamanda Ngozi Adichie, outra mulher negra, com (13 mil) *reações*, (13) *comentários* e (179) *vezes compartilhada*.

Figura 23. Djamilia Ribeiro. *Facebook*. Evolução do tópico 5. Imagética de mulher negra e intelectual brasileira.



Fonte: Djamilia Ribeiro, *Facebook*, on-line, 2023.
Captura de tela por computador ACER.

Do conjunto das postagens, chama a atenção as imagens de Djamilia Ribeiro no programa Roda Viva (Figura 22, Página 201) e na capa da revista ELA (Figura 23, Página atual). São perspectivas visuais que nos trazem distintas mensagens da sua aparência e identidade, tanto como mulher negra intelectual quanto como mulher negra retinta, sugerindo juventude e beleza feminina, respectivamente. A comparação entre as postagens das Figuras 22 e 23 nos permite perceber que seu nariz está mais fino, portanto, umas das suas características de mulher negra retinta foi

suavizada, sutilmente produzida, provavelmente com a ajuda da maquiagem, de luzes e sombras, ou de filtros de fotografia. Novamente, recorreremos à regularidade entre grosso e fino decantada por Lélia Gonzalez ao denunciar o 'fino' como o estandarte do que é esteticamente belo, sendo este um marcador da beleza feminina, e uma maneira mais que tem os meios propagandísticos para reafirmar o conjunto [biologia + gênero + beleza] como instrumento e efeito essencializador da identidade das mulheres, portanto, reivindicador de estereótipos nas mulheres (Beleli, 2007).

Consideramos que a potência imagética mobilizada por Djamila Ribeiro, como feminista antirracista, mulher negra retinta intelectual, referência de beleza e brasileira, constitui-se em uma identidade *onlife* co-criada segundo uma estilística de gênero, raça e posição geopolítica. Esta identidade é agenciada por processos de exposição de si em diferentes ambientes digitais ou audiovisuais, como entrevistas, palestras, participação em programas de televisão, participação em capas de revistas - *ELA* e *FORBES* -. Nesse sentido, a estilística tecnobiogêneracial mobilizada pela 'democratização' da fotografia, ou seja, pela 'democratização' da formação e da experiência estética (André de Oliveira, 2023)⁷⁴. Contudo, tal possibilidade implica reconhecer o deslocamento do panóptico para as câmeras dos telefones celulares e computadores como um efetivo poder de vigilância e autovigilância sobre a imagem de si própria, com das/os outras/os (Chaverry, 2016).

Voltamos assim para a linha tênue que conecta a suposta 'democratização da fotografia' à suposta 'democratização racial'. Não há democratização da fotografia se as pessoas não acessam e constroem um letramento visual e uma formação estética, e não há democratização racial se não se produz memória sobre a força simbólica dos gestos dominantes e cotidianos que marcam as diferenças raciais de maneira pejorativa ou de maneira positiva, normalizando um conjunto de apreciações que estão atravessadas por grandes ou pequenas doses de violências e agressões. Um exemplo dessa normalidade é o rito carnavalesco, ao transformar a mulher negra, que no anonimato cotidiano brasileiro é mucama, doméstica e mãe preta, em deusa do samba:

O mito que se trata de reencenar aqui, é o da democracia racial. E é justamente no momento do rito carnavalesco que o mito é atualizado com toda a sua força simbólica. E é nesse instante que a mulher negra transforma-se única e exclusivamente na rainha, na 'mulata deusa do meu samba', 'que passa com graça/fazendo pirraça/fingindo

⁷⁴ Para o autor, a 'democratização' da imagem é uma questão problemática em uma sociedade que apropriou como atividade central da vida a criação e o consumo de imagens, principalmente na pandemia, quando de alguma maneira se instaurou a imagem como uma maneira de interação eficaz. O problema da criação e do consumo de imagens é o letramento visual e a formação estética, aspectos implicados com dimensões políticas e sociais de todas as ordens, portanto, a pessoa sem letramento visual é comum cair na reprodução e no consumo de imagens sem conseguir uma perspectiva crítica ou reflexiva sobre o poder da imagem como mensagem e como reprodutora de sentidos e significados pela via sensível do intelecto (DE OLIVEIRA, 2023).

inocente/tirando o sossego da gente'. É nos desfiles das escolas de primeiro grupo que a vemos em sua máxima exaltação. Ali, ela perde seu anonimato e se transfigura na Cinderela do asfalto, adorada, desejada, devorada pelo olhar dos príncipes altos e loiros, vindos de terras distantes só para vê-la. [...] Como todo mito, o da democracia racial oculta algo para além daquilo que mostra. Numa primeira aproximação, constatamos que exerce sua violência simbólica de maneira especial sobre a mulher negra. Pois o outro lado do endeusamento carnavalesco ocorre no cotidiano dessa mulher, no momento em que ela se transfigura na empregada doméstica. É por aí que a culpabilidade engendrada pelo seu endeusamento se exerce com fortes cargas de agressividade. (Gonzalez, L, 1984, p. 228).

De igual maneira, existem outras medidas raciais que marcam os corpos das mulheres negras de maneira negativa, e quanto mais distantes do ideal estético dominante, mais se ressalta a oposição entre fino e grosso, liso e crespo, asfalto e morro, patroa e empregada doméstica:

É por aí que a gente entende porque dizem certas coisas, pensando que estão xingando a gente. Tem uma música antiga chamada 'Nêga do cabelo duro' que mostra direitinho porque eles querem que o cabelo da gente fique bom, liso e mole, né? É por isso que dizem que a gente tem beijos em vez de lábios, fornalha em vez de nariz e cabelo ruim (porque é duro). E quando querem elogiar a gente dizem que a gente tem feições finas (e fino se opõe a grosso, né?). E tem gente que acredita tanto nisso que acaba usando creme prá clarear, esticando os cabelos, virando leidi e ficando com vergonha de ser preta. Pura besteira. Se bobear, a gente nem tem que se defender com os xingamentos que se referem diretamente ao fato da gente ser preta. (Gonzalez, L, 1980, 234).

No âmbito do regime do visível e do dizível nas redes digitais, as diferenças raciais não são produzidas como 'xingamentos' para desqualificar diretamente as pessoas negras, como excluídas da beleza e do status simbólico branco, porque a desqualificação está incorporada nos algoritmos das interfaces gráficas de usuário. Estes elementos técnicos funcionam apagando, minimizando ou modificando as 'feições grossas' por 'feições finas', por exemplo. Dessa maneira, a 'democratização' da fotografia é mais um efeito do uso cotidiano de câmeras para criar uma imagem de si para outras/os (Chaverry, 2016), do que a possibilidade de assumir uma responsabilidade visual pelas imagens tanto criadas quanto consumidas (De Oliveira, 2023).

É dado que a imagética de Djamila Ribeiro de mulher negra retinta e intelectual brasileira é atravessada cultural e tecnicamente pelo modelo de beleza como sistema de poder ou cânone da branquitude. Ruiz-Navarro (2019) considera que este sistema de poder funciona como mecanismo opressor das mulheres e, especialmente, das mulheres racializadas da América Latina, porque atinge a subjetividade de formas que não são fáceis de reconhecer, por exemplo, os sentimentos de envolvem o desprezo por si mesma e o desejo de encarnar o padrão de beleza que, simultaneamente a excluí. Esta apreciação se assemelha com a diferença que Djamila Ribeiro vocaliza de maneira

enfática de que pessoas negras claras não são pretas e pessoas retintas sim, sendo as segundas as mais atacadas nas plataformas digitais. Do mesmo modo, haveria também a necessidade de diferenciar que pessoas negras com características de beleza lidas como 'brancas' receberiam um trato diferente que as pessoas negras que não conseguiriam encarnar estas características. Salientamos que se por um lado, a imagética discursiva de Djamila Ribeiro desconstrói a representação da mulher negra universal, pobre e com pouca escolaridade, por outro, subliminarmente, veicula novos mecanismos que regulam os corpos das mulheres negras retintas.

Logo, considerando os elementos técnicos em jogo na porosidade *onlife* de Djamila Ribeiro, é importante identificar que a tecnologia também traça um tipo de impotência, ou seja, ela solicita que aprendamos umas 'performances', de outra forma ficaremos excluídas das suas possibilidades de difusão e diálogo:

Da mesma forma como a escrita enquanto sistema informacional projetou sobre os agentes 'locais' a suposta 'impotência' dos analfabetos, também a informática projeta sobre seus usuários um certo tipo de impotência. Não se trata mais, contudo, apenas da necessidade de aprendizagem ou domínio de um código global para que os agentes locais 'tenham voz'. O caso agora é a necessidade de oferecer ao sistema *performances* lógico-matemáticos cujos significados estão muito além, ou muito aquém, de nossa capacidade cognitiva. (Buzato, 2016, p. 175, 176).

Este tipo de impotência igualmente, atravessa diferentes situações, nas quais, a funcionalidade (ou não funcionalidade) imperativa das tecnologias se assemelha a um programa que dá sentido a nossas ações, um programa sem sujeito:

Não me refiro aqui ao temor local das repercussões de grandes eventos mobilizadores de atenção 'global' como o 'bug do milênio' na virada do século XXI, a crise financeira do 2008, ou a ação de redes internacionais de terrorismo, embora, é claro, o fato de essas eventos irremediavelmente locais -do ponto de vista de uns – tornaram-se globais – do ponto de vista do resto do mundo, exemplifica, em grande escala, os 'poderes ontológicos' que imaginamos estar exercendo quando compartilhamos mensagens ou 'bloqueamos' alguém em rede social online. Tenho em mente, ao contrário, eventos locais corriqueiros, mas causadores de pequenos sofrimentos que vão se acumulando até o ponto de tornarem as pessoas muito infelizes. Por exemplo, as milhares de vezes em que alguém abdica do horário do almoço para pagar uma conta no banco e não consegue fazê-lo porque 'o sistema caiu', os milhares de idosos que não conseguem alterar seu plano de TV a cabo ou de telefonia porque não conseguem lidar com menus de voz e longos tempos de espera na linha, ou os milhares de adolescentes inseguros que mandam uma declaração de amor via WhatsApp e não sabem se a falta de resposta é sinal de que seu amor não é correspondido ou de que o ser amado está passando por um túnel...(Buzato, 2016, p. 175)

Para o autor nesses exemplos se cumpre a premissa de Latour (2012) sobre a relação entre humanos e não humanos (tecnologias), ao compreender que somos o que somos enquanto

dispusermos dessas conexões. Nesse sentido, para Buzato (2016, p. 174), na experiência de hiperconexão que vivemos “só tem existência afetiva aqueles com os quais mantemos vínculos informacionais de alguma natureza, e deles expulsamos, com um simples gesto de desconexão, aquilo ou aqueles pelos quais não desejamos nos responsabilizar”. Vê-se, dessa maneira, que nas imagens 2 e 3 da Figura 23 (Página 202) a conexão entre Djamila Ribeiro e outras mulheres negras que são referentes dos feministas negros, como a portuguesa e artista Grada Kilomba e a africana e filósofa Chimamanda, são postagens que estouraram com (7,8 mil) *reações* e (13 mil) *reações*, respectivamente. A que responde essa legitimidade icônica visualizada nas *reações*?

Na continuidade do fio condutor dos tópicos descritos como os aspectos mais fortes a ter em conta, podemos apontar que tanto no discurso digital das postagens em si quanto nas interatividades que se desprenderam destas há uma ampliação tecnobioracial que se instaura na visibilidade de uma mensagem que é iterativa, difratada e relacional. Portanto, nesta ampliação tecnobioracial não interessa o limite como um absoluto, senão como a iteração nos espaços-tempos nos quais mulheres negras estão redefinindo o gênero, a raça, a classe, a nacionalidade na combinação de intelectualidade, beleza e tecnologia. O efeito positivo da anterior relação exige levar em conta que:

Podemos ignorar o detalhe, como se fosse uma coincidência, de que todas as mulheres que são acolhidas em instituições artísticas, acadêmicas ou políticas acabam representando um cinzel político com o qual se reescreve desde os corpos das mulheres os cânones racistas, coloniais, homofóbicos, transfóbicos, transfóbicos e classistas de sempre. Aquelas que tentam romper com esse cânone são expulsas com desprezo público por ousarem pensar por si mesmas e fora das estruturas da instituição «inclusiva». (Galindo, 2022, p. 81).

Por conseguinte, a porosidade material-discursiva de Djamila Ribeiro nos convoca a pensar que seu efeito difratado “[...] não é um evento singular que acontece no espaço e no tempo; ao contraio, é um dinamismo que faz parte do espaço-tempo” (Barad, 2014, p. 169), capturado por regimes semióticos, simbólicos, discursivos e técnicos que colocam sua existência como mulher negra retinta e feminista antirracista a favor de dinâmicas que alimentam e reforçam o sistema colonial/racista que ela resiste e denuncia.

Na perspectiva de Martins (2021) esta condição tecnobioracial não deixa de ser força motriz, que entendida como princípio filosófico da ancestralidade negro-africana acredita em que o corpo individualizado, o corpo coletivo e o *corpus* cultural constituem a experiência de temporalidades curvilíneas que são habitadas no poder da vida, da morte e das travessias. Trata-se

de entender desta maneira que as materialidades discursivas *onlife* de Djamila Ribeiro e Carolina Sanín nos permitem problematizar a sensibilidade porosa que compartilhamos como carne e como força motriz, aspectos das realidades humanas e não humanas que não tem gênero, raça, classe ou nacionalidade, mas, que ancoradas ao mundo simbólico humano respondem sistemicamente com sua vida ou com sua morte por estes constructos simbólicos. Por esta razão, não há outro caminho a não ser exercer o compromisso ontológico da se identificar e responsabilizar na alteridade significativa interespecie que compartilhamos, na qual a capacidade tecnobiohumana deve-se reescrever a si mesma no emaranhamento com agentes humanos e não humanos (Haraway, 2016, 2021) e mais que humanos (Camozzato, 2022).

Uma vez navegado o momento de exploração passamos para outros pontos conectivos considerados ápices, estes pontos continuam desenvolvendo-se pela referência a outras experiências auto-etnográficas nas quais Carolina Sanín e Djamila Ribeiro mobilizaram conversações no *off-line* e por outros médios tecnológicos, como o *WhatsApp*. Dessa maneira, continuamos a navegar por outras temáticas que atravessam a relação entre mulheres e redes sociais digitais.

6 INFORMAÇÃO FRAGMENTADA OU 'EU' FRAGMENTADO: DA DESQUALIFICAÇÃO À AMBIGUIDADE TECNOBIODISCURSIVA

Esta seção vincula-se ao momento chamado familiarização caracterizado igualmente pela construção de narrativas pessoais (autoetnografias) emaranhadas com as materialidades discursivas *onlife* de Carolina Sanín e Djamila Ribeiro. Por conseguinte, serão apresentadas as narrativas pessoais da pesquisadora como pontos ápice de partida para continuarmos mergulhando pelos aspectos que tomaram importância neste percurso investigativo. Dessa vez, focado nas conexões pelas quais Carolina Sanín e Djamila Ribeiro vieram à tona e a maneira em que expressões de desqualificação contra elas levaram a compreender a ambiguidade material-discursiva dos seus lugares políticos como mulheres com identidades digitais. Para isto, também foi necessário deslocarmos para outro tipo de ambientes digitais como *Youtube*, *Google*, *Twitter* e *Instagram*, bem como outros tipos de produção digital como vídeos e a ampliação tecnodiscursiva de estes nos comentários, segundo os dados que foram emergindo.

6.1 CAROLINA SANÍN: 'É PEDOFILA...', 'SIMPATIZA COM A PEDOFILIA...', 'FALOU DA PEDOFILIA...???'

Com Carolina Sanín, o ponto auge deu lugar ao *off-line*, particularmente, em uma conversa presencial entre colombianas e colombianos que estudamos no Brasil e que decidimos realizar uma integração no ano 2021, logo após ter vivido o confinamento obrigatório pela pandemia do *Covid-19* no ano 2020, em Florianópolis. Nesta reunião, Carolina Sanín foi trazida à tona por um dos colegas homens que se referiu a ela com acusações, como feminista radical que odiava os homens e que guardava empatia pela pedofilia, sugerindo que ela guardava algo ilícito e que em algum momento seria flagrada. A situação foi inesperada, mas seguidamente perguntei o porquê de seus apontamentos. Ele respondeu que um primo seu tinha sido aluno de Carolina Sanín e que, na *Universidad de los Andes*, era considerada uma mulher problemática e suspeita. Ele se mostrou satisfeito por ela ter sido demitida em 2016.

Aproveitei o tema para falar que gostava dela, que a seguia no *Facebook* desde o 2016, que tinha lido colunas como '*La mujer del animal según Carolina Sanín*', na revista *Semana*⁷⁵. Para

⁷⁵ A coluna trata de uma resenha realizada por Carolina Sanín sobre o filme do diretor colombiano Víctor Gaviria, chamado: '*La mujer del animal*', lançado em 2016. Disponível em: <https://www.semana.com/periodismo-cultural---revista-arcadia/articulo/la-mujer-del-animal-segun-carolina-sanin/62638/>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

mim era impactante a explicação que ela trazia sobre a violência contra as mulheres como um ato de ódio baseado na concepção negativa da palavra da mulher, como um ser que os homens sempre tem que desconfiar, como suspeita. Ela explicava que essa desconfiança à mulher foi criada e consolidada quando as sociedades matrilineares passaram a ser patriarcais, pois somente a mulher sabe quem é o pai dos seus filhos, e o homem tem que se conformar com a palavra da mulher. Assim, na conversa afirmei que como mulher e colombiana era importante para mim ter uma referência de outra mulher, porque sob essa categoria política 'mulheres' há experiências que nós mulheres precisamos decifrar para nos proteger da violência. Em resposta, ele se referiu a ela e a mim como: 'vocês, as feministas... [não lembro mais o que falou]'. Respondi que não me considerava feminista ainda, mas uma mulher que queria entender a história e seu lugar no mundo.

O relato descrito acima se conecta bem com uma ideia exposta anteriormente nesta tese, sobre as experiências discursivas *off-line* serem parte de um sistema poliformo de informação (Haraway, 2009), portanto de integrarem ativamente as experiências discursivas no *on-line*. Ademais, é um exemplo do entrecruzamento entre sistemas de informação (SI) criados para produzir e gerenciar exponencialmente a informação, já que pessoas são incapazes de uma sistematização exponencial de informação, mas são capazes de criar excessos semânticos (Gonzalez, M. 2013). Isto, claro, deve considerar um regime algorítmico ou código computacional que foi criado sob o ponto de vista de alguém, por conseguinte, com algum tipo de enviesamento cultural de gênero, de raça, de classe social, de geração e localização geopolítica (Soria-Guzmán, 2023), e de igual maneira, compreender que sistemas computacionais e sistemas culturais se auto afetam e se retroalimentam, razão pela qual se o código é criado sobre um viés machista, racista, classista ou de algum outro tipo de exclusão, as interações que as pessoas produzem com as máquinas computacionais podem reafirmar e reatualizar o preconceito ou podem identificá-lo, denunciá-lo e modificá-lo (Soria-Guzmán, 2021; Mcpherson, 2012a).

Nesse sentido, chamamos a atenção para dois aspectos que estão imbricados. O primeiro, refere-se aos apontamentos narrados contra Carolina Sanín na conversa descrita, os quais não passaram de um exercício de repetição de assinalamentos que não assumem uma posição crítica ou responsável sobre ela ou sobre suas ações com professora, colunista e escritora. O segundo, diz respeito ao 'eu' fragmentado, que afirmamos ser este o efeito dos excessos semânticos que também se tornam exponenciais a partir do uso das tecnologias, principalmente sobre a identidade digital

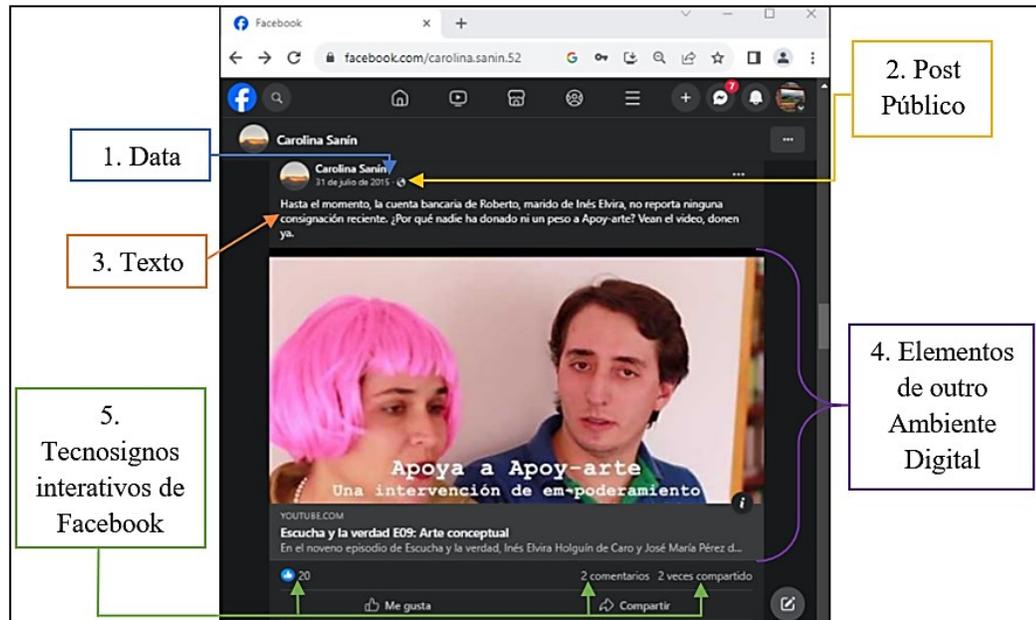
na qual o 'eu' que a produz não tem controle da ampliação da sua existência tecnobiodiscursiva (Paveau, 2021; Butturi Junior, 2019) como excesso de informação (Gonzalez, M. 2013).

Estes aspectos ajudaram a continuar navegando na porosidade *onlife* de Carolina Sanín e Djamila Ribeiro com um olhar cuidadoso, provocando um cuidado intuitivo, na necessidade de ir devagar, voltar para as postagens, revisar de maneira panorâmica e, então, parte por parte, olhar com todo o corpo e lembrar com todo o corpo. Assim, foi nesse sentido que as informações suscitadas naquela conversa me levaram a identificar, no meio do rastreio, uma postagem em particular, de um vídeo de *Youtube*, em que Carolina Sanín e Simón Ganisky (seu primo), performam a *Inés e José Maria*, personagens inventados por eles para representar uma ideia ironizada da classe alta e conservadora da Colômbia, sendo esta conhecida culturalmente no país como: *gomelos ou gomeleria*⁷⁶.

Como se aprecia na Figura 24 (Página 211), a postagem realizada em 31 de julho de 2015 (Aba 1) e de caráter público (Aba 2), tem escrito: “*Hasta el momento, la cuenta bancaria de Roberto, marido de Inés Elvira, no reporta ninguna consignación reciente. ¿Por qué nadie ha donado ni un peso a Apoy-arte? Vean el video, donen ya*”. (Aba 3). Esta descrição está acompanhada do *link* do vídeo no *Youtube* que traz elementos visuais e textuais de esse ambiente digital, entre eles, o visual em que ela aparece de peruca, o que possibilita compreender o sentido paródico do vídeo, que é reforçado tanto pela descrição textual quanto pelas letras em cor branca. De igual maneira, o *hiperlink* do *YOUTUBE.COM* indica que a matéria pode ser ampliada clicando e acessando a essa plataforma digital, com o título do vídeo: *Escucha y la Verdad E09: Arte conceptual*. Abaixo deste se consegue ler parcialmente a descrição do vídeo (Aba 4).

⁷⁶ De acordo com a Associação de Academias da Língua Espanhola, o significado 'Gomelo' refere-se a uma pessoa que, em suas roupas, comportamento e linguagem, manifesta os gostos de uma classe social privilegiada. Disponível em: <https://www.asale.org/damer/gomelo#:~:text=1.,de%20una%20clase%20social%20alta>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

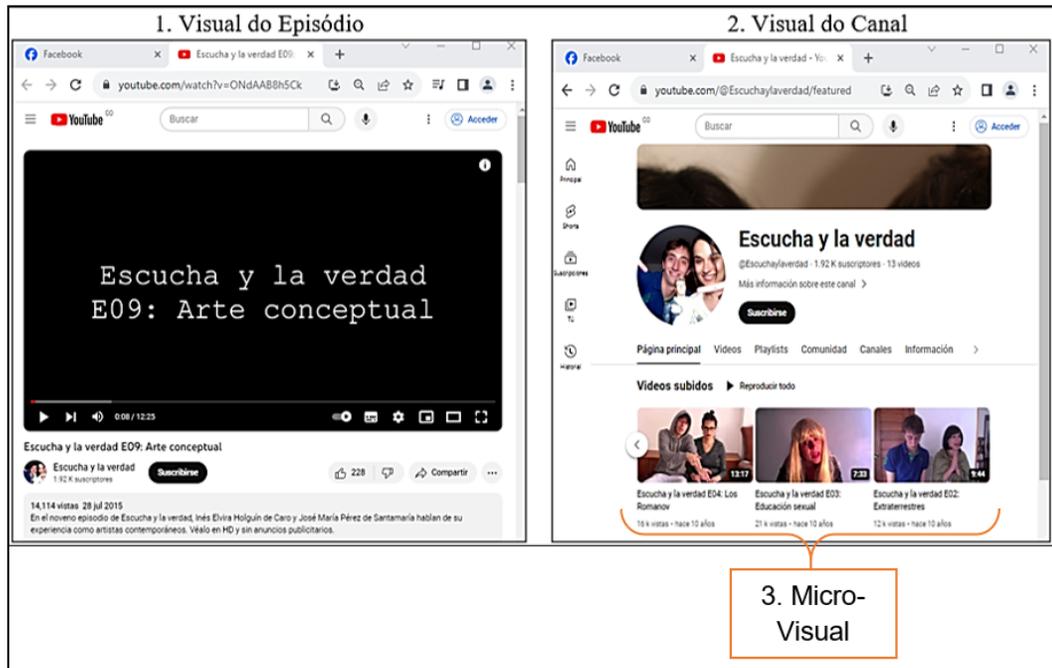
Figura 24. Carolina Sanín e Simón Ganisky. *Facebook*. Postagem, 31 de julho de 2015.



Fonte: Carolina Sanín, *Facebook*, on-line, 2023.
Captura de tela por computador ACER.

Os elementos interativos de *Facebook* (Aba 5) ajudaram a compreender que o vídeo era parte de uma outra atividade *on-line* que Carolina Sanín realizava juntamente com seu primo. Dessa maneira, o capital *onlife* irônico, que se sustentava entre a peruca, ela e seu primo, além das palavras e dos tecnosignos citados, foi o motivo para buscarmos as possíveis conexões. Por conseguinte, como ilustrado na Figura 25 (Página 212), clicamos no *link* do vídeo disposto na postagem e esse movimento nos direcionou para o visual do vídeo no ambiente digital do *YouTube* (Aba 1). Uma vez no *Youtube*, as informações do vídeo remeteram a um *Canal Oficial* naquela rede social chamado: *Escucha y la Verdad* (Aba 2), canal que tinha sido criado por Carolina Sanín e seu primo no ano 2013, e que contava com (9) episódios e (13) vídeos.

Figura 25. Canal *Escucha y la Verdad*. Carolina Sanín e Simón Ganisky. *Facebook a Youtube*, 2015.



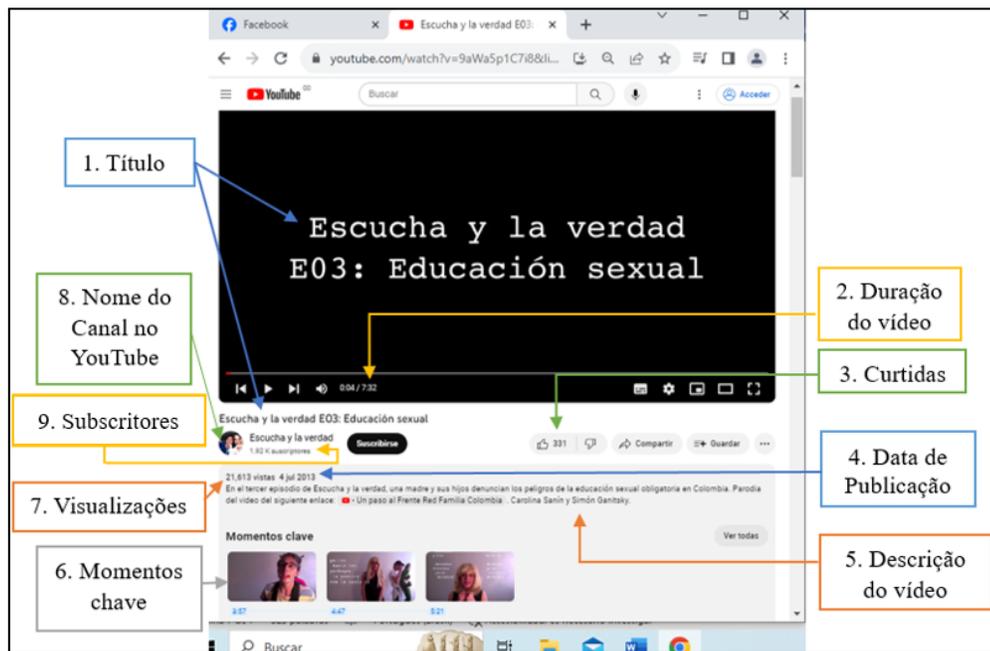
Fonte: *Facebook, Youtube, on-line*, 2023.
Captura de tela por computador *ACER*.

Na realidade, o visual do episódio não foi tão importante (Aba 1) como foi o visual do canal (Aba 2). Assim, revisando o conteúdo do canal e conectando o caráter paródico e crítico dos episódios, chamou atenção, novamente, a imagem de Carolina Sanín nos micro-visuais dos episódios, alocados na parte de abaixo da tela no *Youtube* (Aba 3). Nos formatos micro-visuais encontramos o título: *Escucha y la verdad E03: Educación Sexual*, bem como que este vídeo tinha sido postado há 10 anos. O título deste episódio particularmente nos levou a cogitar que este vídeo poderia estar conectado com a apontamento que fez aquele colega homem sobre Carolina Sanín sobre ela ser 'suspeita' de simpatizar com a pedofilia.

Portanto, o *hiperlink* remetia ao episódio: *Escucha y la Verdad E03: Educación Sexual* no *YouTube* (Aba 1), com uma duração de 7:30 minutos (Aba 2). Este teve (331) curtidas (Aba 3), publicado em 4 de julho de 2013 (Aba 4), e descrito da seguinte maneira: “*En el tercer episodio de Escucha y la verdad, una madre y sus hijos denuncian los peligros de la educación sexual obligatoria en Colombia. Parodia del video del siguiente enlace: • Un paso al Frente Red Familia Colombia. Carolina Sanín y Simón Ganitsky*” (Aba 5). Na parte de abaixo da descrição se encontraram capturas de certos momentos chave do vídeo, reafirmando o sentido irônico das fantasias de Carolina Sanín e Simón Ganisky, sendo tais capturas habilitadas ou não pela pessoa

que posta o vídeo (Aba 6). Em outras interações de interesse, o vídeo teve 21,617 visualizações (Aba 7) e o Canal de *Youtube*, ao qual pertence *Escucha y la Verdad* (Aba 8), 1,92K de subscritores (Aba 9), conforme a Figura 26.

Figura 26. Canal *Escucha y la Verdad*. 'Vídeo parodia': Episodio: E03: Educación Sexual. *YouTube*, 2013.



Fonte: *Escucha y la Verdad*, *YouTube*, on-line, 2023
 Captura de tela por computador ACER.

Os dados nos permitem afirmar que este vídeo foi realizado em resposta a um 'vídeo oficial' sobre educação sexual, lançado pelo programa: *Un paso al Frente Red Familia Colombia*. Este tipo de interação nas quais se funda nossa relacionalidade cotidiana com as tecnologias, nos ajuda a pensar em duas situações: a primeira, o propósito computacional de 'facilitar' a interação entre a pessoa usuária e o conteúdo da tela. De acordo a Soria-Guzmán (2023), tal interatividade deveria nos fazer questionar porque as tecnologias 'facilitam' um modo de acesso à informação, ao mesmo tempo em que ocultam e dificultam outros modos de acesso às tecnologias, como o conhecimento lógico-computacional e de programação. Então, por que o modelo 'facilitador' das tecnologias é para 'tudo mundo' e o modelo 'difícil' das tecnologias é para uns poucos?

A segunda situação se marca na discussão levantada sobre a mistura entre a intencionalidade humana e a intencionalidade dos objetos. No caso desta interação específica, podemos nos perguntar o que acontece entre pessoas e conteúdos digitais quando se trata de criar

excessos semânticos? Quais são esses excessos de significados que nos submetemos e submetemos as máquinas, a natureza, aos animais e a outras pessoas internautas? As mulheres *hacker* teriam outra consciência sobre esse processo habituado e exponencial que sustentamos com as tecnologias nessa modalidade de interação 'facilitadora'?

É certo, portanto, que as incessantes trocas entre pessoas, signos, símbolos e significados nos fazem continuamente habitar um lugar de contacto entre informações prévias e informações que estamos por conhecer. Identificando esse lugar, foi decidido que era preciso conhecer o 'vídeo oficial', como mostra a Figura 27, intitulado: '*Um passo al Frente Red Familia Colombia*' (Aba 1). No visual do vídeo aparece na tela uma mulher branca, sendo a pessoa que fala para as pessoas internautas, e o desenho de uma família tradicional, com uma duração de 5:28 minutos (Aba 2). O vídeo possui 2,3K de curtidas (Aba 3) e foi publicado em 31 de maio de 2013 (Aba 4), com a seguinte descrição: “*Demos UN PASO AL FRENTE, para inscribirse al Movimiento de padres www.redfamiliacolombia.org El Programa de Educación para la Sexualidad y Construcción de Ciudadanía en Colombia va en contra de los valores de los Padres de Familia!! Hay que Despertar, Conocer y Actuar para proteger la inocencia de los niños*” (Aba 5). Além de sua recepção ser de 156,924 vezes visualizado (Aba 6), faz parte do canal: *Um passo al Frente* (Aba 7), que conta com 984 pessoas inscritas (Aba 8).

Figura 27. Canal *Un paso al Frente*. 'Vídeo original': *Un paso al Frente Red Familia Colombia*, 2013.



Fonte: *Un passo Al frente, YouTube, on-line, 2023.*
Captura de tela por computador ACER.

Na aba de *Curtidas* (Aba 3, Figura 26, Página 213 e Aba 3, Figura 27, Página 214), assim como na de *Visualizações* (Aba 7, Figura 26, Página 213 e Aba 6, Figura 27, Página 214), o 'vídeo oficial' apresenta (2,3k) curtidas, ou seja, 2,3 mil pessoas gostaram, e (156, 924) visualizações. Por sua vez, o 'vídeo paródia' teve (331) curtidas e foi (21,617) vezes visualizado. Curiosamente, tanto o dado das curtidas como o das visualizações não mantém correspondência com o dado das pessoas inscritas aos canais, sendo que o Canal: *Un paso al frente* tem (984) inscritos e o Canal: *Escucha y la Verdad* tem (1,92K), ou seja, 1,92 mil pessoas inscritas.

Levando em conta as interatividades mencionadas, é possível inferir que o número de curtidas e visualizações do 'vídeo oficial' poderia ter sido impulsionado pelo 'vídeo paródia', ainda que o canal do 'vídeo oficial' não tenha tantas pessoas inscritas como o canal do 'vídeo paródia'. O motivo 'facilitador' pode ter sido a necessidade de assistir o 'vídeo oficial' para compreender o contexto da ironia suscitada. Isto significa que um discurso digital pode mobilizar uma certa quantidade de interações com determinadas informações e estas, por sua vez, podem agenciar a retroalimentação de outros conteúdos, inclusive, se a maneira de chegar a uma informação que se pode ler como 'conservadora', que está sendo ironizada-criticada, produz que o elemento 'conservador' seja reforçado ou reivindicado.

A anterior afirmação também implica reconhecer que no leque das *ciberaciones*, inscrever-se em um canal é uma ação distinta de assistir um vídeo aleatório no *Youtube*, no caso a inscrição a um canal em *Youtube* implica uma decisão com o consumo do conteúdo que não é aleatória, entretanto, assistir um vídeo sem encontra-se inscrito ao canal ao qual pertence x ou y vídeo, faz parte da condição aleatória que cumprem as redes sociais digitais afetando diretamente hábitos de consumo que desfavorecem a possibilidade humana de tomar decisões responsáveis na relação com as tecnologias (Véliz, 2019).

Alguns fragmentos textuais entre o 'vídeo oficial' e o 'vídeo paródia', nos possibilita apontar três momentos centrais de produção do discurso de Carolina Sanín. No 'vídeo oficial', a mulher, que pode se ler como 'branca' se apresenta assim: “*La vida está llena de amanheceres, de oportunidades para vivir, crecer, aprender, enamorarse, formar una familia y ser feliz. Hola. Soy Catalina Castillo, mamá de dos hijos, Andrea y Sergio, doy todo lo que tengo por ellos, porque quiero verlos tener una vida plena y feliz. Es por eso que hoy quiero hablarle a usted de un tema que considero fundamental para alcanzar este sueño: la sexualidad*” (0:05 segundos).

No 'vídeo parodia', Carolina Sanín se apresenta assim: “*La vida está llena de amaneceres, de oportunidades para vivir, aprender, juzgar, excluir, casarse y ser feliz. Hola. Soy Claudia Patricia Mendoza, mamá de dos niños, JuanPa y la nena. Doy todo lo que tengo por ellos, para que tengan las mismas taras con las que yo crecí. Es por eso que quiero hoy hablarle a usted de un tema que considero fundamental para cumplir ese sueño: la sensualidad*”. (0:50 segundos).

Continuando no 'vídeo oficial', a mulher 'branca' afirma: “*En los años 90, los colegios colombianos incluyeron las clases de educación sexual obligatorias con el fin de ayudar a las nuevas generaciones a superar los problemas de moralismo, tabúes y la falta de información que se manejaba en los hogares [...] lo que si esperábamos era que el programa estuviera basado en valores y principios, que se hablara del amor integral y según la madurez y la edad de los niños*”. (0:28 segundos).

No 'vídeo parodia', Carolina Sanín afirma: “*En los años 90 los colegios incluyeron las clases obligatorias de educación sexual [...] Los que si esperábamos era que el programa estuviera basado en valores y principios como la santa inquisición y el club, que se hablara del amor impregnar, de la cochinada que es el cuerpo humano y que se inculcará el sano malestar que es sentir tener genitales*” (1:17 minutos).

Para fechar, no 'vídeo oficial', a mulher 'branca' aponta: “*El programa busca despertar la actividad sexual de los niños desde pequeños, la autoexploración del cuerpo y la búsqueda de un placer sin límites, acabando así con el sano desarrollo de los niños, utilizando materiales inadecuados y sin filtros de ninguna clase. No está fundamentado en la biología, sino en una ideología cualquiera, que busca adoctrinar a los niños en una política transversal de género, diversidad y tolerancia*” (1:50 minutos).

No 'vídeo parodia', Carolina Sanín enfatiza: “*Este programa busca despertar la sexualidad de los niños desde muy pequeños, aja. Busca que se pongan a hacer cosas entre ellos y con sus muñecos. El programa busca promover la autoexploración del cuerpo, cuando se sabe que esa autoexploración de los niños solo deben hacerla los sacerdotes. Todo esto acaba con la inocencia de los niños y los convierten en unos malpensados, lo cual obstaculiza la posibilidad de que los adultos ejerzan sobre ellos una justa medida de morbo sin que ellos se den cuenta*”. (2:51 minutos).

Camila da Silva (2009) discorre sobre a paródia e a ironia como modalidades que de modo impositivo ou liberal veiculam suas verdades, porém sua aparição não é explícita, senão resultado

de uma tensão inerente dos discursos. A ironia revela uma incongruência entre o 'pensado' e a 'realidade concreta', ou seja, que a pessoa participante deve perceber a existência de vozes que chocam, e dentre essa interação torna-se construtora do sentido, como uma via para elaborar movimentos de reflexão e, portanto, de conhecimento e percepção crítica. Dessa maneira, considera-se que a paródia é uma atividade sensível que habilita a ampliação da visão do mundo ou a reivindicação dos limites sobre a maneira em que se entende a realidade concreta:

É realmente significativa a possibilidade de esses discursos alargarem a visão de mundo do sujeito, permitindo que ele acesse outras realidades ou, ainda, que delineie sua própria forma de enxergar e entender a realidade (que pode destoar, e muito, do senso comum ou da concepção da maioria) (da Silva, 2009, p. 12).

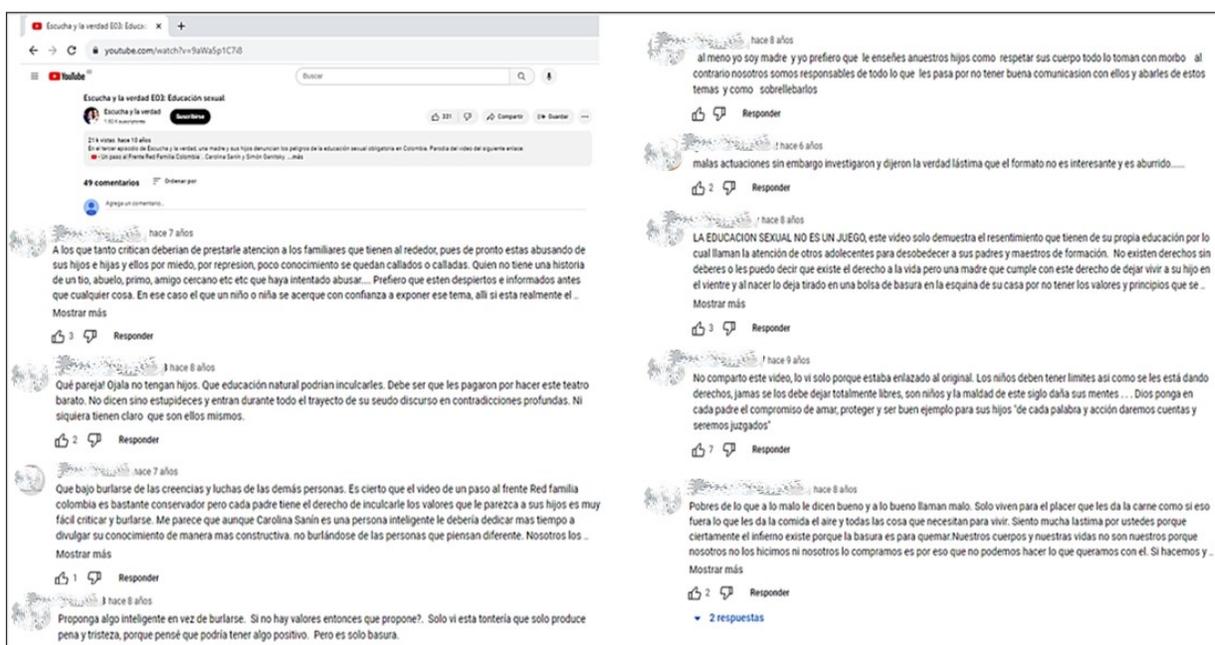
Dos trechos citados, é necessário salientar a identificação desse choque de vozes, dos quais cabe assinalar a ironia específica que se estabelece em algumas palavras entre o 'vídeo oficial' e o 'vídeo parodia', a saber: '*sexualidade*' (vídeo oficial) e '*sensualidade*' (vídeo parodia); em algumas frases como: '*Programas de educação sexual nas escolas colombianas que esperávamos estiveram baseados nos princípios e valores como o amor impregnar*' (vídeo oficial) e '*Esperávamos que o programa estivesse baseado na santa inquisição e o clube, o amor impregnar, e a sujeira que é o corpo humano*' (vídeo parodia); e entre: '*o programa busca despertar a atividade sexual das crianças, a autoexploração do corpo, e não está fundamentado na biologia, senão em uma ideologia qualquer*' (vídeo oficial) e '*o programa busca promover a autoexploração do corpo, quando sabemos que essa autoexploração das crianças somente devem fazê-la os sacerdotes*' (vídeo parodia).

Na voz do 'vídeo parodia', vemos a necessidade de “[...] suspender a censura e de burlar as prisões dos discursos monofônicos e conseqüentemente autoritários” (da Silva, 2009, p. 12). Sua polifonia é precisamente essa postura que entra em choque com uma visão da sexualidade que continua a colocar as crianças como seres que não devem conhecer seu corpo ou criar concepções negativas sobre este. Assim, a palavra '*sensualidade*' no 'vídeo paródia' tem uma intenção tanto informativa como avaliadora sobre a palavra '*sexualidade*' usada no 'vídeo oficial', introduzindo uma dissonância com a autoridade moral que pretende mostrar o 'vídeo oficial' sobre a educação sexual das crianças. É no meio dessa dissonância que as frases se constituem em uma interação entre a pessoa internauta que solicita não somente o reconhecimento das vozes que chocam, mas, também, o sentimento de prazer suscitado pelo que lê ou escuta, bem como “[...] a responsabilidade

do uso da imaginação e da perspicácia na construção do sentido”. (da Silva, 2009, p. 20). Logo, a recepção do 'vídeo paródia' implicaria a ampliação tecnodiscursiva da ironia, além da capacidade sensível, imaginativa e crítica a respeito dos discursos sobre a sexualidade.

Dessa forma, entramos nos comentários do 'vídeo paródia' como se apresenta na Figura 28, encontrando que teve (49) comentários, dos quais (40) pessoas usuárias simpatizavam com o conteúdo irônico e (9) o rejeitavam, sendo os segundos os que se encontram na imagem. De maneira geral, estes expressam que não é correto fazer paródias com o tema do abuso sexual em crianças.

Figura 28. Canal *Escucha y la Verdad*. 'Vídeo parodia'. Aba comentários (em rechaço). *YouTube*, 2013.



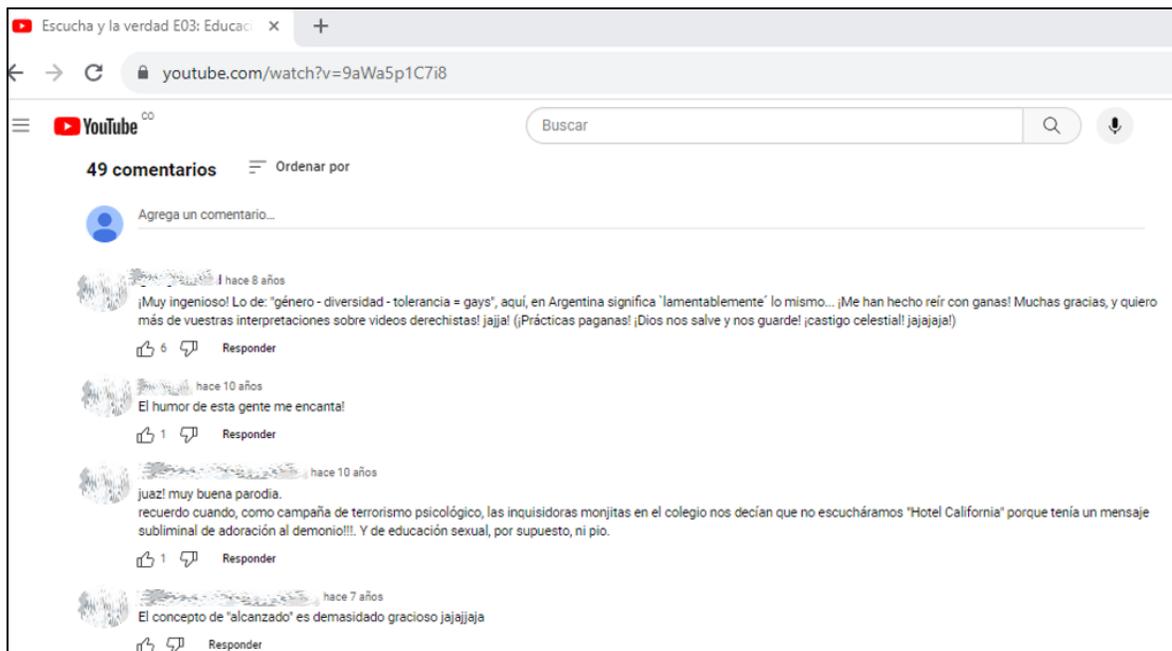
Fonte: *Escucha y la Verdad*, *YouTube*, on-line, 2023
Captura de tela por computador *ACER*.

Alguns dos comentários foram: “*A los que tanto critican deberían de prestarle atención a los familiares que tienen alrededor, pues de pronto están abusando de sus hijos e hijas y ellos por miedo, por represión, poco conocimiento se quedan callados o calladas. Quien no tiene una historia de un tío, abuelo, primo, amigo cercano etc etc que haya intentado abusar.... Prefiero que estén despiertos e informados antes que cualquier cosa. En ese caso el que un niño o niña se acerque con confianza a ese tema, allí si está realmente el problema....[mostrar mais]*” [...] “*Que pareja! Ojalá no tengan hijos. Que educación natural podrían inculcarles. Debe ser que les pagaron por hacer este teatro barato. No dicen sino estupideces y entrar durante todo el trayecto*

de su pseudo discurso en contradicciones profundas. Ni siquiera tiene claro que son ellos mismos” [...] **“Proponga algo inteligente en vez de burlarse. Si no hay valores entonces que propone?. Solo vi esta tontería que solo produce pena y tristeza, porque pensé que podría tener algo positivo. Pero es solo basura”**.

Em contraposição, na Figura 29, são visualizados alguns dos comentários que simpatizaram com o 'vídeo parodia', principalmente porque acharam engraçada e intelectual a forma como foi produzido. Alguns dos comentários foram: **“¡Muy ingenioso! Lo de: “gênero – diversidad – tolerância = gays”, aquí, em Argentina significa “lamentablemente” lo mismo...¡Me han hecho reír con ganas! Muchas gracias, y quiero más de vuestras interpretaciones sobre videos derechistas” jaja! (¡Prácticas paganas! ¡Dios nos salve y nos guarde! ¡Castigo celestial! Jajajaja!).** [...] **“El humor de esta gente me encanta!”** [...] **“Juaz! Muy buena parodia. Recuerdo cuando, como campaña de terror psicológico, las inquisidoras monjitas en el colegio nos decían que nos escucháramos 'Hotel California' porque tenía un mensaje subliminal de adoración al demonio!!! Y de educación sexual, por supuesto, ni pio”**. [...] **“El concepto de 'alcanzado' es demasiado gracioso jajajaja”**.

Figura 29. Canal *Escucha y la Verdad*. 'Vídeo parodia'. Aba comentários (em apoio). *Youtube*, 2013.



Fonte: *Escucha y la Verdad*, *YouTube*, on-line, 2013
Captura de tela por computador *ACER*.

No contexto da paródia e da ironia, a ampliação destas características implica identificar que as pessoas que mostraram rechaço, talvez, não conseguiram reconhecer o choque de vozes ou não experimentaram prazer, nem necessidade de usar a imaginação para ampliar sua visão do mundo a respeito do mandato da norma do sexo. Como poderia ser, neste caso, a partir de uma perspectiva crítica da sexualidade quando concebida como um discurso que prescreve a censura, inscrição que carrega consigo diferentes graus de vulnerabilidade e exposição à violência.

Portanto, entendemos que os (9) comentários em rechaço são um tipo de ampliação tecnodiscursiva que reafirma os limites do que tais pessoas enxergam como 'realidade concreta'. Por exemplo, nas posições em que manifestam preferir que seus filhos tenham 'educação natural' e 'valores', segundo um discurso biológico como o discurso autorizado a prescrever a sexualidade e a educação sexual das crianças, ainda que este discurso não responda à 'realidade concreta' dos abusos sexuais a crianças por parte de sacerdotes. Enfim, este tipo de postura acaba eliminando boa parte da significação de uma interação paródica (da Silva, 2009). Entre elas, podemos pensar a possibilidade de imaginar uma educação sexual que desconstrua a heterossexualidade como regime semiótico, simbólico e político da misoginia, do machismo e da homofobia.

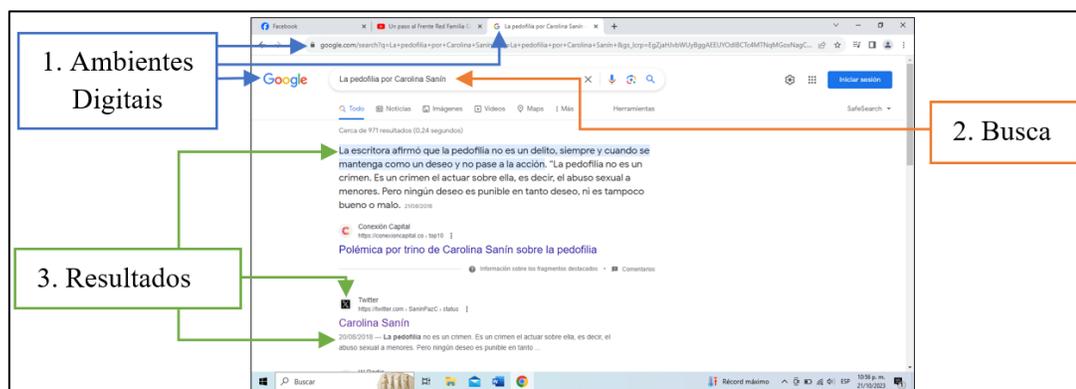
Por seu lado, os (40) comentários que simpatizaram com o 'vídeo paródia' se diferenciam pelo uso de signos de exclamação, de risos textuais e de palavras que aludem à maneira engenhosa e engraçada de denunciar o discurso conservador, religioso e tabu, que faz proibições que não tem relação com assumir a responsabilidade de pensar a educação sexual das crianças. Por conseguinte, consideramos que o riso escrito e a exageração dos signos de admiração encontrados nos comentários, integrariam uma ampliação do 'vídeo paródia' quanto narrativa de si (Figura 29, Página 219), ou seja, quanto tecno-gesto que “solicita uma leitura de resistência no interior dos regímenes tecnobiodiscursivos das redes sociais” (Butturi Junior; Lara, 2019, p. 84), os quais implicam a “inscrição corporal digital que materializa uma forma de subjetividade inscrita na resistência” (Butturi Junior; Lara, 2019, p. 92).

Nesse sentido, as formas tecnolinguageiras mencionadas ampliam a ironia como narrativa de si como tecno-gesto que intensifica a resistência, entendida no sentido de “[...] quais as normas que nos governam e como podemos não nos reconhecer nelas e, ainda, qual o espaço de aparição e produção desse eu dessubjetivado, que acaba de refletir sobre a normatização. (Butturi Junior; Lara, 2019, p. 91). Em outras palavras, o riso textualizado e o uso exagerado ou não de signos de

exclamação refletem a intenção central do 'vídeo paródia' como denúncia e deslocamento crítico do discurso hegemônico sobre a sexualidade das crianças.

Uma vez cogitado que o rastreo realizado não nos levou a conhecer a conexão do comentário *off-line* sobre Carolina Sanín, foi decidido ir ao *Google*, como outro referente dos ambientes digitais que integram nossa cotidianidade. Assim, na Figura 30, apresenta-se a interação com a interface gráfica do *Google* (Aba 1) e o tecnosigno de *Busca*, no qual foi digitado: *A pedofilia por Carolina Sanín* (Aba 2). Dessa ação, apareceram no visual do buscador vários resultados, embora tenham sido incluídos somente os dois primeiros (Aba 3). No primeiro resultado aparece um trecho que de maneira resumida relata que a polêmica sobre a pedofilia foi desencadeada por uma publicação que Carolina Sanín fez na sua conta de *Twitter*, na qual estabelecia a diferença semântica entre um pedófilo e um abusador sexual. O trecho visibilizado era do site *www.pulzo.com*. O segundo resultado foi um *tuite* no *Twitter*, com data de publicação em 20 de agosto de 2018.

Figura 30. *Google*. Busca: 'A pedofilia por Carolina Sanín'.



Fonte: *Google, on-line, 2023*.
Captura de tela por computador *ACER*.

Com as informações anteriores, foi clicado no segundo resultado e passamos diretamente ao *tuite* no perfil de Carolina Sanín no *Twitter*, ainda que visualizado desde a interface do *Google*. Como aparece na Figura 31 (Página 222), vemos informações que incluem tecnosignos de interesse, como a cadeia de ambientes digitais envolvidos no rastreo (Aba 1), a confirmação de que o *tuite* pertencia à conta dela no *@SaninPazC* (Aba 2), as coordenadas temporais do *post* sendo publicado às 10:41 hrs, em 20 de agosto de 2018 (Aba 3), bem como a interatividade que suscitou nos tecnosignos: *reposts*, *citas*, *curtidas* e *elementos salvos* (Aba 4).

Figura 31. Google. Tuite de Carolina Sanín sobre pedofilia, 20 de agosto de 2018.



Fonte: Carolina Sanín, *Twitter, on-line*, 2023.
Captura de tela por computador ACER.

Dos elementos accésados visualmente se considera que este *tuite* seria um ponto auge *on-line* desde a perspectiva da ecologia dos discursos digitais. No entanto, por ter sido accésado pelo *Google*, não foi possível conhecer mais sobre a interatividade da postagem, porque era solicitado a realização de um cadastro no *Twitter*. Para isto, foi necessário acessar o *Twitter* e mudar o registro das postagens para a captura por celular (*Smartphone*), prevendo questões de facilidade visual e manual, considerando que as interações que eram próprias ao *tuite* podiam ser revisadas e capturadas por meio desse aparelho. Assim, na Figura 32 (Página 223), no perfil de @SaninPazC no *Twitter* (Aba 1), encontramos o conteúdo do *post* de forma textual: “*La pedofilia no es un crimen. Es un crimen el actuar sobre ella, es decir, el abuso sexual a menores. Pero ningún deseo es punible en tanto deseo, ni es tampoco bueno o malo. Así que reaccionemos contra los violadores de niños, no contra los pedófilos. No es lo mismo*” (Aba 2) e a data de publicação (Aba 3). Dentre os elementos interativos de *Twitter*, encontramos que teve (517) *repostagens* (Aba 4), sendo (3,3308) vezes citado (Aba 5), (1,970) vezes curtido (Aba 6) e (109) elementos salvos (Aba 7).

Figura 32. @SaninPazC. Tuite sobre a pedofilia. *Twitter*, 20 de agosto de 2018.



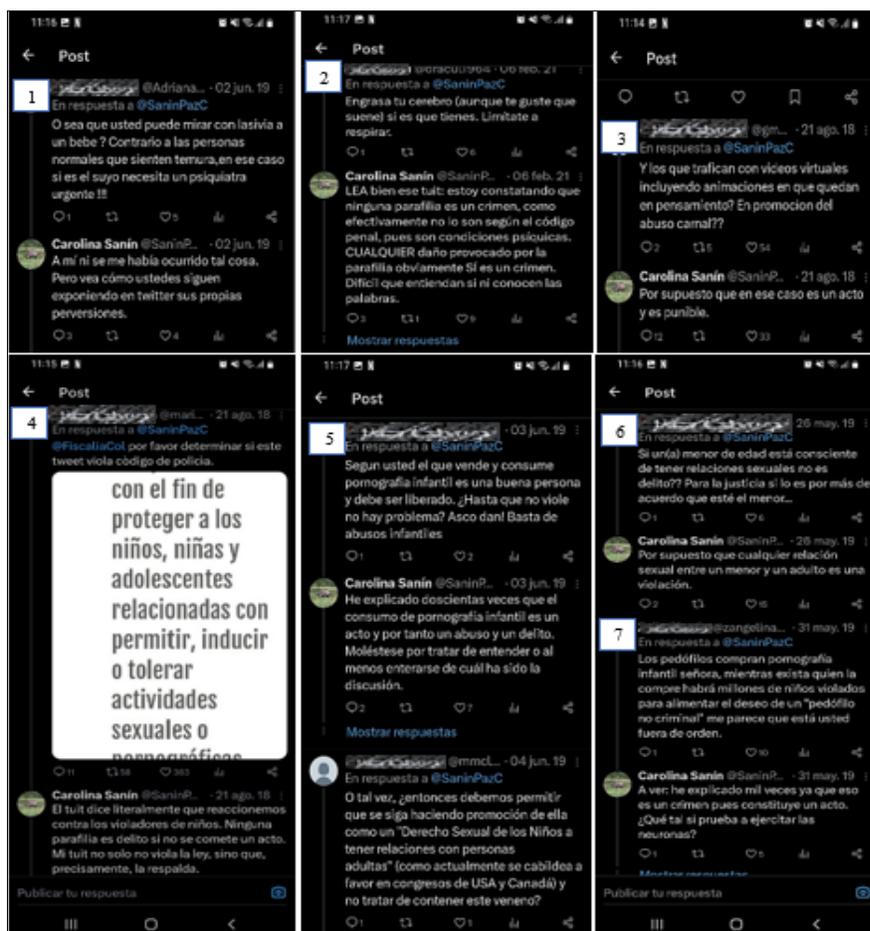
Fonte: Carolina Sanín, *Twitter*, on-line, 2023.
Captura de tela por celular inteligente *Galaxy A31*.

Como se pode observar, as abas (1) e (2) localizam a rede na qual encontra-se a postagem, isto por elementos como o @SaninaPazC, que é o endereçamento usado para estabelecer a identidade digital no *Twitter*, e o @ em ambientes digitais como *Twitter* e *Instagram*, que funciona elencando interações na política da identidade digital. Igualmente, o conteúdo textual do *tuite* marca uma das características do *Twitter* como rede social criada para interações através de textos curtos, por sua delimitação no número de caracteres da escrita em uma postagem. A aba (3) é uma característica transversal às modalidades *on-line* das redes sociais digitais de registrar a data e hora na qual foi realizada a publicação, enquanto as abas (4), (5) e (6) expõem a intensidade das interações que teve a postagem. O número de vezes que foi retuitada, curtida e citada são elementos que nos confirmam que esta seria um ponto ápice *on-line*. Já a aba (7) diz respeito aos elementos que foram salvos pelas pessoas envolvidas e estes não são públicos, somente a pessoa que salvou o elemento pode vê-lo.

Do exposto, cabe apontar que o *tuite* produz distintas *reações* como já temos exposto, principalmente, *reações* que se estabelecem entre o polo do favoritismo e o polo do rechaço. Há, então, um cenário de interpelação moral que agênciava as possíveis interações que ali se desenrolam. Para conhecer sobre elas, foi revisado o número de citações realizadas pelas pessoas usuárias que responderam ao *tuite*, com (3,308) respostas (Aba 5, Figura 32). Nas respostas lidas, os *comentários* são em rechaço ao *tuite*, inferindo que ela apoia os pedófilos, que ela não tem filhos

e, por isso, não se importa, que ela está doente, entre outros *comentários*. A ampliação do *tuite* é exponencial, sendo escolhidas para análise (7) interações, especialmente as que Carolina Sanín retorna a resposta, como se pode ver na figura 33.

Figura 33. Carolina Sanín. Comentários a partir do *tuite* sobre a pedofilia, 20 de agosto de 2018.



Fonte: Carolina Sanín, *Twitter, on-line*, 2023.
Captura de tela por celular inteligente *Galaxy A31*.

As interações (Figura 33) aconteceram em datas distintas em agosto de 2018, maio e junho de 2019, abril de 2020, e fevereiro e novembro de 2021. Estas foram reescritas em português, levando em conta a ordem numérica que se estabeleceu na imagem:

Interação 1: - ***“Ou seja, que você pode olhar um bebê de maneira maliciosa? Ao contrário das pessoas normais que sentem fofura, se esse caso é o seu, você precisa de um psiquiatra urgente!!!”***

- Carolina Sanín responde: ***“Para mim, não tinha ocorrido tal coisa. Aliás veja como vocês seguem expondo em twitter suas próprias perversões”.***

Interação 2: - *“Lubrifique seu cérebro (ainda que goste que soe) se é que tens. Limite-se a respirar”*.

- Carolina Sanín responde: *“LEIA bem esse tuite: estou constatando que nenhuma parafilia é um crime, como efetivamente não o são segundo o código penal, pois são condições psíquicas. QUALQUER dano provocado pela parafilia, obviamente, SIM é crime. Difícil que entendam se não conhecem as palavras”*.

Interação 3: - *“E os que traficam com vídeos virtuais incluindo animações que ficam no pensamento? Não são estes promoção do abuso carnal?”*

- Carolina Sanín responde: *“Claro que nesse caso é um ato punível”*.

Interação 4: - *“Por favor determinar se este tweet viola código de polícia, acompanhado de um print que diz: com o fim de proteger aos meninos, meninas e adolescentes relacionadas com permitir, induzir ou tolerar atividades sexuais ou pornográficas...”*

- Carolina Sanín responde: *“O tuite diz literalmente que reagimos contra os estupradores de crianças. Nenhuma parafilia é crime senão se comete o ato. Meu tuite não somente não viola a lei, senão que precisamente, a subscreve”*.

Interação 5: - *“Segundo você, a pessoa que vende e consome pornografia infantil é uma boa pessoa e deve ser liberada. ¿Até que não estupe não há problema? Nojo! Chega de abusos infantis”*.

- Carolina Sanín responde: *“Tenho explicado duzentas vezes que o consumo de pornografia infantil é um ato, portanto um abuso e um crime. Incomode-se por tratar de compreender ou ao menos em saber qual tem sido a discussão”*.

Interação 6: - *“Se uma/um menor de idade está consciente de ter relações sexuais não é crime?? Para a justiça sim por mais que a/o menor estivesse de acordo....”*

- Carolina Sanín responde: *“Claro que qualquer relação sexual entre um menor e um adulto é uma violação”*.

Interação 7: - *“Os pedófilos compram pornografia infantil senhora, à medida que exista quem a compre haverá milhões de crianças estupradas para alimentar o desejo do “podofilo não criminal”, me parece que você está fora da ordem”*.

- Carolina Sanín responde: *“Olha: tenho explicado mil vezes que isso é um crime, pois constitui um ato. Que tal exercitar seus neurônios?”*

As interações destacadas nos adentraram no tom da controvérsia suscitada em volta da pedofilia. Encontramos, assim, posicionamentos de rechaço e palavras de ordem como: '*peessoas normais*'; '*um psiquiatra urgente!!!*'; '*código de polícia*'; '*you está fora da ordem*'. No entanto, houve outros que interagiram fazendo questionamentos sobre o que seria considerado abuso sexual. O que se pode inferir é um posicionamento que não busca o diálogo, senão o apontamento, ao mesmo tempo em que há interações que mostram a confusão para entender a diferença semântica entre pedofilia e abuso sexual na 'realidade concreta' (da Silva, 2009). Em contraste aos comentários, o *tuite* analisado foi (1, 970) vezes curtido (Comentário 6, Figura 33, Página 224). Este dado ajudaria a entender que a ampliação do *tuite* se vincula a uma *reação* e interatividade que favorece a necessidade de trazer algumas questões para serem discutidas, ainda que o favoritismo veiculado seja posto de maneira icônica e não textual.

Por esse motivo, é chave destacar que esta realidade tecnobiodiscursiva não é nova, responde a um emaranhado histórico e cultural que tem sido abordado por Óscar Guasch (2007) a respeito da invenção e da crise do mito da heterossexualidade. O autor destaca que a invenção da heterossexualidade está posta desde o século XVIII, não a partir do seu nome, senão das práticas que regulam a sexualidade humana, como o caso do pecado nefando e da criação de um novo sujeito jurídico como o sodomita, considerado criminal ao longo do século XVI até o XVIII, no entrecruzamento de um Estado absoluto defensor da fé cristã:

A fixação definitiva da categoria de sodomita (como uma relação sexual entre homens) e sua dissociação de outras atividades *contra natura*, como a bestialidade, ocorreu no século XVI, coincidindo com o clímax do controle social e político das minorias que caracterizou esse século e o seguinte. Na Espanha, com Carlos V e, sobretudo, com Filipe II e seus sucessores, o ímpeto unificador e centralizador do Estado nas esferas política, social e religiosa foi acentuado. A dissidência religiosa foi sufocada, as minorias foram perseguidas, uma identidade social específica foi construída em torno do cristão-velho, e a solução final foi aplicada àqueles que não podiam ser recuperados de forma alguma, os moriscos. Nesse contexto de repressão generalizada que caracterizou a Idade Moderna até a Era do Iluminismo, era difícil para as sexualidades não ortodoxas fugirem do controle e da repressão. (Guasch, 2007, p. 53, 54, tradução nossa).⁷⁷

Curiosamente a invenção da heterossexualidade não chega a se consolidar no discurso religioso, senão até se tornar um discurso médico-legal no século XIX, especialmente ao criar ou

⁷⁷ Moriscos refere aos muçulmanos conversos. De acordo com GUASCH (2007) estes foram expulsados sistematicamente de Valência, Andaluzia, Aragón, Catalunha e Castilla. Ao total, foram 275.000 muçulmanos conversos expulsados da Espanha.

fusionar velhas e novas noções para classificar a sodomia “[...] como um amplo campo de comportamentos sexuais cujo denominador comum é não ter a procriação como objetivo...” (Guasch, 2007, p. 64, tradução nossa). Dessa maneira, a heterossexualidade é de cunho biologicista e composta de uma condição moral que lhe faz funcional a distintos mecanismos de segregação e opressão social, não somente entre sexualidades normais e sexualidades dissidentes, também sobre minorias sociais como as pessoas que praticam outras religiões, mulheres e homens que não queriam se casar e ter família, e as pessoas assexuais, bem como sobre as populações negras e indígenas colonizadas das Américas, para as quais [heterossexualidade + racismo religioso]⁷⁸ tornou-se o mecanismo moral na perpetuação da violação sistemática a mulheres negras e indígenas. Deste modo compreende-se que processos como a mestiçagem não são fruto do intercâmbio livre entre homens brancos europeus e mulheres negras e indígenas da América do Sul e o Caribe, senão de uma lógica colonial que vincula e veicula a moral nas relações de poder que atravessam humanos e não humanos [entre elas, as relações entre homens e mulheres] em nome da medicina, a religião e a legalidade (Galindo, 2022).

A biologização das diferenças para justificar a desigualdade e a repressão é uma prática comum da ciência e da medicina do século XIX (e atual). O que a ciência e a medicina fazem com a sexualidade não convencional, elas também fazem com os negros, com os criminosos e anarquistas, com os povos colonizados e com as mulheres. Do século XX até a Segunda Guerra Mundial (graças à ciência e à medicina), o ser 'normal' será de origem europeia, branco, heterossexual e masculino. (Guasch, 2007, p. 71, tradução nossa).

Sobre este processo normalizador, a tese de Guasch (2007) discute os motivos pelos quais na matriz heterossexual o homossexual se tornou uma subcultura gay. Diferentemente, outras atividades associadas à sodomia não conseguiram se consolidar como subculturas ou como contradiscursos da sexualidade hegemônica, entre elas, a masturbação, a zoofilia, a necrofilia, o sadomasoquismo e a pederastia. Basicamente, a diferença radica em que os indivíduos denominados homossexuais criaram uma identidade contra-hegemônica diante dos indivíduos denominados heterossexuais, isto devido a processos sociais identitários que alcançaram uma denominação sob a categoria de minoria social:

As ciências sociais não definem o conceito de minoria social em termos do número de pessoas que a compõem, mas sim em termos do tipo (e da qualidade) das relações que esse

⁷⁸ O racismo religioso remete aos povos das Américas definidos por Cristobal Colombo como 'povos sem religião', portanto, 'povos sem alma', assim, o critério da fé cristã europeia justificou que as populações das Américas foram excluídas da esfera do ser e dessa maneira escravizadas. (GROSFUGUEL, 2016).

grupo mantém com outros grupos sociais. A noção de minoria social deve ser construída com base nos critérios de identidade e subalternidade. Uma minoria social é qualquer grupo social com uma identidade específica que esteja subordinada a algum outro grupo. Nesse sentido, o coletivo gay é uma minoria social porque tem uma identidade específica e porque é subalterno ao grupo social heterossexual hegemônico. A subalternidade inerente à minoria gay é sedimentada pelo cumprimento de alguns dos papéis socialmente esperados para os homens. A identidade da minoria gay é organizada com base em práticas sexuais diferenciadas que acabam gerando, primeiramente, um estilo de vida específico e, posteriormente, uma cultura subalterna. (Guasch, 2007, p. 94, tradução nossa).

Na visão de este autor, as práticas que não conseguiram o status de identidade coletiva e, portanto, de contradiscurso da sexualidade hegemônica não tiveram a possibilidade de construir um sujeito específico, como teve o homossexual, como libertino, sodomita e, logo, gay, doente mental e doente de sida nos anos 90. Por essa razão, a sodomia, a pedofilia, a zoofilia, o sadomasoquismo ou a perversão sexual são práticas sexuais que ficaram invisibilizadas no conjunto de desvios sexuais, classificado pela sexologia como 'parafilias sexológicas' no percurso do século XX⁷⁹. Assim, a sexologia cumpre um papel chave na manutenção da legitimidade da organização social baseada na prescrição biomédica. De um lado, organiza a homossexualidade como diametralmente oposta à heterossexualidade quanto uma visão invertida das construções de feminino e masculino e, de outro lado, ignora ou exclui as 'parafilias' do seu programa de prevenção de sexo seguro:

O sexo seguro não tem um discurso estabelecido sobre as perversões sexuais (agora parafilias). Ele simplesmente não as inclui como uma opção em seu programa preventivo. Embora existam alguns comportamentos sexuais que são tão seguros contra a AIDS quanto a castidade (exibicionismo, fetichismo, zoofilia, voyeurismo, entre outros), o sexo seguro não os recomenda. Ele não condena as parafilias, mas também não as valoriza como sexualidades alternativas recomendadas como seguras. A visão moral clássica da sexualidade, herdada de discursos anteriores, sobrevive no sexo mais seguro. Ela não condena mais a dissidência sexual, mas simplesmente a ignora. (Guasch, 2007, p. 87, tradução nossa).

Nesse sentido, o favoritismo discutido nas *reações no tuite* de Carolina Sanín sobre a diferença semântica entre pedofilia e abuso sexual se inclina por reconhecer que a pedofilia faz parte ou constitui uma dimensão do desejo humano que precisa ser trazida à superfície das conversações cotidianas, como uma forma de romper o silenciamento no qual estas práticas

⁷⁹ “O cristianismo estigmatiza Sodoma e seus hobbies. A medicina, a psicanálise e a psiquiatria inventam perversões sexuais. A sexologia também condena a sexualidade não convencional, embora com um nome diferente. As perversões sexuais deixam de existir na linguagem sexológica. O novo nome para as perversões é parafilias. Por um lado, o prefixo para é incluído para indicar que há um caminho principal (heterossexualidade); por outro lado, os tratamentos são projetados para aqueles que se desviam dele. A antiga sodomia religiosa e as perversões sexuais clássicas são transformadas em parafilias sexológicas” (GUASCH, 2007, p. 82, 83, tradução nossa).

continuam atuando desde a obscuridade e organizando culturalmente a sexualidade humana. Por sua vez, os *comentários* de rechaço apontando Carolina Sanín como simpatizante da pedofilia não deixam margem para resistir ao discurso moral, o qual atravessa desde o século XVI até a atualidade a noção de heterossexualidade e as práticas de desejo que lhe subjazem como normais ou desviantes, senão que o atualizam na mistura de citações que invocam a autoridade biomédica e legal como mecanismos discursivos para chamar à ordem, como os seguintes: “*O seja, que você pode olhar um bebê de maneira maliciosa?_Contrário as pessoas normais que sentem fofura, se esse caso é o seu você precisa de um psiquiatra urgente!!!*”; *Por favor determinar se este tweet viola código de polícia...*”; *Os pedofilos compram pornografia infantil senhora, entanto exista quem a compre haverá milhões de crianças estupradas para alimentar o desejo do “pedofilo não criminal” me parece você está fora da ordem*” (Figura 33, Página 223). Ainda que esta invocação tecnobiodiscursiva não amplie a leitura sobre a 'realidade concreta' das parafilias como parte do complexo campo do desejo e da imaginação humana; veicula, adiciona e afirma aspectos sobre a 'realidade concreta' dos abusos sexuais a menores de idade como atos criminais (da Silva, 2009).

Em suma, este tipo de interatividade mostra a maneira ambígua em que a política da identidade digital funciona tanto fora do uso das tecnologias como no interior das suas interfaces gráficas de usuário. Referimos concretamente aos atributos morais que são mobilizados junto ao nome de Carolina Sanín se levamos em conta o começo desta seção com a lembrança da conversa *off-line*, Carolina Sanín é pedofilia? Simpatiza com a pedofilia? Falou da pedofilia? Entretanto, no percorrido constatamos que estas percepções não tiveram eco nas interatividades analisadas no *on-line* até encontramos as interatividades desencadeadas do *tuite* no qual Carolina Sanín abordou concretamente a pedofilia.

Vê-se aqui, que a dimensão moral tecnobiodiscursiva que envolve a Carolina Sanín como suspeita por falar da pedofilia não solicita nem explicita uma posição crítica sobre as questões que envolvem a sexualidade humana adulta e infantil; no entanto, os tecnosignos que habilitam tal interatividade no *on-line* revelam o caráter disseminador e fragmentador dos significados da pedofilia que evoluem acompanhados dos mais diversos atributos morais que lhe são atribuídos pelas pessoas internautas. Contudo, estes atributos morais justapõem-se à identidade digital de Carolina Sanín e, antes de produzir algum tipo de aliança subversiva com a ideia principal do *tuite* ou alguma ruptura radical com os silêncios que demanda o regime heterossexual (Galindo, 2022), proliferam e favorecem os apontamentos contra Carolina Sanín em um tipo de misoginia recreativa

que têm registro fora e dentro das tecnologias e que passa da maneira implícita e explícita para os modos mais encobertos de esta (Mcpherson, 2012b)⁸⁰.

Desta interatividade passamos na seguinte seção à materialidade discursiva de Djamila Ribeiro, a qual compreende uma dinâmica parecida, mas que tem suas próprias condições de reprodução e ampliação tecnobiodiscursivas.

6.2 DJAMILA RIBEIRO: 'FEMINISTA ANTIRACISTA DE BOLSA PRADA... ', 'TOMANDO WHISKY 12 ANOS'..., 'LÉLIA SE REVOLVE NO TÚMULO???'

O fio conector entre a informação fragmentada e o 'eu' fragmentado como parte de nossa imbricação com as tecnologias também se encontrou vinculado, em certo grau, ao ponto auge autoetnográfico relacionado à materialidade discursiva de Djamila Ribeiro, o qual situa-se no *online*, aliás, desde outro ambiente digital, como é a mensageria instantânea. Este ponto se refere a uns *prints* (fotos de tela de telefone), que chegaram a mim com conversações de um grupo fechado de estudantes universitárias/os negras/os do Brasil, onde se discutia a contradição que tinha suscitado Djamila Ribeiro ao protagonizar a propaganda do *Whiskey* de *Johnnie Walker*. Entre os comentários havia uma 'emoção compartilhada' de mal-estar e indignação pelo proceder de Djamila Ribeiro (Paveau, 2021).

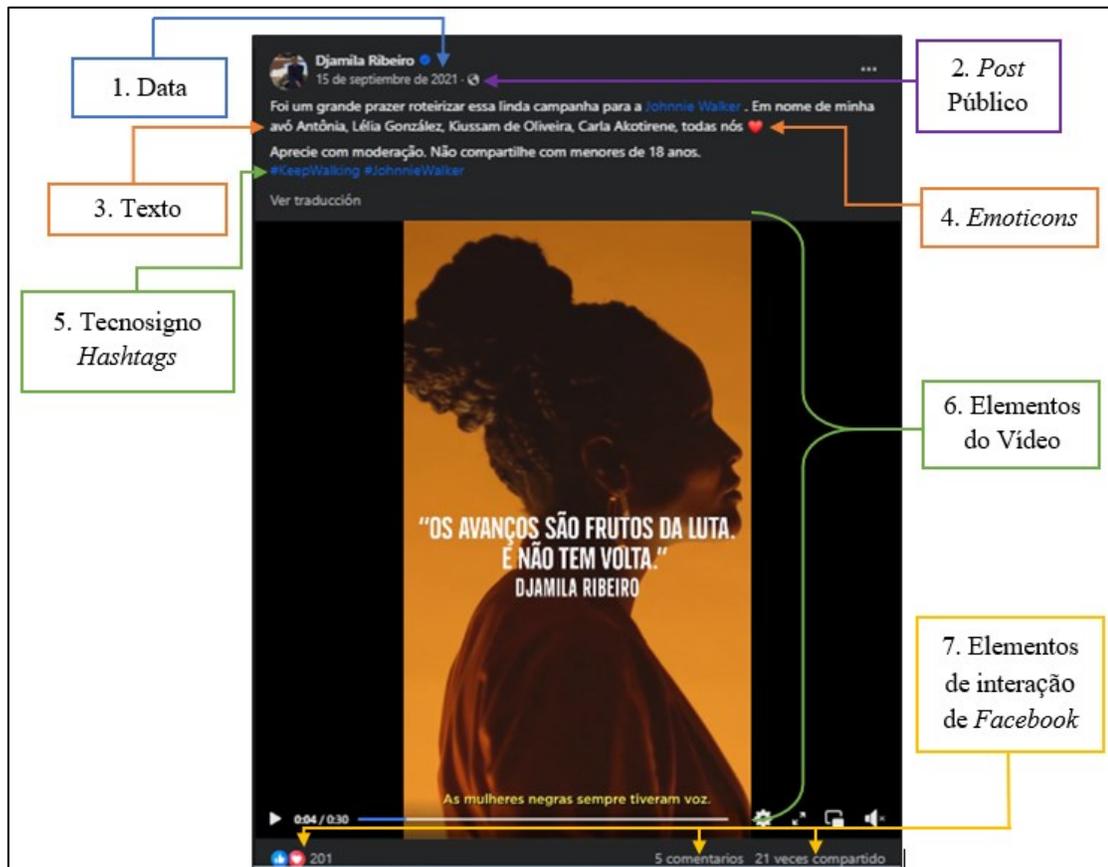
É importante fazer a ressalva de que a interatividade no interior de um grupo privado de *WhatsApp* tem umas condições de confiabilidade entre as pessoas que o integram para expressar à

⁸⁰ Tomo emprestado da autora o conceito de 'racismo recreativo' para me referir a uma misoginia recreativa, mantendo o sentido que a autora dá ao termo 'recreativo' como o efeito de uma 'lógica lenticular' sustentada nos paradigmas raciais da era pós-guerra nos Estados Unidos e das postais 3-D famosas nos anos 50. A 'lógica lenticular' é um dispositivo estrutural capaz de organizar o mundo, suas representações como suas epistemologias: "Com base nos cartões em 3-D que reúnem duas ou mais imagens, mesmo quando suprimem suas conexões, chamei anteriormente de paradigmas raciais da era pós-guerra como 'lógicas lenticulares'. O revestimento estriado dos cartões postais 3-D é, na verdade, uma lente lenticular, um dispositivo estrutural que torna quase impossível a visualização simultânea das várias imagens contidas em um cartão. O espectador pode girar o cartão para ver qualquer imagem, mas a lente em si torna muito difícil ver as imagens juntas, mesmo quando as une em um nível estrutural (ou seja, dentro do mesmo cartão). Nos Estados Unidos pós-direitos civis, a lente lenticular é uma forma de organizar o mundo. Ela estrutura as representações, mas também as epistemologias. Igualmente, serve para proteger nossos entendimentos de raça em registros muito restritos, fixando-se na semelhança ou na diferença, enquanto evita a conexão e a inter-relação" (MCPHERSON, 2012b, p. 143, 144, tradução nossa). O que destaco é precisamente o efeito 'recreativo' de uma ampliação tecnobiomisógina que evita a conexão na criação de registros muito restritos, ou seja, na 'misoginia recreativa' como no 'racismo recreativo' não interessa a ruptura radical com a estrutura misógina e racista, interessa alimentar tal estrutura preenchendo-a de interações e imagens fragmentadas que, sobretudo, deixam intactas as condições em que pessoas negras e mulheres podem ser aceitas socialmente. Assim, não interessa o tema ou pensamento planteado no *tuite*, interessa definir o lugar de Carolina Sanín como suspeita, interessa regular sua voz como mulher, professora e usuária da internet.

vontade o que pensam e sentem. Tais condições são distintas dos comentários nas redes sociais digitais, porque estes intercâmbios de mensagens se fazem com base na confiança de que não serão expostos a outras pessoas. Porém, é curioso e faz parte do mundo da vida *onlife* que informações se filtrem ou se compartilhem furando a ideia de grupo *on-line* 'fechado'. Por essa razão não me é possível compartilhar os '*prints*' mencionados, porque foram compartilhados furando a confiabilidade de um grupo ao qual não pertença.

A forma em como se desenrola a situação citada volta a nos revelar a característica porosa das materialidades discursivas *onlife*, que parecem precisar de um mínimo de conexão para se tornar um ponto de discussão. Assim, entre a porosidade suscitada e o contacto com o rastreio das postagens no perfil de Djamilia Ribeiro, segundo um olhar tátil, foi identificada uma única publicação relacionada ao relato descrito, que se apresenta na Figura 34.

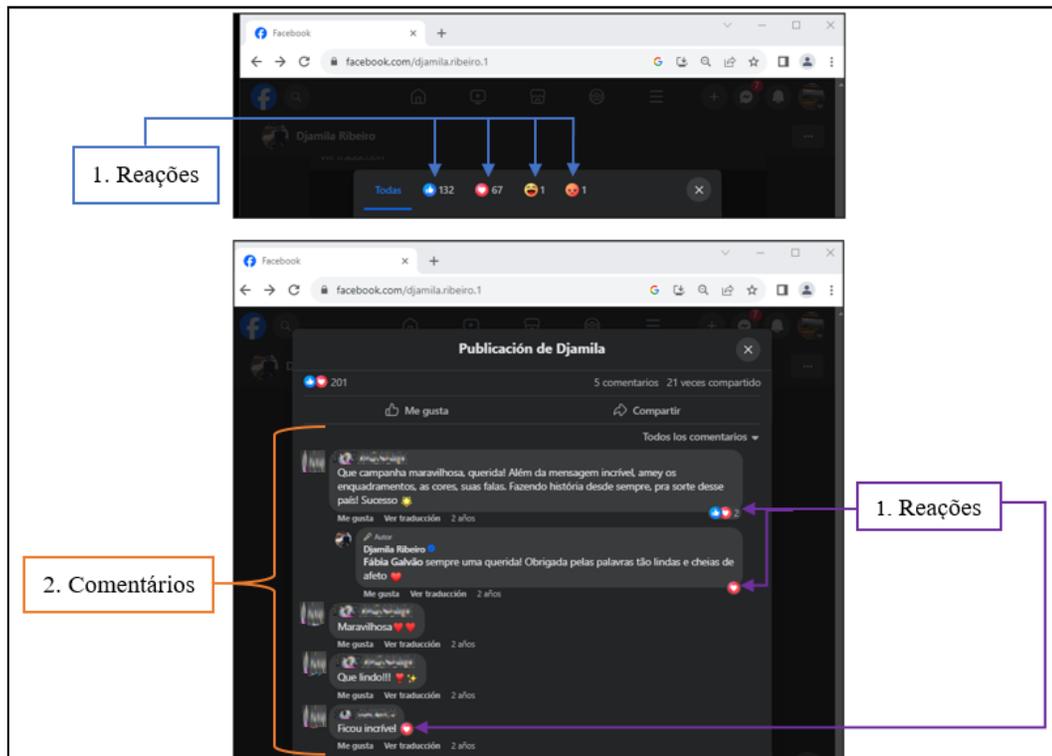
Figura 34. Djamilia Ribeiro. *Facebook*. Post da propaganda com Johnnie Walker, 15 de setembro, 2021.



Fonte: Djamilia Ribeiro, *Facebook*, *on-line*, 2023.
Captura de tela por computador ACER.

Na Figura 34 (Página 231), vemos que a postagem foi publicada em 15 de setembro de 2021 (Aba 1), sendo um *post* público (Aba 2) com conteúdo compósito, porque é textual (Aba 3), tem *emojis* (Aba 4) e também tecnosignos, como *hashtag* (Aba 5). Nos elementos da produção do vídeo, identificamos o conteúdo visual e textual, com duração de 30 segundos, seguido de um logo de uma engrenagem que indica que clicando é possível acessar outras informações, assim como os elementos para mudar a visualidade para tela completa e, por último, o som, que se pode ativar ou apagar, mas não graduar. (Aba 6). Já nos elementos de interação próprios do *Facebook*, a postagem teve (201) *reações*, (5) *comentários* e (21) *compartilhamentos* (Aba 7). Destas interações, acessamos as *reações* (Aba 1) e os *comentários* (Aba 2), como apresentado na Figura 35.

Figura 35. Aba Reações e Comentários na postagem de 15 de setembro de 2021.



Fonte: Djamila Ribeiro, *Facebook, on-line, 2023*.
Captura de tela por computador ACER.

Da interatividade citada, a postagem teve (201) *reações*, das quais (132) curtiram, (67) amaram, (1) acho engraçada e (1) não gostou. Estas duas últimas *reações* não aparecem no visual das *Reações* porque são interatividades mínimas (Aba 1). Do conjunto dos *comentários*, nota-se uma ampliação tecnodiscursiva a favor da identidade digital de Djamila Ribeiro como associada

aos valores propagandísticos do *Whisky Johnnie Walker* (Paveau, 2021), levando em conta que todos são em apoio (Aba 2), sendo reafirmados visualmente pelos emojis de sol, corações e estrelas (Aba 3), os quais também apresentam *reações* que corroboram que outras pessoas gostaram ou amaram o expressado no *comentário* (Aba 1).

Levando em conta que esta foi a única postagem relacionada ao tema suscitado sobre Djamila Ribeiro nos *prints* do grupo de *WhatsApp*, como anteriormente mencionado. Foi decidido ir na fonte do vídeo que foi compartilhado na postagem em 15 de setembro de 2021 (Figura 34, Página 231). Dessa maneira, passando para o visual do *Youtube*, como se mostra na Figura 36, encontramos o título: '*Johnnie Walker apresenta Keep Walking com Djamila Ribeiro*' (Aba 1). A duração do vídeo é de 30 segundos (Aba 2), o qual foi curtido (62) vezes (Aba 3) e publicado em 14 de setembro de 2021 (Aba 4) com a seguinte descrição: "*Johnnie Walker valoriza aqueles e aquelas que dão passos corajosos em direção ao progresso coletivo. Um exemplo a ser seguido é a nossa Walker Djamila Ribeiro. Com a sua caminhada, a escritora e filósofa segue inspirando o mundo ao seu redor. Uma verdadeira dose de coragem e incentivo para todos que buscam uma sociedade melhor*" (Aba 5). Nesse espaço também identificamos o uso do tecnosigno *Hashtag* com: *#PraTodosVerem #KeppWalking #Jhonniewalker* (Aba 6). O vídeo teve (24,652) *visualizações* (Aba 7) e pertence ao Canal Oficial de Johnnie Walker no *Youtube* (Aba 8), o qual tem (93,7k) em pessoas *subscriptoras*, ou seja, 93,7 mil pessoas *subscritas*.

Figura 36. Johnnie Walker. Propaganda com Djamila Ribeiro. *Youtube*, 14 de setembro de 2021.

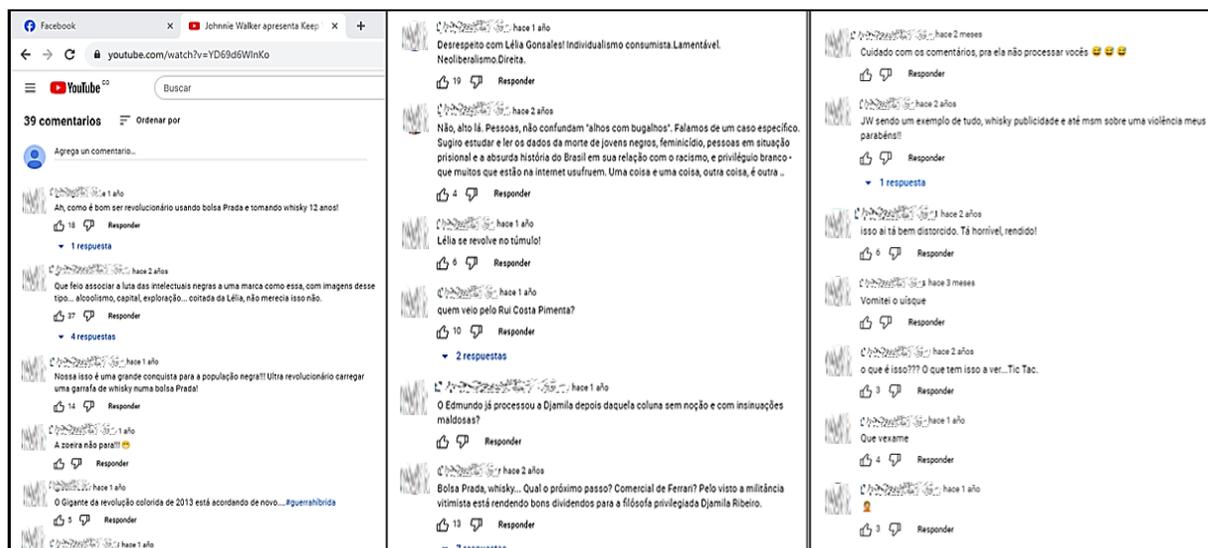
The image shows a screenshot of a YouTube video player with several annotations. The video is titled "Johnnie Walker apresenta Keep Walking com Djamila Ribeiro". The video player shows a woman's profile with the text "OS AVANÇOS SÃO FRUTOS DA LUTA. E NÃO TEM VOLTA." and "DJAMILA RIBEIRO". Below the video, the channel name "Johnnie Walker Brasil" is visible, along with 62 likes, 24,652 views, and the date "14 sept 2021". The description and hashtags are also visible. Annotations point to various elements: 1. Título (Title), 2. Duração do vídeo (Video duration), 3. Curtidas (Likes), 4. Data de Publicação (Publication date), 5. Descrição do vídeo (Video description), 6. Hashtags, 7. Visualizações (Views), 8. Nome do Canal no Youtube (Channel name), and 9. Subscritores (Subscribers).

Fonte: *Johnnie Walker, Youtube, on-line, 2023.*
 Captura de tela por computador ACER.

Paralelamente à reprodução do vídeo, as palavras de Djamila Ribeiro são legendadas na parte de abaixo, a saber: *“As mulheres negras sempre tiveram voz, mas a sociedade nos silenciou, mesmo assim, nós construímos caminhos e seguimos marchando. Em nome das que se foram, em seus nomes, em nome das que estão por vir. Em um caminho sem volta, a gente segue marchando”*. Uma das especificidades do *Youtube* é que este ambiente digital é construído para interagir a partir de produções ou conteúdo audiovisual, os quais podem ser postados por meio de um audiovisual realizado e pronto para postar ou por meio da transmissão ao vivo ou simultânea desde outro ambiente digital. Quando a transmissão é ao vivo, ativa-se o *chat*, aliás, uma vez finalizado o vídeo, estas interações somente podem ser acessadas assistindo-o novamente. Diferentemente da postagem de um vídeo que não é produzido ao vivo, este não tem *chat*, mas é habilitado para comentários, opção que pode ser modificada pela pessoa que posta o vídeo.

Na ampliação do vídeo, encontramos, como apresentado na Figura 37 (Página 235), (39) comentários, dos quais todos expressavam desacordo com o vídeo por diferentes motivos (Página 234). Alguns dos comentários foram: *“Ah, como é bom ser revolucionária usando bolsa Prada e tomando whisky 12 anos!”* [...] *“Que feio associar a luta das intelectuais negras a uma marca como essa, com imagem desse tipo... alcoolismo, capital, exploração.... coitada da Lélia, não merecia isso não.”* [...] *“Nossa isso é uma grande conquista para a população negras!!!! Ultra revolucionário carregar uma garrafa de whisky numa bolsa Prada!”* [...] *“Lélia se revolve no túmulo!”* [...] *“Bolsa Prada, whisky... Qual o próximo passo? Comercial de Ferrari? Pelo visto a militância vitimista está rendendo bons dividendos para a filósofa privilegiada Djamila Ribeiro”*.

Figura 37. Propaganda de Djamilia Ribeiro com *Johnnie Walker*. Aba Comentários, 15 de setembro de 2021.



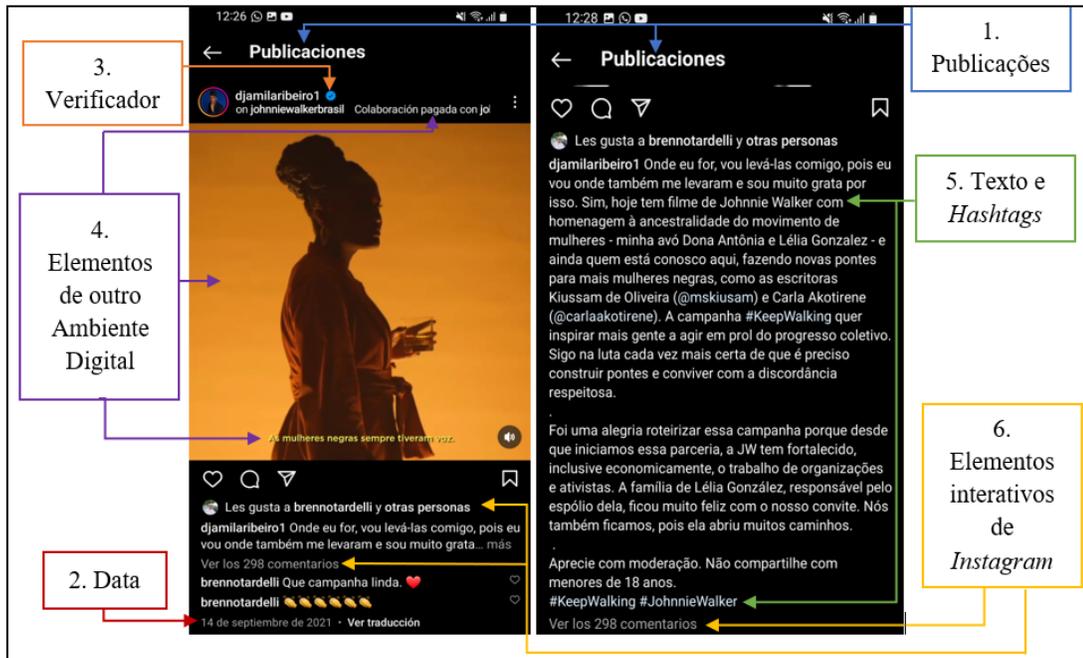
Fonte: *Johnnie Walker, Youtube, on-line, 2023.*
 Captura de tela por computador ACER.

De maneira simultânea também foram rastreadas (19) postagens relacionadas a este tema em sua conta de *Instagram*, como um terceiro lugar digital acessado. O *Instagram* é um ambiente digital que apresenta outras condições de visualidade que estão interconectadas por três formas de interação nas abas: *Publicações*, *Reels* e *Etiquetas*. Das postagens rastreadas, (9) estavam na aba *publicações*, (2) na aba *reels* e (8) na aba *etiquetas*.

É importante destacar as diferenças de interatividade que suscita postar no *Instagram* e postar no *Facebook*. O *Instagram* possui uma aba denominada *Publicações* (Aba 1), dentre outras abas de interação visual, como explicado acima, quanto o *Facebook*, não, porque está implícito que a aba *publicações* integra de maneira central sua interface gráfica, ou seja, esta interface é de alguma maneira fixa e permite a interação com os conteúdos e as informações da postagem sem trocar de seção visualmente. De outra forma, caso seja preciso revisar o *hiperlink* de um texto, isto é possível saindo da rede social, e se for de um vídeo, então, vai se dispor na parte inferior da tela do telefone ou do computador.

Retomando o rastreio das postagens realizado no *Instagram*, identificamos, como se pode apreciar na Figura 38, que a mesma postagem da campanha *Johnnie Walker* na Aba *publicações* no *Instagram* (Aba 1) está no *Facebook* (Figura 34, Página 230).

Figura 38. Djamila Ribeiro. *Instagram*. Propaganda *Johnnie Walker*. Postagem, 14 de setembro de 2021.



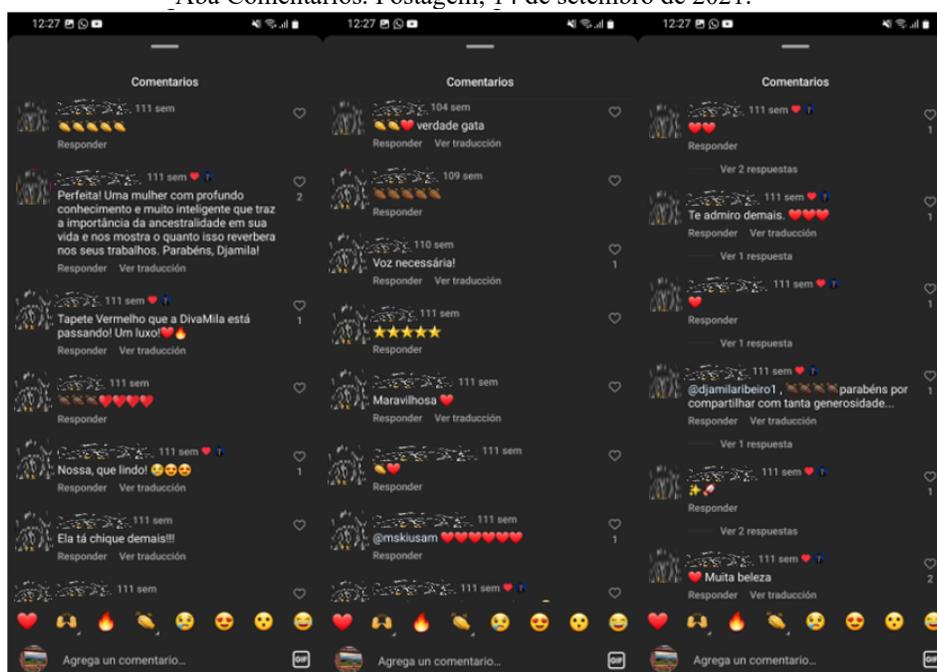
Fonte: Djamila Ribeiro, *Instagram*, on-line, 2023.
 Captura de tela por celular inteligente *Galaxy A31*.

Dos elementos da postagem, vemos que foi publicada no *Instagram* um dia antes do que no *Facebook* (Aba 2) e que Djamila Ribeiro tem conta verificada nessa rede digital (Aba 3). Ademais, a postagem do vídeo traz elementos de outro ambiente digital, que nesse caso é o *Youtube*, como a imagem, o texto legenda, o som, e a aclaração de que a parceria entre Djamila Ribeiro e *Johnnie Walker* é 'publicidade paga', informação que não está no *post* de *Facebook*, por exemplo (Aba 4). O conteúdo da postagem é composto e textualmente mais extenso que o texto que acompanhava o *post* no *Facebook*. Este anuncia: “*Onde eu for, vou levá-las comigo, pois eu vou onde também me levaram e sou muito grata por isso. Sim, hoje tem filme de Johnnie Walker com homenagem à ancestralidade do movimento de mulheres – minha avó Dona Antônia e Lélia Gonzalez – e ainda quem está conosco aqui, fazendo novas pontes para mais mulheres negras, como as escritoras Kiussam de Oliveira (@mskiusam) e Carla Akotirene (@carlaakotirene). A campanha #KeepWalking quer inspirar mais gente a agir em prol do progresso coletivo. Sigo na luta cada vez mais certa de que é preciso construir pontes e conviver com a discordância respeitosa. Foi uma alegria roteirizar essa campanha porque desde que iniciamos essa parceria, a JW tem fortalecido, inclusive economicamente, o trabalho de organizações e ativistas. A família de Lélia Gonzalez, responsável pelo espólio dela, ficou muito feliz com o nosso convite. Nós*

também ficamos, pois ela abriu muitos caminhos. Aprecie com moderação. Não compartilhe com menores de 18 anos. #KeepWlakin #Johnnie Walker”, (Aba 5). Igualmente, há diferenças nos elementos interativos da postagem, por exemplo, na interatividade nos *comentários*, sendo (298) no *Instagram* (Aba 6, Figura 38, Página 236) e (5) no *Facebook* (Aba 7, Figura 34, Página 231).

Considerando que o número de *comentários* no *Instagram* é extenso, foi decidido compartilhar alguns, salientando que tanto os *comentários* do *Facebook* como do *Instagram* são em apoio, como se pode ver na Figura 39.

Figura 39. Djamila Ribeiro. *Instagram*. Propaganda com *Johnnie Walker*.
Aba Comentários. Postagem, 14 de setembro de 2021.



Fonte: Djamila Ribeiro, *Instagram*, on-line, 2023.
Captura de tela por celular inteligente *Galaxy A31*.

O que nos interessa destacar da interatividade citada é sua composição tecnolinguageira entre *emojis* e texto, mas, especialmente, pontuar como neste ambiente digital há mais uso dos *emojis* como forma de expressar emoções e reafirmar o escrito textualmente. Assim, vemos que na maioria dos *comentários* há três, quatro, cinco corações vermelhos, há cinco estrelas, há cinco mãos amarelas e cinco mãos negras aplaudindo, há três e quatro arcos e flechas, há em menor medida carinhas com olhos de estrelas e com olhos em forma de coração. Esta ampliação compósita tecnodiscursiva é semelhante aos *comentários* no *Facebook*, ainda que difira tanto no número de

comentários como no uso dos *emojis*, que não é repetitivo, sendo cada *comentário* acompanhado por um *emoji*, e somente um *comentário* por dois *emojis* (Figura 35, Página 232). Ora, diferentemente da interatividade visitada no *Youtube*, a qual foi quase totalmente textual, apenas por três *comentários* com *emojis*, dos quais somente um tinha o uso redundante de *emojis*, e expressava: “*Cuidado com os comentários, pra ela não processar vocês, três carinhas de riso e hesitação*” (Figura 37, Página 235).

De acordo com uma análise do discurso digital, as *reações* ou tecnografismos (uso de *emojis*) indicariam uma ação relacional com a postagem que está informada pelas condições próprias dos ecossistemas digitais, como a disponibilidade destes tecnosignos para produzir favoritismos de maneira icônica, ação que não implicaria uma situação conversacional (Paveau, 2021). Situadas em uma situação relacional, cabe também citar que esta ampliação mais tecnográfica é importante para quem está recepcionando a mensagem no *Facebook*, no *Youtube* e no *Instagram*.

Consideremos que os *emojis* fazem parte da tecnocultura, ou seja, são uma criação geracional recente (aproximadamente vinte anos), é possível cogitar que as gerações que nasceram quando a internet não existia ou antes da sua invenção teriam uma forma de se relacionar com a internet diferente das pessoas que nasceram e cresceram interagindo com um computador em casa. Estas teriam uma relação diferente das pessoas que nasceram e cresceram no meio da existência de telefones inteligentes, do imperialismo da *selfie* e das redes sociais digitais como meios principais de comunicação, sendo conhecidas como 'nativas digitais' (Lisa Nakamura; Peter Chow-White, 2012). Contudo, cabe afirmar que nem todas as pessoas nascidas na era digital são nativas digitais em função de uma socialização tecnológica que promove o acesso e uso das redes digitais a partir de um recorte de gênero e racial no privilégio econômico (Soria-Guzmán, 2021, 2023).

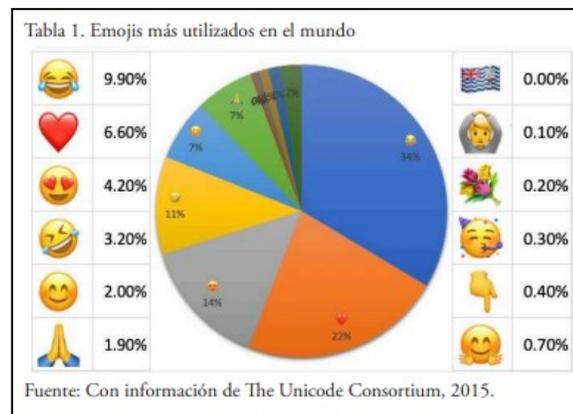
O ponto que interessa é a maneira em que as interações descritas no uso repetitivo de *emojis* na interação no *Instagram* e o uso não repetitivo ou mínimo de *emojis* no *Facebook* e no *Youtube*, indica que estas interatividades estão atravessadas por um eixo intergeracional. De acordo a Delia Zamorano-Rojas, Carmen Camacho-Gómez e Ivett Romero-Delgado (2021), o *emoji*⁸¹ foi

⁸¹ “A palavra emoji vem do japonês *e*, que significa imagem, e *moji*, que significa letra ou caractere. Os emojis foram concebidos como pequenos pictogramas auxiliares na comunicação digital para expressar ideias ou emoções. Os primeiros 176 emojis foram criados por Shigetaka Kurita em 1999 para a empresa de comunicação móvel NTT Docomo, e começaram a ser usados rapidamente [...]” (ZAMORANO-ROJAS; CAMACHO-GÓMEZ; ROMERO-DELGADO, 2021, p. 268). A expansão mundial do emoji se deu pela sua introdução no sistema operativo de Apple em 2011.

a evolução do termo 'emoticon'⁸², o qual desde o início da tecnocultura tratou dos *stickers* e dos *gifs* como ferramentas iconográficas para expressar emoções, sensações e sentimentos. Dentre os estudos da cultura visual, os *emoticons*, ora, *emojis*, chamaram a atenção por indicar o estado anímico das pessoas que os usavam. Somado a isso, no âmbito dos estudos do discurso digital o interesse foi sobre sua condição pragmática, compreendida como uma tendência pelo visual, caracterizada por não ser verbalmente rigorosa e ao mesmo tempo não ser plenamente como as expressões faciais da comunicação cara a cara, ou seja, os *emojis* buscaram assemelhar-se mais a uma representação das emoções humanas, mas que tornar-se um gesto humano.

As autoras afirmam que é por isso que os *emojis* se tornaram a linguagem cotidiana do século XXI, por sua funcionalidade expressiva, a qual tem sido capitalizada pelo consórcio Unicode com 3,304 *emojis* no estândar. Assim, os *emojis* mais usados no mundo revelariam o paradoxo da sua emergência (Figura 40) na transformação da linguagem para uma dimensão iconográfica ou na perda da linguagem, porque estes não poderiam se considerar uma linguagem em sentido estrito (Zamorano-Rojas; Camacho-Gómez; Romero-Delgado, 2021).

Figura 40. Uso de emojis mundialmente para o ano 2015 – Unicode.



Fonte: (Zamorano-Rojas; Camacho-Gómez; Romero-Delgado, 2021).

⁸² “O Dicionário da língua espanhola define emoticon como a representação de uma expressão facial usada em mensagens eletrônicas para fazer alusão a um estado de espírito do remetente. Do inglês emotion e icon. A primeira vez que um emoticon foi usado foi em 19 de setembro de 1982 por Scott E. Fahlman, quando ele percebeu que a comunicação por meio de mídia eletrônica poderia, às vezes, ferir susceptibilidades ou que o humor não poderia ser expresso”. (ZAMORANO-ROJAS; CAMACHO-GÓMEZ; ROMERO-DELGADO, 2021, p. 268). De acordo com as autoras, foi por esta percepção que Scott E. Fahlman acabou escrevendo dois pontos, um hífen e um parêntese, construindo uma carinha sorridente :-) [😊].

No meio desse paradoxo, a hipótese sugerida é que esta condição mais visual, não verbal ou icônica da linguagem *on-line*, tem sido majoritariamente apropriada e desenvolvida em termos de facilidade técnica pelas gerações mais novas, principalmente as que nasceram com mãe, pai ou irmãs/irmãos, amigas/amigos que mantinham interatividade cotidiana com computadores ou telefones 'inteligentes'. Dito de outra forma, as mesmas que nasceram no meio de transformações sociais transnacionais com a globalização das tecnologias e o uso de estas por parte de figuras políticas, como o caso do ex-chefe Barack Obama nos Estados Unidos, conhecido como o primeiro presidente digital a diferença do seu opositor John McCain naquelas eleições, “que revelou fatalmente que não sabia como usar o correio eletrônico” (Nakamura; Chow-White, 2012, p. 2, tradução nossa).

Este tipo de exemplo atualiza a era informacional como marco que define que pessoas estão inseridas nas novas formas de existir no mundo e quem não. Nessa linha, na América Latina, o caso do presidente Nayib Bukele de *El Salvador* e sua estratégia comunicacional no percurso da pandemia do *Covid-19*, pela qual o chefe mais jovem da América Latina ficou conhecido como *millennial*, devido a sua presença nas redes sociais digitais (Soto Leandro; Fernández Álvaro, 2020). Igualmente, é o caso da Colômbia, com o presidente Gustavo Petro, conhecido por ser um usuário político que tem usado as redes sociais digitais, especialmente *Twitter* e *TikTok*, para a viralização das suas campanhas políticas e, posteriormente, da sua governança (Nattaly Rueda, 2021).

No contexto digital transnacional, os *emojis* seriam parte da chamada 'textualização/conversacionalização' da imagem ou 'iconização do texto', como arquivos fáceis de copiar ou de manipular e que podem ser lidos como tecnosígnos ou tecnopalavras, porque constituem um composto clicável. Talvez, os *emojis* façam parte do que aconteceu com a fotografia, que do recorrente e crescente uso por parte de mais pessoas usuárias com as possibilidades de difusão passaram a ser um gesto fotográfico que perdeu sua dimensão estética para adquirir funções ordinárias, ou seja, *emojis* e fotografias se encontrariam embutidos em cada objeto conectado. Assim, a imagem ou no caso o tecnosígnio *emoji* apareceria como uma forma legítima do texto, dentre outras, como geradores de *memes*, vinhetas, avatares, *banners* e filtros (Paveau, 2021).

Alguns *emojis* que acompanham as respostas em apoio e demonstrações de afeto e admiração à Djamila Ribeiro nos *comentários* na Figura 39 (Página 237), foram: '*Mãos brancas*

aplaudindo' [...] 'Perfeita! Uma mulher com profundo conhecimento e muito inteligente que traz a importância da ancestralidade em sua vida e nos mostra o quanto isso reverbera nos seus trabalhos. Parabéns, Djamila!' [...] 'Tapete Vermelho que a DivaMila está passando! Um luxo! Coração vermelho e fogo' [...] 'Mãos negras aplaudindo. Nossa, que lindo! Carinhas de emoção' [...] '@djamilaribeiro1, Mãos negras aplaudindo, parabéns por compartilhar com tanta generosidade... '. Estes articulam a condição tecnodiscursiva própria do *Instagram*, reforçando e revelando o sentido narrativo da sua interface gráfica (2010)⁸³, cuja principal virtude é a capacidade de interação entre a marca e a pessoa usuária por meio de fotografias, as quais são valoradas como uma criação pessoal e cujo grupo de referência são as pessoas nativas digitais (Victor Renobell, 2017).

No *Instagram* há uma narrativa da socialização visual que acaba redimensionando as ações tecno-escritas e tecno-leitoras, sendo necessário considerar que as interfaces gráficas predeterminam as interações e significados possíveis, pois, diferentemente do *Facebook* (2004)⁸⁴ e do *Twitter* (2006)⁸⁵, esta rede digital privilegia a relação entre o conteúdo visual e a construção de uma marca de si, estando mais vinculada a pessoas novas ou conhecidas/os como '*influencers*',

⁸³ “A história do *Instagram* começa em São Francisco em 2010, criado por Kevin Systrom e Mike Krieger, dois amigos apaixonados pela fotografia, concentrando seus esforços em um projeto de fotografia móvel ou assim o definem: "O *Instagram* é uma maneira divertida e peculiar de compartilhar sua vida com amigos através de uma série de imagens. Tire uma foto com seu celular e escolha um filtro para transformar a imagem. Imaginamos um mundo mais conectado por meio de fotos” (INSTAGRAM, 2019). Posteriormente “[...] lançado na iTunes Store na madrugada de 6 de outubro de 2010 pela *Apple App Store*. O *Instagram* foi projetado originalmente para iPhone e está disponível também para *iPad* e *iPod* com iOS 3.0.2 ou superior, e pode ser baixado na *App Store* e no seu site. Após várias atualizações em seus dois primeiros anos de operação e posterior lançamento da versão *Android*, em abril de 2012 foi anunciada a aquisição da empresa pelo Facebook, comprada por um bilhão de dólares (Instagram, 2019)” (ACEVEDO, 2019, p. 8, tradução nossa).

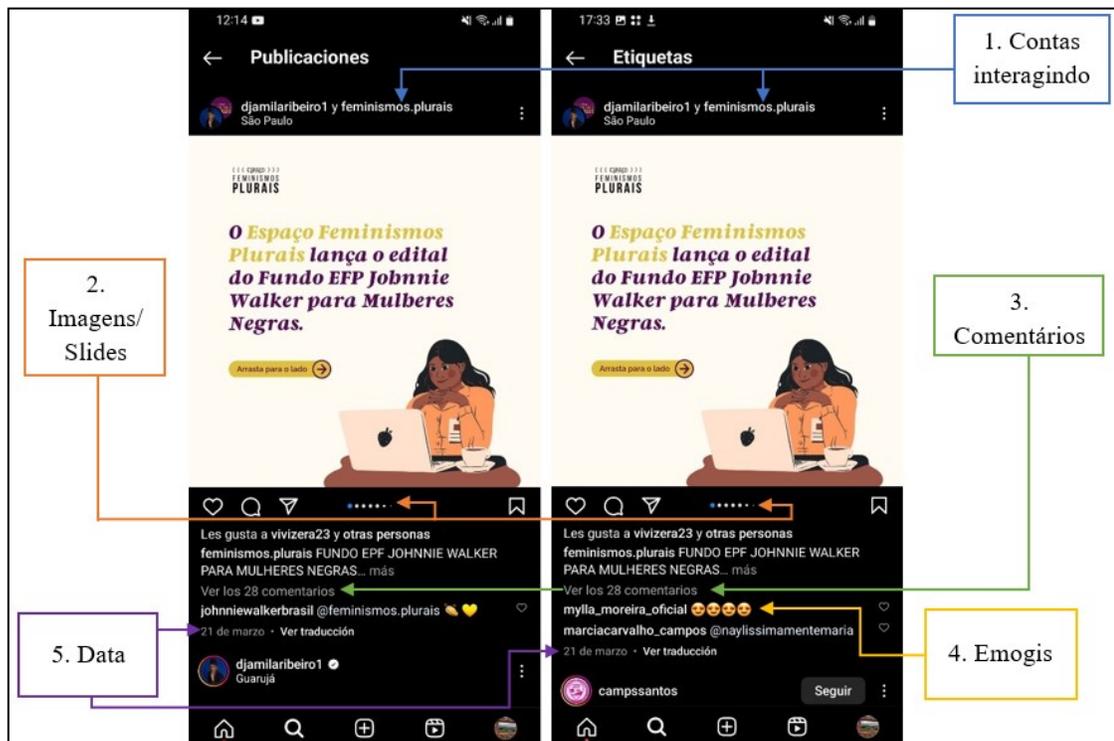
⁸⁴ O *Facebook* é contemporâneo ao *Orkut* e apresenta, nessa rede social, semelhança no modo de operar. Criado por Mark Elliot Zuckerberg, Eduardo Luiz Saverin e outros ex-alunos da Universidade de Havard, nos Estados Unidos, em 2004. Inicialmente pensado para uso dos alunos na Universidade. Os colegas criadores da plataforma tinham um livro no dormitório estudantil que se chamava *Face Book's*, baseado nesta ideia do livro de fotos, os programadores colocaram no site duas fotos de dois homens e de duas garotas, assim os visitantes poderiam escolher quem era mais adequado ou mais bonito, esse ranking era contabilizado (LUCIANA ZENHA, 2018, p. 36).

⁸⁵ Criado em 2006, por Jack Dorsey, o *Twitter* é um sistema de comunicação instantânea na internet, disponível para o uso em computadores, tablets e celulares, denominado um blog compacto em função da limitação da inserção do número de caracteres para o registro. Ele é considerado uma mídia social em formato de micro blog e permite ao usuário enviar e receber atualizações pessoais de outros contatos ou seguidores em textos de até 140 caracteres, conhecidos como tweets, por meio do website do serviço, por SMS¹⁸ e por softwares específicos de gerenciamento. As atualizações são exibidas no perfil do usuário em tempo real e enviadas aos seguidores que tenham assinado para recebê-las. As atualizações de um perfil ocorrem por meio do site do *Twitter*, por RSS¹⁹, SMS e recentemente pelo *Facebook* ou programa especializado para gerenciamento. O serviço é gratuito pela internet, entretanto, se usar o recurso de SMS, pode ocorrer a cobrança pela operadora telefônica (ZENHA, 2018, p. 38).

peçoas que registram suas atividades cotidianas como a maneira principal de ganhar popularidade. Nessa rede “cada momento tem sua visibilidade” (Renobell, 2017, p. 122, tradução nossa) e como tal, pode-se pensar que a identidade digital de Djamila Ribeiro no ambiente do *Instagram* como mulher negra retinta e feminista antirracista sofre uma construção-transformação de si, em uma marca que conecta, especialmente, com as pessoas usuárias mais novas, e que pode ser este o motivo pelo qual os *comentários* sobre sua imagem/marca digital no *Instagram* são de apoio e os *comentários* sobre sua imagem/marca digital no *Youtube* de rechaço.

Em outras instancias, as postagens de *Instagram* revelaram a continuidade da parceria entre Djamila Ribeiro e *Johnnie Walker*, por exemplo, no lançamento do edital do Fundo Espaço De Feminismos Plurais (EFP) para mulheres negras, postado na aba *Publicações* e na aba *Etiquetas* (Figura 41).

Figura 41. Djamila Ribeiro. *Instagram*. Edital (EFP). Abas *Publicações* e *Etiquetas*, 21 de março de 2023.



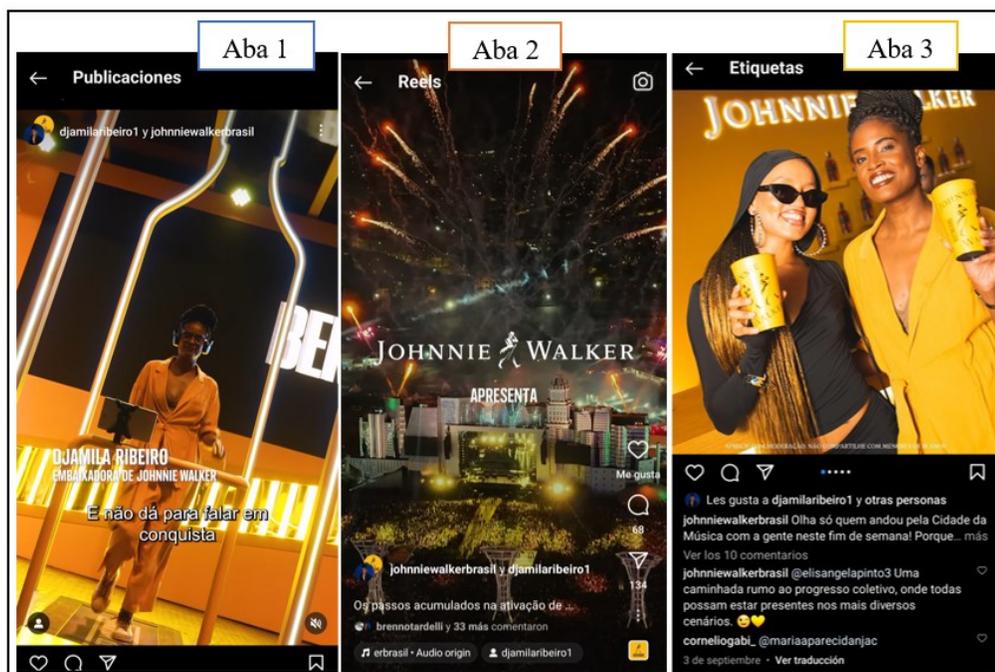
Fonte: Djamila Ribeiro, *Instagram*, on-line, 2023.
Captura de tela por telefone inteligente *Galaxy A31*

Nas postagens, encontramos um entrelaçamento de contas que indica que esta postagem também pode aparecer no ambiente digital de outra pessoa usuária do *Instagram* (Aba 1). Na sequência, vemos no visual a primeira imagem, na qual há uma digitalização de uma mulher negra

que está vestida de maneira formal, em frente de um *laptop*, bem como uns pontos brancos que aparecem abaixo da imagem indicando que há mais imagens que podem ou precisam ser deslizadas para ver o conteúdo completo (Aba 2). A postagem teve (28) *comentários* (Aba 3) e o uso de *emojis*, como mãos aplaudindo, coração amarelo e carinha com olhos em forma de coração (Aba 4), estando a data em que foi publicada -21 de março de 2023 (Aba 5) – disposta abaixo dos *comentários*.

Nos passos de essa parceria também foi relevante uma sequência de postagens sobre o Festival de Música no Autódromo Interlagos, em São Paulo, no qual Djamilia Ribeiro e *Johnnie Walker* marcharam pela igualdade de gênero, fazendo caminhos mais iluminados e seguros para que mulheres pudessem andar tranquilas de noite ao sair do festival. Como pode-se apreciar na Figura 42, nas *Publicações* (Aba 1) e nos *Reels* (Aba 2), há o mesmo vídeo, postado em 5 de setembro de 2023, e nas *Etiquetas* há cinco (5) fotografias do evento, postadas em 3 de setembro (Aba 3) de 2023. Ainda que as postagens sejam em datas próximas, mas diferentes, sua sequência gráfica é parte dessa produção excessiva de signos, símbolos e significados da imagem de si, os quais são gerenciados de maneira gradual junto com as redes sociais digitais.

Figura 42. Djamilia Ribeiro. *Instagram*. Festival de Música no Autódromo Interlagos, São Paulo.



Fonte: Djamilia Ribeiro, *Instagram*, on-line, 2023.
Captura de tela por telefone inteligente *Galaxy A31*.

Das postagens nas Figuras 41 (Página 242) e 42 (243) consideramos que há uma ampliação material-discursiva propagandística paradoxal que entrelaça de maneira problemática as questões de gênero e raciais. De um lado, na Figura 41 há uma oportunidade de financiamento para (25) vinte e cinco mulheres negras e (4) quatro coletivos. Para concorrer ao edital do fundo (FEP) se deve cumprir com requisitos de gênero e raciais, como ser mulher negra, entretanto o requisito dos coletivos (que implicaria um requisito econômico implícito)⁸⁶ é flexibilizado no edital, ao receber propostas tanto individuais como coletivas. Outro ponto interessante é que para concorrer ao edital de maneira individual ou coletiva deve ser preenchido um formulário e enviado a um endereço de correio eletrônico. Este tipo de indicação afirmaria uma estratégia de gênero e racial que busca 'facilitar' para as pessoas concorrentes a interação com tal oportunidade.

Ainda assim, o que temos visto ao longo desta pesquisa é a maneira em que as condições de gênero e raciais das mulheres na América Latina se tornam mecanismos agenciais de uma economia política que as restringe do uso do tempo livre, como tempo-espaço que poderia ser usado para interagir com as tecnologias, tanto no acesso ao serviço como no uso político da mesma (Soria-Guzmán, 2021, 2023). Por conseguinte, a parceria entre Djamila Ribeiro e *Johnnie Walker* deixa para pensar a quais mulheres negras está se remente tanto a imagem de mulher negra retinta e feminista antirracista quanto o edital? À parcela de mulheres negras que individualmente ou coletivamente tem tido o tempo livre para acessar e familiarizar-se com outros espaços de conhecimento, aquelas que tem tido o tempo livre para navegar a internet e as redes sociais digitais e, no caso do *Instagram*, aquelas que tem tido o tempo livre e a disposição de se adaptar à demanda de agilidade tacto-visual que solicita tal rede digital, ou por fim, aquelas que sabem buscar, acompanhar, ler e escrever nas ordens dos editais por internet? O que deixa em aberto a postagem da Figura 41 (Página 242) é que o imaginário das mulheres negras que recepcionam a marca de Djamila Ribeiro é de corte interseccional, ou seja, este imaginário atinge a uma parcela de mulheres alegadamente nativas digitais, portanto, mais novas, mas também perpassadas por um recorte econômico de gênero e raça que faz possível que pela via da identidade apareçam as mulheres negras como interlocutoras ou não, tanto da imagem de Djamila Ribeiro como do edital para mulheres negras.

⁸⁶ Digo que o requisito econômico é implícito porque está mascarado na demanda a pertencer a um 'coletivo ou movimento social', demanda que implica pressupor que as mulheres negras tem tido o tempo livre para mobilizar-se até os lugares de encontro, o tempo disponível para ler ou discutir sua realidade concreta, bem como ter o tempo disponível para saber do edital, lê-lo, preencher e enviar corretamente o formulário.

Por seu lado, a Figura 42 (Página 243) fala da produção de uma materialidade discursiva de mulher racializada que tem apropriado elementos que podem ser lidos tecno-culturalmente como característicos do uso de pessoas que possuem uma condição econômica para tais consumos. Assim, o vestuário, os fones de ouvido, a máquina de caminhar e os copos marcados com o logo de *Johnnie Walker* agenciam a presença de Djamila Ribeiro como mulher negra retinta e feminista antirracista desde um lugar material-visual que mistura a história de corporalidades marcadas pela exclusão de diferentes ordens, econômica, esportivas e de lazer, pois o *Whiskey* e o logo que o acompanha é de um homem que pratica polo, insígnias que tem sido usadas para distinguir as atividades que podem praticar as elites e não os pobres, bem como homens e não mulheres, e menos ainda mulheres negras. Ademais, cabe sinalar que este evento foi produzido no autódromo de Interlagos, em São Paulo, logo, a parceria entre Djamila Ribeiro e *Johnnie Walker* também está perpassada pela localidade de residência, que não é periférica no Brasil e sim um lugar cêntrico no qual se produzem eventos de grande magnitude.

Dessa maneira, vê-se também que a postagem 42 (Página 243) deixa em aberto a pergunta pelo público de mulheres que estão recepcionando tal propaganda-convite. Pois, o discurso de Djamila Ribeiro e *Johnnie Walker* sobre a igualdade de gênero e a sugestão de estar trabalhando juntos para garantir caminhos iluminados para as mulheres após saírem do festival, não é um enunciado qualquer. Entretanto, esta frase está dedicada às mulheres que assistiram ao festival de música no Interlagos, mulheres que compraram 'os ingressos que variam entre R\$814 (inteira) ou R\$407,5 (meia-entrada) mais as taxas do site' segundo o jornal da *Folha de São Paulo* (2023, The Town)⁸⁷. É precisamente a intencionalidade propagandística de uma mulher negra retinta e feminista antirracista curtindo um festival de música caro, o que faz que esse trabalhar juntos [Djamila Ribeiro e Johnnie Walker] pela igualdade de gênero outorgue existência a um nós [mulheres negras retintas ou claras] sempre que se encontrem em uma posição socioeconômica de consumidoras.

A mensagem da postagem 42 (Página 243) pode se considerar ainda mais radical, se tomarmos em conta a ordem do dizível e do visível nas imagens, então, somente mulheres que tem grana para vestir-se e ir ao festival do Interlagos, em São Paulo, merecem ter garantia da sua segurança? Somente a igualdade de gênero é para mulheres [brancas, claras ou retintas] que são

⁸⁷ Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2023/08/the-town-ainda-tem-ingressos-disponiveis-veja-preco-e-saiba-como-comprar.shtml>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

percebidas, lidas ou produzidas como consumidoras ou potencialmente consumidoras de um evento?

Tal condição de ambiguidade no qual se produz a materialidade discursiva de Djamila Ribeiro nos conecta com o paradoxo levantado pela perspectiva feminista a respeito da relação entre mulheres, feminismo e internet. Este refere a responder pela questão de se é possível que as lutas de movimentos sociais de mulheres como os movimentos feministas possam ser realizadas no interior de uma estrutura tecnológica governada pelo capitalismo global?

Esses referentes também confrontam a questão de se movimentos como o feminismo, que buscam dismantlar o patriarcado, podem existir dentro de seu melhor aliado, o capitalismo. A primeira resposta é simples: o feminismo sempre teve de lidar com o produto de subjetividades reconhecidas como tal pelo capitalismo; algumas das correntes mais poderosas do movimento de mulheres nasceram de suas entranhas. Mas o capitalismo é um modelo econômico de exploração e, em uma sociedade *kyriarkica*, os explorados acabam sendo todas as pessoas que habitam categorias de opressão. É por isso que o feminismo deve ao capitalismo uma crítica permanente. (Ruiz-Navarro, 2019, p. 556, tradução nossa).

A autora, traz, então, uma grade de exemplos da relacionalidade das mulheres com as ideais feministas nas redes sociais digitais e de seu poder de coesão social, entre estas, a referência ao movimento zapatista de Chiapas, em México⁸⁸, cujo sucesso está relacionado a uma política estética estendida às imagens:

Um grande sucesso do movimento zapatista tem sido o uso de símbolos e metáforas, tão poderosos quanto comoventes. Os discursos que foram lidos na reunião são difíceis de esquecer, pois ouvi-los causa um nó na garganta. São metáforas que parecem vir da própria, uma visão do mundo que parece idealista de longe, mas que no território zapatista é materializada. É uma postura política e estética que se estende às imagens: havia um mural zapatista em cada parede possível, muitos deles retratando mulheres e até mesmo insetos usando capuzes e com slogans contra o capitalismo e o patriarcado. Individualmente, os murais pareciam ingênuos, como se tivessem sido pintados por crianças, mas coletivamente eram um plano estético sofisticado de usar imagens simples para mensagens dolorosas. No pensamento zapatista, cada símbolo é construído com certeza e cuidado, nenhuma metáfora é fruto do acaso. (Ruiz-Navarro, 2019, p. 140, 141, tradução nossa, grifo nosso).

⁸⁸ “Em janeiro de 2018, as mulheres zapatistas que vivem em comunidades autônomas no estado de Chiapas, México, convidaram as mulheres do mundo para o Primeiro Encontro Internacional, Político, Artístico, Esportivo e Cultural de Mulheres em Luta, em 8 de março do mesmo ano. O convite foi feito por meio do site do movimento zapatista e reuniu cerca de 6.000 mulheres de pelo menos 40 países, além de 2.000 mulheres zapatistas que, durante quatro dias, acamparam em harmonia em Caracol IV, também chamado de "Redemoinho de nossas palavras", dentro de um dos Municípios Rebeldes Autônomos Zapatistas. Com seu poder de convocação, ficou claro que, neste momento, na América, não há nenhum grupo com maior legitimidade e poder de convocação que possa se igualar às mulheres zapatistas” (RUIZ-NAVARRO, 2019, p. 138, tradução nossa).

Precisamente a noção de política estética nos habilita cogitar a respeito da materialidade discursiva de Djamila Ribeiro como identidade digital estendida às imagens de si, em outras palavras, uma política estética pode ser chave para ter sucesso nas redes sociais digitais, ainda que os interesses de coesão social sejam distintos, individuais ou coletivos. No entanto, o que interessa não é definir se ela é cúmplice do sistema que tanto crítica e intenta desmontar através dos seus discursos, senão a maneira em que a parceria com *Johnnie Walker* se vê influenciada pela visão corporificada de Djamila Ribeiro como mulher negra retinta, mãe, crente do candomblé e brasileira. Sua visão corporificada projeta, ainda, seu lugar de conquista na sociedade, como colunista da Folha de São Paulo, como escritora de livros de sucesso no *Ranking* da *Amazon*, e como coordenadora da plataforma digital 'Feminismos Plurais', que publicou tantas pessoas negras e negros que o ano de 2020 foi considerado o *boom* de autoras/es negras/negros no Brasil.

Cabe destacar que algumas questões se colocaram no transcorrer da análise dos discursos digitais de Djamila Ribeiro e que não nos propomos responder: A questão que continua é por que incomoda que Djamila Ribeiro ocupe espaços dos 'brancos', ou seja, que sua presença faça parte da denominada estética dominante? Ou que use uma política estética para favorecer sua popularidade digital? Porque incomoda que ela se declare feminista antirracista e mulher negra retinta e use sua imagem para aparecer em capas de revistas, fazer propagandas, posar com Bolsa *Prada*, insinuar que consume *Whiskey Johnnie Walker*? Qual é o preço do 'eu' tecnológico compartilhado entre ela e as pessoas que a acompanham, seja para favorecer ou para rechaçar? Pois, tanto a pessoa que produz o conteúdo, como quem o consome, estão imersas no circuito da dominação informática (Haraway, 2009), por tanto, nessas perigosas relações de vida e morte entre humanos e não humanos que foram citadas anteriormente (Haraway, 2021). E, igualmente, por que os *comentários* de rechaço foram coincidentes entre o grupo de *WhatsApp* de pessoas estudantes universitárias negras e o público que assistiu a propaganda no *Youtube*, entretanto, os *comentários* de *Facebook* e no *Instagram* foram em apoio?

Isto confirmaria, como explica Buzato (2016) que as relações *on-line* que mantemos são as relações que nos importam, enquanto basta clicar para excluir ou apagar as relações pelas que não queremos responder. No caso, os *comentários* do grupo de *WhatsApp* como do vídeo no *Youtube* são instâncias tecnobioraciais que não interagem diretamente com Djamila Ribeiro, portanto, sua ampliação que é de rechaço acaba sendo ignorada ou apagada pelos ambientes digitais nos quais se apresenta uma ampliação que favorece e reforça sua identidade digital em uma

estilística de mulher negra retinta, intelectual e bonita, na modelação das suas feições fenotípicas segundo o cânone propagandístico da beleza branca ou na adição/apropriação de comportamentos e acessórios de consumo que funcionam simbolizando a hierarquia socioeconômica entre a população. Este aspecto pode bem ser concebido como instrumento e efeito de uma lógica lenticular que funciona atualizando a reivindicação de um racismo recreativo (Mcpherson, 2012b):

Uma lógica lenticular é uma lógica racial encoberta, uma lógica para a era pós-direitos civis. Podemos comparar o cartão postal lenticular com aquele artefato extremamente popular da era industrial, o cartão estereoscópio. O estereoscópio funde duas imagens diferentes em um todo imaginado, privilegiando o todo; a imagem lenticular divide e separa, privilegiando a fragmentação. Uma lógica lenticular é uma lógica do fragmento ou do pedaço, uma maneira de ver o mundo como módulos ou nós discretos, um modo que suprime a relação e o contexto. Como tal, a lenticular também gerencia e controla a complexidade. [...] A popularidade das lentes lenticulares, especialmente na forma de cartões postais, coincide historicamente não apenas com o surgimento de um movimento articulado pelos direitos civis, mas também com o crescimento da cultura eletrônica e o nascimento da cultura eletrônica e o nascimento da computação digital (ambos – computação digital e movimentos pelos direitos civis – nascidos de forma bastante real da Segunda Guerra Mundial). (Mcpherson, 2012b, p. 144, tradução nossa).

A lógica lenticular aqui considerada é o efeito de um racismo encoberto, fragmentado e desconectado, que funciona atualizando os mecanismos de regulação racial pelos quais interagimos com as tecnologias e construímos nossas identidades digitais.

Entrar em contacto com as informações fragmentadas ou 'eu' fragmentado das materialidades discursivas *onlife* de Djamila Ribeiro e Carolina Sanín representou a possibilidade de conectar através de actantes humanos e não humanos com as lógicas que organizam nossa imbricada vida imaterial e material, orgânica e técnica, individual e coletiva. Curiosamente, a lógica lenticular do fragmento ou do pedaço também se pode identificar na agência dos apontamentos contra elas, no entanto, repetidos, como se fossem eco de uma narrativa intratável. Contudo, estes respondem ao deslocamento de elas na relação entre corpo, tecnologia e discurso, enquanto mulheres que refletem seu lugar no mundo, a saber: Djamila Ribeiro sobre ser mulher negra retinta e militante feminista antirracista e Carolina Sanín sobre ser mulher 'branca', 'gomela' e professora.

Esta seção deixa em aberto uma das questões que foi destacada na discussão teórica e que refere a se o feminismo como movimento de resistência pode ser realizado com a linguagem natural do capitalismo, que são as tecnologias computacionais e suas lógicas lenticulares. De momento, considera-se que a desqualificação é instrumento e efeito da condição tecnobiodiscursiva que

habitamos (Butturi Junior, 2019) e, nesse sentido, Djamila Ribeiro e Carolina Sanín integram com sucesso as lógicas lenticulares, as quais funcionam (exitosamente) fragmentando a informação e, portanto, desconectando e descontextualizando (exitosamente) seu 'eu tecnológico' (que é um 'eu' compartilhado) nas relações entre natureza e tecnologia que as atravessam. Dessa maneira, é chave reconhecer que habitar uma existência tecnobiodiscursiva é habitar ambigualmente as lógicas lenticulares, integrando-as tanto para resisti-las quanto para reforçá-las, com o alicerce de que é mais provável participar da proliferação de modelos de exclusão misóginos, racistas e classistas, cada vez mais encobertos e sutis (Mcpherson, 2012a).

Este momento de contacto diferencia-se da imersão iniciada no primeiro momento porque convocou a necessidade de navegar por outros ecossistemas digitais, agregar outros tecnosignos, pensar e imaginar outras possibilidades de conexão das informações que foram agitando nossa trilha míope e mestiça. Dessa maneira, nos encaminhamos para o próximo e terceiro momento que navega pelas narrativas de si de Djamila Ribeiro e Carolina Sanín nas encruzilhadas tecnobiodiscursivas.

7 NARRAR-SE A SI MISMA: A ENCRUZILHADA TECNOBIODISCURSIVA

Nesta seção, mergulhamos a fundo nas águas que se tem vislumbrado ao longo deste percorrido emaranhado com as densidades tecnobiodiscursivas de Carolina Sanín e Djamila Ribeiro. Para tanto, cabe mencionar que retornamos aos relatos autoetnográficos para situar as novas coordenadas nos espaços-tempos nos quais Carolina Sanín e Djamila Ribeiro voltaram à superfície, dessa vez, nas mesmas redes sociais digitais. O motivo se deve a publicações nas quais desde seu lugar de 'mulheres biológicas' expressaram sua posição sobre a política da identidade de gênero e seu rechaço ao termo 'corpos que menstruam' (uma nomeação que integraria políticas públicas em saúde para mitigar o preconceito no atendimento a pessoas trans), ganhando apontamentos como *terf* e transfóbicas.

7.1 CAROLINA SANÍN E A IDENTIDADE DE GÊNERO: A DISCUSSÃO INFINITA

No percurso do ano 2022, Carolina Sanín foi constantemente apontada como '*escritora transfóbica*' e '*Terf*', por seus posicionamentos sobre a política da identidade de gênero e o ativismo trans. Esta situação tomou outro tom no *on-line* a partir de duas postagens que compartilhou entre outubro e novembro do 2022. O fato de publicar o que aconteceu foi o desencadeante de um mar de pessoas atacando-a ou apoiando-a. Chamou a atenção o medo e a preocupação expressadas por Carolina Sanín via *Twitter* pelas ameaças contra sua vida e os ataques tanto nas redes sociais digitais quanto na rua. Tal fato gerou reações de colegas e pessoas próximas a ela, que se expressaram no *Twitter* e por meio de colunas em jornais, denunciando as ameaças e pedindo o respeito do direito à livre expressão.

Esta situação é um fenômeno recorrente do mundo da vida *onlife*, aliás, o que interessa é a maneira em que Carolina Sanín, na condição de 'mulher biológica'⁸⁹, escritora e professora de literatura, posiciona-se frente à estrutura cultural e discursiva do gênero e as distintas maneiras de prescrever e regular o silenciamento e o apagamento das mulheres; uma estrutura que temos reconhecido na presente pesquisa de uma sociedade altamente tecnobiomisérgica. Neste cenário, as identidades trans (homens trans e mulheres trans) constroem suas narrativas de si através da política da identidade de gênero, onde o signo do feminino deve ser desqualificado, inferiorizado e desprezado em comparação com o signo do masculino. Ademais, encontram-se em uma sociedade igualmente homofóbica, que exclui constantemente as pessoas dissidentes da heterossexualidade, sobretudo, as corporalidades que mostram desordem ou incoerência entre seus contornos anatômicos e a atuação do gênero, como são as pessoas que transitam de homem para mulher ou de mulher para homem (Butler, 2019).

Nota-se que há duas condições para que tanto Carolina Sanín quanto as pessoas que responderam a seus *tuites* possam falar sobre si mesmas e sobre outras pessoas, a misoginia e a homofobia. Nesse sentido, considera-se que estas constituem um cenário de interpelação que é problemático e ambíguo em cada caso, portanto, o pretendido neste momento de aprofundamento é permitirmos navegar pelas águas que marquem os dados e com sorte construir algumas ideias que rompam o ciclo da discussão infinita (Galindo, 2022).

⁸⁹ Pessoas que se identificam com o gênero que lhes foi assignado ao nascer são referidas no termo Cisgênero, como mulheres *cis* ou homens *cis*. No caso, vou usar 'mulher biológica' ou 'mulheres biológicas' para referir ao acento na biologia que está implícito na categoria mulher ou na categoria feminista e não o termo *cis*, porque considero que este termo é mais uma categoria acadêmica que uma referência pessoal, portanto, se usado como categoria acadêmica silenciaria a percepção e a decisão que somente Carolina Sanín e Djamila Ribeiro poderiam assumir a respeito. De acordo com os depoimentos na roda de conversa: '*El sujeto político feminista mujer: una categoría em disputa*', realizada em 1 de julho de 2021, via *on-line*, foi manifestado por uma parcela de mulheres (especialmente mulheres indígenas) o incômodo de ter que aguentar como obrigação ser chamadas ou encaixadas na categoria *CIS* somente porque não manifestam desconforto com sua identidade de gênero ao nascer, alertando sobre o efeito universalizante de enfiar as mulheres que se identificam com a identidade de gênero assignada ao nascer no termo *CIS*. Esta denominação impossibilita de as mulheres serem identificadas com a opressão que sofrem por serem mulheres. Na roda de conversa foi cogitado que as mulheres também têm o desafio de nomear a heteronormatividade que as contorna e identificar tanto os aspectos que reivindicam a delimitação de quem pode e quem não pode ser sujeito do feminismo, quanto os aspectos que superam essa constante polarização. Entre estes aspectos se pontuaram desafios como: i) não voltar a nos referir em termos biológicos; ii) as lutas dos diferentes movimentos sociais estão questionando fortemente a liberdade e esse é o ponto conectivo; iii) a agenda coletiva é a luta antipatriarcal. Esta roda de conversa foi realizada pela Corporação *Comunitar* e reuniu a feministas da Colômbia, Argentina, Bolívia, Equador, México, Uruguai, Espanha e Paraguai, com a participação de Clara Cardona, Camila Esguerra, Claudia Rodriguez, Adriana Guzman, Teresa Alarcon, Lilián Abracinskas, Melissa Rojas e Rosa Emilia Salamanca.

Dessa maneira, na Figura 43 apresentamos as duas postagens mencionadas, as quais se tem denominado (Post 1) e (Post 2). O (post 1) situa o monólogo realizado por Carolina Sanín: *'La identidad, las mujeres y el mundo siguiente'*, publicado em 30 de outubro de 2022, divulgando suas inquietações a respeito da identidade de gênero quando usada como imposição dos desejos, como mecanismo opressor sobre os corpos das mulheres e como relato para justificar uma política baseada na autopercepção, além da sua reflexão sobre os direitos das minorias, do artificial e da sua experiência na infância, entre outros aspectos (Aba 1). A postagem está composta de elementos visuais e textuais próprios do audiovisual no Youtube (Aba 2), com (123) *reações* e (18) *compartilhamentos* (Aba 3). Entretanto, a segunda postagem publicada em 04 de novembro de 2022 (post 2), veicula um editorial mexicano com o qual tinha feito um contrato pela compra da edição de alguns dos seus livros para esse país e este editorial decidiu cancelar o contrato após ter sido publicado o monólogo (Aba 1). A postagem tem o mesmo *hiperlink* do monólogo (Aba 2), com (185) *reações*, (6) *comentários* e (33) *compartilhamentos* (Aba 3).

Figura 43. Carolina Sanín. Facebook. Postagens de outubro e novembro de 2022.



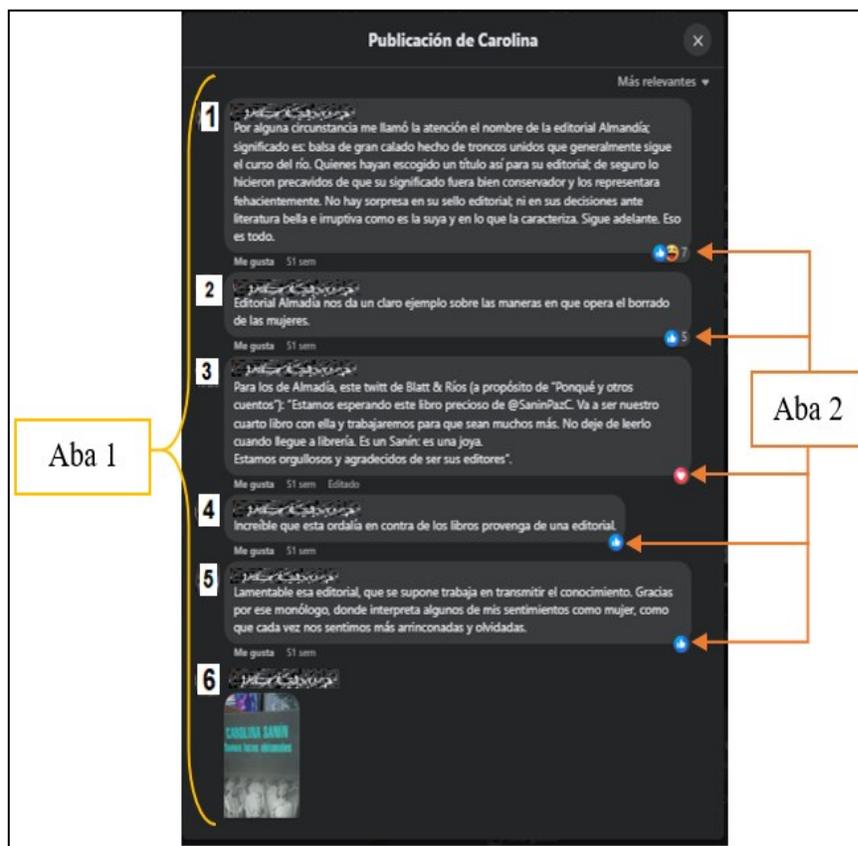
Fonte: Carolina Sanín, Facebook, on-line, 2023.

Captura de tela por computador ACER

As interatividades visualizadas nas postagens permitem identificar, primeiro, que tal situação suscitou menor interação se comparada com postagens anteriormente analisadas nesta pesquisa; segundo, que a postagem do 30 de outubro teve interação na aba *reações* e na aba *compartilhamentos*, mas não na aba *comentários* (Post 1, Aba 4), embora a postagem do 4 de

novembro, teve interação nas três abas (Post 2, Aba 4). Para compreender melhor esta dinâmica se apresenta na Figura 44, os (6) *comentários* (Aba 1) da postagem do 4 de novembro de 2022 (Post 2), dentre os quais também se situam interações como as pessoas que curtiram os *comentários* à postagem (Aba 2).

Figura 44. Carolina Sanín. *Facebook*. Aba Comentários. Postagem, 4 de novembro de 2022.



Fonte: Carolina Sanín, *Facebook*, on-line, 2023
Captura de tela por computador ACER

Nos *comentários*, destaca-se que todos são em rechaço à decisão do editorial, dentre estes há dois *comentários* que se referem ao mesmo como: '*Almándia*' (o editorial mexicano que cancelou o contrato com Carolina Sanín), de uma forma metafórica e irônica, produzindo outra interação com *reações* que curtiram e acharam engraçado (Aba 1, Aba 2). Assim, temos o comentário (1): “*Por alguna circunstancia me llamó la atención el nombre de la editorial Almándia; significado es: balsa de gran calado hecho de troncos unidos que generalmente sigue el curso del río. Quienes hayan escogido un título así para su editorial; de seguro lo hicieron precavidos de que su significado fuera bien conservador y los representara fehacientemente. No*

hay sorpresa en su sello editorial; ni en sus decisiones ante literatura bella e irruptiva como es la suya y en lo que la caracteriza. Sigue adelante. Eso es todo.” (Aba 1). (7) reações entre pessoas que curtiram e que acharam engraçado. (Aba 2); e o comentário (2): “*Editorial Almadía nos da un claro ejemplo sobre las maneras en que opera el borrado de las mujeres.*” (Aba 1). (5) reações de pessoas que curtiram. (Aba 2).

Logo, adiante, também identificamos o comentário de um editorial que tinha publicado livros de Carolina Sanín (3): “*Para los de Almadía, este twitt de Blatt & Ríos (a propósito de “Ponqué y otros cuentos”): “Estamos esperando este libro precioso de @SaninPazC. Va a ser nuestro cuarto libro con ella y trabajaremos para que sean muchos más. No deje de leerlo cuando llegue a librería. Es un Sanín: es una joya. Estamos orgullosos y agradecidos de ser sus editores”.* E, outros comentários, como (4): “*Increíble que esta ordalía en contra de los libros provenga de una editorial.*”; (5): “*Lamentable esa editorial, que se supone trabaja en transmitir el conocimiento. Gracias por ese monólogo, donde interpreta algunos de mis sentimientos como mujer, como que cada vez **nos sentimos** más arrinconadas y olvidadas.*”; e (6): postagem da imagem de um livro de Carolina Sanín. (Aba 1).

Nas interações suscitadas chama a atenção o fio que se tece entre uns *comentários* e outros, por exemplo, nos *comentários* (1), (3), (4) e (6) há uma posição que favorece a produção de Carolina Sanín como escritora, e nos *comentários* (2) e (5) há uma posição que favorece o manifestado por Carolina Sanín no monólogo a respeito do 'borrado das mulheres' (apagamento das mulheres) na política da identidade de gênero. Especialmente, no *comentário* (5), destacamos o relato de uma mulher que escreve no plural sobre se sentir contemplada no monólogo, em vista de que cada vez mais as mulheres estão à margem para discutir a identidade de gênero. Este tipo de ampliação mostra, primeiro, que a mulher que está manifestando se identificar com as palavras de Carolina Sanín é outra 'mulher biológica', e, segundo, que sua escrita no plural: ‘... *cada vez **nos sentimos** más arrinconadas y olvidadas*’ reafirma um 'nós' biológico que atualiza a ideia da existência de uma 'mulher biológica' universal ou, ainda, de uma 'mulher biológica' real ou de verdade.

Judith Butler (2019) tem discutido a maneira em que a identidade de gênero e seus constructos de um homem real ou uma mulher de verdade são ficções. São estas ficções que produzem continuamente as linhas que delimitam o nós dos outros. Esta lógica que desenha as linhas que marcam um dentro e um fora ou que organizam um interior e um exterior a respeito da

identidade de gênero, igualmente podem ser lidas como lógicas seculares do colonialismo, ou seja, do conservadorismo e da fé cristã. Lógicas que tiveram como premissa identificar e sinalar o que era Europa e o que não era, o que tinha humanidade e o que não tinha, o que tinha alma e o que não tinha, o que tinha religião e o que era fanatismo religioso (Grosfoguel, 2016; Saba Mahmood, 2019).

Em outras palavras, Galindo (2022) também fala das questões biológicas, por exemplo, no caso de disputas eternas, como a discussão de que a paridade representativa entre homens e mulheres não significa igualdade para as mulheres; a discussão sobre o abolicionismo versus regulação do trabalho sexual; a discussão sobre a lei da identidade de gênero e a despenalização do aborto, sendo que todas estas têm o mesmo princípio de soberania sobre nossos corpos. Por conseguinte, é possível compreender tal soberania da seguinte maneira:

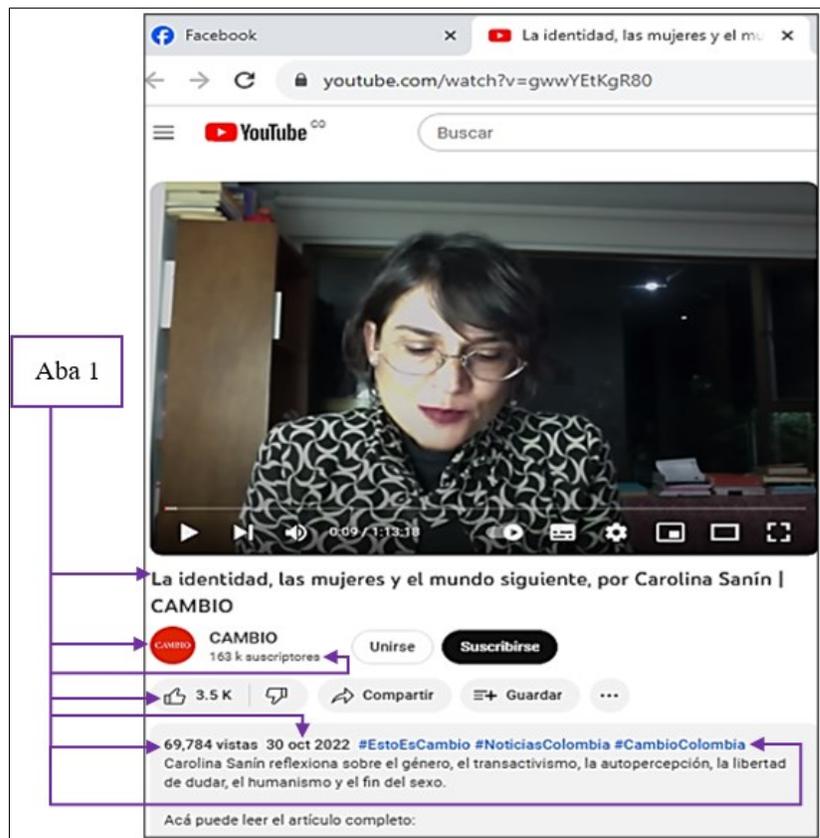
O útero de uma índia é uma máquina de reprodução de peões ou uma fábrica de subversão perigosa a ser esterilizada, ou um útero a ser alugado. O útero de uma mulher branca é um lugar sagrado que deve servir para a reprodução das elites tecnocráticas do mundo e, portanto, sua maternidade deve ser preservada nas melhores condições possíveis, mesmo que essas condições aparentemente boas também custem a ela mesma e a suas liberdades. (Galindo, 2022, p. 82, tradução nossa).

Pode-se pensar que precisamente o que faz uma mulher acreditar na sua condição biológica é ter um útero e assumir os atributos e as consequências morais que atravessam tal condição. Porém, o que vemos no *comentário (5)* (Figura 44, Página 253) é mais um discurso que amplia a posição de Carolina Sanín, mas que não apresenta algum deslocamento para outra ideia. Por exemplo, do apagamento das mulheres segundo uma perspectiva interseccional ou uma perspectiva bastarda que assume a condição cultural-biológica do que implica ser índia ou branca e ser 'mulher biológica' (ter útero). Segundo estas lentes, a questão do apagamento das mulheres também solicita que as mulheres intelectuais conhecidas popularmente pelas redes sociais digitais ampliem tal discussão, respondendo pelos atributos morais (sexistas, raciais, de classe, geracionais, geopolíticos) atribuídos ao útero e a questão sobre se é a índia ou a branca a 'mulher biológica' apagada?

Na continuidade do rastreio da ampliação tecnobiodiscursiva do monólogo, que foi a causa da polêmica e, portanto, o ponto ápice *on-line*, apresentamos na Figura 45 o visual do monólogo no *Youtube*, publicado na mesma data no *Facebook*, em 30 de outubro de 2022. A produção do vídeo foi realizada em primeiro plano ou plano fechado. O foco nos ombros e na face

de Carolina Sanín, bem como o espaço no qual se encontra constroem um contexto à mensagem que está sendo transmitida, promovendo uma experiência de proximidade com a expressividade gestual de Carolina Sanín. O vídeo sugere, portanto, que Carolina Sanín se encontra em um lugar privado, podendo ser esta a biblioteca da sua casa. Dentre outros aspectos, se identificou que o monólogo teve (69,784) *visualizações* e (3,5k), ou seja, 3,500 *curtidas* (Aba 1).

Figura 45. Monólogo *La identidad, las mujeres y el mundo siguiente*, Carolina Sanín, 2022.

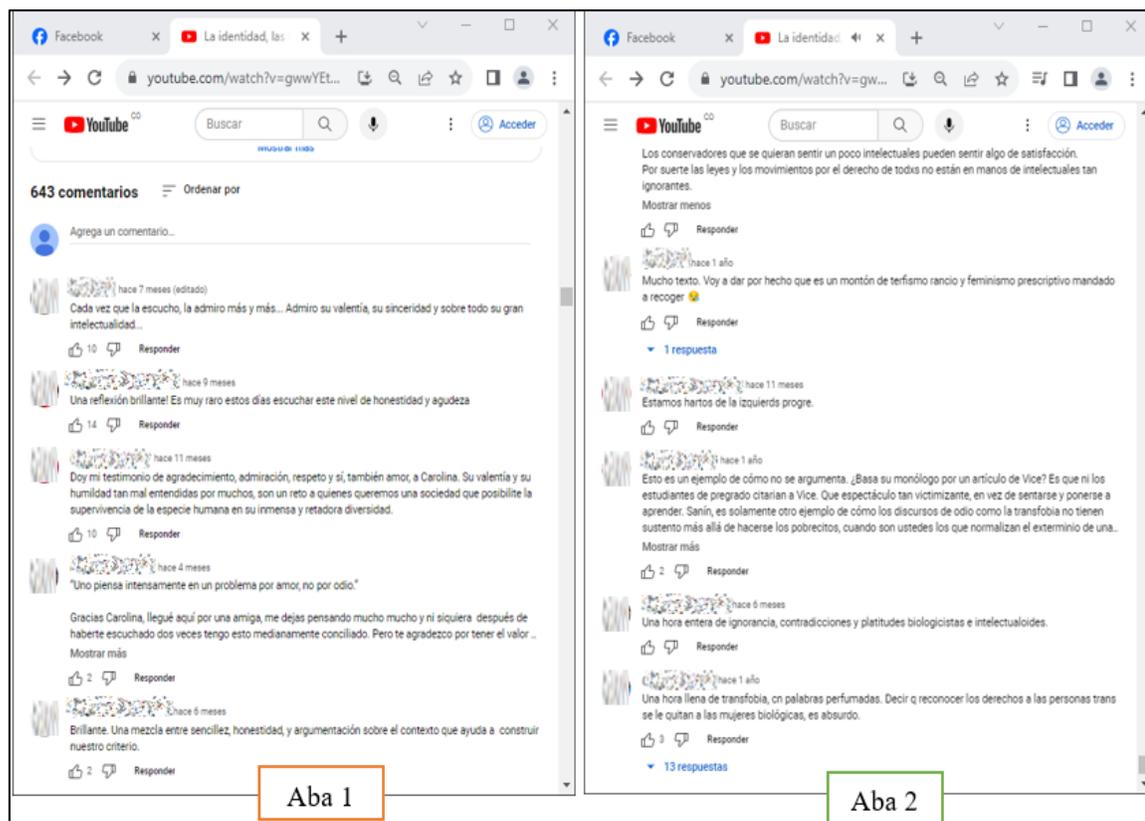


Fonte: *Revista Cambio, YouTube, on-line, 2023*
 Captura de tela por computador ACER.

A interatividade do monólogo, com (69,784) *visualizações* e (3,500) *vezes curtido*, é o registro de que existe uma parcela de pessoas que compartilham das inquietações de Carolina Sanín sobre a identidade de gênero, sobre as mulheres biológicas, a diversidade sexual e as pessoas trans. Além disso, as visualizações remetem às pessoas trans e dissidentes do gênero, que chegaram até o monólogo ao tomarem conhecimento da polêmica citada ou através das próprias publicações realizadas por Carolina Sanín. A interatividade revela, ainda, (643) *comentários*, não sendo possível expô-los na íntegra aqui, mas foi interessante identificar que estavam alocados de uma

maneira particular na tela: os primeiros concordavam com as ideias do monólogo e com o trabalho intelectual de Carolina Sanín (Aba 1); os últimos discordavam, denominando-a de transfóbica e incentivadora do ódio contra as pessoas trans (Aba 2), como mostrado na Figura 46.

Figura 46. Aba Comentários. Monólogo *La identidad, las mujeres y el mundo siguiente*. Carolina Sanín, 2022.



Fonte: *Revista Cambio, YouTube, on-line, 2023*
 Captura de tela por computador ACER.

A organização dos comentários mencionada é uma dinâmica recorrente com as matérias digitais, a disposição dos comentários segundo a subscrição ou não das pessoas ao canal oficial da revista *Cambio* no *Youtube* ou ao fato de seguir ou não a Carolina Sanín pelas suas redes sociais digitais. Alguns dos comentários em apoio ao monólogo foram: “*Cada vez que la escucho, la admiro más y más... Admiro su valentía, su sinceridad y sobre todo su gran intelectualidad... (10 curtidas)*” [...] “*Una reflexión brillante! Es muy raro estos días escuchar este nivel de honestidad y agudeza (14 curtidas)*” [...] “*Doy mi testimonio de agradecimiento, admiración, respeto y sí, también amor, a Carolina. Su valentía y su humildad tan mal entendidas por muchos, son un reto a quienes queremos una sociedad que posibilite la supervivencia de la especie humana*

en su inmensa y retadora diversidad (10 curtidas)” [...] “Uno piensa intensamente en un problema por amor, no por odio (2 curtidas)”. (Aba 1, Figura 46, Página 257).

Por sua vez, os *comentários* em rechaço problematizaram não apenas a posição da mulher Carolina Sanín, mas sua condição de intelectual, como se fossem dimensões inconciliáveis: *“Los conservadores que se quieran sentir un poco intelectuales pueden sentir algo de satisfacción. Por suerte las leyes y los movimientos por el derecho de todxs no están en manos de intelectuales tan ignorantes” [...] “Mucho texto. Voy a dar por hecho que es un montón de terfismo rancio y feminismo prescriptivo mandados a recoger, (emoji de carinha triste)” [...] “Estamos hartos de la izquierda pogre” [...] “Una hora entera de ignorancia, contradicciones y platitudes biologicistas e intelectualoides”. [...] “Una hora llena de transfobia, en palabras perfumadas. Decir q reconocer los derechos a las personas trans se les quitan a las mujeres biológicas, es absurdo, (13 respuestas)”*. (Aba 2, Figura 46, Página 257).

Na interatividade suscitada no *Youtube*, vemos que as *visualizações* (69,784) e as *curtidas* (3,5000) ao monólogo não são equivalentes aos (643) *comentários* (Figura 45, Página 256). Segundo Paveau (2021) tal fato indicaria que tecnosignos, como os registros mencionados, integram ativamente o discurso digital, legitimando de maneira icônica a mensagem transmitida. Esta legitimação icônica que lemos nas *visualizações* e nas *curtidas* pode representar a parcela de pessoas que se identificam com os questionamentos de Carolina Sanín sobre a identidade de gênero, mas que não ousam realizá-los publicamente. Logo, é possível considerar que a interatividade citada não é textual, não sendo por isso menos importante.

Em outras palavras, as *reações*, por exemplo, de 'curtir', que significa 'gostei', são uma maneira de demonstrar o favoritismo a uma ideia ou a uma pessoa. Estas *ciberações* também poderiam ser alocadas como *comentários* não linguageiros ou enunciados de gesto que produzem um discurso implícito, ou seja, “[...] constituem manifestações fáticas, expressando as emoções ou significando uma aprovação e numerosas outras significações contextuais”. (Paveau, 2021, p. 107). É importante considerar, ainda, que esses botões permitem ler e fazer operações discursivas explícitas e implícitas, porque sua função é interligar a navegação de uma página para outra, de uma rede para outra ou conectar discursos e de umas pessoas enunciativas a outras.

Por sua vez, os *comentários*, na sua função de ampliação enunciativa dos tecnodiscursos nos ecossistemas digitais, “[...] prolongam o texto, às vezes fazendo seu autor intervir, e, às vezes, provocando atualizações no texto primeiro. Finalmente, os comentários têm um impacto semântico

no texto, ao orientarem sua leitura e, portanto, sua produção de sentido” (Paveau, 2021, p. 105). Sob essa compreensão, vemos que a ampliação do monólogo de Carolina Sanín se constituiu de opiniões que repetem e afirmam um posicionamento relacional e emotivo, sendo este aquele discurso que apela a qualquer tipo de emoção para expressar sua opinião, mas não fornece nenhum tipo de conteúdo informativo, reivindicativo, apelativo, que seriam outros tipos de *comentários* relevantes (Carme Ferré; Gorca Zaldívar, 2022), a saber: “*Admiro su valentía, su sinceridad y sobre todo su gran intelectualidad...*” [...] “*Una reflexión brillante!*” [...] “*Doy mi testimonio de agradecimiento, admiración, respeto y sí, también amor, a Carolina*” (Aba 1, Figura 46, Página 255). Contudo, na ampliação tecnodiscursiva das fibras emocionais das pessoas que rejeitaram o monólogo, vemos que essa categoria de *comentários* emotivos⁹⁰ é também reivindicativa e apelativa, pois palavras como: “*todxs*” [...] “*es un montón de terfismo rancio y feminismo prescriptivo mandados a recoger*” [...] “*Estamos hartos*” [...] “*ignorancia, contradicciones y platitudes biologicistas e intelectualoides*”. [...] “*transfobia, cn (com), q (que)*”. (Aba 2, Figura 46, Página 257), mostram ou trazem à tona a pauta das pessoas dissidentes do gênero, especialmente a parcela trans e militante, que lê a biologia como um discurso violento sobre os corpos que não encaixam na coerência entre contornos corporais e atuação de gênero. Aqui é importante considerar que as pessoas que responderam ao monólogo com palavras como ‘*todxs; terfismo rancio e feminismo prescriptivo; platitudes biologicistas e transfobia*’, contam com capitais discursivos militantes próprios das suas lutas e capitais tecnológicos próprios da geração de pessoas nativas digitais.

Por esta razão é necessário situar que as lutas das ‘mulheres biológicas’ feministas e as lutas das pessoas dissidentes do gênero são diferentes das lutas das pessoas trans. Para Manuel Escobar (2016), existem muitas lutas onde o corpo é a pugna por denunciar e exigir os direitos sociais. Dentre essas lutas, o corpo trans lida com processos de transformação corporal evidentes, promovendo resistência aos ordenamentos fixos de sexo e gênero, além de apelar e interpelar os discursos hegemônicos da saúde e do jurídico, produzindo uma contínua relação de desestabilização e transgressão.

Isto significa que a ampliação tecnobiodiscursiva analisada a partir do monólogo de Carolina Sanín é possível pela imbricação de corpos históricos que através das suas formas de

⁹⁰ De acordo com as autoras, há *tuites* informativos, emotivos, reivindicativos, apelativos e não relevantes (FERRÉ; ZALDÍVAR, 2022).

sobrevivência cultural constroem um relato identitário que exige a delimitação constantemente do que é o nós e o que são os outros. Sendo os atributos morais os que dão vida ao discurso biológico que opera no limite identitário entre as mulheres feministas e as pessoas trans, obrigando-as a responderem a um discurso sem autora/re/or⁹¹ original, senão a um eco. Estes atributos permeiam consignas das mulheres e feministas, como o 'apagamento das mulheres a causa das políticas trans' ou 'pessoas trans não são mulheres', e consignas das pessoas trans, como apontar as mulheres de 'transfóbicas ou terf'⁹², quanto efeitos tecnobiodiscursivos que respondem ao mesmo resíduo cíclico entre o nós o os outros: à misoginia e à transfobia.

Em uma coluna intitulada '*Por qué las feministas protestan contra la ley trans*', publicada em 22 de junho de 2021, no jornal espanhol *El país*, Tasia Aránguez (2022)⁹³ explica que a jurisprudência no Tribunal Europeu de Direitos Humanos, através da lei 3/2007, prevê que uma pessoa transexual mude de sexo no Documento Nacional de Identidade (DNI) sem realizar uma cirurgia genital ou um tratamento hormonal, exigindo somente que a pessoa apresente um diagnóstico de disforia de gênero. A disforia de gênero é um sofrimento induzido pela imposição social de estereótipos sexistas⁹⁴, portanto:

[...] controversos projetos de lei têm introduzido novos paradigmas que interferem com os direitos das mulheres: o registro do sexo (elementos objetivo) substituído pelo registro de gênero (personalidade). O sexo biológico se considera uma ficção opressora, entretanto, as afinidades com estereótipos sexistas (masculinidade/feminidade) se consideram a verdadeira identidade das pessoas, o verdadeiro sexo. (Aránguez, 2022, *El Tiempo*, tradução nossa).

Em contrapartida,

⁹¹ Em adiante será adicionado 'e' quando for solicitado pelo contexto dos dados, nos quais se infere que há presença de pessoas dissidentes de gênero, e especificamente de pessoas trans.

⁹² Em inglês: '*Trans-Exclusionary Radical Feminist*' e em espanhol: '*Feministas Radicales Trans Excluyentes*' (TERF).

⁹³ Matéria disponível em: <https://agendapublica.elpais.com/noticia/17222/qu-feministas-protestan-contra-ley-trans>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

⁹⁴ Apenas em 18 de junho de 2018, a Organização mundial da Saúde (OMS) anunciou a retirada dos transtornos de identidade de gênero do capítulo de doenças mentais, na publicação da 11ª Classificação Estatística de Doenças e Problemas Relacionados à Saúde (CID 11). “[...] Com a mudança, o termo passa a ser chamado de incongruência de gênero, e está inserido no capítulo sobre saúde sexual. A nova classificação acontece 28 anos depois da decisão de retirar o termo homossexualidade da lista de doenças, no dia 17 de maio de 1990. Segundo a OMS, existem evidências de que a incongruência de gênero não se trata de um transtorno mental, mas que ainda “há a necessidade de garantir atendimento às demandas específicas de saúde da população trans”, o que explica o fato de o termo não ter sido retirado totalmente da CID. Além disso, a Organização destaca que este é um passo importante para a redução do estigma e da discriminação em relação à essa população e para a garantia de acesso à saúde” (UNAIDS, 2018). Matéria disponível em: <https://unaid.org.br/2018/06/oms-anuncia-retirada-dos-transtornos-de-identidade-de-genero-de-lista-de-saude-mental/> Acesso em: 1 de abr. 2024.

O feminismo denunciou que essa substituição tem um impacto negativo nas estatísticas que medem as desigualdades de gênero, na integridade física das mulheres presas, nos espaços separados por motivos de segurança, no direito das mulheres à paridade política e à igualdade no esporte, bem como nas pesquisas de saúde que levam em conta as diferenças físicas entre mulheres e homens. Além disso, essa substituição entra em conflito com a proibição de discriminação com base no sexo, que é reconhecida tanto na Constituição quanto na CEDAW (Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher) da ONU. O sexo é um fato material que condiciona a posição social inferior imposta às mulheres. (Aránguez, 2022, *El Tiempo*, tradução nossa).

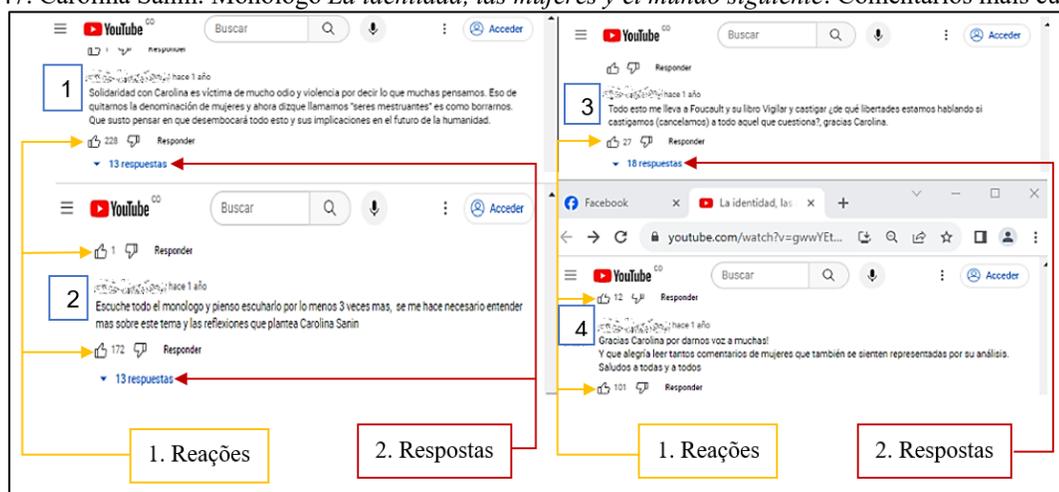
Vê-se aqui o que Galindo (2022) chamaria uma contradição ideológica. De um lado, a lei da identidade de gênero é o princípio soberano que regula os corpos das 'mulheres biológicas' e das pessoas trans, ou seja, esta lei atua na proporção do seu poder ontológico sobre esses corpos, fornecendo doses de agressão social e subordinação de acordo com o lugar social que tais corpos habitam. De outro, 'mulheres biológicas' e pessoas trans vinculadas a suas realidades materiais-discursivas com o princípio soberano da identidade se auto-regulam a si mesmas na delimitação de um nós, delimitação que produz um eterno antagonismo ideológico.

A partir da postagem com a qual iniciamos este momento de aprofundamento, vemos um paradoxo que não é da atualidade e que se produz ao entorno do 'sexo' como fato material, por conseguinte, continuamos o percurso para outra dinâmica identificada nos *comentários*. Na visão da análise dos discursos digitais os *comentários* teriam uma natureza de gênero discursivo, ou seja, cumpririam funções conversacionais ou apenas relacionais segundo os metadados que lhe compõem:

O comentário é um dos numerosos lugares da relacionalidade dos enunciados da web. Produzido num quadro conversacionalizante, ou seja, que oferece possibilidades conversacionais, ele assume formas variadas que não são todas conversacionais; algumas dentre elas são, como veremos, apenas relacionais. (Paveau, 2021, p. 103).

Há *comentários* nas redes sociais digitais em forma de 'novo comentário' ou 'resposta' ou 'responde a'. Estas ações explicitam sua ligação com a produção primeira, por exemplo, o *comentário* a uma postagem ou uma resposta a um *comentário* feito a uma postagem. Por esse motivo, na Figura 47 (Página 262), apresentam-se (4) *comentários* que foram escolhidos porque convocaram um número significativo de *reações* (Aba 1) e de *respostas* (Aba 2), estas consideradas pontos auge *on-line* por sua capacidade de produzir epicentros de interatividade em uma cadeia de interação relacionada com a postagem principal.

Figura 47. Carolina Sanín. Monólogo *La identidad, las mujeres y el mundo siguiente*. Comentários mais curtidos.

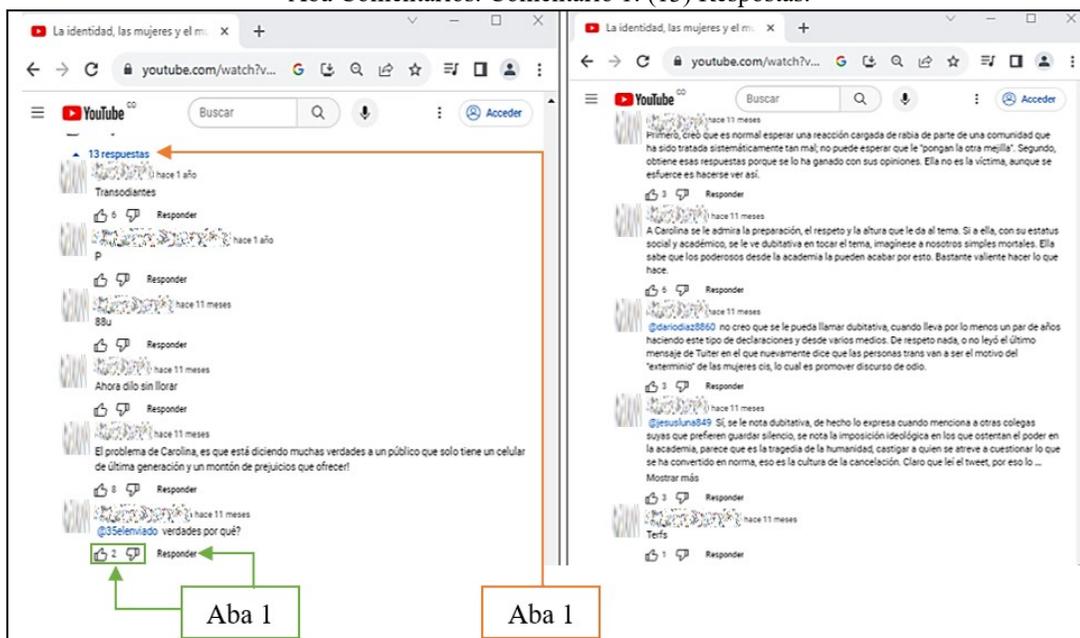


Fonte: *Revista Cambio, YouTube, on-line, 2023*
 Captura de tela por computador ACER.

Os comentários escolhidos têm diferentes composições de conteúdo e de interação pelo que serão abordados atendendo a estas condições. Assim, tomamos os comentários (1) e (4), os quais foram escritos por mulheres que expressaram ter as mesmas preocupações diante dos discursos trans e se sentirem representadas na voz de Carolina Sanín, a saber: (1). “*Solidaridad con Carolina es víctima de mucho odio y violencia por decir lo que muchas pensamos. Eso de quitarnos la denominación de mujeres y ahora dizque llamarnos “seres menstruantes” es como borrarnos. Que susto pensar en que desembocará todo esto y sus implicaciones en el futuro de la humanidad, (228 likes, 13 respuestas)*”. (4). “*Gracias Carolina por darnos voz a muchas! Y que alegría leer tantos comentarios de mujeres que también se sienten representadas por su análisis. Saludos a todas y a todos*”, (101 likes)”.

No comentário (1) (Figura 47), nota-se que há (13) respostas sublinhadas de cor azul indicando que esse é um *hiperlink* para acessar à interação que ali se materializou. Por conseguinte, na Figura 48 (Página 263), apresentamos esta interatividade porque a consideramos um ponto de troca que permite continuar vislumbrando os contornos da discussão suscitada (Aba 1), levando em conta que as respostas nos comentários podem ser curtidas e podem continuar sendo respondidas (Aba 2).

Figura 48. Carolina Sanín. Monólogo *La identidad, las mujeres y el mundo siguiente*.
Aba Comentarios. Comentário 1: (13) Respostas.



Fonte: Carolina Sanín, *Twitter, on-line*, 2023
Captura de tela por computador ACER.

Das respostas aos *comentários* destacamos a seguinte interação⁹⁵:

Usuaria/o (a): *“A Carolina se le admira la preparación, el respeto y la altura que le da al tema. Si a ella, con su estatus social y académico, se le ve dubitativa en tocar el tema, imagínese a nosotros simples mortales. Ella sabe que los poderosos desde la academia la pueden acabar por esto. Bastante valiente hacer lo que hace”*.

Usuaria/e/o (b): *“no creo que se le pueda llamar dubitativa, cuando lleva por lo menos un par de años haciendo este tipo de declaraciones y desde varios medios. De respeto nada, o no leyó el último mensaje de Tuitter en el que nuevamente dice que las personas trans van a ser el motivo del “exterminio” de las mujeres cis, lo cual es promover discurso de odio”*.

Vemos aqui um desdobramento entre os comentários ao monólogo (Figura 47, Página 262) e as respostas aos comentários ao monólogo (Figura 48, Página atual), que continuam a se reescrever na divisão das duas posturas mencionadas anteriormente, acrescentando emoções ou

⁹⁵ Em adiante a maneira de localizar as pessoas nas interações dependerá do tipo de *comentário*. Por exemplo, se o *comentário* tende a favorecer a posição das 'mulheres biológicas' será usada a maneira binária: usuária/o, se pelo contrário, a posição tende a favorecer as diversidades sexuais e as pessoas trans será usada a linguagem inclusiva adicionando o 'e', assim: usuária/e/o. Desta forma, pretende-se respeitar a intencionalidade específica de cada pessoa na ampliação tecnobiodiscursiva analisada e não silenciar tal particularidade a propósito da discussão em questão.

acrescentando reivindicações. A resposta (a) vinculada principalmente às 'mulheres biológicas', que expressaram compartilhar a preocupação de Carolina Sanín pelo apagamento das mulheres, prolonga a anterior afirmação emocional nas declarações de admiração pela coragem de Carolina Sanín e de reconhecimento do seu status social e intelectual. Entretanto, a resposta (b) vinculada às pessoas que, infere-se, são diverso-sexuais, porque tem lido o monólogo como um ato *terf* ou transfóbico, prolongando tal opinião à citação de um *tuite* de Carolina Sanín, considerado discurso de ódio.

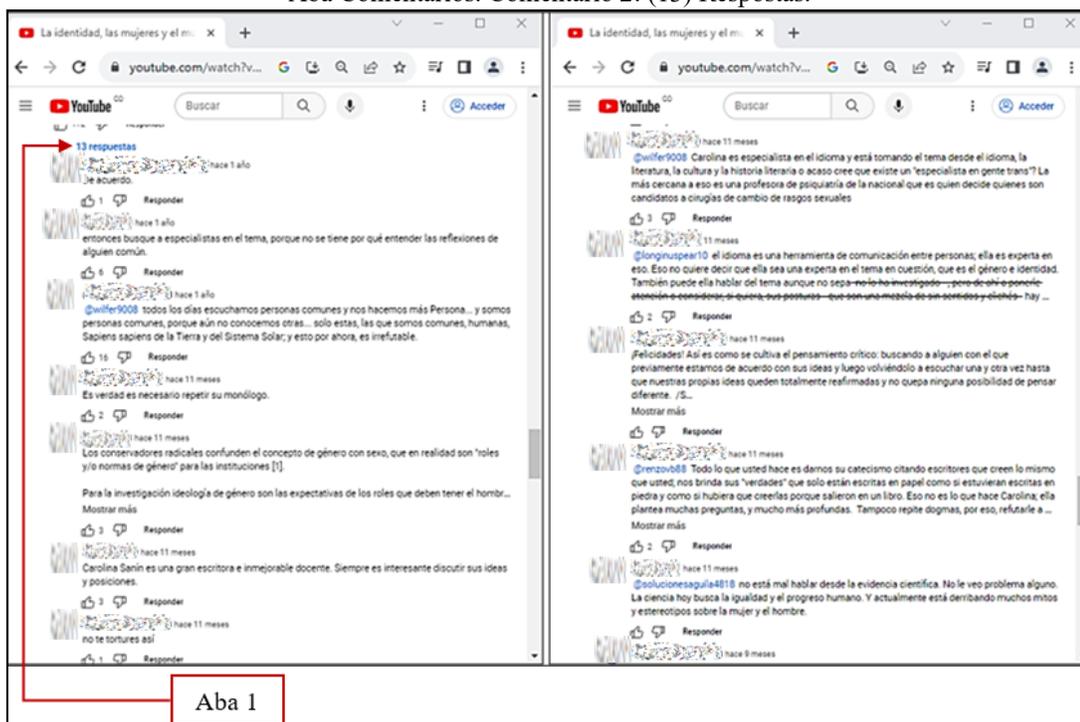
Na perspectiva de Butler ([1997] 2021): “Se o discurso de ódio atua de maneira ilocucionária, produzindo ferimentos no e ao longo do momento da fala e constituindo o sujeito por meio desse ferimento, então podemos dizer que o discurso de ódio exerce uma função interpelativa” (p. 48). Em outras palavras, o discurso de ódio, ao estar condicionado por sua dimensão convencional, ou seja, ritual ou cerimonial, constituir-se-ia em uma dimensão ideológica como a medida produtiva da uma crença que parece estar 'por trás' dele. Em suma:

A tese que sustenta que o discurso de ódio é ilocucionário e que ele produz o sujeito em uma posição de subordinação se aproxima do ponto de vista segundo o qual o sujeito interpelado com uma voz anterior, que exerce uma forma ritual. No discurso de ódio, o ritual em questão parece ser o da subordinação. De fato, um dos argumentos mais fortes a favor da regulamentação estatal do discurso de ódio é o de que certo tipo de enunciados, quando proferidos pelos que se encontram em posições de poder contra seus subordinados, produzem o efeito de subordinar aqueles a quem tais enunciados vão dirigidos. (Butler, 2021, p. 52).

No caso, seria necessário cogitar a possibilidade de um olhar distribuído que avalie a maneira em que a fala de Carolina Sanín subordina as pessoas trans, se o monólogo mencionado se pode considerar um ato que as fere porque está intimamente vinculado com uma produção material-discursiva de uma ideia de 'mulher real' ou de 'verdade' que denota um status moral-biológico, de gênero, racial, de classe social e digital, inclusive, se tal materialidade de 'mulher real' ou de 'verdade' responde resistindo à misoginia institucional e digital.

O comentário (2) (Figura 47, Página 262) afirma a importância do monólogo e a disposição de ouvir os posicionamentos de Carolina Sanín: “*Escuche todo el monólogo y pienso escucharlo por lo menos 3 veces más, se me hace necesario entender más sobre este tema y las reflexiones que plantea Carolina Sanín*, (172 likes, 13 respuestas)”. Na Figura 49 (Página 265) é apresentada a interatividade sinalada no comentário (2), com (13) respostas (Aba 1).

Figura 49. Carolina Sanín. Monólogo *La identidad, las mujeres y el mundo siguiente*.
Aba Comentários. Comentário 2: (13) Respostas.



Fonte: Carolina Sanín, Twitter, on-line, 2023
Captura de tela por computador ACER.

Dentre os *comentários* foi escolhida a seguinte interação:

Usuária/o (a): *“entonces busque a especialistas en el tema, porque no se tiene por qué entender las reflexiones de alguien común”*.

Usuária/o (b): *“todos los días escuchamos personas comunes y nos hacemos más Persona... y somos personas comunes, porque aún no conocemos otras... solo estas, las que somos comunes, humanas, Sapiens sapiens de la Tierra y del Sistema Solar, y esto por ahora, es irrefutable”*.

Usuária/o (c) *“Carolina es especialista en el idioma y está tomando el tema desde el idioma, la literatura, la cultura y la historia o acaso cree que existe un “especialista en gente trans”? La más cercana a eso es una profesora de psiquiatría de la nacional que es quien decide quienes son candidatos a cirugías de cambio de rasgos sexuales”*.

Desta interação, que concerne ao *comentário* (2), vemos que as respostas ampliam a disposição de ouvir mais vezes o monólogo na declaração emotiva da/o usuária/o (b) e (c), adicionando um aspecto irônico no uso da redundância e no uso de informações do campo profissional de Carolina Sanín, que é de escritora e não de psiquiatra. Esta interatividade pula a

repetição da questão do discurso de ódio e dos apontamentos de *Terf* e transfóbica para se situar em outro tipo de intencionalidade, que reforça o lugar e campo de conhecimento desde o qual Carolina Sanín está questionando a identidade de gênero, como um aspecto que importa.

Situadas na ampliação citada, considera-se que o monólogo: *La identidad, las mujeres y el mundo siguiente*, como expressado por Carolina Sanín, responde ao interesse vinculado ao ofício da literatura e das artes, evidenciando “as fronteiras entre a imaginação e a fatalidade, entre a ficção e a não ficção porque concerne ao poder da linguagem, à criação de personagens e à possibilidade de criar realidades alternativas ou realidade secundárias... [...]” (CAMBIO, 2022, 2:53 minutos, tradução nossa)⁹⁶.

Deste preâmbulo, Carolina Sanín menciona dois momentos pelos quais surgiu seu interesse no tema da identidade trans. O primeiro foi a leitura de um artigo escrito por uma mulher após a transição de *Caitlyn Jenner*, intitulado 'o batom não faz uma mulher'. O segundo momento foi quando assistiu um vídeo no qual um homem trans falava que estava grávido. Em função destes momentos, escreveu uma coluna a respeito da separação entre sexo e gênero, biologia e autopercepção, sendo atacada e apontada de conservadora, quando anteriormente tinha sido atacada por ser da esquerda e por ser crítica do clero e dos roles de gênero. A escritora destaca que esse novo papel que lhe davam lhe parecia muito curioso, porque lhe fazia ocupar novamente o lugar de 'inimiga' por ter sido crítica da separação entre sexo e gênero e da convicção publicitaria absoluta que proferia que um homem estava grávido.

Ademais, sinaliza que “ter criticado aquilo lhe trouxe muitos mais problemas que ter criticado os chefes de direita, e aquilo lhe fez pensar mais no tema, do porquê a resposta a este se dava com tanta raiva, maior a qualquer crítica feita a qualquer outro aspecto social” (CAMBIO, 2022, 7: 21 minutos, tradução nossa). Assim, continua expressando que se deu conta que desse tema não se podia falar e o que lhe surpreendia era:

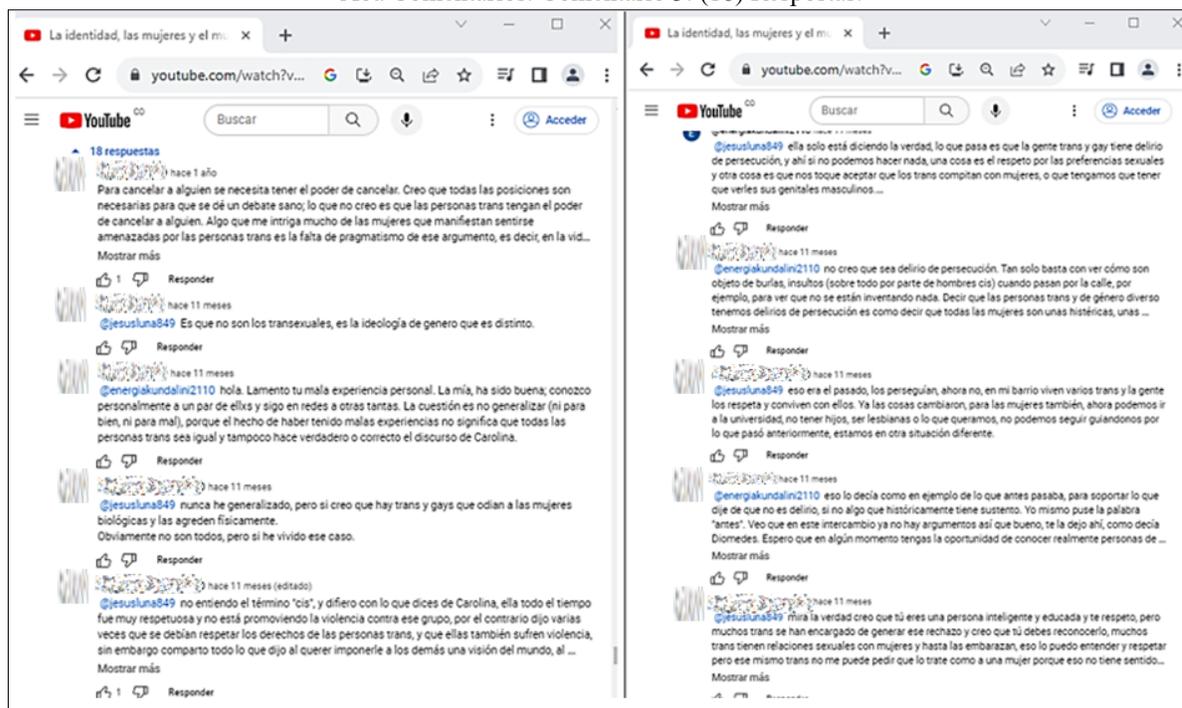
A necessidade do transactivismo de buscar uma inimiga conspícua em Colombia, de engrandecê-la e deformá-la, questão que lhe tem prejudicado muito, sendo ela uma mulher que trabalha absolutamente sozinha, sem nenhum tipo de vínculo institucional e uma mulher liberal que tem sido feminista e outras vezes não, e que tem defendido os direitos humanos nas suas colunas, entre outros aspectos” (CAMBIO, 2022, 8: 10 minutos, tradução nossa).

⁹⁶ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=gwwYEtKgR80>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

Portanto, o ponto forte do monólogo era explicar suas intuições e suas inquietações a respeito do tema, também como uma maneira de minimizar a perseguição e explicar que estes questionamentos não vêm de uma carga emocional como o ódio.

Ainda na Figura 47 (Página 262), encontramos o *comentário (3)* que faz referência a Michel Foucault e à relação entre 'punição' e 'cancelamento', suscitando (18) *respostas*. O *comentário* textual foi: “*Todo esto me lleva a Foucault y su libro Vigilar y castigar ¿de qué libertades estamos hablando si castigamos (cancelamos) a todo aquel que cuestiona? Gracias Carolina, (27 likes, 18 respuestas)*”. Assim, na Figura 50 se apresenta a interatividade das (18) *respostas* no *comentário (3)*.

Figura 50. Carolina Sanín. Monólogo *La identidad, las mujeres y el mundo siguiente*.
Aba Comentarios. Comentário 3: (18) Respostas.



Fonte: Carolina Sanín, *Twitter, on-line, 2023*
Captura de tela por computador ACER.

Dos *comentários* foi escolhida a interação que segue:

Usuar/a/e/o (a): “*Para cancelar a alguien se necesita tener el poder de cancelar. Creo que todas las posiciones son necesarias para que se dé un debate sano; lo que no creo es que las personas trans tengan el poder de cancelar a alguien. Algo que me intriga mucho de las mujeres*

que manifiestan sentirse amenazadas por las personas trans es la falta de pragmatismo de ese argumento...”

Usuaría/o (b): ***“ella solo está diciendo la verdad, lo que pasa es que la gente trans y gay tiene delirio de persecución, y ahí si no podemos hacer nada, una cosa es el respeto por las preferencias sexuales y otra cosa es que nos toque aceptar que los trans compitan con mujeres, o que tengamos que tener que verles sus genitales masculinos...”***

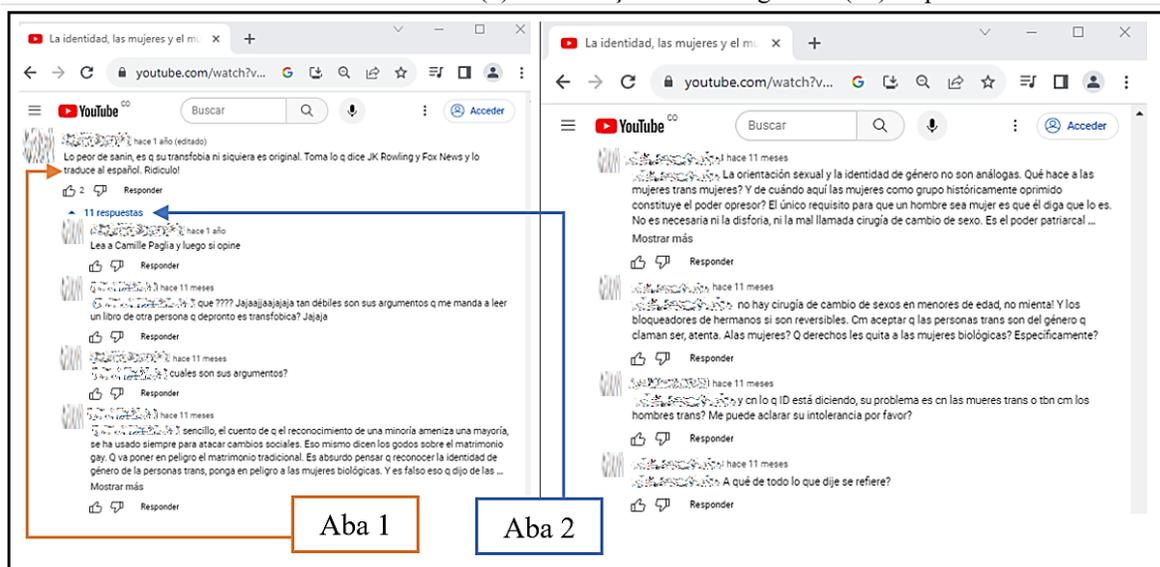
Usuaría/e/o (a): ***“no creo que sea delirio de persecución. Tan solo basta con ver como son objeto de burlas, insultos (sobre todo por parte de hombres cis) cuando pasan por la calle, por ejemplo, para ver que no se están inventando nada. Decir que las personas trans y de género diverso tenemos delirios de persecución es como decir que todas las mujeres son unas histéricas...”***

Usuaría/o (b): ***“eso era el pasado, los perseguían, ahora no, en mi barrio viven varios trans y la gente los respeta y conviven con ellos. Ya las cosas cambiaron, para las mujeres también, ahora podemos ir a la universidad, no tener hijos, ser lesbianas o lo que queramos, no podemos seguir guiándonos por lo que pasó anteriormente, estamos en otra situación diferente”***.

O comentário (4), que se referia explicitamente a Foucault e à comparação da punição com cancelamento (Figura 50, Página 267), continua se ampliando na interatividade citada de maneira indireta, pois a questão postada foi se vigiar e punir poderia ser comparada ao cancelamento de uma pessoa pelos seus depoimentos no *on-line*. Esta questão é deslocada para o ponto problemático entre Carolina Sanín, como 'mulher biológica' feminista, e as identidades trans, como dissidentes do sistema sexo-gênero, através da interpelação a um tipo de regime biomédico (perseguição) que condicionou as existências das mulheres como 'histéricas' e das pessoas intersexuais ou hermafroditas como 'doentes mentais'. Tal regime é desenvolvido desde o século XVIII, a partir do nascimento do 'sexo verdadeiro' na assunção de um discurso biológico e legal sobre os corpos (Foucault, 1982), como mencionado anteriormente.

Foram, ainda, identificadas interações importantes da controvérsia em dois comentários de rechaço ao monólogo. Na Figura 51, mostra-se o primeiro comentário: ***“Lo peor de sanin, es q su transfobia ni siquiera es original. Toma lo q dice JK Rowling y Fox News y lo traduce al español. Ridículo!”*** (Aba 1), com (11) respostas (Aba 2) (Página 267).

Figura 51. Carolina Sanín. Monólogo: *La identidad, las mujeres y el mundo siguiente*.
Aba Comentários. Comentário (1) em rechaço ao monólogo com (11) respostas.



Fonte: Carolina Sanín, *Twitter, on-line, 2023*
Captura de tela por computador *ACER*

Das *respostas* ao comentário foi escolhida a seguinte interação:

Usuária/o (a): “*Lea a Camile Paglia y luego si opine*”

Usuária/e/o (b): “*que???? Jajajajajajaja tan débiles son sus argumentos q me manda a leer un libro de otra persona q de pronto es transfóbica? Jajaja*”

Usuária/o (a): “*¿Cuáles son sus argumentos?*”

Usuária/e/o (b): “*sencillo, el cuento de q el reconocimiento de una minoría amenaza una mayoría, se ha usado siempre para atacar cambios sociales. Eso mismo dicen los godos sobre el matrimonio gay q va a poner en peligro el matrimonio tradicional. Es absurdo pensar q reconocer la identidad de género de las personas trans, ponga en peligro a las mujeres biológicas...*”

Usuária/o (a): “*La orientación sexual y la identidad de género no son análogas. Qué hace a las mujeres trans mujeres? Y de cuando aquí las mujeres como grupo históricamente oprimido constituye el poder opresor? El único requisito para que un hombre sea mujer es que él diga que lo es. No es necesaria ni la disforia, ni la mal llamada cirugía de cambio de sexo. Es el poder patriarcal...*”

Desta interatividade alguns pontos chamam atenção, primeiro, o uso constante de modificações na escritura do espanhol por parte da/o usuária/e/o (b), no uso da abreviação 'q' (que), no uso exagerado de signos de interrogação (???), e por parte da/o usuária/o (a) a falta de signos

de interrogação no início das perguntas. Este tipo de criação do discurso *on-line* é contextualmente compreendido como parte de uma cultura digital *pop*, ou seja, por meio da comunicação instantânea, que gera o uso das plataformas digitais, as formas de escrita têm sido modificadas, principalmente na flexibilização gramatical e ortográfica. Dessa maneira, encontrar *comentários* que tem abreviaturas de certas palavras, erros de ortografia e gramaticais é um indicativo de que a pessoa interagindo é mais nova ou nativa digital (Ruiz-Navarro, 2019).

Há, então, nesta discussão um sutil aspecto intergeracional que importa considerar e permite inferir que, talvez, a pessoa que escreve com mais modificações gramaticais seja mais nova do que a pessoa que escreve sem usar modificações, como abreviações ou uso exagerado de signos de expressão. Conseqüentemente, a pessoa que podemos ler como 'mais nova' e também possivelmente 'diverso-sexual', considera que as pessoas trans são uma minoria ameaçada por uma maioria que, no caso, seriam as 'mulheres biológicas', quanto a outra pessoa, que podemos ler como 'mais velha' e também 'mulher biológica', questiona como a população de mulheres que tem sido historicamente oprimida pode agir como opressora.

É por acaso esta ampliação tecnodiscursiva uma disputa intergeracional? Se a resposta fosse sim, então, a contradição e o antagonismo ideológico não seriam produto de um princípio soberano como a biologia. Seriam, portanto, condições materiais-discursivas intergeracionais e interseccionais interceptadas, reduzidas ou ampliadas e intervindas por tal princípio, as mesmas que fazem do discurso biológico dos corpos um lugar em pugna e uma pugna infinita de declarações e apontamentos, de favoritismos e ódios, mas um lugar que carrega consigo tanto contradições quanto transformações sociais (Escobar, 2016).

A questão intergeracional apontada se assemelha a uma encruzilhada, um lugar de intercepção constante, no qual um tecnobiodiscurso sofre as mais diversas amplificações nas mais diferentes instancias, mostrando sua natureza conectiva e polifônica. De acordo com Esther Ortega e Raquel Platero (2015), a questão entre mulheres feministas e pessoas trans se tece no meio de identificar que em tempo recorde estes sujeitos considerados 'mendigos' e 'criminosos', passaram a ser travestis e transexuais e, mais tarde, ativistas e sujeitos de direitos. Desse modo, a encruzilhada biologicista entre mulheres feministas e pessoas trans emerge de duas situações, de um lado na referência empírica que as existências trans trazem sobre a desconstrução do gênero e, de outro lado, nas narrativas que se têm exportado do feminismo hegemônico de como tem sido as relações entre o feminismo e o trans, negligenciando os debates e as realidades locais. Contudo, faz-se a

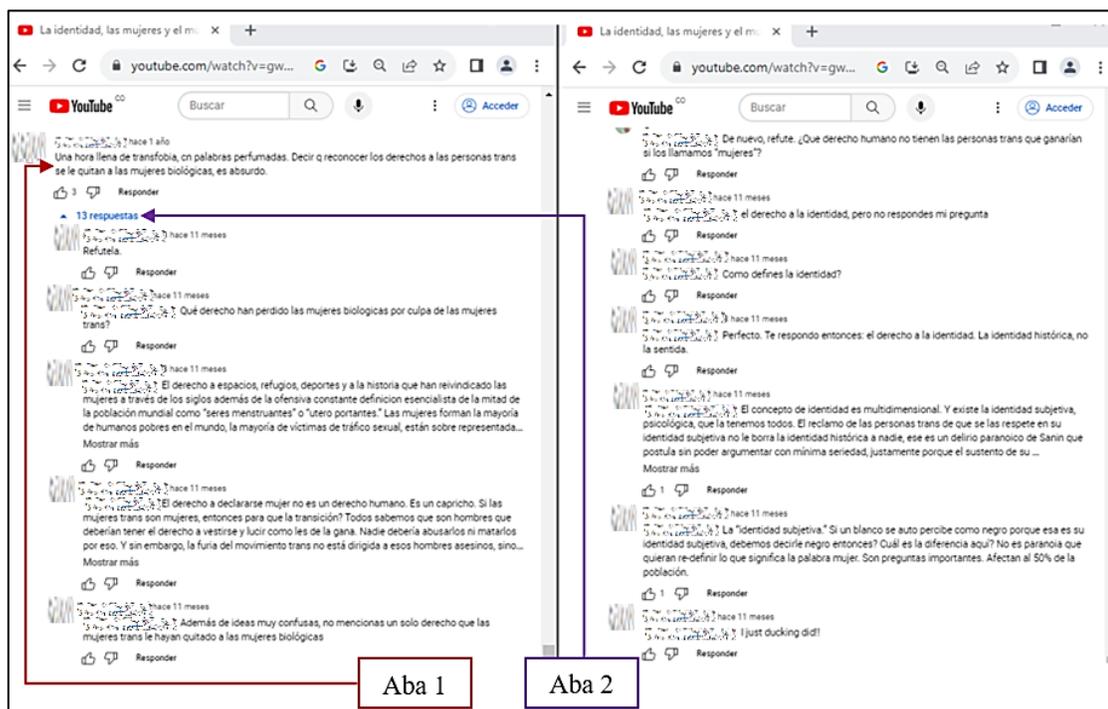
ressalva de que o movimento feminista e os movimentos diverso-sexuais, como o gay e o lésbico, têm sido principalmente movimentos construídos em um essencialismo epistemológico.

Nessa medida, as autoras destacam que a interseção entre mulheres feministas e pessoas trans se desenvolve na interpelação ao sistema biomédico, como sujeitas/es/os que demandaram o direito a decidirem sobre seus corpos em matérias concretas como o aborto, a reprodução assistida e a modificação corporal transexualizadora. Para nossos olhos, pode que o cenário biomédico no qual se tem desenvolvido as lutas feministas e trans seja o mesmo cenário de interpelação que transfigura e matiza as percepções de pessoas de diferentes gerações, portanto, pertencentes a diferentes signos e símbolos culturais ou regímenes semióticos e semânticos (Preston, 1991).

Isto faz que a 'aparente' contradição suscitada entre um ponto de vista que considera as mulheres um grupo opressor para as pessoas trans e outro que considera as mulheres um grupo historicamente oprimido, não somente sinalize uma possível brecha geracional, mas, igualmente, revele o sentido produtivo do cenário biomédico como regime tecnobiodiscursivo na ausência de compromissos ontológicos que assumam individual e coletivamente a revisão das narrativas discursivas feministas e trans. Estas, como é manifestado no monólogo por Carolina Sanín, concernem ao poder da linguagem, especialmente, num sentido imaginário e representacional.

Na parte final do rastreio, é apresentado na Figura 52 (Página 272) o segundo *comentário*: “*Uma hora de transfobia, cn palabras perfumadas. Decir q reconocer los derechos a las personas trans se le quitan a las mujeres biológicas, es absurdo*” (Aba 1), com (13) *respostas* (Aba 2).

Figura 52. Carolina Sanín. Monólogo *La identidad, las mujeres y el mundo siguiente*.
Aba Comentários. Comentário em rechaço ao monólogo com (13) respostas.



Fonte: Carolina Sanín, *Twitter, on-line, 2023*
Captura de tela por Computador ACER

Dessa maneira, na ampliação do comentário dois foi escolhida a seguinte interação:

Usuária/e/o (a): *“Además de ideas muy confusas, no mencionas un solo derecho que las mujeres trans le hayan quitado a las mujeres biológicas [...] el derecho a la identidad, pero no respondes mi pregunta [...] como defines la identidad?”*.

Usuária/o (b): *“Perfecto. Te respondo entonces: el derecho a la identidad. La identidad histórica, o la sentida”*.

Usuária/e/o (a): *“El concepto de identidad es multidimensional. Y existe la identidad subjetiva, psicológica, que la tenemos todos. El reclamo de las personas trans de que se les respete en su identidad subjetiva no le borra la identidad histórica a nadie, ese es un delirio paranoico de Sanín que postula sin poder argumentar con mínima seriedad...”*

Usuária/o (b): *“La “identidade subjetiva”. Si un blanco se auto-percibe como negro porque esa es su identidad subjetiva, debemos decirle negro entonces?Cuál es la diferencia aquí?? No es paranoia que quieran re-definir lo que significa la palabra mujer. Son preguntas importantes. Afectan al 50% de la población”*.

A interação citada é sobre a identidade de gênero como ponto problemático entre mulheres e pessoas trans e, especialmente, sobre as questões disjuntivas no pedido do reconhecimento da identidade subjetiva trans justificada na autopercepção. A centralidade da problemática está, portanto, no uso da autopercepção como imposição, sendo ironizada pela/o usuária/o (b) a partir do argumento de que se uma pessoa branca se autopercebe negra deve ser tratada como negra.

Aqui vemos a maneira em que a ampliação tecnobiodiscursiva do monólogo compreende uma discussão que se torna infinita, hiperbólica e circular, tanto pelos alicerces ideológicos que compõem e instigam as interações, como aponta Galindo (2022):

Nem a igualdade entre homens e mulheres nem os chamados direitos das mulheres funcionam como tais porque ambos foram engolidos pelo sistema, pelo capitalismo, pelo neoliberalismo, pela máquina de lavar da história que os transformou em retórica descartável para o uso conveniente do político do dia. Nem as lutas específicas, como o aborto ou contra o feminicídio, desempenham esse papel porque são lutas circulares; lutas reiterativas que, em um jogo macabro, começam onde terminam; e, embora sejam fundamentais, reduzem nosso senso político e se tornam instrumentos de negociação e uso por estados e partidos. Acabamos exatamente onde não queríamos estar, acabamos sendo negociados com forças conservadoras, por Estados que nos chantageiam repetidas vezes. (Galindo, 2022, p. 52, tradução nossa).

Quanto pela engrenagem que integra os *comentários* e as *respostas* a estes em um dinamismo digital que, como descrito por Paveau (2021), está feito para ser ilimitado porque os tecnosignos que o compõem assim o permitem:

Além disso, as alfordancias técnicas de certas plataformas permitem comentar o comentário ao infinito: a função “responder” permite uma recursividade ilimitada, sempre sujeita à abertura dos comentários. Esse traço distingue a conversação on-line da conversação off-line, que experimenta sempre um fechamento. É por isso que parece mais pertinente falar de conversacionalidade do que de conversação, mesmo que, no curso dos comentários, possam ocorrer momentos conversacionais. (Paveau, 2021. p. 105).

Este momento de navegação permitiu considerar um último aspecto que se refere à maneira como os sistemas de informação (SI) - computadores, telefones inteligentes e plataformas digitais -, funcionam exponencialmente. Sua finalidade é criar excessivamente dados, os quais podem estar soltos e não significar nada ou contribuir na construção de perfis de usuária/e/o usados para o controle estatal e privado (Véliz, 2019). Igualmente, a criação em conjunto de excessos semânticos entre humanos e não humanos é consequência da proliferação de discussões hiperbólicas e repetitivas que alimentam o princípio soberano das tecnologias de fragmentar e multiplicar as logicas contraditórias entre a vida humana e não humana, de novo, um eterno movimento circular desconectado.

Na visão de Galindo (2022, p. 53, tradução nossa) estas situações apontam para a responsabilidade de *despatriarcar*, como a chave que rompe com o cíclico e abre um novo sentido de época: “O nosso projeto não é um projeto de direitos, é um projeto de transformação de estruturas; e a despatriarcalização como um horizonte de época reflete exatamente isso. É uma grande porta onde todas as nossas lutas se encaixam de forma caótica”. Romper com o cíclico implica propor as diferenças materiais-discursivas intergeracionais, no caso das analisadas entre 'mulheres biológicas' e pessoas trans, como encruzilhadas tecnobiodiscursivas, ou seja, como experiências difratadas em espaços-tempos que integram um espaço-tempo permanente e em contínuo movimento entre o passado, o presente e o futuro (Barad, 2014). Estas experiências difratadas solicitam um olhar míope, um olhar oligóptico disposto a decifrar as conexões e tecer de maneira consciente as assemblagens que integra (Latour, 2012).

Nesse sentido, a encruzilhada tecnobiodiscursiva de Carolina Sanín se tornou para esta pesquisa um ponto de partida ou um ponto de conexão para conhecer os pontos ou margens que foram descortinando-se, bem como para imaginar outros que possam ser tocados e construídos em futuras abordagens. Em suma, este percorrido nos anima a continuar com a próxima seção na qual navegaremos pela encruzilhada tecnobiodiscursiva de Djamila Ribeiro.

7.2 DJAMILA RIBEIRO E AS PESSOAS TRANS: A DISCUSSÃO IRRECONCILIÁVEL

Assim como Carolina Sanín, Djamila Ribeiro foi chamada de 'transfóbica' após publicado o artigo: *'Nós, mulheres, não somos apenas corpos que menstruam'*, em 1 de dezembro de 2022, na sua coluna na *Folha de São Paulo*. Nessas coordenadas de espaço-tempo, um *print* da coluna foi compartilhado em um dos grupos de *WhatsApp* da universidade do qual faço parte. Os comentários no grupo mostravam o inconformismo com o artigo, porque ela não estava entendendo o caráter específico da denominação 'corpos que menstruam' como parte de uma nomeação médica para mitigar certas violências às corporalidades trans nos espaços de atendimento à saúde. Em geral, as pessoas do grupo discordavam do artigo e se sentiam indignadas do uso da sua posição intelectual para escrever esse tipo de matéria.

No momento, não segui a controvérsia pelas redes sociais digitais até o 1 de maio de 2023, quando Djamila Ribeiro foi convidada à Feira do Livro em Bogotá para participar da roda de

conversa: *Cuando las aguas se juntan: Diferentes formas de Ser Mujer*⁹⁷. No fechamento da roda de conversa, suas palavras finais foram relacionadas à controvérsia que suscitou seu artigo (o artigo no trecho acima mencionado) no Brasil e de ter sido 'cancelada' por isso. Deixou explícito que mantinha seu posicionamento, pois o uso da 'e', para ela como mulher negra, era a maneira de nomear a interseccionalidade nas realidades das mulheres, assim como sua própria realidade: ser mulher e negra e mãe e feminista antirracista e crente do candomblé e brasileira.... Logo, a letra e, desde sua experiência pessoal e trajetória militante, seria usada para situar a interseccionalidade que perpassa a existência das mulheres como seres humanos, e não para exercer uma imposição e uma justificativa para segregar e atacar.

Nesse espaço-tempo, encontrava-me na escrita do capítulo teórico-metodológico, sendo posterior o rastreamento das postagens e da busca do artigo mencionado, encontrando-o no site da Folha de São Paulo. No entanto, não encontrei registro da postagem do artigo nas contas de Djamila Ribeiro no *Facebook*, nem no *Instagram*. Pensei, que, tal vez, ela tenha apagado ou evitado a postagem do artigo nas suas redes sociais por causa do *cancelamento*, porque é comum publicar seus artigos nas suas redes sociais como uma forma de convidar para sua leitura. Dessa forma, foi cogitado usar o buscador do *Google* para rastrear os pontos conectivos da situação, mas, antes disso, voltei para sua conta de *Instagram* e lembrei que esta rede social tem três abas de interação, das quais não tinha olhado para a aba *Etiquetas*.

Logo, confirmei que este momento de aprofundamento tinha o tom desse 'conhecimento compartilhado' que co-construímos com os ambientes digitais quando descobrimos, lembramos e exercitamos seus atalhos (Paveau, 2021). Pois, uma vez cogitada a possibilidade de encontrar algum ponto conectivo do artigo na aba *Etiquetas* na conta de *Instagram* Djamila Ribeiro, esta ação tornou-se uma ponte-atalho, ponte porque foram encontradas (10) postagens, e atalho porque as interações que habilita a interface gráfica cumprem funções diferentes das que podem cumprir as

⁹⁷ Descrição da roda de conversa: “*Cuando las aguas se juntan: Diferentes formas de ser mujer. Lunes 1 de mayo, 4:00 p.m., en el Gran Salón A. La filósofa y activista brasileña Djamila Ribeiro se une a dos colombianas, la historiadora Alejandra Londoño y la escritora Vanessa Rosales, para analizar los diferentes roles asignados en la sociedad a las mujeres*” (FEIRA DO LIVRO, 2023, Bogotá). Disponível em: <https://colombia.unwomen.org/es/stories/noticia/2023/04/conversaciones-desde-la-mirada-femenina-la-nueva-franja-tematica-en-la-filbo-2023>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

interações na interface gráfica de *Google*, que é o maior buscador de informação do mundo, mas não é uma rede social no sentido da produção de diálogos (Di Felice, 2013)⁹⁸.

Em contexto, a aba *Etiquetas* de *Instagram* é um espaço de interação no qual tudo pode ser ligado por meio de *hiperlinks*, portanto, a aba *Etiquetas* compreende as postagens de outras pessoas usuárias que responderam ao posicionamento de Djamila Ribeiro no artigo mencionado. Entre outros aspectos, também os *hiperlinks* permitem ligar ambientes digitais, nomes, palavras, frases e músicas que se tornam outros tipos de pontes-atalhos quando acompanhados de tecnosígnos como @ ou *Hashtag* (#). Toda postagem nas redes sociais digitais atualmente pode conter este tipo de ligações entre técnica, texto e audiovisual, aliás, no *Instagram* estas interações são alocadas desde uma perspectiva que privilegia o visual, como postagens de vídeos curtos, de *slides* e de fotografias, ainda que estes se acompanhem de textos curtos ou longos que as descrevem, o que predomina é o material e a interação imagética.

Das (10) postagens rastreadas, encontramos que seu epicentro foi entre o 2 a 10 de dezembro, e estas iniciam um dia após de publicado o artigo. As postagens foram navegadas na ordem em que aparecem na interatividade óculo-manual por telefone, ou seja, das últimas para as primeiras. Igualmente, as capturas de tela das postagens foram realizadas pelo telefone *Samsung Galaxy A31*, uma vez que *Instagram* não tem a opção de busca de postagens por filtros como *Facebook*, sendo a busca realizada manualmente.

Na Figura 53 (Página 277), mostra-se a primeira postagem, a qual se apresenta na sequência de três imagens, considerando que o visual da postagem começa na indicação da conta da pessoa que está postando (Aba 1) até a data de publicação (Aba 6). Assim, vemos que a postagem foi realizada por uma usuária com identidade digital verificada e que é uma das autoras da matéria postada (Aba 1). A postagem é composta de uma imagem que contém informações

⁹⁸ Aqui, é pertinente esclarecer porque foi importante nas postagens rastreadas no *Facebook* identificar que a postagem era pública, porque ainda sendo 'amigas/os' no *Facebook* a pessoa tem a possibilidade de mudar a privacidade das suas postagens e, esta ação irá incorrer no que se faz visível ou não da atividade *on-line*. Diferente do que acontece com as redes sociais digitais como *Twitter* e *Instagram* que não tem este tecnosígnio ou ao menos não de maneira visível como no *Facebook*, aliás, estas tenham configuração de privacidade, suas interfaces gráficas buscam que a atividade das/dos suas/seus internautas seja pública. Há uma diferença, de acordo com PAVEAU (2021, p. 106, 107) “O comentário é, nos sites de informação e blogs, público e visível (público concerne ao status técnico e jurídico; visível concerne à configuração discursiva e à relação entre os internautas e os enunciados). Nas redes sociais, seu status depende da maneira como o internauta configura as permissões em sua conta- No *Twitter*, por exemplo, se todos os conteúdos são considerados públicos, eles não são, necessariamente, visíveis (parâmetros de contas privadas, bloqueios, ocultações, jogos de seguidores, etc.); no *Facebook*, ter uma conta pública também não quer dizer que os conteúdos sejam visíveis (necessidade de ter uma conta, status diferentes de seguir e de amigo, restrições diversas, etc.)”.

como o título de um jornal (*Mgalhas*) e o título da coluna: “*Sobre o direito à saúde das pessoas que menstruam. Um diálogo com Djamila Ribeiro*”, acompanhadas das fotografas das pessoas que a escreveram. As pessoas aparecem em plano médio, e das três há duas que têm a mesma posição corporal, ou seja, os braços entrecruzados e uma expressão séria, embora haja uma pessoa com uma postura mais relaxada, com braços soltos e sorriso (Aba 2).

Figura 53. Djamila Ribeiro. *Instagram*. Postagem na aba *Etiquetas*, 10 de dezembro de 2023.



Fonte: Djamila Ribeiro, *Instagram*, on-line, 2023.
Captura de tela por telefone inteligente *Galaxy A31*.

Na parte de abaixo da imagem, identifica-se pessoas que curtiram a postagem (Aba 3). Na mesma sequência visual, encontra-se o nome da usuária que fez a postagem junto à descrição da mesma, com o tecnosigno *mais*, que permite conhecer a versão curta ou a versão longa da descrição. No caso, a descrição reduzida: *Em respeito a trajetória e experiência da intelectual negra Djamila Ribeiro, a convite do que... mais*. Na versão estendida, encontramos: “*Em respeito a trajetória e experiência da intelectual negra Djamila Ribeiro, a convite do querido Paulo Iotti e da Maravilhosa Jaqueline de Jesus, publicamos artigo propondo verdadeiro diálogo sobre a necessidade de falarmos do direito à saúde das pessoas que menstruam. A utilização política do termo merece ser defendida para que seja garantido o acesso de todes ao CISTema. O que não exclui ou invisibiliza nossa histórica luta por emancipação, enquanto mulheres cisgeneras.*

*Agradeço imensamente à Jaqueline e ao Paulo pela oportunidade **Juntas!** Leia o artigo completo através do link: <https://www.migalhas.com.br/depeso/378219/sobre-o-direito-a-saude-das-pessoas-que-menstruam>, acompanhado de emojis de mão fechada de cor negro, arco-íris e estrelas (Aba 4).*

Nas interações de recepção, vê-se que esta postagem teve (9) *comentários*, dos quais o visual privilegia os fragmentos de alguns, como: “**Obrigado gente, pq temos que mostrar ao outro lado que podemos falar de assuntos importantes com pessoas que, talvez, não tenham compreendido da melhor forma possível e, por consequência, expuseram sua opinião de forma...**” [...] “**Obrigadaaaaaaaaaa (emoji de coração) e as mulheres com endometriose sofrem ainda mais!**”, (Aba 5).

Por seu lado, na Figura 54 (Página 279), a seguinte postagem é de dois contas, uma usuária e um usuário, os quais são também autores da matéria em resposta ao artigo de Djamilia Ribeiro (Aba 1). A postagem foi publicada em 9 de dezembro de 2022 (Aba 4) e é composta pela mesma imagem da Figura 53 (Página 277), mas, a mensagem foca em outra intenção. O texto da descrição é uma síntese do artigo-resposta, a saber: “**SOBRE O DIREITO À SAÚDE DAS PESSOAS QUE MENSTRUAM. Artigo extenso e detalhado que escrevi em coautoria com os eminentes advogados @luandafpires e @pauloiotti, sobre o direito à saúde das pessoas que menstruam (e das que têm próstata), em diálogo com a filósofa @djamilaribeiro1, publicado no @portalmigalhas. [...]**”. O texto é acompanhado da indicação do link da matéria no site em que foi publicada (Aba 2). A postagem teve uma interação de (97) *comentários*, dos quais se visualizam dois de diferentes pessoas usuárias, que dizem: “**Necessário e oportuno Jaque**” e “**@instadajaqueline ela me bloqueou por não aguentar ter lido verdades... Até hoje, não desbloqueou**” (Aba 3).

Figura 54. Djamila Ribeiro. *Instagram*. Postagem na Aba *Etiquetas*, 9 de dezembro de 2023.

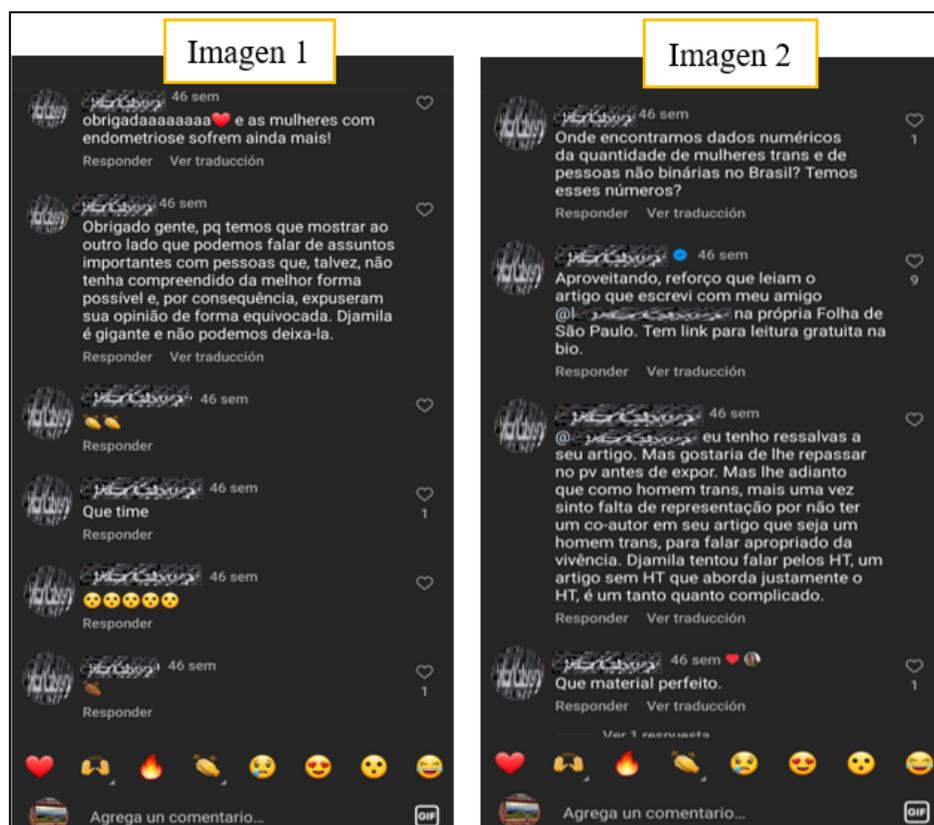


Fonte: Djamila Ribeiro, *Instagram*, on-line, 2023.
 Captura de tela por telefone inteligente *Galaxy A31*.

Nas postagens das Figuras 53 (Página 277) e 54 (Página atual), ainda que o visual seja o mesmo, as descrições colocam a ênfase em uma intencionalidade diferente. A postagem da Figura 53 é um *repost* para reivindicar o convite à Djamila Ribeiro para dialogar sobre o contexto do termo 'pessoas que menstruam'. No entanto, a postagem da Figura 54, que seria a postagem 'original', dá ênfase à ideia síntese do artigo que foi escrito em resposta ao artigo de Djamila Ribeiro. Curiosamente, o post (repostado) da Figura 53 teve (9) *comentários* e o post 'original' na Figura 54 teve (97) *comentários*.

Dentre as informações das Figuras 53 e 54, destaca-se que entre a matéria postada e os *comentários* há a necessidade de continuar o debate para esclarecer as confusões em torno do termo 'pessoas que menstruam'. Por esta razão, na Figura 55 se apresentam de maneira parcial alguns dos *comentários* das postagens da Figura 53 (Aba 1) e da Figura 54 (Aba 2).

Figura 55. Djamila Ribeiro. *Instagram*. Aba *Etiquetas*/Aba *Comentários*. Postagens, 9 e 10 de dezembro de 2023.



Fonte: Djamila Ribeiro, *Instagram*, on-line, 2023.
Captura de tela por telefone inteligente *Galaxy A31*.

Nos *comentários*, identificamos interações que traziam diferentes aspectos, e para melhor compreendê-los, tem se escolhido a seguinte:

Usuária/e/o (a): *“Obrigado gente, pq temos que mostrar ao outro lado que podemos falar de assuntos importantes com pessoas que, talvez, não tenham compreendido da melhor forma possível e, por consequência, expuseram sua opinião de forma equivocada. Djamila é gigante e não podemos deixá-la”*.

Usuária/e/o (b): *“Eu tenho ressalvas a seu artigo. Mas gostaria de lhe repassar no pv antes de expor. Mas lhe adianto que como homem trans, mais uma vez sinto falta de representação por não ter um co-autor em seu artigo ou seja um homem trans, para falar apropriado da vivencia. Djamila tentou falar pelos HT, um artigo sem HT que aborda justamente o HT, é um tanto quando complicado”*.

Usuária a/e/o (c): *“Onde encontramos dados numéricos de quantidade de mulheres trans e de pessoas não binárias no Brasil? Temos esses números?”* [...] *“Aproveitando, reforço*

que leiam o artigo que escrevi com meu amigo na própria Folha de São Paulo. Tem link para leitura gratuita na bio”.

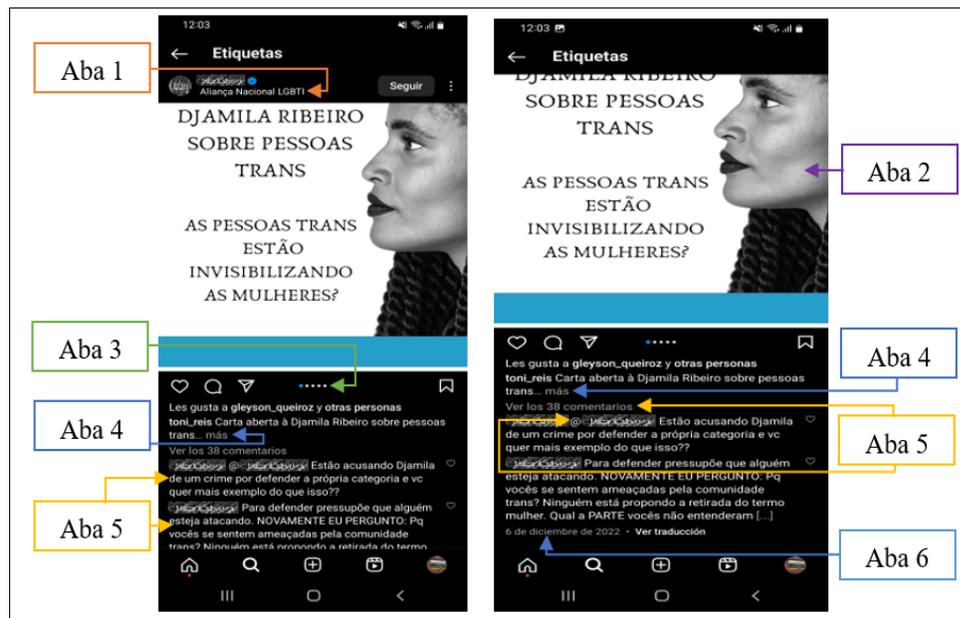
Do discurso tecnolinguageiro dos *comentários*, Figura 55 (Página 280), cabe considerar que estes não têm palavras abreviadas, têm menos uso de emojis e mais uso de texto. Em geral, os três *comentários* citados confirmam que há um público de pessoas diverso-sexuais, dissidentes do gênero ou envoltas especificamente com os movimentos trans que leram a matéria e consideram que é necessário o debate de maneira respeitosa, sobretudo, porque o artigo de Djamila Ribeiro é considerado o reflexo de uma situação que suscita confusões. Vê-se uma ampliação tecnobiodiscursiva que expressa a preocupação e a urgência de resolver a confusão. Simultaneamente, tais interações revelam ações de reivindicação das existências trans e se tornam um espaço para denunciar a ausência das vozes de homens trans, como apontado pelo *comentário* (b). Portanto, poder-se-ia pensar que esta é uma ampliação favorável das questões suscitadas no artigo de Djamila Ribeiro a respeito do necessário debate entre 'mulheres biológicas' feministas e pessoas trans por meio da produção intertextual de tecnodiscursos (textos-alvos) em outros sites, porém no sentido de uma ampliação tecnobiodiscursiva que se propõe descortinar o lugar ideológico (biológico) de tal posição feminista (Marcos Oliveira, 2023).

Por exemplo, o *comentário* (c) que pergunta por dados das mulheres trans e das pessoas não binárias no Brasil, é um tipo de *comentário* que interpela a posição de Djamila Ribeiro como pesquisadora, para além da sua militância, como mulher negra e feminista antirracista. Este *comentário* também remete como a pauta de mulher negra retinta e feminista antirracista de Djamila Ribeiro é simultaneamente uma pauta de luta que exclui da sua materialidade discursiva *onlife* pautas vinculadas às vidas das diversidades sexuais e, especificamente as existências das pessoas trans. A partir de Butturi Junior e Camozzato (2023), diríamos que nos regimes tecnobiodiscursivos a encruzilhada entre 'mulheres biológicas' feministas e pessoas trans se produz segundo a ordem de dispositivos de exceção e de governamentalidade biopolítica, sendo que estas relações estão atravessadas por formas de distribuição desigual de vida e de morte. Relações estas que solicitam revisar-se desde o rigor e compromisso intelectual (Haraway, 2016).

Na Figura 56 (Página 282), encontramos a postagem de um usuário com identidade digital verificada e membro da Aliança Nacional LGBTI (Aba 1), publicada em 6 de dezembro de 2022 (Aba 6). Na primeira imagem, vê-se o perfil do rosto de Djamila Ribeiro em preto e branco, acompanhado do texto em caixa alta: “**DJAMILA RIBEIRO SOBRE PESSOAS TRANS [...] AS**

PESSOAS TRANS ESTÃO INVIZIBILIZANDO AS MULHERES?” (Aba 2). Logo, na parte de abaixo da imagem, indica-se que é uma postagem composta de (5) imagens, as quais tem movimento como se fossem *slides* de uma apresentação em *PowerPoint*. Estas conformam uma carta dirigida a ela pelo usuário que a postou (Aba 3). A descrição da postagem tem o *hiperlink* para acessar à matéria em seu formato 'original' e, igualmente, o texto dos *slides* tem sido transcrito na descrição da postagem- Portanto, ainda que a descrição esteja na versão curta, ela não permite sua visualização completa (Aba 4). Na recepção da postagem, identificamos (38) *comentários*, dos quais no visual se lê: “**Estão acusando Djamila de um crime por defender a própria categoria e vc quer mais exemplo do que isso?** Em resposta ao *comentário*, outra pessoa usuária (usando @ para indicar concretamente a pessoa que está respondendo) escreve: “**Para defender pressupõe que alguém esteja atacando. NOVAMENTE EU PERGUNTO: Pq vocês se sentem ameaçadas pela comunidade trans? Ninguém está propondo a retirada do termo. [...]**” (Aba 5).

Figura 56. Djamila Ribeiro. *Instagram*. Aba *Etiquetas*/Aba *Comentários*. Postagens, 6 de dezembro de 2023.



Fonte: Djamila Ribeiro, *Instagram*, on-line, 2023.
Captura de tela por telefone inteligente *Galaxy A31*.

Da postagem na Figura 56, são trazidas outras expressões, primeiro, nos dois *comentários* visualizados (Aba 5), identificamos o uso abreviado de palavras como: 'vc' (você) e 'pq' (porquê), respectivamente. Estes discursos tecnolinguageiros revelariam que as pessoas interagindo podem ser mais novas que Djamila Ribeiro, ou seja, nativas digitais pela flexibilidade gramatical mostrada

na interação. De um lado, há uma mulher que se identifica com os posicionamentos de Djamila Ribeiro por considerar que ela está defendendo a categoria 'mulher', e de outro lado, há um *comentário* que questiona porque as mulheres se sentem ameaçadas pelas comunidades trans. Esta interatividade indicaria que a ampliação tecnobiodiscursiva que rege o emaranhado entre 'mulheres biológicas' feministas e pessoas trans continua a se situar na identidade essencialista, que de maneira explícita se atualiza no: '*Nós, mulheres...*' do título do artigo de Djamila Ribeiro, bem como no *comentário*: '*Estão acusando Djamila de um crime por defender a própria categoria e vc quer mais exemplo do que isso?*' (Aba 5, Figura 56, Página 282).

Tanto o '*Nós, mulheres*' quanto o '*defender a própria categoria*' são instâncias tecnodiscursivas que enquadram “algumas performances exclusivas para um padrão de mulher – que, “por coincidência”, é através do cissexismo, uma visão transfóbica, conservadora e bem distante das potências da diversidade” (Oliveira, 2023, p. 142). Assim, “Ao colocar no título “*Nós, mulheres*”, Djamila opera com o mecanismo ideológico da unificação [...]” (Oliveira, 2023, p. 142). Em outras palavras, este tipo de unidade construída de modo simbólico pode interligar diferentes subjetividades em uma identidade coletiva, mas esta identidade coletiva não pode se interligar de qualquer modo, senão e somente, segundo o princípio soberano da biologia que evoca e reúne, através de tais enunciados, forças conservadoras funcionais para a direita (Sônia Corrêa, 2021)⁹⁹, além de um reducionismo perigoso sobre a maneira como as mulheres são lidas na arena política a nível global¹⁰⁰.

De acordo com Corrêa (2021), feministas antitrans impulsionam forças tradicionais já conhecidas, como os atores antiaborto e as políticas antigênero. Este não é um panorama nacional, senão transnacional, que solicita ser pensado desde uma geopolítica continental:

Uma primeira observação é que devemos pensar o contexto desde uma perspectiva geopolítica continental. Quando falamos hoje de políticas antigênero, antiaborto e das

⁹⁹ Informação disponível em: <https://catarinas.info/o-feminismo-tem-medo-de-desapegar-da-categoria-mulher/>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

¹⁰⁰ “Podemos nos adaptar e nos conformar com a compreensão biológica do que se entende por mulher e, então, aceitar passivamente que as mulheres respondem a uma massa clara, indiscutível e uniforme cujo denominador comum é ter um útero. Aceitar, junto com isso e no mesmo pacote, que a representação e a voz das mulheres em qualquer sociedade ou sistema político do mundo não é uma questão ideológica nem política, mas meramente biológica. Com essa carteirinha biológica, quando falamos de mulheres, parece que apagamos as questões de cor da pele, idade, classe social, lugar geográfico, ofícios e empregos, maternidades assumidas ou negadas, contratos de casamento, divórcio ou prostituição, ditaduras estéticas e sexuais; e muitas outras que cortam o universo das mulheres em mil pedaços, impossíveis de serem reduzidos a um único universo. Graças a essa operação de biologização, todas as mulheres são uma, e uma mulher é todas as mulheres” (GALINDO, 2022, p. 78, tradução nossa).

novas e velhas direitas, estamos falando de redes transnacionais com conexões muito claras e densas entre as Américas e a Europa. Na América Latina, especificamente, não podemos analisar tais correlações de força sem conectá-las ao que está acontecendo nos Estados Unidos. Devemos prestar muita atenção nas condições peculiares da política americana, que se desdobram dos acontecimentos que assistimos nos meses finais do governo Trump, mas também no curso da pandemia (Corrêa, 2021, em entrevista para o Portal Catarinas)

As apreciações de Corrêa (2021) permitem conectar a relação entre o governo Bolsonaro (2018-2022) e o governo Trump (2019-2021), bem como a situação da pandemia pelo *Covid-19* (2019-2021), num cenário geopolítico e transnacional interconectado no qual saíram fortalecidas a implementação e a mobilização das forças antigênero:

Acho vital prestar atenção a como essas forças estão se reagrupando ao redor do Brasil no nível da geopolítica neoconservadora internacional e fazer todo o possível para antecipar quais serão suas ações regionais e nacionais. [...] No Brasil, as ações dos feminismos antitrans estão entrelaçadas com o campo bolsonarista no ataque contra os direitos relacionados à identidade de gênero na infância, principalmente. Na Espanha, desde o ano passado, feministas antigênero têm vociferado contra a nova lei de identidade de gênero proposta pela coalizão de esquerda Unidas Podemos, o que resulta num impasse dentro do PSOE que hoje lidera essa coalizão. Nesse contexto difícil, Lydia Falcón, líder do partido feminista espanhol, e Alicia Rubio, deputada do Vox na Assembleia de Madri, estiveram juntas em um debate virtual e se alinharam abertamente contra a proposta da lei. Há também cenários complexos se conformando na Argentina, México e Colômbia. Não podemos continuar afásicas frente a essas dinâmicas, mesmo quando seja incômodo debatê-las (Corrêa, 2021, em entrevista para o Portal Catarinas).

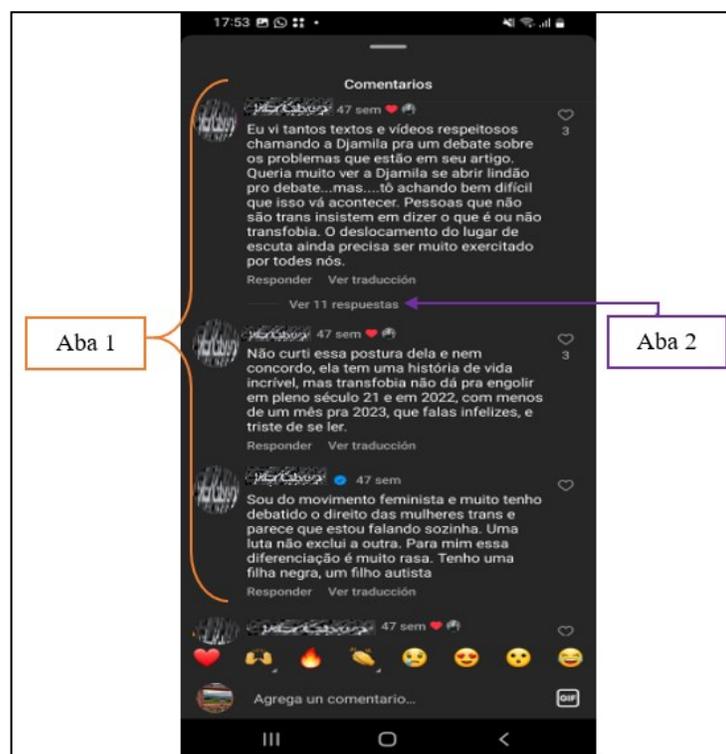
A encruzilhada biológica entre feministas antitrans e forças antigênero situar-se-ia no efeito reducionista do termo 'sexo', seja usado de maneira implícita ou explícita, não sendo tais reações propriedades de um país ou de um segmento, uma vez que está ancorada em propostas de Estado e sociedade, mobilizando dimensões ideológicas, políticas e econômicas. O uso 'biológico' deste termo implica limitar os direitos das corporalidades dissidentes de gênero e, especialmente, das corporalidades trans ao sistema de saúde, ao sistema educativo, ao sistema laboral e em si à cidade. Conseqüentemente, essa encruzilhada produz efeitos de exclusão e invisibilidade que carregam maior vulnerabilidade às existências trans, direcionando seu sentido de autoridade na afirmação de um modo de existência que simultaneamente exclui ou descarta outros (Bruna Benevides, 2021)¹⁰¹.

Ao pontuar aspectos centrais para a compreensão dos discursos de Djamilia Ribeiro e suas interações, continuamos com a Figura 57, na qual são apresentados alguns dos *comentários* da

¹⁰¹ Informação disponível em: <https://brunabenevidex.medium.com/a-epidemia-crescente-de-transfobia-nos-feminismos-bbb0a40ea8d0>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

postagem analisada (Aba 1), bem como aproveitamos para indicar que há (11) *respostas* em um dos *comentários*, que se infere é de uma pessoa trans ou diverso-sexual, e esta nova interação desenrola-se entre a pessoa que faz o *comentário* e uma pessoa que responde ao *comentário*, que se infere é uma 'mulher biológica' (Aba 2).

Figura 57. Djamila Ribeiro. *Instagram*. Aba *Etiquetas/Aba Comentários*. Postagens, 6 de dezembro de 2023.



Fonte: Djamila Ribeiro, *Instagram*, on-line, 2023.
Captura de tela por telefone inteligente *Galaxy A31*.

A interação identificada desenrola-se da seguinte forma:

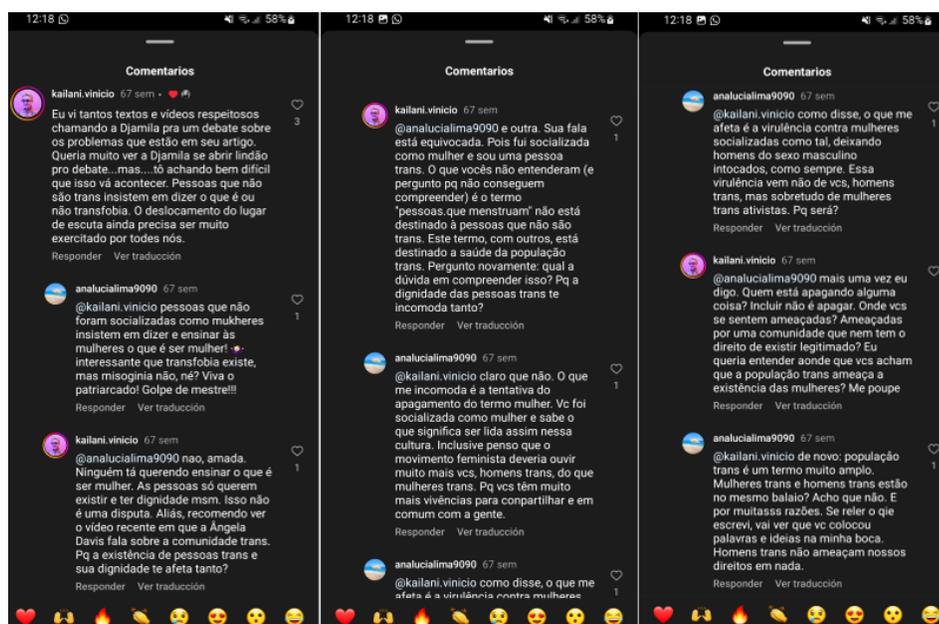
Usuária/e/o (a): “*Eu vi tantos textos e vídeos respeitosos chamando a Djamila pra um debate sobre os problemas que estão em seu artigo. Queria muito ver a Djamila se abrir lindão pro debate....mas....to achando bem difícil que isso vá acontecer. Pessoas que não são trans insistem em dizer o que é ou não transfobia. O deslocamento do lugar de escuta ainda precisa ser muito exercitado **por todes nós***”.

Usuária/e/o (b): “*Não curti essa postura dela e nem concordo, ela tem uma história de vida incrível, **mas transfobia não dá para engolir** em pleno século 21 e em 2022, com menos de um mês pra 2023., que falas infelizes, e triste de se ler*”.

Usuária/e/o (c): “*Sou do movimento feminista e muito tenho debatido o direito das mulheres trans e parece que estou falando sozinha. Uma lua não exclui a outra. Para mim essa diferenciação é muito rasa. Tenho uma filha negra, um filho autista*”.

Pode-se notar que os três comentários concordam em que o posicionamento de Djamila Ribeiro sobre as identidades trans não corresponde com sua trajetória de vida e nível intelectual. O comentário (b) denomina que tal postura é transfobia, entretanto, nos comentários (a) e (c) são usadas palavras que reivindicam o potencial das diversidades como 'todes nós' e 'tenho uma filha negra, um filho autista'. Nesse sentido, vemos que o potencial desta ampliação tecnobiodiscursiva é a heterogeneidade da diversidade sexual, que não se limita à identidade de gênero, mas envolve outras condições corporais, como as raciais e os transtornos, como o autismo. Vê-se, também, que a ampliação tecnobiodiscursiva da Figura 54 (Página 279), em relação à ampliação da Figura 56 (Página 282) difere na percepção e na classificação do artigo de Djamila Ribeiro. Na primeira, considerando-o parte da sua confusão e, na segunda, considerando-o um ato transfóbico. Como foi descrito, esta ampliação tecnobiodiscursiva continua deslocando-se no comentário (a), para uma interação mais específica que se dá entre duas pessoas, das quais se infere que uma é trans ou diverso-sexual e a outra é uma 'mulher biológica', como se apresenta na Figura 58.

Figura 58. Djamila Ribeiro. *Instagram*. Aba *Etiquetas/Aba Comentários*. Postagens, 6 de dezembro de 2023.



Fonte: Djamila Ribeiro, *Instagram*, on-line, 2023.
Captura de tela por telefone inteligente *Galaxy A31*.

Na interação suscitada, identificamos os seguintes trechos chave:

Usuária (a): **“Pessoas que não são trans insistem em dizer o que é ou não transfobia.** O deslocamento do lugar de escuta ainda precisa ser muito exercitado para **todes nós**”.

Usuária (b): **“Pessoas que não foram socializadas como mulheres insistem em dizer e ensinar às mulheres o que é ser mulher!** (emoji de mulher branca de cabelo obscuro) Interessante **que transfobia existe, mas misoginia não, né?** Viva o patriarcado! Golpe de mestre”.

Usuária (a): **“Não, amada. Ninguém tá querendo ensinar o que é ser mulher.** As pessoas só querem existir e ter dignidade msm. [...] **Pq a existência das pessoas trans e sua dignidade te afeta tanto?**

Usuária (a): **“e outra. Sua fala está equivocada. Pois fui socializada como mulher e sou uma pessoa trans.** O que vocês não entenderam é que o termo “pessoas que menstruam” não está destinado às pessoas que não são trans. [...] **Pq a dignidade das pessoas trans te incomoda tanto?**

Usuária (b): **“claro que não. O que me incomoda é a tentativa do apagamento do termo mulher. [...] Inclusive penso que o movimento feminista deveria ouvir muito mais vcs, homens trans, do que mulher trans.** Vcs têm muito mais vivências para compartilhar e em comum com a gente.

Usuária (b): **“como disse, o que me afeta é a virulência contra mulheres socializadas como tal, deixando homens do sexo masculino, intocados, como sempre. Essa virulência vem não de vcs, homens trans, mas sobretudo de mulheres trans ativistas. Pq será?”**

Usuária (a): **“mais uma vez eu digo. Quem está apagando alguma coisa? [...] Onde vcs se sentem ameaçadas? Ameaçadas por uma comunidade que nem tem o direito de existir legitimado?”**

Usuária (b): **“de novo: população trans é um termo muito amplo. Mulheres trans e homens trans estão no mesmo balaio? Acho que não. [...] Homens trans não ameaçam nossos direitos em nada”.**

Vê-se que a discussão traz elementos em torno da categoria 'mulher' que se colocam como inegociáveis entre mulheres e pessoas trans, especificamente o aspecto da misoginia que sofrem mulheres ao ser socializadas culturalmente como tal, de outro lado, para o final da discussão a usuária (b), expressa que mulheres feministas precisam conciliar com as experiências de vida dos homens trans, porque o problema é que os homens 'biológicos', como os indivíduos que majoritariamente cometem violências contra mulheres e contra pessoas trans, permanecem

intocados. Contudo, a interpelação da usuária (b) sobre o 'apagamento das mulheres' a respeito do apagamento das opressões contra as mulheres, da misoginia na qual crescem, não tem resposta por parte do usuário (a), que insiste em questionar retoricamente porque mulheres acham que podem ser apagadas por pessoas trans.

Na interação mostrada prevalece uma forma de silenciamento e fragmentação da misoginia, como aspecto não relevante para a discussão sobre transfobia. Tal efeito tecnobiodiscursivo anula a misoginia como significado negativo do feminino, portanto, como instrumento de violência que é transversal nas existências de mulheres 'biológicas', dos homens trans quanto mulheres socializadas culturalmente como tal e das mulheres trans quanto homens socializados culturalmente como afeminados, por sua adesão ao atributo feminino. Contudo, diferente da misoginia, que é um tipo de discurso arraigado na concepção negativa do feminino com relação à concepção positiva do masculino, a discussão sobre transfobia se tece nos limites entre o que se considera liberdade de expressão e discurso de ódio.

De acordo com Camila Vega (2022), na coluna *'Feminismo Trans-excluyente: Um Contrasentido'*¹⁰², publicada em 10 de dezembro de 2022, os padrões interamericanos se referem ao discurso de ódio como expressões que incitam ao dano com base na identificação da vítima como pertencente a um grupo. Segundo a autora, para entidades como a ONU é possível distinguir três tipos de ações a respeito da discriminação, as que constituem crime, as que podem justificar sanções legais e as que não é possível sancionar legalmente, mas que produzem preocupação social a respeito da garantia dos direitos de todas as pessoas.

Ainda segundo Camila Vega, as expressões realizadas por mulheres 'cis' populares como J.K. Rowling, que escreveu o tuite sarcástico: 'o indivíduo com pênis estuprador é uma mulher', e Chimamanda Ngozi Adichie, que afirmou a impossibilidade de comparar a experiência das mulheres cis e das mulheres trans, não seriam discursos sancionáveis como incitadores ao dano a pessoas trans, mas conteriam um grau de discriminação que é preciso revisar. Isto tomando em conta que a discriminação estrutural que vivem mulheres e homens transgênero funciona negando ou fazendo descartáveis suas existências.

Desse modo, discursos digitais como os analisados nas encruzilhadas tecnobiodiscursivas de Carolina Sanín e Djamila Ribeiro nos remetem a essas forças conservadoras antigênero que estão presentes nos cenários da América Latina, inclusive quando as mulheres feministas se

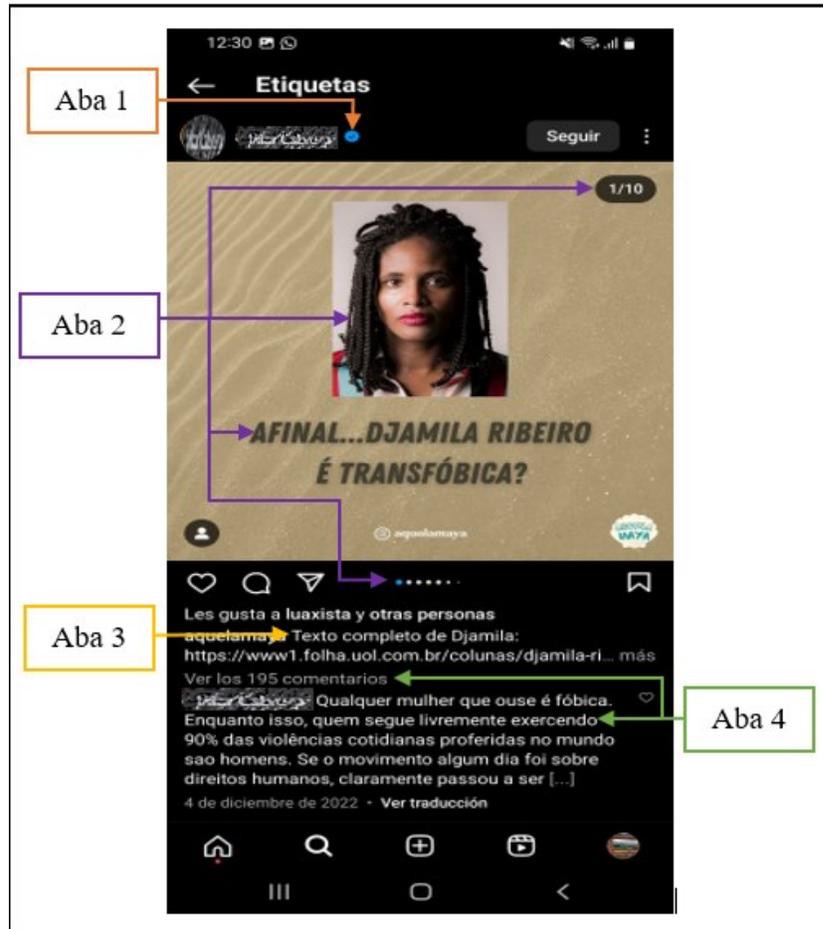
¹⁰² Disponível em: <https://cider.uniandes.edu.co/es/Feminismo-trans-excluyente-2022>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

identificam com as pautas e políticas da esquerda. A questão do uso da biologia para definir ou defender um certo status ontológico que possuem os corpos não consegue com sucesso seu efeito fragmentador senão leva consigo a gestação de atribuições morais que novamente esbarram nas possibilidades de aliança e conexão entres uns e outros lugares de luta:

As semelhanças e aproximações desses discursos são muitas, em forma e em conteúdo. Partilham ainda da mesma forma de tratar pessoas trans invalidando suas identidades de gênero e tentando anular e algumas vezes impedir qualquer possibilidade de distanciamento da designação de gênero atribuída no nascimento, motivada pelo genital. Tratam mulheres trans como se fossem homens cisgêneros — doentes ou pervertidos, sugerem que sofrem de uma espécie de autoginefilia ou que de alguma forma pretendem "transicionar crianças por conta de desejos pedófilos", e invalidam a existência de homens trans por acreditarem na ideia de que seriam "mulheres seduzidas pelo patriarcado"(sic). [...] Há ainda a ideia de que mulheres trans escolheriam “virar mulher” e que por isso a violência que sofrem não seria em decorrência de "terem nascido mulheres", mas por uma suposta escolha consciente de tentar se colocar como aquilo que verdadeiramente não são — mulheres, enquanto afirmam que as mulheres cisgêneras sofreriam violência de forma involuntária por terem vagina e não devido a seu gênero. Atribuindo assim, certo essencialismo de gênero ao ser mulher de forma contrária aos estudos de gênero e de forma essencialmente transfóbica (Benavides, 2021, Medium)

Ainda na aba *Etiquetas*, foram identificadas (4) postagens de distintas pessoas usuárias, mas publicadas na mesma data, em 4 de dezembro de 2022. Estas suscitam mensagem distintas, portanto, são apresentadas por separado. Dessa maneira, na Figura 59 (Página 290) mostra-se a postagem de uma usuária com identidade digital verificada (Aba 1). Esta é composta de (10) imagens-*slides*, das quais na primeira imagem se encontra uma foto em primeiro plano de Djamila Ribeiro, seguida do texto em caixa alta: **AFINAL... DJAMILA RIBEIRO É TRANSFÓBICA?** (Aba 2). Dentre outros aspectos, na descrição curta do *post* aparece a indicação do artigo escrito por Djamila Ribeiro (Aba 3), promovendo (195) *comentários*, dos quais no visual se lê: **“Qualquer mulher que ouse é fóbica. Enquanto isso, quem segue livremente exercendo 90% das violências cotidianas proferidas no mundo são homes. Se o movimento algum dia foi sobre direitos humanos, claramente passou a ser [...]”** (Aba 4).

Figura 59. Djamila Ribeiro. *Instagram*. Aba *Etiquetas*. Postagens, 4 de dezembro de 2023.



Fonte: Djamila Ribeiro, *Instagram*, on-line, 2023.
 Captura de tela por telefone inteligente *Galaxy A31*.

O dado mais tocante da postagem é a nomeação da imagem questionado se ela é transfóbica, bem como do *comentário* que afirma que qualquer mulher que ouse questionar é fóbica. No entanto, os homens transfóbicos continuam exercendo suas violências no mundo. Estas posições ampliam o limite de identificação dos atos considerados transfóbicos pelas mulheres em relação aos atos de violência contra mulheres e dos atos transfóbicos que são exercidos por homens fora das redes sociais digitais. De acordo com Mónica Mena (2023), na coluna: *'Los países com más asesinatos de personas trans'*¹⁰³, a partir dos dados do monitoramento de Assassinatos Trans 2023 (*Transgender Europe*), entre 1 de outubro de 2022 e 30 de setembro de 2023, foram reportados 320 assassinatos de pessoas trans em todo o mundo. Tal cifra contempla somente os casos

¹⁰³ Matéria disponível em: <https://es.statista.com/grafico/23552/personas-trans-y-genero-diversas-asesinadas-y-paises-con-mas-victimas/>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

denunciados, pelo que se adverte que muitos outros atos de violência continuam no silêncio. Dos casos denunciados, 48% exerciam atividade de trabalhadoras sexuais; as pessoas trans afetadas pelo racismo representavam o 80% dos assassinatos, e na Europa o 45% das pessoas trans assassinadas eram migrantes ou refugiadas. Dos 320 casos de assassinatos, 235 foram reportados na América Latina e o Caribe, sendo 73% do total. O Brasil foi classificado como o país com maior número de assassinatos de pessoas trans e gênero-diversas, com 100 casos denunciados, quase um terço (31%) do total mundial, seguindo México e Estados Unidos, com 52 e 31 casos, respectivamente.

No site da Carta Capital, a coluna: '*Brasil registra pico de feminicídios em 2022, com uma vítima a cada 6 horas*'¹⁰⁴, é apresentado que, segundo o monitoramento da violência do *Portal G1* da USP (NEV-USP) 1.410 mulheres foram vítimas do crime, sendo o maior número registrado desde a Lei do Feminicídio (Lei nº 13.104/2015) no ano 2015. Em média uma mulher foi assassinada a cada 6 horas. Um dos aspectos que se tem em conta é que o registro tenha aumentado porque se está fazendo de maneira correta a tipificação das mortes das mulheres como feminicídios. Contudo, o Brasil tem uma das taxas mais altas de feminicídio no mundo e de acordo com o relatório da ONU, publicado no final de 2022, a taxa brasileira supera a média de todos os continentes.

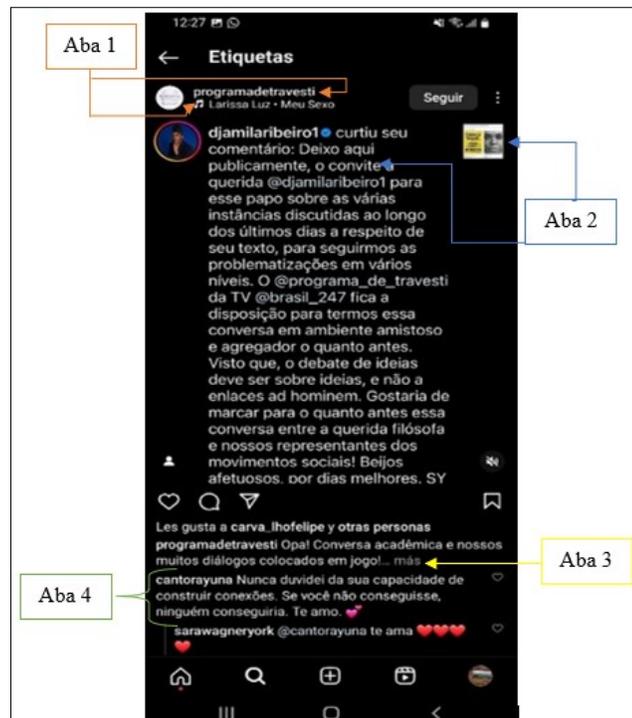
Estas cifras situariam a encruzilhada entre 'mulheres biológicas' e pessoas trans como parte do mesmo polo de uma realidade tecnobiodiscursiva altamente misógina, ou seja, no polo da morte. Porém, de maneira contrária, vemos que nas ampliações analisadas na materialidade discursiva de Djamila Ribeiro, 'mulheres biológicas' e pessoas trans estão envoltas em uma discussão que não tem consenso e a qual se faz exponencial com ajuda das condições da interface gráfica de usuário do *Instagram*, ainda que o tom não seja de uma interação potencializada ao infinito, senão de uma interação irreconciliável (Galindo, 2022).

Na figura 60 (Página 292), a postagem é de uma conta chamada '*programatravesti*', que tem um signo de música abaixo: "Larissa Luz – Meu Sexo" (Aba 1), seguido de um *print* que indica que Djamila Ribeiro curtiu o *comentário*-convite de um papo para discutir as questões a respeito do texto e de seguir nas problematizações dentre um ambiente amistoso (Aba 2). Na descrição reduzida lê-se: *Opa! Conversas acadêmicas e nossos muitos diálogos colocados em jogo!... mais*

¹⁰⁴ Matéria disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/justica/brasil-registra-pico-de-femicidios-em-2022-com-uma-vitima-a-cada-6-horas/>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

(Aba 3) e no visual identifica-se o comentário: “*Nunca duvidei da sua capacidade de construir conexões. Se você não conseguisse, ninguém conseguiria. Te amo*”, e outro comentário com emojis de coração vermelho (Aba 4).

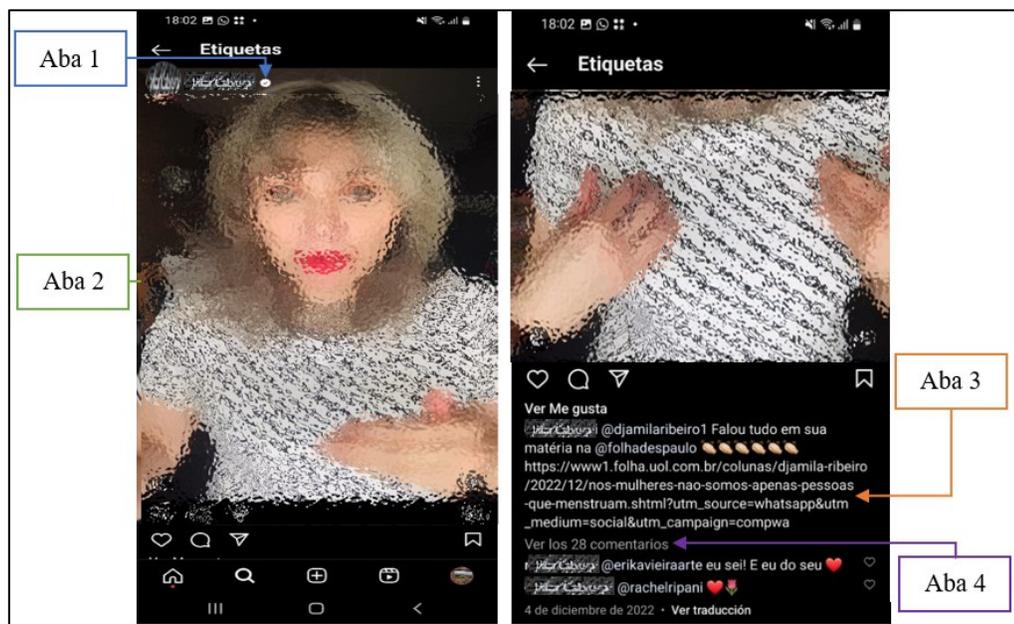
Figura 60. Djamila Ribeiro. *Instagram*. Aba *Etiquetas*. Postagens, 4 de dezembro de 2023.



Fonte: Djamila Ribeiro, *Instagram*, on-line, 2023.
Captura de tela por telefone inteligente *Galaxy A31*.

Novamente, vemos na Figura 60 o chamado ao diálogo amistoso por parte do programa travesti, mas este não tem retorno de Djamila Ribeiro. Logo, na Figura 61 (Página 293), por sua vez, é apresentada a postagem de uma usuária que tem verificação de identidade cinza com branco (Aba 1). O conteúdo é um vídeo de uma mulher branca que expõe os motivos pelos que concorda com os posicionamentos de Djamila Ribeiro (Aba 2). Na descrição da postagem se encontra o *hiperlink* da coluna em questão (Aba 3). O *post* teve (28) comentários, dos quais é possível constatar que estes estão de acordo como vídeo da usuária (Aba 4).

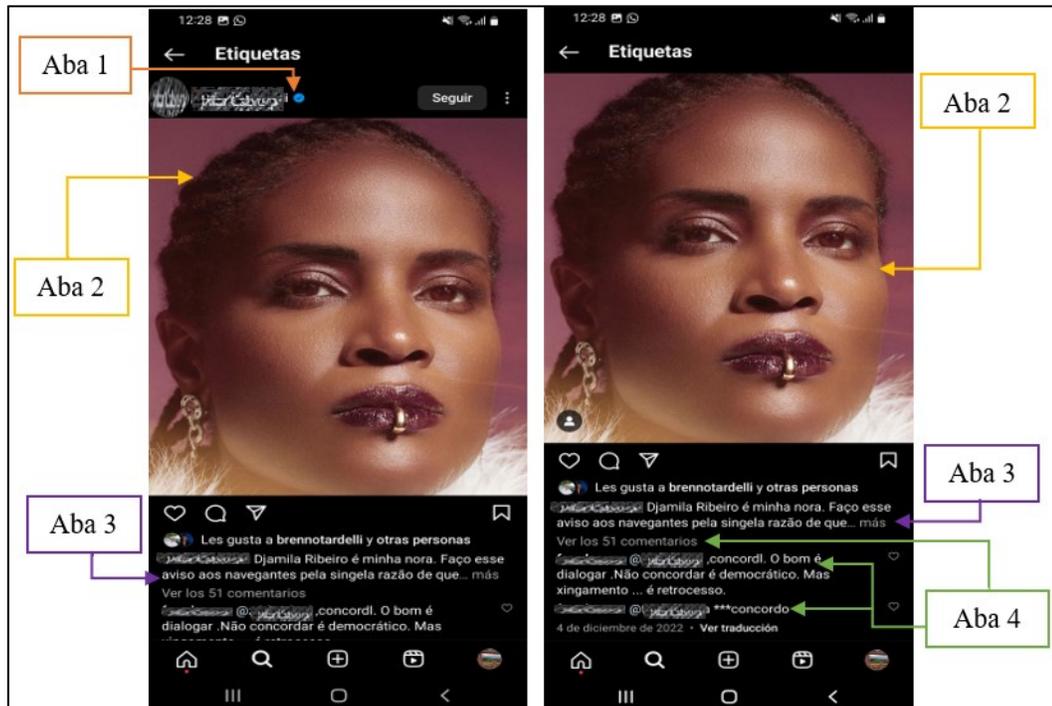
Figura 61. Djamila Ribeiro. *Instagram*. Aba *Etiquetas*. Postagens, 4 de dezembro de 2023.



Fonte: Djamila Ribeiro, *Instagram*, on-line, 2023.
Captura de tela por telefone inteligente *Galaxy A31*.

De maneira conectada, na Figura 62 (Página 294), apresentamos a quarta postagem do 4 de dezembro de 2022, que é de um usuário que tem conta verificada (Aba 1). O visual da postagem é de um primeiríssimo plano de Djamila Ribeiro na capa da 3ª edição da Revista *Forbes Life Fashion* (Aba 2) e acompanhada de um texto em modo reduzido no qual se lê: “**Djamila Ribeiro é minha nora. Faço esse aviso aos navegantes pela singela razão de que... [...]**”, (Aba 3). Este post teve (51) comentários, dos quais se lê: “**Concordo. O bom é dialogar. Não concordar é democrático. Mas xingamento ... é retrocesso.**” (Aba 4).

Figura 62. Djamila Ribeiro. *Instagram*. *Aba Etiquetas*. Postagens, 4 de dezembro de 2023.

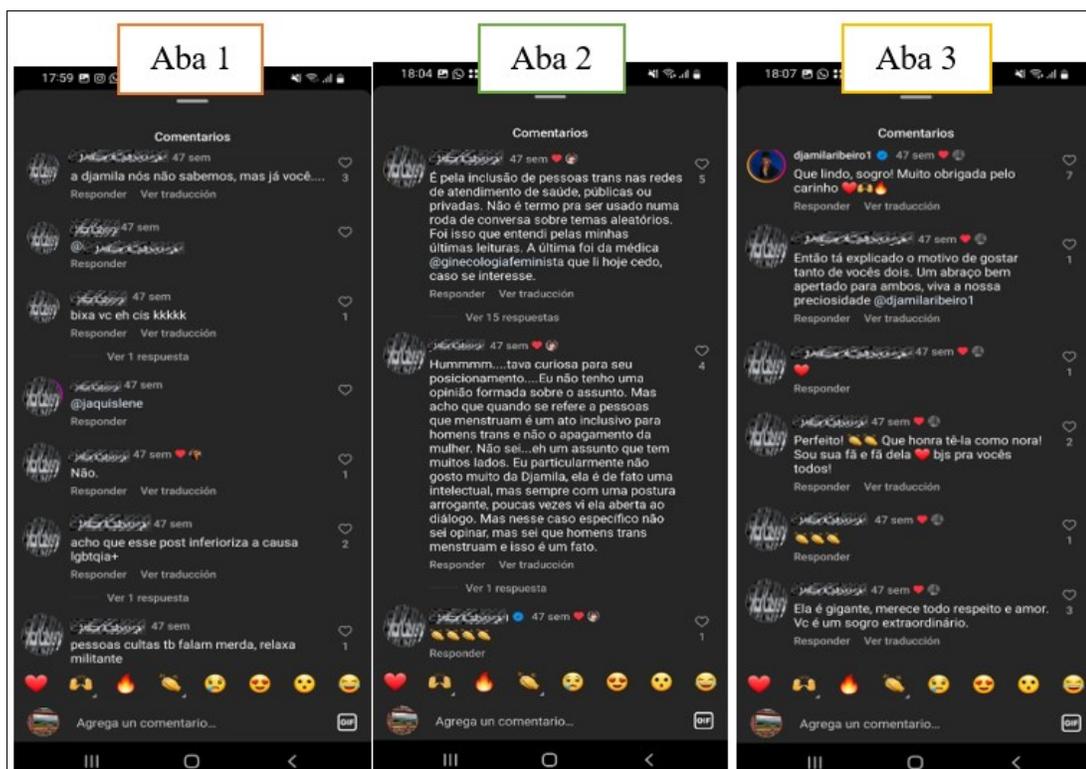


Fonte: Djamila Ribeiro, *Instagram*, on-line, 2023.
Captura de tela por telefone inteligente *Galaxy A31*.

As Figuras 61 (Página 293) e 62 (Página atual) trazem expressões de apoio, de um lado, de uma mulher branca que parece usar as redes sociais como influenciadora, de outro, o sogro que usa o primeiríssimo plano do rosto de filósofa, da 3ª edição da Revista *Forbes Life Fashion*, para acompanhar sua postagem, respectivamente. Há, sem dúvida, uma intenção imagética na postagem da Figura 62, que funciona conectando esteticamente a frase: 'Djamila Ribeiro, é minha nora' ao regime heteronormativo, na produção de uma identidade *onlife* de mulher negra retinta e feminista antirracista como 'mulher real' ou 'mulher de verdade', ou seja, fazendo produtiva a ficção essencialista da categoria mulher.

Em vista da extensão dos *comentários* das postagens do 4 de dezembro, decidimos apresentar na Figura 63 (Página 295) os primeiros *comentários* de cada postagem, como uma maneira de ter uma ideia parcial da recepção e da discussão levantada pelas pessoas usuárias, excetuando a postagem da Figura 60 (Página 292) que não teve mais *comentários*. Dessa maneira, os *comentários* serão diferenciados por número de acordo com a postagem da qual fazem parte, a saber: Figura 59 (Aba 1, Página 290), Figura 61 (Aba 2, Página 293) e Figura 62 (Aba 3, Página 294).

Figura 63. Djamila Ribeiro. *Instagram*. *Aba Etiquetas/Aba Comentários*. Postagens, 4 de dezembro de 2022.



Fonte: Djamila Ribeiro, Instagram, on-line, 2023.
 Captura de tela por telefone inteligente *Galaxy A31*.

Nos *comentários* foram encontradas as seguintes interações:

Usuária/e/o (a): “*bixa vc eh cis kkkkk*”. (Figura 59, Página 290, Aba 1)

Usuária/e/o (b): “*acho que esse post inferioriza a causa lgbtqi+*”. (Figura 59, Aba 1).

Usuária/e/o (c): “*peçoas cultas tb falam merda, relaxa militante*”. (Figura 59, Aba 1).

Usuária/e/o (a): “*É pela inclusão de pessoas trans nas redes de atendimento de saúde públicas ou privadas. Não é termo pra ser usado numa roda de conversa sobre temas aleatórios. Foi isso que entendi pelas minhas últimas leituras. A última foi da médica@ginecologiafeminista que li hoje cedo, caso se interesse*”. (Figura 61, Página 293, Aba 2).

Usuária/e/o (b): “*Hummmm... tava curiosa para seu posicionamento.... Eu não tenho uma opinião formada sobre o assunto. Mas acho que quando se refere a pessoas que menstruam é um ato inclusivo para homens trans e não o apagamento da mulher...* (Figura 61, Aba 2).

Usuária: (Resposta de Djamila) “*Que lindo sogro! Muito obrigada pelo carinho, com emojis de coração, mãos brancas e fogo*”. (Figura 62, Página 294, Aba 3).

Usuária/o (a): “***Então tá explicado o motivo de gostar tanto de vocês dois. Um abraço bem apertado para ambos, viva a nossa preciosidade @djamilaribeiro!***”. (Figura 62, Aba 3).

“***Perfeito! (emojis de mãos brancas aplaudindo) que honra tê-la como nora! Sou seu fã e fã dela (coração vermelho) bjs para vocês todos!***”. (Figura 62, Aba 3).

Vemos que o tom dos *comentários* é diferente em cada postagem, sendo que os *comentários* da Figura 59 (Aba 1) sugerem que o artigo é transfóbico e inferioriza as lutas diversossexuais. Apresentam, ainda, uma conotação tecnolinguageira significativa, como a utilizada pela usuária/e/o (a), com as palavras: 'bixa', 'vc' (você), 'eh' (é), 'cis', 'kkkkk'; pela usuária/e/o (b) com a palavra: 'post' e pela usuária/e/o (c) com as palavras: 'tb' (também) e 'merda'. Este tipo de termos abreviados ou palavras como 'bixa' e 'merda' inferem que as pessoas recepcionando a informação podem ser parte das comunidades dissidentes do gênero e, também, mais novas que Djamila Ribeiro. De outro lado, nos *comentários* da Figura 61 (Aba 2), encontramos que estes são textuais e expressam uma opinião que afirma o contexto do termo 'corpos que menstruam', como uma política de saúde que busca melhorar a atenção médica para as pessoas trans. Entretanto, nos *comentários* da Figura 62 (Aba 3), há uma ampliação tecnobiodiscursiva que favorece de maneira emotiva, através de elogios, a relação familiar entre Djamila Ribeiro e seu sogro.

Neste tipo de ampliação, há uma continuidade reacionária desfavorável ao posicionamento de Djamila Ribeiro entendido ou percebido como discriminatório para com as pessoas trans e, simultaneamente, uma reivindicação emotiva da relação de parentesco estabelecida no vínculo familiar hegemônico. Esta última opera reforçando e favorecendo a legitimidade das relações de parentesco segundo a matriz heteronormativa, fazendo do mundo da vida *onlife* um espaço altamente coercitivo desse 'nós biológico-heterossexual' tanto para as mulheres quanto para as pessoas trans. Um 'nós' que impulsiona as mulheres como embaixadoras de tais valores por meio de existências *onlife* gerenciadas com dados pessoais e fotos de perfil que promulgam este tipo de alianças materiais-discursivas, integrando ativamente uma maneira ideológica de classificar a linha entre o nós o os outros (Haraway, 2021).

As seguintes postagens são do 3 de dezembro de 2022 e se apresentam na Figura 64 (Página 297), sendo a primeira postagem de uma usuária sem identidade verificada e acompanhada da frase: “*Aonde As Bruxas Reina*” (Aba 1). Este *post* se compõe de (10) imagens-slides (Aba 2), sugerindo que o desenho tem sido produzido pela usuária que fez o *post*, tendo elementos textuais e visuais do artigo escrito por Djamila Ribeiro, como o título: “*Nós, mulheres, não somos apenas*

corpos que menstruam” (Aba 3), e elementos textuais e visuais produzidos digitalmente pela usuária, como: “*Bem vinda à fogueira Djamila Ribeiro*” (Aba 4), e acompanhados de diferentes formas de escrita, tanto na parte de acima quanto na parte de abaixo das imagens. Tais elementos cumprem funções distintas na mensagem, pois a letra acima escrita por meio de uma caneta eletrônica e em cor vermelha, busca chamar a atenção (Aba 4), quanto a letra de abaixo é produzida por computador e tem um sublinhado de cor vermelha, no qual lê-se: “*sexo biológico importa*” (Aba 3).

Figura 64. Djamila Ribeiro. *Instagram*. Aba *Etiquetas*. Postagens, 3 de dezembro de 2023.



Fonte: Djamila Ribeiro, *Instagram*, on-line, 2023.
Captura de tela por telefone inteligente *Galaxy A31*.

Dos elementos interativos se encontram as informações das pessoas usuárias que curtiram o *post*, seguido da sua descrição, o número de *comentários* e a data da publicação (Aba 5). No visual identifica-se a descrição de maneira extensa: “*máximo respeito a @djamilaribeiro1 por ter sido tão corajosa ontem e ter se posicionado ao lado das mulheres (emojis de bruxa e fogo) querida Djamila, bem-vinda ao time das odiadas, as bct criminosas dignas da fogueira por dizerem sobre o que é ser mulher. ///// mantenha-se firme, porque nós estaremos bem aqui. Emojis de coração,*

mundo e gotas vermelhas.” (Aba 6). E igualmente, o comentário: “*As nossas funções biológicas que nos fazem subjugadas, agora ter que admitir que ser mulher é subjetivo é me condenar a ser a minha própria algoz.*” (Aba 7).

Tanto o visual quanto o textual da postagem aludem de maneira controversa a encruzilhada entre 'mulheres biológicas' e pessoas trans, com a história das mulheres que foram perseguidas por serem apontadas de feiticeiras no século XVI. Vê-se que ao final do nome da Djamila tem um ponto de exclamação em formato de coração. O ponto de exclamação indica por si só uma emoção e o coração reafirma o mesmo. Ademais, demonstra uma aquiescência da usuária e partilha da condição de Bruxa, uma vez que a palavra fogueira remete à inquisição e julgamento das feiticeiras que eram queimadas na fogueira pelos 'crimes' cometidos contra a fé católica. No caso de Djamila e do coletivo que partilha tal compreensão, estão sendo julgadas por reafirmarem o essencialismo, igualmente presente na religião católica.

Vemos que de maneira contraditória, este posicionamento reivindicatório desloca o essencialismo para reafirmar o aspecto moral que delimita biologicamente o termo 'mulheres' ao status do conjunto dos corpos coerentes, como encontrando nas palavras: '*mantenha-se firme, porque nós estaremos bem aqui*' e '*As nossas funções biológicas que nos fazem subjugadas...*'.

A esse respeito, Silvia Federici (2010) afirma que a perda do poder social das mulheres com a desvalorização econômica e social se deu por um processo de infantilização legal produzido entre os séculos XVI e XVII. As mulheres experimentaram uma quantidade de proibições e restrições de todo tipo pelo fato de serem mulheres. A autora destaca que a área que mais câmbios teve foi a lei que proibiu as mulheres de exercer atividades econômicas por sua conta, lhes assignando um tutor (homem) no caso de ficar viúvas, e lhes ensinando que era perigoso sair sozinhas para a rua porque podiam ser atacadas ou abusadas, entre outros perigos.

Federici (2010) aponta que tais proibições estavam vinculadas à concepção negativa das mulheres presente na literatura, produzida por homens, daqueles tempos.

As mulheres eram acusadas de serem irracionais, vaidosas, selvagens e esbanjadoras. A língua feminina era especialmente culpada, vista como um instrumento de insubordinação. Mas a principal vilã era a esposa desobediente, que, juntamente com a "chata", a "bruxa" e a "prostituta", era o alvo favorito de dramaturgos, escritores populares e moralistas. (Federici, 2010, p. 155).

No âmbito da literatura masculina, a punição à insubordinação das mulheres à autoridade patriarcal foi celebrada em incontáveis obras de teatro e tratados. Por isso, para ela, a literatura sob

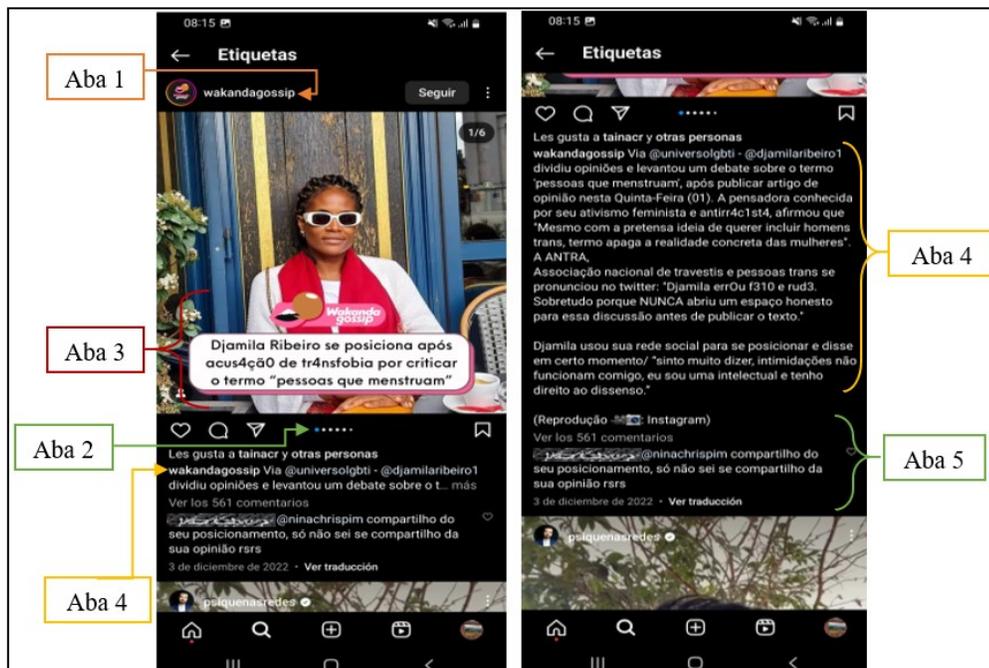
a visão masculina concebe as mulheres como chatas, teimosas e putas, sendo um projeto político que ajudou a consolidar outros tipos de punições. Entre estes, as mulheres acusadas de 'importunação' eram amordaçadas como cães e um homem as assegurava enquanto andavam pela rua, as prostitutas eram chicoteadas, enjauladas e submetidas a afogamento simulado, e a pena de morte introduzida às mulheres adúlteras.

Conectando com os *comentários* citados, o apontamento de transfóbica destinado a Djamila Ribeiro não responde a uma punição do seu lugar de fala, senão à cumplicidade revestida na sua identidade digital *onlife* com a heteronormatividade. Neste caso, poderíamos trazer o termo 'CIS' para compreender que 'mulher cis ou mulheres cis' não seriam as mulheres que se identificam com o gênero assignado ao nascer, senão as mulheres que contando com capitais cognitivos e simbólicos dos campos feministas e tecnológicos continuam negociando com forças conservadoras e predominantemente violentas contra corpos percebidos como anormais ou descartáveis¹⁰⁵, entre estas a unificação de um padrão de 'mulher real' ou de 'verdade' e a perpetuação de que os únicos laços de parentesco (legítimos) são os que se obtém na família heteronormativa (Haraway, 2016).

Na Figura 65 (Página 300), a postagem é de um programa ou portal de notícias (Aba 1), e está composta de (6) slides (Aba 2). Na primeira imagem se vê a Djamila Ribeiro em um plano médio com o título tecnolinguageiro: “**Djamila Ribeiro se posiciona após acusação de transfobia por criticar o termo “pessoas que menstruam”**” (Aba 3). Acompanhado da descrição: “Via @universolgbt - @djamilaribeiro1 dividiu opiniões e levantou um debate sobre o t... **mais**”, a qual, na versão extensa, indica que os *slides* são compostos de vídeos pelo uso de emojis, como a vídeo-gravadora e a câmera (Aba 4). O post teve (561) *comentários*, sendo possível identificar em seu visual a seguinte informação: “*compartilho do seu posicionamento, só não sei se compartilho da sua opinião rrsr*” (Aba 5).

¹⁰⁵ Existem e sempre existiram diversas discussões em torno do que é ser mulher. De quem seria essa mulher como um ideal e ser político, e sobre como a luta feminista frente ao machismo e o patriarcado vem passando por diversas rupturas de pactos anteriormente traçados pelos ideais cristãos, coloniais e imperialistas na disputa pelos direitos de (algumas) mulheres, colocando outras em um lugar subalterno como se fossem cidadãs se segunda ou terceira categoria, sobretudo mulheres lésbicas, negras, indígenas e trans. (BENEVIDES, 2021, Medium).

Figura 65. Djamila Ribeiro. *Instagram*. Aba *Etiquetas*. Postagens, 3 de dezembro de 2023.

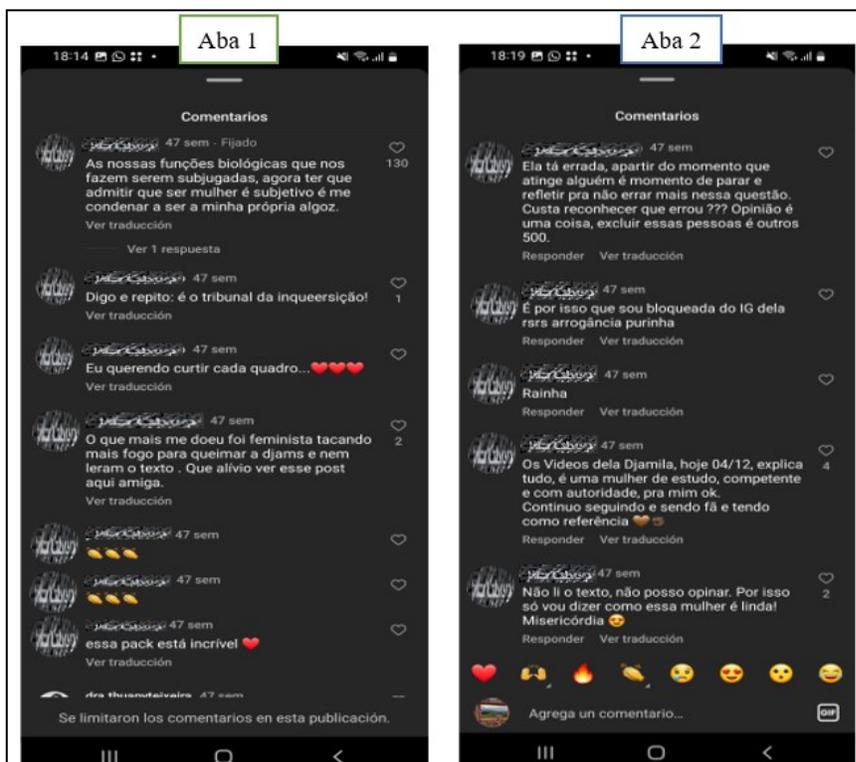


Fonte: Djamila Ribeiro, *Instagram*, on-line, 2023.
Captura de tela por telefone inteligente *Galaxy A31*.

Nas informações que traz esta postagem vemos a inclinação a defender e apoiar o posicionamento de Djamila Ribeiro. Como não é possível mostrar os *slides* seguintes se descreve que estes são vídeos curtos nos quais ela esclarece que está sabendo do pedido para se retratar do escrito no artigo, solicitação que rechaça porque considera que questionar não é um tipo de violência e que é possível discordar respeitosamente. Ademais, enfatiza que sabe como são os ataques da galera que discorda e que isso não vai mudar seu pensamento.

Desse modo, na Figura 66 (Página 301) são apresentados alguns dos *comentários* que suscitaram as postagens da Figura 64 (Aba 1, Página 297) e da Figura 65 (Aba 2, Página atual), sendo estes mais textuais, diferentemente daqueles acompanhados de tecnosignos como *Emojis*, *Hashtags* ou *Hiperlink*.

Figura 66. Djamila Ribeiro. *Instagram*. Aba *Etiquetas*/Aba *Comentários*. Postagens, 4 de dezembro de 2023.



Fonte: Djamila Ribeiro, *Instagram*, on-line, 2023.
Captura de tela por telefone inteligente *Galaxy A31*.

Da interação citada, levamos em conta os seguintes *comentários*:

Usuária (a): “*As nossas funções biológicas que nos fazem serem subjugadas agora ter que admitir que ser mulher é subjetivo é me condenar a ser a minha própria algoz.*” (Figura 64, Página 297, Aba 1).

Usuária (b): “*Digo e repito: é o tribunal da inqueersição!*”. (Figura 64, Aba 1).

Usuária (c): “*O que mais me doeu foi feminista tocando mais fogo para queimar a djamis e nem leram o texto. Que alivio ver esse post aqui amiga*”. (Figura 64, Aba 1).

Usuária/o/e (a) “*Ela tá errada, a partir do momento que atinge alguém é momento de para e refletir pra não errar mais nessa questão. Custa reconhecer que errou??? Opinião é uma coisa, excluir essas pessoas é outros 500*”. (Figura 65, Página 300, Aba 2).

Usuária (b): “*É por isso que sou bloqueada do IG dela rrsr arrogância purinha*”. (Figura 65, Aba 2).

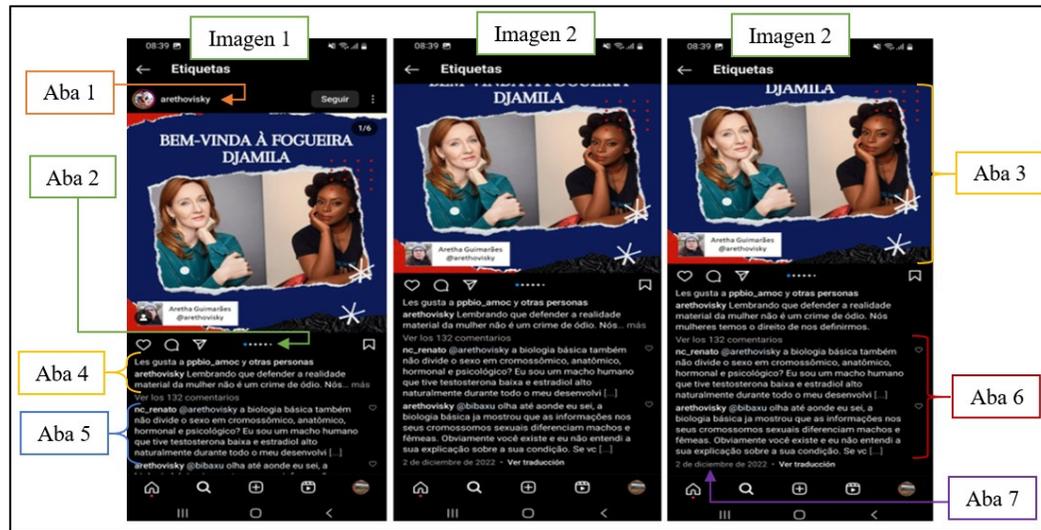
Usuária (c): “*Os Vídeos dela Djamila, hoje 04/12, explica tudo, é uma mulher de estudo, competente e com autoridade pra mim ok. Continuo seguindo e sendo fú e tendo como referência (emojis de coração café e mão em punho negra)*”. (Figura 65, Aba 2).

A ampliação tecnobiodiscursiva da interatividade citada mostra também que a encruzilhada biológica entre feministas antitrans e pessoas trans se situa em uma questão intergeracional, como possível observar nos *comentários* (a), (b) e (c) da Figura 64 compostos de texto (não de emojis) e com escrita sem abreviações, embora no *comentário* (c) da Figura 65 o texto além de expressar emotiva admiração é acompanhado de emojis. Por seu lado, os *comentários* (a) e (b) da Figura 65, que qualificam o artigo como um ato de discriminação, tem expressões como: ‘*Opinião é uma coisa, excluir essas pessoas é outros 500*’ e ‘*rsss*’ (riso textual).

As interatividades destacadas mostram formas de escrita tecnolinguageira que indicam a possível diferença geracional nas pessoas que recepcionaram o artigo e as interações desenvolvidas pelo *Instagram*. Por conseguinte, nesta postagem os *comentários* também são reflexo de uma ampliação intergeracional do texto-fonte (o artigo escrito por Djamila Ribeiro) e do estado irreconciliável entre ‘mulheres biológicas’ feministas e pessoas trans, ou seja, a condição ideológica que lhes habilita e delimita como pessoas que pertencem a gerações diferentes.

Por último, é apresentada a primeira postagem um dia após da publicação do artigo: ‘*Nós, mulheres, não somos apenas corpos que menstruam*’ (Figura 67, Pagina 303). Esta compõe-se de três imagens, sua visualidade compreende desde a indicação da pessoa usuária que a compartilhou (Aba 1) até a data da publicação (Aba 7). Seu conteúdo conta com (6) imagens-slides (Aba 2), das quais na primeira imagem-slide se vê a fotografia em primeiro plano de duas mulheres, uma mulher branca e uma mulher negra, que estão em uma posição corporal similar, ou seja, um braço reto, com a mão apoiando o queixo; o outro braço está supostamente pousando em uma superfície e com a mão segurando o braço reto em que a mão está no queixo, **gesto corporal que alude à bifurcação nos posicionamentos**. A imagem também é acompanhada da identidade da usuária que a postou (Aba 3).

Figura 67. Djamila Ribeiro. *Instagram*. Aba Etiquetas. Postagem, 2 de dezembro de 2023.



Fonte: Djamila Ribeiro, *Instagram*, on-line, 2023.
Captura de tela por telefone inteligente *Galaxy A31*.

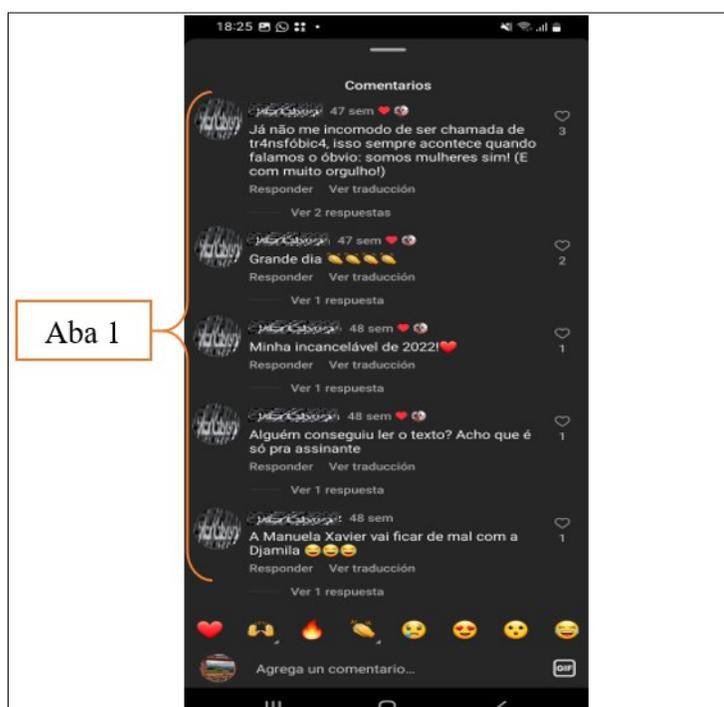
Após a imagem, identifica-se que há pessoas usuárias que curtiram a postagem, bem como a descrição desta na versão longa, a saber: “*Lembrando que **defender a realidade material da mulher** não é um crime de ódio. Nós mulheres temos o direito de nos definirmos*” (Aba 4), com (132) comentários. No visual parcialmente se lê: “*a biologia básica também não divide o sexo em cromossômico, anatômico, hormonal e psicológico? Eu sou um macho humano que tive testosterona baixa e estradiol alto naturalmente durante todo o meu desenvolvi [...]*” (Aba 5). Na terceira imagem, o mesmo comentário continua na sua versão incompleta, mas aparece a resposta de outra pessoa usuária ao mesmo: “*olha até onde eu sei, a biologia básica já mostrou que as informações nos seus cromossomos sexuais diferenciam machos e fêmeas. Obviamente você existe e eu não entendi a sua explicação sobre a sua condição. Se vc [...]*” (Aba 6).

Novamente na interatividade é destacada a questão da 'realidade material da mulher' como 'realidade biológica', mas uma 'realidade biológica' que entrecruzada infinitas maneiras, bem como modos de entendê-la e vivê-la subjetivamente. É construída, portanto, uma 'realidade concreta' confusa, impedindo romper com o ciclo produtor de um 'nós' que precisa excluir outros para legitimar sua existência, através do engolimento de um antagonismo ideológico que, admite unicamente: “[...] aceitar uma simplificação da questão que serve apenas para inflar os egos e as carteiras de umas ou de outras pessoas, mas não para transformar nada” (Galindo, 2022, p. 52, tradução nossa). Este antagonismo ideológico tecido entre mulheres 'cis' e pessoas 'trans' aparece

igualmente relativizado na divisão racial entre mulheres brancas e mulheres negras, performado nas posturas adotadas nas mulheres da postagem da Figura 67 (Aba 3, Página 303).

Da interação citada, também foram considerados os *comentários* (Figura 68) a esta postagem, prevendo que estes acabam complementando os aspectos que permanecem problemáticos e relevantes para as pessoas envolvidas com a matéria escrita por Djamila Ribeiro.

Figura 68. Djamila Ribeiro. *Instagram*. Aba *Etiquetas/Aba Comentários*. Postagem, 2 de dezembro de 2023.



Fonte: Djamila Ribeiro, *Instagram*, on-line, 2023.
Captura de tela por telefone inteligente *Galaxy A31*.

Da interatividade citada são destacados os seguintes *comentários*:

Usuária (a): “***Já não me incomodo de ser chamada de tr4nsfóbic4, isso sempre acontece quando falamos o óbvio: somos mulheres sim! (E com muito orgulho!)***”

Usuária (b): “*Grande dia, mãos aplaudindo*”

Usuária (c): “***Minha incancelável de 2022! coração vermelho***”

Usuária/e/o (d) “*Alguém conseguiu ler o texto? Acho que é só pra assinante*”.

Aqui, vê-se uma ampliação tecnobiodiscursiva que nos *comentários* (a), (b) e (c) continua na repetição cíclica da afirmação da existência de uma 'mulher biológica'. Entretanto, no *comentário* (d), uma pessoa menciona se o artigo de Djamila Ribeiro é somente para 'assinante', mostrando um tipo de regularidade que tem a ver com o privilégio tecnológico do acesso ao

conhecimento nas tecnologias. Assim, não se trata somente, como foi discutido em outra seção, da existência no texto de uma linha divisória entre as pessoas que têm conhecimento computacional e as que não. Cabe destacar, também, que entre as pessoas usuárias dos gigantes tecnológicos há restrições de acesso ao conteúdo, uma vez que determinados acessos são possíveis mediante o pagamento do serviço.

Por exemplo, de acordo com as informações no site da Folha de São Paulo há dois planos para *assinante*, premium e ilimitado. As diferenças entre as duas opções é que a premium tem réplica no jornal impresso e cinco acessos gratuitos para presentear a outras pessoas. A ilimitada, não, as duas tem acesso ilimitado a notícias e colunas e, igualmente, tem um custo de R\$1,90 no primeiro mês, os 5 meses seguintes em R\$19,90¹⁰⁶. Ainda que a assinatura da Folha de São Paulo não parecesse custosa, o pagamento da taxa de R\$20 por mês para ler um jornal não é possibilidade para uma parcela de pessoas no Brasil.

De acordo a Alexa Salomão, no artigo: *'Pobreza recorde acentua desigualdades no Brasil; veja por estado'*, publicado em 25 de junho de 2022, considerando a renda das famílias 47,3 milhões de pessoas brasileiras terminaram o ano passado na pobreza, o número equivale a 22,3% do total da população brasileira, o maior porcentual em dez anos, segundo o Instituto Mobilidades e Desenvolvimento Social (IMDS).¹⁰⁷ A matéria não especifica qual é a cor de pele das pessoas que majoritariamente vivem na pobreza, mas na fotografia que acompanha a matéria mostra-se que as pessoas interagindo para receber sobras de comida dos restaurantes são na sua maioria pessoas negras. As cifras não abordam em profundidade os marcadores sociais das pessoas em situação de pobreza no Brasil, como gênero, etnia/raça e orientação sexual, ainda assim, o comentário (d) na Figura 68 (Página 304) é sugestivo das realidades brasileiras, ou seja, do não acesso a certa produção de informação digital por falta de *'assinatura'* e, portanto, da restrição ou excluídas de certa parcela da população a tais interações.

As questões discutidas ao longo deste percorrido apontam para a maneira cíclica como se dá as encruzilhadas tecnobiodiscursivas de Carolina Sanín e Djamila Ribeiro. Estas compartilham uma aparente similitude, tanto por posicionar-se contra o termo *'corpos que menstruam'* quanto por serem chamadas de *terf* ou transfóbicas, porém com posições que se sustentam em argumentos

¹⁰⁶ Informação disponível em: <https://assinaturas.folha.com.br/>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

¹⁰⁷ Este tipo de colunas é possível lê-las sem assinatura na Folha de São Paulo quando o acesso é pela primeira vez, se o acesso é pela segunda vez, o site vota um anúncio de assinatura ao portal e este não permite que a matéria possa ser lida novamente. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/mercado/2022/06/pobreza-recorde-acentua-desigualdades-no-brasil-veja-por-estado.shtml>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

distintos. Djamila Ribeiro é contra a redução biologista das mulheres no termo 'corpos que menstruam', porque mulheres e, ainda mais, mulheres negras têm lutado muito para superar os termos biologistas para, agora, voltarem a ser reduzidas aos mesmos. Carolina Sanín, por sua vez, argumenta que o termo faz parte da imposição da identidade de gênero que apaga a existência das mulheres pela via da representação e do discurso, considerando que a identidade trans se baseia na autopercepção, ou seja, no fato de se sentir mulher, e mulher é uma categoria política que tem uma 'existência biológica' e a 'biologia' importa.

Navegar as materialidades discursivas citadas permite considerar que a formação de certo tipo de saber sobre o 'sexo' em termos de poder se produz na multiplicidade de relações de forças, de natureza imanente e, portanto, da produção de um discurso polivalente do 'sexo' que reúne a heterogeneidade irreduzível entre 'mulheres biológicas' feministas e pessoas 'trans'¹⁰⁸. Isto significa que ainda que as narrativas de si de Carolina Sanín e Djamila Ribeiro impliquem em carregar no escândalo da verdade ao construir um estilo de existência que se assegura e testemunha pela própria vida (Rago, 2011), sua reivindicação de 'mulheres biológicas' contribui, por sua vez, a detonar os interditos que a lei do 'sexo verdadeiro' interpõe ao emaranhado entre mulheres e pessoas trans, ou seja, estamos falando da difração de um discurso estratégico que funciona como instrumento e efeito do poder e, igualmente, como ponto de resistência para uma estratégia oposta:

Mais precisamente, não é necessário imaginar um universo de discurso dividido entre discurso aceito e excluído ou entre discurso dominante e dominado, mas como uma multiplicidade de elementos discursivos que podem atuar em diferentes estratégias. Essa distribuição é o que precisa ser restaurado, com tudo o que isso implica de coisas ditas e coisas ocultas, de enunciados exigidos e proibidos. Com tudo o que isso implica de variantes e efeitos diferentes, dependendo de quem está falando, de sua posição de poder, do contexto institucional em que está inserido; com o que isso traz, também, de deslocamentos e reutilizações de fórmulas idênticas para objetivos opostos. Os discursos, assim como os silêncios, não são submetidos de uma vez por todas ao poder ou levantados contra ele. É necessário admitir um jogo complexo e instável em que o discurso pode, ao mesmo tempo, ser um instrumento e um efeito do poder, mas também um obstáculo, um amortecedor, um ponto de resistência e um ponto de partida para uma estratégia oposta. O discurso transmite e produz poder; ele o reforça, mas também o abala, o expõe, o torna frágil e permite que seja interrompido. (Foucault, [1976] 2007, p. 122, 123).

¹⁰⁸ [...] em primeiro lugar, a multiplicidade das relações de força imanentes e próprias ao domínio em que se exercem, e que são constitutivas de sua organização; o jogo que, por meio de lutas e confrontos incessantes, as transforma, reforça, inverte; os suportes que essas relações de força encontram umas nas outras, de modo que formam uma cadeia ou um sistema, ou, ao contrário, os deslocamentos, as contradições que isolam umas das outras; as estratégias, enfim, que as tornam eficazes, e cujo contorno geral ou cristalização institucional toma forma no aparato estatal, na formulação da lei, nas hegemonias sociais. (FOUCAULT, [1976] 2007, p. 112, 113).

Contudo, não é demais alertar para a discussão infinita ou irreconciliável tecida entre 'mulheres biológicas' feministas e pessoas 'trans' como o lugar privilegiado do ideológico, ou seja, de disputadas que não produzem transformações sociais e, portanto, da necessidade de mudar de lugar, de deslocar-se desse lugar ideológico (repetitivo, cíclico, cansativo) para o campo ético. Este campo solicita uma verdade que não trata sobre ter a razão no que se diz ou no que se faz, senão de encontrar-se em um constante estado de ruptura com as convenções, os hábitos e os valores da sociedade (Rago, 2019). Em outras palavras, “Essa mudança do ideológico para o ético colocará a discussão feminista em questões urgentes como a relação com o Estado, a relação com a lei, a relação com as grandes corporações, em vez de buscar à força uma essência ideológica única e exclusiva do feminismo” (Galindo, 2022, p. 77, tradução nossa).

Tais questões urgentes precisam duma:

Identidade feita de alianças incomuns e proibidas: índios, putas e lésbicas juntos, revoltados e irmanados, desobedecendo a seus limites para unir sonhos e fadigas entre aqueles que são proibidos de fazê-lo, a fim de construir e reconstruir um sujeito político-histórico transformador que é, por princípio, incompleto, que é, por princípio, repleto de ausências. (Galindo, 2022, p. 77, tradução nossa).

Por fim, desde esta trilha míope, mestiça e bastarda vislumbramos que toda vez que Carolina Sanín e Djamila Ribeiro acudiram às redes sociais digitais para comentar sobre suas experiências, o marco tecnobiodiscursivo no qual aconteceram estas interatividades lhes suponha uma interpelação cíclica, um ato em bucle, que na medida em que girava voltava a tocar pontos ápice ou densidades materiais-discursivas entre passado, presente e futuro. Estas traziam à tona seus lugares na cultura digital, de um lado, Carolina Sanín como mulher 'branca', 'gomela', feminista e não feminista, professora e escritora e, de outro lado, Djamila Ribeiro como mulher negra 'retinta', jornalista, feminista antirracista e militante. Logo, tais movimentos de conexão, reconexão ou desconexão condensariam nos seus registros tecno-materiais e tecno-escriturais processos de consciência de si (Rago, 2019).

À luz das lentes da encruzilhada (Martins, 2021) e do tecnobiodiscursivo (Butturi Junior, 2019), os processos de consciência de si compreendem tanto a força motriz como interconexão entre humanos e não humanos. A primeira concepção remete a que não é possível classificar ou categorizar um estilo de existência específico, senão que refere ao infinito bucle de movimento que toca repetidamente pontos álgidos, pontos nos quais elas voltam a ser chamadas a defender o se posicionar na ruptura ou na reivindicação com as normas; a segunda concepção refere aos regimes

tecnobiodiscursivos específicos denominados aqui tecnobioraciais, tecnobiosexistas, tecnobioclassistas, tecnobiogeopolíticos, os quais articulam a produção das suas identidades digitais a estratégias de interação que visibilizam ou invisibilizam de maneira específica a distribuição desigual das relações de vida e morte entre humanos, não humanos e mais que humanos (Camozzato, 2022).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os caminhos percorridos na pesquisa nos levam a afirmar que efetivamente os discursos *onlife* de Carolina Sanín e Djamila Ribeiro revelam tanto as condições das mediações técnicas, quanto os processos de transformação que advém das mesmas. Neste sentido, o estudo de qualquer fenômeno digital, como os fenômenos tecnobiodiscursivos, requer considerar a relação entre natureza e tecnologias, a partir da concepção de duas dimensões: a agência e a responsabilidade. Um aspecto chave desta aproximação se situa nos compromissos ontológicos, os quais se orientam pela responsabilidade de aprender a diferenciar as condições de possibilidade da inteligência natural humana e não humana da inteligência artificial (IA).

Na análise dos dados foi descrito de maneira constante o desafio de lidar com os excessos semânticos, pela capacidade exponencial das máquinas de (fazer) produzir e circular informações, e pela capacidade humana de fomentar e criar mais excessos. Por conseguinte, os discursos *onlife* de Carolina Sanín e Djamila Ribeiro puderam ser categorizados e organizados por tópicos pela repetição e excesso dos mesmos. Uma vez categorizados, foram situados os aspectos relevantes e os aspectos descartáveis. Este processo explicitou que a produção de tais excessos semânticos é atravessada pela distribuição desigual das relações de vida e morte entre actantes humanos e entre actantes humanos e não humanos. Nesse sentido, revisar as topologias digitais como regimes do dizível e do visível nos mostrou que as diferentes condições de possibilidade, como as tecnobiomisóginas, tecnobioraciais, tecnobioclassistas, tecnbiogeracionais e tecnobiogeopolíticas, geram um mundo da vida *onlife* no qual a norma é a reivindicação de uns modos de existência pela exclusão ou silenciamento de outros modos de existência. Esta primeira situação nos leva a plantear que a relação entre humanos e tecnologias demanda revisar as responsabilidades humanas na proliferação de excessos semânticos, ou seja, a revisar qual o grau de participação em tais processos semânticos e qual a responsabilidade a respeito dos tipos de excessos que ajudamos a criar e a fomentar no mundo da vida *onlife*. Em outras palavras, de quais excessos tecnobiomisóginos, tecnobioraciais, tecnobioclassistas, tecnbiogeracionais e tecnobiogeopolíticos participamos e por quais respondemos.

Sobre a relação entre mulheres e tecnologias, a questão levantada foi se o feminismo como modelo de resistência contra o patriarcado, contra a misoginia, contra o racismo, contra o capitalismo, podia se desenvolver no interior ou atravessado pela governamentalidade digital e seu modelo neoliberal. A respeito, consideramos que há gestos de resistência nas topologias digitais e

que as materialidades tecnobiodiscursivas de Carolina Sanín e Djamila Ribeiro mostram que entre a norma e a resistência se habitam lugares de ambiguidade e, igualmente, que estes lugares (sejam coletivos ou individuais) não podem ser separados das condições socioeconômicas e extrativistas das tecnologias. Portanto, consideramos que tais materialidades tecnobiodiscursivas resistem no campo do simbólico-semiótico porque suas atividades de autopublicação se situam nas redes sociais digitais, as quais pertencem aos gigantes tecnológicos, ou seja, que não é possível negligenciar a política da identidade digital na qual se inscrevem Carolina Sanín e Djamila Ribeiro como 'nomes reais' e 'mulheres biológicas', e a qual as torna simultaneamente cúmplices de um aparelho tecnológico que atua na dimensão ideológica. Dessa forma, no polo da resistência se cogitaria que Carolina Sanín e Djamila Ribeiro, mulheres com maior aproximação e acesso à linguagem escrita na Internet, têm se apropriado das tecnologias para seu 'ganho' individual e coletivo, tornando-se porta vozes e projetando, de modo particular, a presença de transformações sociais nas formas como mulheres se relacionam com as tecnologias na produção de uma identidade digital politizada. Portanto, suas identidades digitais evidenciam um deslocamento, conjugação e diferentes intencionalidades do uso das redes sociais, do lugar de lazer, de aproximação, de encontros, para outro recurso/ferramenta, como espaço de mobilização e projeção de pautas políticas, desde as quais é problematizado o lugar das mulheres nas sociedades colombiana e brasileira, bem como na América do Sul. Tal problematização contribui na identificação da produção ideológica de um 'eu' tecnológico que opera na inclusão e exclusão permanente das mulheres, segundo os regimes tecnobiodiscursivos.

Da relação entre mulheres e discursos digitais, as materialidades tecnobiodiscursivas de Carolina Sanín e Djamila Ribeiro reivindicam politicamente seus lugares, como 'mulheres biológicas', no interior de regimes tecnohumanos altamente misóginos, racistas e classistas. Disso, decorrem três situações chave para pensarmos tal relação. A primeira, vincula-se com Carolina Sanín, desde sua posição como mulher, professora e escritora, que culturalmente é lida como mulher 'branca' e 'gomela', que critica e denuncia os comportamentos misóginos e classistas do seu próprio entorno. Tais publicações no *on-line* revelam, através do seu caráter histórico, os regimes do visível e do dizível pelos quais as ações de instituições privadas, como a *Universidad de los Andes* ou da Escola *Gimnasio Moderno* (Bogotá), tanto dos seus estudantes, quanto dos seus empregados e gestão, estão agenciadas por lógicas de exclusão e segregação social. Estas lógicas levam a companhias de agressão social, como médio principal para produzir dualismos coloniais

(já conhecidos), a saber: o nós – os outros, onde o(s) outro(s) são a mulher e o podre. As postagens rastreadas reconstruem a maneira cultural de como a misoginia se torna um campo tecnobiodiscursivo que revela a impunidade dos atos de violência institucional e de violência digital, que se somam contra Carolina Sanín, ao ponto em que a responsabilidade pela punição institucional, digital e legal se apresenta inteiramente artificializada como individualizada. Logo, pesquisar a relação entre mulheres e discursos *on-line* impõe identificar os interditos e construir o poder-de-ver como as dinâmicas e ações misóginas permanecem silenciadas de forma pública ou coletiva, enquanto instrumentos e efeitos de pequenas ou grandes doses de agressão social contra as mulheres, as quais terão maior efeito de vulnerabilidade se as mulheres se encontram em situação de pobreza.

Apesar de contextos geopolíticos, econômicos e culturais diferentes, a violência contra a mulher é uma constatação de Carolina Sanín e Djamila Ribeiro. Djamila Ribeiro, desde sua posição como mulher negra retinta, feminista antirracista e jornalista, que culturalmente é lida como 'mulher negra' e 'militante dos feminismos negros' no Brasil, crítica e denuncia que as violências *on-line* em redes sociais, como *Twitter*, são perpetradas principalmente contra as mulheres negras retintas. Denuncia, igualmente, que a violência destinada a ela, vem majoritariamente por pessoas “negras claras”. Nessa medida, Djamila Ribeiro explicita que as experiências de violência têm diferenciação de cor, sendo que as pessoas 'negras claras' são tratadas de maneira diferente das pessoas 'negras retintas'. A ampliação tecnobiodiscursiva desta situação desencadeia uma lógica racial que ressalta a branquitude como valor moral, que atravessa e hierarquiza a violência racial entre a população 'masculina' e a população 'feminina', revelando um gradiente e *modus operandi* particulares. Em outras palavras, esta lógica tecnobiodiscursiva opera salientando as violências raciais perpetradas com maior crueldade contra meninos negros retintos (pretos) do que contra meninos negros-claros, ao mesmo tempo em que opera silenciando as violências misóginas que atravessam a existência das mulheres negras 'retintas' (pretas) e negras 'claras' no Brasil, como mulatas, domésticas e mães pretas. A denúncia de Djamila Ribeiro das violências digitais contra mulheres negras 'retintas' assume um plano irrelevante, enquanto tomam força outras narrativas na sua identidade digital como a Pauta antirracista e os feminismos negros e a Imagética de mulher negra e intelectual brasileira. Estes aspectos revelam o potencial imagético de Djamila Ribeiro a partir de uma estética que implica a adesão aos padrões da beleza hegemônica, deslocando a lógica racial/misógina analisada para a produção de outros regimes tecnobiodiscursivos. Permanece

predominando em tais regimes o aspecto racial como parte do caráter político 'masculino', ou seja, do que tem ou ganha valor na sociedade, no caso através da linha tênue que mantém o pacto de submissão com as demandas de uma sociedade colonizada nos valores da branquitude.

A segunda diz respeito da relação entre mulheres e discursos *on-line* que co-constroem o 'eu' tecnológico. Por habitar os ambientes digitais, este 'eu' trata sobre a cumplicidade do que é produzido e do que é consumido nas redes sociais digitais, além da responsabilidade pelo que é publicado e compartilhado nas mesmas. Ao descobrir que as ampliações tecnobiodiscursivas incluem interações *off-line* e *on-line*, vê-se que tanto em Carolina Sanín, com apontamentos como: 'É pedofila' ou 'Simpatiza com a pedofilia', quanto em Djamila Ribeiro, com apontamentos como: 'Feminista antirracista de bolsa Prada', 'Tomando Whisky 12 anos'; 'Lélia se revolve no túmulo', encontramos um 'eu' tecnológico fragmentado que cresce exponencialmente segundo as ordens tecnobiodiscursivas a partir da ampliação dos atributos morais. Nesse sentido, as identidades digitais de Carolina Sanín e Djamila Ribeiro são popularizadas a partir da dimensão moral na qual seus discursos *on-line* são produzidos e deslocados, ainda que de maneira contraditória, mas afim aos propósitos das tecnologias. A discussão sobre pedofilia, como a discussão sobre as mulheres militantes e seus pactos com os valores neoliberais, é afogada pela exaltação e proliferação dos aspectos morais vinculados à sua condição de mulheres.

A terceira, nas materialidades tecnobiodiscursivas de Carolina Sanín e Djamila Ribeiro não há pautas reivindicatórias das existências dissidentes de gênero e, particularmente, das existências trans, as quais são trazidas à tona a partir dos questionamentos que estas realidades suscitam à categoria mulher. Um regime tecnobiodiscursivo funciona se atualizando ou se reafirmando na medida em que a reivindicação de um lugar de enunciação se torna de maneira proporcional um lugar de silêncio ou negação da existência para outro tipo de enunciação. Ou seja, na medida em que Carolina Sanín, no reconhecimento do seu status como professora e escritora, e Djamila Ribeiro, no reconhecimento do seu status como mulher negra, jornalista e feminista antirracista, legitimam poderes ontológicos sobre suas identidades como mulheres. Estes poderes ontológicos revelam os atributos morais que delimitam a ideia de 'mulher biológica'. No entanto, tais atributos morais não estão disponíveis para outras existências corpo-políticas. Considerando este cenário, destacamos duas constatações, de um lado, a encruzilhada entre 'mulheres biológicas' e 'pessoas trans' constitui uma polivalência tática dos discursos, na qual a reivindicação da norma se torna, por sua vez, a possibilidade para reivindicar sua transgressão, de outro, a necessidade de

transitar da dimensão ideológica para a ética se impõe, compreendendo o estado cíclico e cansativo que geram tais posicionamentos.

Por fim, o navegar interdisciplinar da pesquisa e a toma de consciência subjetiva e acadêmica dos marcadores sociais -ser mulher terceiro-mundista, ser míope, ser mestiça, ou seja, ser bastarda, ser educadora física, ser uma *infor-*, foram margens que interconectadas nos revelaram que tudo é corpo e tudo é discurso. Portanto, o compromisso ontológico crucial aqui traçado é com nossas narrativas, com a revisão de nossos discursos, que precisam ser deslocados e interpelados pelas existências que tem fala e as que não. Para isto, é preciso resistirmos a nos tornar mais uma máquina que cria excessos semânticos, pelo contrário, nossa capacidade perceptiva, cognitiva, estética e ética que é qualificável e não exponencial, deve se tornar a pauta nos regimes tecnobiodiscursivos.

REFERÊNCIAS

AGUILAR, Teresa. **Ontología cyborg. El cuerpo en la nueva sociedad tecnológica**. Barcelona: Gedisa, 2008, 160 p.

ANZALDÚA, Gloria. **Borderlands/La frontera: La nueva mestiza**. Tradução: Carmen V. Madrid: Capitán Swing Libros S.L, 2016. Disponível: <https://enriquedussel.com/txt/Textos200Obras/Girodescolonizador/Frontera-GloriaAnzaldua.pdf>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

ARANHA, Gláucio. O processo de consolidação dos jogos eletrônicos como instrumento de comunicação e de construção de conhecimento. **Ciênc. cogn.**, Rio de Janeiro, v. 3, p. 21-62, nov. 2004. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1806-58212004000300005&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 1 de abr. 2024.

ARRUBLA, Ricardo. **Humanismo digital y sociedad post-disciplinaria: Humanismo, transhumanismo biológico y posthumanismo cibernético**. Bogotá: Fundación Universitaria del Área Andina, 2020. Disponível em: <https://digitk.areandina.edu.co/handle/areandina/3898>. Acesso em: 1 abr. 2024.

BANCO MUNDIAL. **Acesso y uso de Internet en América Latina y el Caribe**. Resultados de las encuestas telefónicas de alta frecuencia de ALC, 2021. América Latina, 2022. Disponível em: <https://www.undp.org/sites/g/files/zskgke326/files/2022-09/undp-brlac-Digital-ES.pdf>. Acesso em: 1 abr. 2024.

BARAD, Karen. Diffracting Diffraction: Cutting Together-Apart. **Parallax**, v. 20, n. 3, p. 168-187, 2014. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/13534645.2014.927623>. Acesso em: 1 abr. 2024.

BARRETO, Irineu; AULER, Henrique; BARBOSA, Marco. Hacktivism e ativismo digital na sociedade da informação. **Revista Eletrônica Direito e Sociedade**, v. 4, n. 2, p. 129-146, 2016. Disponível em: <https://revistas.unilasalle.edu.br/index.php/redes/article/view/2318-8081.16.28>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

BELELI, Iara. Corpo e identidade na propaganda. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 15, n. 1, p. 193–215, jan. 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/nPT6zymvrXB44bSR5ydC5v/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

BELLI, Simone; LOPEZ, Cristian. Breve história de los videojuegos. **Revista Athenea Digital**, Barcelona, n. 14, p. 159-179, 2008. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/537/53701409.pdf>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

BENTES, Ana Christina. Produção textual em blogs feministas: uma abordagem sociocultural. Universidade de Campinas: UNEB, CampusV. 27 de maio 2021. 1 vídeo (1h 26min). [Live]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=9Q0XHDZIsTQ>. Acesso em: 20 de jul. 2021.

BIROLI, Flávia. TEORIAS FEMINISTAS DA POLÍTICA, EMPIRIA E NORMATIVIDADE. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, São Paulo, n. 102, p. 173–210, set. 2017. Disponível

em: <https://www.scielo.br/j/ln/a/wvsJmJ4pBNK3HJ3PJcX39mf/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

BOCHNER, Arthur. Ya es hora: narrativa y el yo dividido, [1997]. In: BÉNARD, Calva; SILVIA, Marcela. **Autoetnografía: una metodología cualitativa**. Tradução: Luévano Martínez, María de la Luz; Rodríguez Castro, Alejandro. 2019, p. 95-122. Biblioteca Digital Juan Comas. Disponível em: <http://bdjc.iaa.unam.mx/items/show/148>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

BORISONIK, Hernán; BERESÑAK, Fernando. Bíos y zoé: una discusión en torno a las prácticas de dominación y a la política. **Astrolabio. Revista internacional de filosofía**, n. 13, p. 82-90, 2012. Disponível em: <https://raco.cat/index.php/Astrolabio/article/view/256227>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

BUTLER, Judith. **Relatar a si mesmo. Crítica da violência ética**. 1. Ed; 5- reimp. Belo Horizonte; Autêntica, 2021.

BUTLER, Judith. Ideologia anti-gênero e a crítica da era secular de saba mahmood. **Debates do NER**, [S. l.], v. 2, n. 36, p. 219–235, 2019. DOI: 10.22456/1982-8136.99586. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/99586>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

BUTTURI JUNIOR, Atilio. O HIV, o ciborgue, o tecnobiodiscursivo. **Trabalhos em Linguística Aplicada**, v. 58, n. 2, p. 637–657, maio 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/tla/a/KgpnJBsDx VskHPqBLDc3FBp/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

BUTTURI JUNIOR, Atilio. LARA, Camila, de Almeida. Ativismo digital, tecnogênero e *ethos*: o instagram e os relatos de soropositividade. **EmDiscurso2: Pesquisar com gêneros discursivos: problematizando mídias e ambientes**, p. 83-104, 2019.

BUTTURI JUNIOR, Atilio; CAMOZZATO, Nathalia. Prolegômenos a uma análise neomaterialista dos discursos. In: **Cosmopolítica e Linguagem** [Livro eletrônico], GORSKI, Cristine Severo; BUZATO, Marcelo El Khouri (Org.). São Paulo: Letraria, 2023, p. 77-95. Disponível em: <https://www.academia.edu/104568174/CAP%C3%8DTULOProleg%C3%B4menosaaan%C3%A1liseneomaterialistadosdiscursos>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

BUTTURI JUNIOR, Atilio; VOLKART, Ana Caroline. Gênero, raça e invenção de si numa página do instagram. **Revista do GEL**, v. 17, n. 1, p. 329-352, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.21165/gel.v17i1.2587>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

BUZATO, Marcelo El Khouri. Cidadania pós-social e encontros pós-humanos: integrando sentido, informação e emoção. In: BUZATO, Marcelo El Khouri (Org.). **Cultura Digital e Linguística Aplicada: travessias e linguagem, tecnologia e sociedade**. Campinas, SP: Pontes Editores, 2016, p. 173-204.

BLANCO, Mercedes. Autoetnografía: una forma narrativa de generación de conocimientos. **Revista Andamios**, v. 9, n. 19, p. 49-79, 2012. Disponível em: https://www.redalyc.org/pdf/628/6282442_8004.pdf. Acesso em: 1 de abr. 2024.

BRAIDOTTI, Rosi. **Lo Posthumano**. Editorial Gedisa: Barcelona, 2015.

CALIXTO, Aitza. Pulso autoetnográfico: La urgencia de un enfoque afectivo para la antropología social. In: GONZÁLES, Alma. *et al.*, **Etnografías afectivas y autoetnografía: Tejiendo nuestras historias desde el Sur**, p. 57-69, 2022. [Livro eletrônico]. Disponível em: <https://generoymetodologias.org/media/publicaciones/archivos/EtnografiasAfectivas.pdf>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

CAMBIO. **La identidad, las mujeres y el mundo siguiente, por Carolina Sanín**. Youtube, 30 de oct. 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=gwwYEtKgR80>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

CAMOZZATO, Nathalia. **Vozes gênero-dissonantes: uma cartografia pós-humanista**. 2022. Tese (Doutorado em Linguística) – Faculdade de Comunicação e Expressão, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2022.

CONSTANTE, Alberto. Algoritmos y la ilusión de la felicidad. In: Contextos y realidades de la educación, 3º temporada – Sessão 8, México: Red Multidisciplinaria sobre Educación y Formación, 4 de jul, 2022. 1 vídeo (2h 11min). [Live]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=jLdaPoIfm2g>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

CONSTANTE, Alberto. ¿Qué son las redes sociales? In: CONSTANTE, Alberto, (Coord.). **Las Redes Sociales. Una manera de pensar el mundo**, 2013, p. 13-36. Disponível em: <http://www.elem.mx/obra/datos/210709>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

CORRÊA, Sonia. “O feminismo tem medo de desapegar da categoria mulher”. [Entrevista concedida a] Flor Alcaraz. **Portal Catarina**, 27 de abril de 2021. Disponível: <https://catarinas.info/o-feminismo-tem-medo-de-desapegar-da-categoria-mulher/>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

CURIEL, Ochy. Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. **Nómadas**, n, 26, p. 92-101, 2007. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/1051/105115241010.pdf>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

CURIEL, Ochy. El feminismo Decolonial. Prácticas Políticas Transformadoras. In: **Conferencia y debate: "El Feminismo Decolonial Latinoamericano y Caribeño. Aportes para las Prácticas Políticas Transformadoras"**. CICODE UGR e Asociación Solidaria Andaluza de Desarrollo (ASAD) 7 de nov. 2016. 1 vídeo (1h 09:17 min) [Live]. Disponível em: <https://youtu.be/B0vLIincsg0>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

CHAVERRY, Ramón. Habitar el mundo digital. In: CONSTANTE, Alberto; CHAVERRY, Ramón. **Filosofía, arte y subjetividad. Reflexiones en la nube**. México: Estudio Paraíso Universidad Nacional Autónoma de México, 2016, (pp. 123-133). Disponível em:

http://ru.ffyl.unam.mx/bitstream/handle/10391/5725/8_Ram%c3%b3nChaverryConstante_Filosof%c3%ada_Arte_y_Subjetividad_2016_123-133.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em: 1 de abr. 2024.

CHAVERRY, Ramón. Subjetividad y Tecnología. *In: Red Multidisciplinaria sobre Formación y Educación (RMFE) - Red Multidisciplinaria sobre Formación y Educación*. 25 de set. 2023. 1 vídeo (1h 44:05 min). [Live]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=dOnIIRQ3bdg>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

CRUTZEN, Paul. Geology of mankind. *NATURE*, v, 415, janeiro, 2002. Disponível em: <https://doi.org/10.1038/415023a>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

D' ALESSIO, Lucrécia. Ciberespaço. Conceito à procura de um nome, pp. 60-70. *In: TRIVINHO, Eugênio, PINTOR DOS REIS, Angel e Equipe do CENCIB/PUC-SP. A cibercultura em Transformação: Poder, liberdade e sociabilidade em tempos de compartilhamento, nomadismo e mutação de direitos*. Instituto Itaú Cultural, 2008. Disponível em: <http://www.abciber.org/publicacoes/livro2>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

DATA REPORTAL. Reporte digital, Colômbia, 2023. Disponível em: <https://datareportal.com/reports/digital-2023-colombia>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

DATA REPORTAL. Reporte digital, Brazil, 2023. Disponível em: <https://datareportal.com/reports/digital-2023-brazil>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

DATA REPORTAL. Reporte digital 2023: Global Overview Report, 2023. Disponível em: <https://datareportal.com/reports/digital-2023-global-overview-report>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

DENNETT, Daniel. Patrones Reales. Universidad Nacional de la Matanza, p. 202-237. **Publicado originalmente em The Journal of Philosophy**, v. 88, n. 1, p. 27-51, Inc., 1991. Disponível em: <https://www.unlam.edu.ar/descargas/Dennett%20Patrones%20reales.pdf>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia**. (Vol. 2). Coleção TRANS: Rio de Janeiro, 1995.

DI FELICE, Massimo. Ser redes: o formismo digital dos movimentos net-ativistas. **Matrizes**, v. 7, n. 2, p. 49-71, 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.1982-8160.v7i2p49-71>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

DIAS, Cristiane. A análise do discurso digital: Um campo de questões. **REDISCO**, 10 (2), p. 8 – 20, 2016.

ELLIS, Carolyn; ADAMS, Tony; BOCHNER, Arthur. Autoetnografia: un panorama. **Astrolabio**, n. 14, p. 249-273, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.55441/1668.7515.n14.11626>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

ESCOBAR, Manuel. **Cuerpos en resistencia: experiencias trans en Ciudad de México y Bogotá**. Bogotá D. C.: Ediciones Universidad Central, 2016.

FACEBOOK ESTRENA SISTEMA de verificación de famosos semelhante al de Twitter. **El Espectador**, 31 de maio 2013, (Home/Tecnologia). Disponível em: <https://www.elespectador.com/tecnologia/facebook-estrena-sistema-de-verificacion-de-famosos-semejante-al-de-twitter-article-425298/>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

FAÉ, Rogério. A Genealogia em Foucault. **Psicologia em Estudo**, Maringá, v. 9, n. 3, p. 409-416, set./dez, 2004. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1413-73722004000300009>

FALCONI-PIRES, Livia; LOURENÇO, Julia. Twitter ontem e hoje: observações metodológicas críticas. **Revista Heterotópica**, [S.L.], v. 4, n. Especial, p.36-52, 2022. DOI: 10.14393/HTP-v4nEspecial-2022-67202. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/RevistaHeterotopica/article/view/67202>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

FEDERICI, Silvia. **Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación originaria**. Traficantes de sueños: España. 2010. Disponível em: <https://traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Caliban%20y%20la%20bruja-TdS.pdf>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

FERRÉ, Carme; GORKA, Zaldívar. El Feminismo Transexcluyente En Twitter: Un Monólogo Sesgado En #ContraElBorradoDeLasMujeres. **ICONO 14. Revista Científica De Comunicación y Tecnologías Emergentes**, v. 20, n. 2, p.1-22. Disponível em: <https://doi.org/10.7195/ri14.v20i2.1865>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

FERREIRA, Marcio; ALMEIDA, Carlos de. Representação das religiões de matriz africana na CDD: uma análise crítica da Umbanda no Brasil. **Scire**, v. 24, n. 2, p. 63-68, 2018. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/328851510_Representation_of_religions_of_African_influence_in_CDD_A_critical_analysis_of_Umbanda_in_Brazil. Acesso em: 1 de abr. 2024.

FERREIRA, Suely. O ativismo digital e sua contribuição para a descentralização política. **Revista Ciências & Saúde Coletiva**, v. 23, n. 10, p. 3133-3136, 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/csc/a/qmYg4yygsjgWwmQ8MvHVM5N/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

FIGUEIREDO, Suely; ALVES, Marcos. A; SALSMAN, Isabele. V; FRANCO, André. M. O. A verdade entre a informação e a emoção. In: **Seminário de Confiabilidade Informacional**, 2022, Florianópolis: UDESC, 29 de nov, 2022. 1 vídeo (2h 57:38 min). [Live]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=f4iivSE9ci0&list=PLefe8lvagvMg-qsYvHbRbFnp90KNHGwjC&index=2>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

FIGUEIREDO, Suely. Como a mente identifica a informação verdadeira? In: **Seminário de Confiabilidade Informacional**. Florianópolis: BU UFSC. 15 de dez. 2021. 1 vídeo (2h 13:06 min). [Live]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=7oA7quVboFI>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

FIGUEIREDO, Suely. O lugar da desinformação na cognição social / Ou como lidar com propriedades da cognição que abrem espaço para a falseabilidade. *In: Mesa 10 - Colóquio Habermas*, XVIII. Brasil: Colóquio de Filosofia da informação, IX. 15 de set. 2022a. 1 vídeo (1h 29:43 min). [Live] 2022a. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=QqgFt8-amV0>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

FIGUEIREDO, Suely. O lugar da desinformação na cognição social ou como lidar com propriedades da cognição que abrem espaço para a falseabilidade. **LOGEION: Filosofia da informação**, v. 9, p. 377-394, 2022b. Disponível em: <https://doi.org/10.21728/logcion.2022v9nesp.p377-394>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

FONSECA, Miguel. Agencia eidética: Agencia material, artefactos y agentes eidéticos. In: Juan Carlos Moreno et al., **Tecnología, agencia y transhumanismo**. Bogotá: Universidad Santo Tomás, 2020, p. 41-56. Disponível em: [https://repository.usta.edu.co/bitstream/handle/11634/23178/Obra completa.Coleccionstudiumgenerale.2020Morenojuan.pdf?sequence=1](https://repository.usta.edu.co/bitstream/handle/11634/23178/Obra%20completa.Coleccionstudiumgenerale.2020Morenojuan.pdf?sequence=1). Acesso em: 1 de abr. 2024.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. Aula inaugural no College de France. 2 de dez. 1970. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições LOYOLA, 1996 [1971]. Disponível em: <https://moodle.ufsc.br/pluginfile.php/1867820/modresource/content/1/FOUCAULT%2C%20Michel%20-%20A%20ordem%20do%20discurso.pdf>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

FOUCAULT, Michel. **Les anormaux**. (aula de 19 de março de 1975). França, Paris, Seuil, 1999.

FOUCAULT, Michel. Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung. **Bulletin de la Société française de philosophie**, v. 82, n. 2, p. 35 - 63, avr/jun 1990. (Conferência) 27 de maio, 1978. Tradução: Gabriela Lafeté Borges. Revisão: Wanderson Flor do Nascimento, p. 1 - 29. Disponível em: <http://michel-foucault.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/critica.pdf>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

FOUCAULT, Michael. **Herculine Barbin: o diário de um hermafrodita**. Tradução: Irley Franco. Rio de Janeiro: Francisco Alves (Edit), 1982. [1978].

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. La Piqueta: Madrid, 2007 [1976].

FUNCHS, Stephan. Kinds of Observers and Types of Distinctions. *In: JOHN, R; Henkel, A; Rückert-John, J. (eds) Die Methodologien des Systems. VS Verlag für Sozialwissenschaften*, 2010. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/978-3-531-92435-95>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

FLORIDI, Luciano. “**A era do Onlife, onde real e virtual se (com)fundem**”. [Entrevista concedida a] Jaime D’Alessandro, Unisinos, 02 de out. 2019. Disponível Em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/593095-luciano-floridi-vou-explicar-a-era-do-onlife-onde-real-e-virtual-se-com-fundem>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

FLORIDI, Luciano. **Ser humano e inteligência artificial: os próximos desafios do onlife.** [Entrevista concedida a] Gian Paolo Terravecchia, Unisinos, 20 de out. 2020. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/604136-ser-humano-e-inteligencia-artificial-os-proximos-desafios-do-onlife-entrevista-com-luciano-floridi>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

FRANCO, André. M. O. A verdade entre a informação e a emoção. *In: Seminário de Confiabilidade Informacional*, 2022, Florianópolis: UDESC, 29 de nov, 2022. 1 vídeo (2h 57:38 min). [Live]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=f4iivSE9ci0&list=PLefe8lvagvMg-qsYvHbRbFnp90KNHGwjC&index=2>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

FREITAS, Marcos. R. Oliveira de. **(Trans)ciberativismo, saberes e vivências de travestis no Twitter: um estudo sobre (re)construção discursiva.** 2023. Tese (Doutorado em linguística) – Centro de Humanidades, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2023. Disponível em: <http://repositorio.ufc.br/handle/riufc/74801>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

GALEANO, Eumelia. **Estrategias de investigación social cualitativa. El giro en la mirada.** Medellín: La carreta Editores E.U, 2012, p. 280.

GALINDO, María. **Feminismo bastardo.** Editorial Mantis e Canal Press: Cidade do México, 2022, p 287.

GALLO, Silvio. Biopolítica e subjetividade: resistência?. **Educar em Revista**, n. 66, p. 77–94, out. 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0104-4060.53865>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

GANASCIA, Jean-Gabriel. Inteligencia artificial: entre el mito y la realidad. **UNESCO**, 29 de jun. 2018. Disponível em: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000265238_spa. Acesso em: 1 de abr. 2024.

GARCÍA, Lorenzo. Web 2.0 vs Web 1.0. **Contextos Universitarios Mediados**, nº 14, *in*: Boletín Electrónico de Noticias de Educación a Distancia (BENED), 1, p. 1-8, 2014. Disponível em: <http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/bibliuned:20094/web2vs1.pdf>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

GARGALLO, Francesca. **Reflexiones en torno a ideas y prácticas del entre-mujeres a principio del siglo XXI.** México: Librería La Cosecha San Cristóbal de las Casas, 2019. Disponível em: <https://francescagargallo.wordpress.com/2019/07/12/pdf-ideas-y-practicas-del-entre-mujeres/amp/>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

GAZIRE, Marina. **Ciberfeminismo: Novos discursos do feminino em redes eletrônicas.** Dissertação (Mestrado em Comunicação e Semiótica) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Comunicação e Semiótica, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC-SP, 2009. Disponível em: <https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/5260>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

GONZÁLEZ, Alma, *et al.* **Etnografias afectivas y autoetnografía: Tejiendo nuestras historias desde el Sur**, 2022. Disponível em: <https://generoymetodologias.org/media/publicaciones/archivos/EtnografiasAfectivas.pdf>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

GUASCH, Óscar. **La crisis de la Heterosexualidad**. Laertes, S.A. de Ediciones: Barcelona, 2007.

GONZALES, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *In*: Reunião do Grupo de Trabalho: “Temas e Problemas da População Negra no Brasil”. Encontro Anual de Associação de Pós-Graduação e Pesquisa nas Ciências Sociais, IV. Rio de Janeiro, 31 de out, 1980. **Revista Ciências Sociais Hoje**, São Paulo, p. 223-244, 1987. Disponível em: <https://ria.ufrn.br/jspui/handle/123456789/2298>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

GONZALEZ, Maria Nelida. Luciano Floridi e os problemas filosóficos da informação: da representação à modelização. **InCID: Revista de Ciência da Informação e Documentação**, [S. l.], v. 4, n. 1, p. 3–25, 2013. DOI: 10.11606/issn.2178-2075.v4i1p3-25. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/incid/article/view/59099>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

GROSGOUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Sociedade E Estado**, v. 31, n. 1, p. 25–49, 2016. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/sociedade/article/view/6078>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, n. 5, p. 07-41, 1995. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX, [1985]. *in*: TADEU, Tomaz (Org.). **Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4945399/mod_resource/content/1/LIVRO%20Antropologia%20do%20Ciborgue.pdf. Acesso em: 1 de abr. 2024.

HARAWAY, Donna. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes. **Clima Com Cultura Científica - pesquisa, jornalismo e arte**, v. 3, n. 5, p. 139-146, 2016. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4197142/mod_resource/content/0/HARAWAY_Antropoceno_capitaloceno_plantationoceno_chthuluceno_Fazendo_parentes.pdf. Acesso em: 1 de abr. 2024.

HARAWAY, Donna. **O manifesto das espécies companheiras - Cachorros, pessoas e alteridade significativa**. Tradução: Pê Moreira. 1, ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021, p. 184.

HARDING, Sandra. A instabilidades das categorias analíticas na teoria feminista. **Estudos Feministas**, vol. 7, n. 1, p. 7-31, 1993. Disponível em: <http://www.legf.cfh.ufsc.br/files/2015/08/sandra-harding.pdf>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

HINE, Christine. **Ethnography for the Internet: Embedded, Embodied and Everyday**. New York: Routledge. 1, ed, p, 240. 2015. Disponível em: <http://stc2.uws.edu.au/CRproj/EthnographicStrategies.pdf>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

HOW TO GET THE BLUE checkmark on Twitter. **Twitter**, 2023. (Help Center). Disponível em: <https://help.twitter.com/es/managing-your-account/about-twitter-verified-accounts>.

KRAUS, Caroline. Cidadania, ativismo e participação na internet: experiências brasileiras. **Revista Comunicação e Sociedade**, vol. 30, p. 297 – 312, 2016. Disponível em: [http://dx.doi.org/10.17231/comsoc.30\(2016\).2499](http://dx.doi.org/10.17231/comsoc.30(2016).2499). Acesso em: 1 de abr. 2024.

LANGNER, Ariane, ZULIANI, Cibeli e MENDONÇA, Fernanda. O movimento feminista e o ativismo digital: conquistas e expansão decorrentes do uso das plataformas. *In: Anais do 3º Congresso Internacional de Direito e Contemporaneidade: mídias e direitos da sociedade em rede*, 2015, Santa Maria / RS UFSM - Universidade Federal de Santa Maria. Disponível em: http://www.ufsm.br/congresso_direito/anais. Acesso em: 1 de abr. 2024.

LA RUSSA sues Twitter over fake page. **ESPN**, 4 de Jun, 2009, (MLB/Story). Disponível em: <https://www.espn.com/mlb/news/story?id=4230602>.

LAMUS, Doris. La irrupción de una nueva ola feminista: ¿la cuarta ola? **La manzana de la discordia**, v. 15, n. 2, p. 1- 26, 2020. Disponível em: <https://manzanadiscordia.univalle.edu.co>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

LAS RAZONES DETRÁS del cobro por verificación para las cuentas de Facebook e Instagram. **Semana**, Bogotá, 19 de fev. 2023, (Home/Mundo). Disponível em: <https://www.semana.com/mundo/articulo/las-razones-detras-del-cobro-por-verificacion-para-las-cuentas-de-facebook-e-instagram/202343/>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

LATOURE, Bruno. **Reagregando o Social: Uma Introdução a Teoria do Ator – Rede**. Bahia: UDFBA. 1, ed, p. 400. 2012, [2005].

LEMOS, André. Dataficação da vida. *In: Dossiê: Digitalização e dataficação da vida: Pervasividade, Ubiquidade e Hibridismos Contemporâneos*. **Revista de Ciências Sociais**, v. 21, n. 2, p. 193-202, 2021a. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.15448/1984-7289.2021.2.39638>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

LEMOS, André. A governamentalidade algorítmica e a Cibercultura. *In: Congresso Internacional Lusófono de Inteligência Artificial, Filosofia e Direito*, 1., 2021b, Rio de Janeiro: UFRJ, 13 de set, 2021b. 1 vídeo (2h 46min). [Live]. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=_sPC9FfpJ9Y. Acesso em: 1 de abr. 2024.

LOURENÇO, Julia. “Dualismo digital” no ativismo contemporâneo: uma abordagem discursiva da #elenão. **Linguistic Frontiers**. v. 5, n. 2, p. 5-14, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.2478/lf-2022-0010>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

LOWE, Donald. **Historia de la percepción burguesa**. Tradução: Juan Jose Otrilla. Fondo de Cultura Económica: México, p. 321. 1986. Disponível em: <https://dokumen.tips/documents/donald-m-lowe-historia-de-la-percepcion-burguesa.html?page=12A>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

MAHMOOD, Saba. Razão religiosa e afeto secular: uma barreira incomensurável? **Debates do NER**, v.19, n. 36, p. 17-56, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.22456/1982-8136.99587>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

MARTINS, Leda. **Performances do tempo espiralar, poéticas do corpo-tela**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MISKOLCI, Richard; CAMPANA, Maximiliano. “Ideologia de gênero”: notas para a genealogia de um pânico moral contemporâneo. **Sociedade e Estado**, v. 32, n. 3, p. 725–748, set. 2017.

MCPHERSON, Tara. U.S Operating Systems at Mid-Century: The Intertwining of Race UNIX, p. 21-38. In: NAKAMURA, Lisa e CHOW-WHITE, Peter (Edit). **Race after the Internet**, 2012a. Disponível em: <https://traceybenson.files.wordpress.com/2017/10/raceaftertheinternet.pdf>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

MCPHERSON, Tara. Why Are the Digital Humanities So White? or Thinking the Histories of Race and Computation, p. 139-160. In: GOLD, Matthew (Edit). **Debates in Digital Humanities**, 2012b. Disponível em: <http://dhdebates.gc.cuny.edu/debates/text/29>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

MORENO, Carlos. Tecnología y Agencia. In: Juan Carlos Moreno *et al.*, **Tecnología, agencia y transhumanismo**. Bogotá: Universidad Santo Tomás, p.19-40. 2020. Disponível em: <https://repository.usta.edu.co/bitstream/handle/11634/23178/Obracompleta.Coleccionstudiumgenrale.2020Morenojuan.pdf?sequence=1>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

ÑAUPAS, Humberto; MEJÍA, Elías; NOVOA, Eliana; VILLAGÓMEZ, Alberto. **Metodología de la investigación. Cuantitativa-Cualitativa y Redacción de la Tesis**. Bogotá: Ediciones de la U, 2014.

NAKAMURA, Lisa; CHOW-WHITE, Peter (Edit). **Race after the Internet**. 2012. Disponível em: <https://traceybenson.files.wordpress.com/2017/10/raceaftertheinternet.pdf>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

NEWMAN, Nic. Executive summary and key findings of the 2021 report. **Reuters Institute for the Study of Journalism**, 2021. Disponível em: <https://reutersinstitute.politics.ox.ac.uk/digital-news-report/2021/dnr-executive-summary>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

NICHOLSON, Linda. Interpretando o gênero. **Estudos Feministas**, Florianópolis, UFSC, vol. 8, n.2, p. 07-31, 2000.

NIETO, Mauricio. **Historia de la Ciencia**. Universidad de los Andes, 2011. Disponível em: <https://historiadela-ciencia-mnieto.uniandes.edu.co/notas.html>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

OLIVEIRA, Kiusam Regina de. **Candomblé de Ketu e educação: estratégias para o empoderamento da mulher negra**. 2008. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008. DOI:10.11606/T.48.2008.tde-16062008-161253. Acesso em: 1 de abr. 2024.

ORTEGA, Esther; PLATERO, Raquel. Movimientos feministas y trans* en la encrucijada: aprendizajes mutuos y conflictos productivos. **Quadernos de Psicología**, v. 17, n. 3, p. 17-30, 2015. DOI: <http://dx.doi.org/10.5565/rev/qpsicologia.1280>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

ORTIZ, Nidia. **Ciberfeminismo en Colombia: ¿En la desconexión o el enredamiento?** Tese de dissertação (Mestra em Estudos de Gênero) - Faculdade de Ciências Humanas – Escola de Estudos de Gênero, Bogotá, D.C. Universidade Nacional de Colômbia, 2014. Disponível em: <https://repositorio.unal.edu.co>52736250.2014.pdf>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género**, Bogotá: La frontera, 2017.

PAVEAU, Marie-Anne. **Análise do discurso digital: dicionário das formas e das práticas**. Julia Lourenço (Org). Tradução: Roberto Baronas. São Paulo: Pontes Editores, 2021.

PAVEAU, Marie-Anne. Éthique du discours numérique. *in*: **Dossiê, Técnica e ética dos discursos on-line**. Línguas e instrumentos linguísticos 37/ Campinas: CNPq – Universidade Estadual de Campinas; Editora RG, 2016. Disponível em: <http://www.revistalinguas.com/edicao37/edicao37.pdf>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

PEDRAZA, Zandra. Modernidad y orden simbólico: cuerpo y biopolítica en América Latina. **Revista Aquelarre, Centro Cultural de la Universidad del Tolima**, p. 93-108, 2006. Disponível em: https://www.humanas.unal.edu.co/colantropos/files/8514/5615/3623/modernidad_y_orden_simbolico.pdf. Acesso em: 1 de abr. 2024.

PEREIRA LIMA, Lucimara. **Processo de desenvolvimento cognitivo da criança com baixa visão na educação infantil: um estudo de caso**. Monografia (Curso de Especialização em Docência na Educação Infantil) - Departamento de Educação II/MEC/SEB/Plataforma Freire - Faculdade de Educação da Universidade da Bahia – Polo Salvador, 2016. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/19877/1/Processo%20de%20Desenvolvimento%20Cognitivo%20da%20Crian%20com%20Baixa%20Vis%C3%A3o%20na%20Educa%C3%A7%C3%A3o%20Infantil.pdf>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

PINTO, Joana. Sobre discurso feminista em publicações: A Política do Grupo Transas do Corpo. **Revista de Estudos Feministas**, v. 12, p. 106-114, 2004. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/381/38114353012.pdf>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

HERNÁNDEZ, Yazmín. Podemos habitar la virtualidad? *In*: **Coloquio** “Pensamientos del no-lugar”, II. México: Centro de Estudios Críticos. 26 de mar. 2022. 1 vídeo (1h 13min) [Live]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=yGHW3n94mZk>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

PRADA, Manuel. Hacia la superación del dilema entre la agencia material de los objetos técnicos y la intencionalidad de los agentes: Revisión crítica de la propuesta de Bruno Latour. *In*: Juan Carlos Moreno *et al.*, **Tecnología, agencia y transhumanismo**. Bogotá: Universidad Santo Tomás, p. 57-82, 2020. Disponível em: <https://repository.usta.edu.co/bitstream/handle/11634/23178/Obra>

[completa.Coleccionstudiumgenerale.2020Morenojuan.pdf?sequence=1](#). Acesso em: 1 de abr. 2024.

PRECIADO, Paul. Manifesto Contrasexual. Práticas subversivas de identidade sexual. São Paulo: N-1 Edições, 2017.

PRECIADO, Paul. **Dysphoria Mundi**. Plaza de Edición: Barcelona, 2022.

PRESTON, Beth. AI, Anthropocentrism, and the Evolution of “Intelligence”. **Minds and Machines**, n. 1, p. 259-277, 1991. Disponível em:

<https://link.springer.com/article/10.1007/BF00351181>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

RAGO, Margareth. Escrita de si, parresia e feminismos. *In*: Veiga-neto, Alfredo; Branco, Guilherme Castelo (Comp.) "**Foucault, Filosofia e Política**", 1. ed. Autêntica, v, 1, p.251-267, 2011. Disponível em: <https://es.everand.com/book/405829961/Foucault-filosofia-politica>. Acesso em: 1 de abri. 2024.

RAGO, Margareth. “Estar na hora do mundo”: subjetividade e política em Foucault e nos feminismos. **Interface - Comunicação, Saúde, Educação**, v. 23, p. 1-11, 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/icse/a/ccCCbt4pcXx4CTWhX8JnBmc/#>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

RAYNAUT, Claude. Os desafios contemporâneos da produção do conhecimento: o apelo para interdisciplinaridade. **INTERthesis**, Florianópolis, v. 11, n. 1, p. 1-22, 2014. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/271162720_Os_desafios_contemporaneos_da_producao_o_do_conhecimento_o_apelo_para_interdisciplinaridade. Acesso em: 1 de abr. 2024.

RENOBELL, Víctor. Análisis de Instagram desde la sociología visual. *In*: Martínez-García, Á. (Coord). **La imagen en la era digital**. Sevilla: Egregius, p. 115-129. 2017. Disponível em: <https://idus.us.es/handle/11441/91571>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

RICHARDSON, Laurel. Evaluando la etnografía *In*: BÉNARD, Calva; SILVIA, Marcela. **Autoetnografía: una metodología cualitativa**. Tradução: Luévano Martínez, María de la Luz; Rodríguez Castro, Alejandro. p. 185-187. 2019. Biblioteca Digital Juan Comas. Disponível em: <http://bdjc.iaa.unam.mx/items/show/148>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

RICHARDSON, Laurel; ADAMS, Elizabeth. La escritura. Un método de indagación, *In*: BÉNARD, Calva; SILVIA, Marcela. **Autoetnografía: una metodología cualitativa**. Tradução: Luévano Martínez, María de la Luz; Rodríguez Castro, Alejandro. p. 45-83. 2019. Biblioteca Digital Juan Comas. Disponível em: <http://bdjc.iaa.unam.mx/items/show/148>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

ROCHA, Raquel. A governamentalidade algorítmica e a Cibercultura. *In*: Congresso Internacional Lusófono de Inteligência Artificial, Filosofia e Direito, 1., 2021b, Rio de Janeiro: UFRJ, 13 de set, 2021. 1 vídeo (2h 46min). [Live]. Disponível em:

https://www.youtube.com/watch?v=_sPC9FfpJ9Y. Acesso em: 1 de abr. 2024.

RUBIN, Gayle. **O tráfico de mulheres: notas sobre a “Economia Política” do Sexo**. Recife: SOS Corpo, p. 01-07, 1993. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/mod/resource/view.php?id=6566&forceview=1>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

RUEDA, Nattaly. **El discurso político de Gustavo Petro. Análisis de los mensajes en redes sociales (Twitter) y su influencia en los ciudadanos durante las elecciones a la Alcaldía Mayor de Bogotá y el paro nacional**. Dissertação (Mestrado em comunicação política e empresarial). Universidad Camilo José Cela, 2021. Disponível em: https://iddigitalschool.com/wp-content/uploads/2021/01/MEM_21279-LEIDY_NATTALY_RUEDA_CARO.pdf. Acesso em: 1 de abr. 2024.

RUIZ-NAVARRO, Catalina. El ojo morado de Carolina Sanín. **El Espectador**. Bogotá. 3 de nov, 2016. Disponível em: <https://www.elespectador.com/opinion/columnistas/catalina-ruiz-navarro/el-ojo-morado-de-carolina-sanin-column-663635/>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

RUIZ-NAVARRO, Catalina. **Las mujeres que luchan se encuentran. Manual de feminismo pop latinoamericano**. Bogotá: Penguin Random House Grupo Editorial, 2019.

SILVA, A. Camila da. **A ironia e suas refrações um estudo sobre a dissonância na paródia e no riso**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009, p. 209. Disponível em: <https://static.scielo.org/scielobooks/5dcq3/pdf/alavarge-9788579830259.pdf>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

SILVEIRA, Juliana de. **Rumor(es) e Humor(es) na Circulação de Hashtags do Discurso Político Ordinário no Twitter**, 2015. Tese de Doutorado – Faculdade de Ciências Humanas, Letras e Arte - Universidade Estadual de Maringá. 2015. Disponível em: <http://repositorio.uem.br:8080/jspui/handle/1/3988>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

SIBILIA, Paula. **El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales**. 3ra. Ed. Reimpresão. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, [2005] 2013.

SORIA-GÚZMAN, Irene. Mujeres hacker, saber-hacer y código abierto: tejiendo el sueño hackfeminista. **Liminar Estudios Sociales y Humanísticos**, v. XXI, n. 1, p. 57-74, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.29043/liminar.v19i1.806>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

SORIA-GÚZMAN, Irene. Hackeando de otro modo: apuntes para una nueva tecnología crítica y decolonial. *In*: Seminario Entornos y Narrativas Digitales en la Academia: género, cultura digital y tecnología crítica. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 22 de mar. 2023. 1 vídeo (2h 48:44 min). [Live]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=e4Pa02LI1lc>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

SOTO, Leandro; FERNÁNDEZ, Álvaro. Redes sociales y democracia: La estrategia comunicacional de Nayib Bukele en Twitter durante la pandemia del Covid-19 en el Salvador. **AVATARES de la comunicación y la cultura**, n. 20, p. 1-21, 2020. Disponível em: <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/avatares/article/view/5467>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

SCOTT, Joan. O enigma da igualdade. **Estudos Feministas**, vol. 13, n. 1, p. 11-30, 2005. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/H5rJm7gXQR9zdTJPBf4qRTy/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

SPIVAK, Gayatri. **Pode o subalterno falar?** Tradução: Brasileira. Editora UFMG: Belo Horizonte, 2010. Disponível em: <https://joacamillopenna.files.wordpress.com/2017/03/spivak-pode-o-subalterno-falar.pdf>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

TORRES DA SILVA Marisa, MAGALHÃES Mara e MAROPO, Lídia. Feminismo online no Brasil e em Portugal: um mapeamento do ativismo no Facebook. *in: Congresso IBERCOM, XV*. Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 2017. Disponível em: <https://comum.rcaap.pt/bitstream/10400.26/22583/1/Feminismo%20online%20no%20Brasil%20e%20em%20Portugal%20-%20pp.%202815-2836.pdf>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

TRIVINHO, Eugênio, PINTOR DOS REIS, Angel e Equipe do CENCIB/PUC-SP. **A cibercultura em Transformação: Poder, liberdade e sociabilidade em tempos de compartilhamento, nomadismo e mutação de direitos**. Instituto Itaú Cultural, 2008. Disponível em: <http://www.abciber.org/publicacoes/livro2>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

TULLIS, Jillian. Yo y los otros. La ética en la investigación Autoetnográfica. *In: BÉNARD, Cava; SILVIA, Marcela. Autoetnografía: una metodología cualitativa*. Tradução: Luévano Martínez, María de la Luz; Rodríguez Castro, Alejandro. [2013], p. 157-182. 2019. Biblioteca Digital Juan Comas. Disponível em: <http://bdjc.iaa.unam.mx/items/show/148>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

TSING, Anna. **Los hongos del fin del mundo. Sobre la posibilidad de vida en las ruinas capitalistas**. Tradução: Francisco J. Ramos Mena. Caja Negra: Buenos Aires, p. 448. 2023. Disponível em: <https://cajanegraeditora.com.ar/libros/los-hongos-del-fin-del-mundo/>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

VÉLIZ, Carissa. "The Internet and Privacy," *In: David Edmonds (Edit). Ethics and the Contemporary World*. Abingdon: Routledge, p. 149-159, 2019. Disponível em: <https://philpapers.org/archive/VLITIA.pdf>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

VÉLIZ, Carissa. La privacidad es poder. **Revista Universitaria de Cultura Paradigma**, University of Oxford, v. 23, p. 24-31, 2020. Disponível em: <https://riuma.uma.es/xmlui/bitstream/handle/10630/19524/24.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 1 de abr. 2024.

ZAMORANO, Delia; CAMACHO, Carmen; ROMERO, Ivett. Emojis: herramienta de expresión visual entre jóvenes universitarios. **Teoría y práctica de la cultura visual. Propuestas para el estudio de lo performativo en lo visual**, p. 267- 283, 2021. Disponível em: https://www.academia.edu/download/66259694/De_la_imagen_al_gesto_def.pdf#page=269. Acesso em: 1 de abr. 2024.

ZENHA, Luciana. Redes sociais online: o que são as redes sociais e como se organizam? **Caderno de Educação**, v. 1, n. 49, p. 19-42, 2018. Disponível em: <https://revista.uemg.br/indexphp/cadernodeeducacao/article/view/2809/1541>. Acesso em: 1 de abr. 2024.