



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

VANIA ANTUNES DOMINGUES DA COSTA

**O PODER DA IMAGEM CORPORAL:
MODA E FORMAÇÕES DISCURSIVAS EM DESTAQUE**

Londrina

2024

VANIA ANTUNES DOMINGUES DA COSTA

**O PODER DA IMAGEM CORPORAL:
MODA E FORMAÇÕES DISCURSIVAS EM DESTAQUE**

Dissertação apresentada à Universidade Estadual de Londrina – UEL, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Administração.

Orientadora: Profa. Dra. Adriana da Silva Vinholi Rampazo.

Londrina

2024

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

V258o COSTA, VANIA ANTUNES DOMINGUES DA.
O PODER DA IMAGEM CORPORAL : MODA E FORMAÇÕES DISCURSIVAS EM DESTAQUE / VANIA ANTUNES DOMINGUES DA COSTA. - Londrina, 2024.
184 f.

Orientador: ADRIANA DA SILVA VINHOLI RAMPAZO.
Dissertação (Mestrado em Administração) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Estudos Sociais Aplicados, Programa de Pós-Graduação em Administração, 2024.
Inclui bibliografia.

1. NORMATIVIDADE CORPORAL - Tese. 2. PERFORMATIZAÇÃO - Tese. 3. INTERDISCURSIVIDADE - Tese. 4. REGIMES DE VERDADE - Tese. I. DA SILVA VINHOLI RAMPAZO, ADRIANA. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Estudos Sociais Aplicados. Programa de Pós-Graduação em Administração. III. Título.

CDU 658

VANIA ANTUNES DOMINGUES DA COSTA

**O PODER DA IMAGEM CORPORAL:
MODA E FORMAÇÕES DISCURSIVAS EM DESTAQUE**

Dissertação apresentada à Universidade Estadual de Londrina – UEL, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Administração.

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Adriana da Silva Vinholi Rampazo
Orientadora
Universidade Estadual de Londrina – UEL

Prof. Dr.: Paulo Marcelo Ferrarese Pegino
Membro Interno
Universidade Estadual de Londrina – UEL

Prof. Dr.: Rafael Fernandes de Mesquita
Membro Externo
Instituto Federal do Piauí – IFPI

Londrina, 09 de Agosto de 2024.

AGRADECIMENTOS

A todos os que me ajudaram nesse percurso, em especial:

Ao meu companheiro de vida, que abraçou este desafio comigo, cuidando com tanta dedicação das nossas joias mais preciosas, nossos filhos.

Aos meus filhos, pelas ausências, muitas vezes incompreendidas.

À minha mãe e ao meu pai, que sempre me incentivam, me apoiam e me ajudam em tudo.

À minha querida orientadora e agora amiga, Adriana da Silva Vinholi Rampazo, pela sua humanidade e profissionalismo. É graças ao ser humano incrível que você é que esse sonho se tornou realidade, minha gratidão eterna.

Aos professores Paulo Marcelo Ferrarese Pegino e Rafael Fernandes de Mesquita que gentilmente aceitaram participar da minha banca, dispondo de seu precioso tempo para este momento.

Aos verdadeiros companheiros de curso, que me ajudaram em minhas angústias e se tornaram grandes amigos que levarei para a vida.

Aos professores do programa que, direta ou indiretamente, colaboraram em meu aprendizado.

Muito obrigada!

“Todos nascemos nus. O resto é drag”.

RuPaul Charles

COSTA, Vania Antunes Domingues da. **O poder da Imagem Corporal: Moda e Formações Discursivas em Destaque.** 2024. 184 fls. Dissertação do Programa de Pós-Graduação em Administração da Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2024.

RESUMO

A norma social diz que nossos corpos devem estar cobertos quando estamos em público e, antes mesmo de nascermos, já temos o nosso figurino montado. Trata-se de um processo dinâmico marcado por posições de poder e sustentado por formações discursivas, constituindo-se em um dos regulamentos mais falados. Há, inclusive, campos específicos para lidar com eles no meio social: a moda. É ela que dita normas e regras embasadas na tradicionalização e padronização corporal, amplamente disseminadas pelas mídias sociais que emergem como espaços públicos que moldam as formações discursivas na contemporaneidade. Nossas ações rotineiras constituem-se em expectativas sociais que tornam-se continuamente explicitadas, o que levou a questionar: quais formações discursivas atuam na normalização da imagem corporal entre os influenciadores digitais de moda? Para responder a essa indagação, foi necessário compreender as formações discursivas que atuam na normalização da imagem corporal entre os influenciadores digitais de moda. Para isso, explorei as formações discursivas e seus efeitos sociais que sustentam as relações de poder através da normalização e regramento da vestimenta. A partir de então, busquei intersecções entre práticas sociais, normas e regras de vestimenta e imagem corporal. E na sequência, investiguei vivências e práticas de resistência às estruturas de poder instituídas e mantidas discursivamente em torno da vestimenta. Utilizando-me de metodologia qualitativa e com base pós-estruturalista, realizei uma busca empírica em doze perfis de pessoas que trabalham a imagem/aparência corporal na mídia social Instagram. Realizei uma Análise de Discurso Crítica (ADC) conforme as considerações de Norman Fairclough, atreladas às concepções de Michel Foucault, Judith Butler, Lars Svendsen e Gilles Lipovetsky, entre outros. Categorizei os achados empíricos analisando a produção, distribuição, consumo e as condições para a prática discursiva. O estudo evidenciou que as formações discursivas normatizam a imagem corporal, disciplinando comportamentos, moldando o vestir e norteando nossas escolhas, o que nos leva a performatizar. Isso ocorre em um contexto marcado por uma significação simbólica que comunica posições sociais de status e pertencimento, fundamentando concepções subjetivas de 'elegância' e 'sofisticação'. Além do mais, norteia as relações e posições de poder que estabelecemos e ocupamos, o que contribui para a criação de contextos fictícios que funcionam como reguladores para as práticas sociais. Entretanto, as formações discursivas influenciam não só na manutenção das normativas existentes, mas também constituem-se em um importante dispositivo para o seu desafio, o que abriria novos espaços e formas de expressão.

Palavras-chave: normatividade corporal; performatização; representação visual; interdiscursividade; regimes de verdade.

COSTA, Vania Antunes Domingues da. **The power of body image: fashion and discursive formations in the spotlight.** 2024. 184 shts. Dissertation of the Postgraduate Program in Administration – State University of Londrina, Londrina, 2024.

ABSTRACT

Social rules say we must cover our bodies in public and, even before birth, our outfits are predetermined by these norms. It is a dynamic process marked by power positions and supported by discursive formations, being one of the most discussed regulations. Fashion is a specific field that deals with these issues in society. It dictates norms and rules based on traditional standards of body image, which are widely disseminated by social media. These platforms emerge as public spaces that shape discursive formations in contemporary times. Our everyday actions are made up of social expectations that are continually made explicit. Based on this, I ask: what discursive formations influence the normalization of body image among digital fashion influencers? To answer this, I examined the discursive formations that normalize body image among digital fashion influencers. To do so, I explored the discursive formations and their social effects that sustain power relations through the normalization of dressing. My focus was on exploring intersections between social practices, dress regulations, and body image. Finally, I investigated practices of resistance to the power structures established and maintained through discourse around dressing. Using a qualitative and post-structuralist methodology, I conducted an empirical study on twelve Instagram profiles of influencers focused on body image/appearance. I collected material for a Critical Discourse Analysis (CDA) based on Norman Fairclough's concepts, supplemented by the ideas of Michel Foucault, Judith Butler, Lars Svendsen, Gilles Lipovetsky, among others. I categorized the data by analyzing production, distribution, consumption, and the discursive practice. The results show that discursive formations act to normalize body image through behavioral disciplinarization, shaping the way we wear and make decisions on it, which makes us perform. This normalization operates through symbolic meanings that convey social status and belonging, rooted in subjective concepts of 'elegance' and 'sophistication'.

Key-words: body normativity; performatization; visual representation; interdiscursivity; regimes of truth.

SUMÁRIO

1 VISLUMBRES INICIAIS DA IMAGEM CORPORAL	9
2 CORPOS EM CENA: ENTRE PRÁTICAS SOCIAIS E IMAGENS CORPORAIS .	20
2.1 O CORPO NA VITRINE DAS FORMAÇÕES DISCURSIVAS	22
2.2 TRAMAS DE DESEJO E PRÁTICAS SOCIAIS NA FORMAÇÃO DO SUJEITO	37
2.3 PODER, MORALIDADE E PERTENCIMENTO NO TECIDO SOCIAL	50
3 VESTINDO REGRAS: A DANÇA DAS NORMAS NA DINÂMICA SOCIAL	64
3.1 DESVENDANDO CULTURA E PODER NOS BASTIDORES DA MODA	66
3.2 VESTIMENTA E SOCIEDADE: ALINHAVANDO NORMAS E REGRAS	80
3.3 MODELAGEM CORPORAL NAS FORMAÇÕES DISCURSIVAS DA MODA	91
4 COSTURANDO EPISTEMOLOGIA E ESTRATÉGIA METODOLÓGICA	105
4.1 ARTICULANDO A EPISTEMOLOGIA TEÓRICA DA INVESTIGAÇÃO.....	107
4.2 <i>DESIGN</i> METODOLÓGICO DA INVESTIGAÇÃO	113
5 ENTRELAÇANDO FORMAÇÕES DISCURSIVAS E IMAGEM CORPORAL	130
5.1 ESTILO DOS INFLUENCIADORES DIGITAIS DE IMAGEM	131
5.2 DESDOBRAMENTOS DISCURSIVOS SOBRE A APARÊNCIA CORPÓREA	143
6 DESFECHOS REFLEXIVOS DA IMAGEM CORPORAL	158
REFERÊNCIAS.....	170

1 VISLUMBRES INICIAIS DA IMAGEM CORPORAL

Quando digo que estudo a vestimenta em um programa de pós-graduação em administração, as pessoas estranham. Já recebi questionamentos do tipo: “Mas qual a relação? Qual a ‘importância’ de estudar isso?”. Vou ilustrar a resposta a essas indagações com um fato que ocorreu comigo. Nunca me preocupei muito com o que as pessoas pensam sobre as roupas que uso e nem com as tendências de moda, do que usar ou não usar; minhas escolhas se embasam em outros fatores, como cor, tipo de tecido, caimento, disponibilidade financeira, entre outros. O fato de não ser muito atenta a esses detalhes e às tendências valorizadas socialmente já me rendeu algumas vivências, pois, enquanto seres sociais, nos julgamos uns aos outros apenas ao estabelecermos um contato visual.

Apesar disso, sempre prestei atenção ao que as outras pessoas trajam, mesmo não tendo conhecimento aprofundado sobre moda e nem traçando qualquer tipo de relação entre um e outro. No entanto, embora não acompanhe as tendências, às vezes, quando via algum desfile de moda com roupas espalhafatosas, eu sempre me perguntava: como aquelas roupas poderiam ser usadas rotineiramente? Como roupas tão ‘estranhas’ poderiam custar tão caro? Sempre tracei essa relação entre o vestir naturalizado e a questão econômica da pessoa ‘comum’, que passa todos os dias trabalhando em atividades técnico-operacionais. No entanto, de um tempo pra cá comecei a me perguntar de que forma aquilo tudo poderia se refletir na forma como me visto.

Isso começou quando, em uma tarde ensolarada de primavera, precisei ir ao supermercado para adquirir alguns produtos dos quais necessitava. Minha família tem restrições alimentares, motivo pelo qual não consumimos os mesmos produtos que a maioria das pessoas consome. Muitos destes itens só encontramos em determinados pontos de venda, o que faz com que, muitas vezes, eu tenha que me deslocar de minha cidade pequena para centros maiores que ofereçam mais opções. Neste dia, cheguei ao estabelecimento comercial como de costume, peguei um carrinho e me dirigi ao setor de produtos específicos para pessoas com restrições alimentares. Selecionei vários itens, sempre com paciência e lendo todos os rótulos para não adquirir produtos inadequados. Com toda calma, coloquei muitas coisas no carrinho,

porém, ao me esquecer de um item no corredor anterior, deixei o carrinho no corredor da frente e fui rapidamente buscar o que havia ficado para trás.

Quando retornei, deparei-me com a atendente do setor guardando todos os produtos que eu havia selecionado de volta às prateleiras. Interpelei-a e questionei: “Por que você está guardando os itens que eu havia selecionado?” Ela apenas me olhou dos pés à cabeça e respondeu: “É que são itens caros, as pessoas colocam no carrinho e deixam tudo no caixa por não terem condições de pagar, e depois sou eu que terei que guardar mesmo”. Fiquei indignada, porém apenas pedi com toda calma e paciência que ela pegasse novamente tudo o que havia devolvido, e de pronto, sem questionar, ela o fez. Dirigi-me ao caixa e fiz o pagamento à vista de tudo o que havia selecionado. Diante desse fato, comecei a me questionar: por que teria acontecido esse evento comigo? O olhar dos pés à cabeça da atendente já me deu uma pista do que ocorreria.

Mesmo sabendo que não havia nada de ‘errado’ comigo, comecei a refletir sobre o ocorrido e constatei que só poderia ser a forma como eu estava vestida que a fez julgar minha capacidade econômica, pois eu nunca a tinha visto. Como o supermercado fica localizado em uma área nobre da cidade, a atendente, uniformizada, deveria estar acostumada a um padrão de vestimenta para as pessoas que têm capacidade financeira de adquirir os produtos selecionados. Minhas ponderações iniciais se desdobraram em algumas indagações como: por que será que a atendente ligou minha vestimenta à minha capacidade de pagar pelos produtos? Não seria eu, uma cliente que o supermercado deveria atender de forma respeitosa já que seu objetivo é o lucro e eu sempre faço minhas compras à vista? Essa atendente não deveria ter sido treinada para lidar com pessoas ‘fora do padrão’ como eu? Assim, constatei que esse julgamento não é racional, o que colaborou para que eu pudesse responder às questões que apresentei anteriormente, logo no início desse texto: pra que e qual a importância de se estudar a vestimenta em um programa de pós-graduação em administração? Início minha explanação esclarecendo que: *‘todos os corpos não considerados loucos sempre estão vestidos em público’*. A vestimenta faz parte da vida das nossas vidas e nos é transmitida antes mesmo de nascermos. No entanto, seu uso e julgamento estão tão naturalizados que não nos damos conta de sua influência em nossa constituição enquanto sujeitos. A roupa, a aparência física, os acessórios, entre outros, são itens que podem embasar julgamentos, o que

relaciona-se diretamente às relações de poder que emanam do meio social. Trata-se de uma demanda que necessita de aprofundamento em todas as áreas, inclusive na administração que lida com pessoas.

Muitos presumem, assim como eu também já acreditei, que administrar é lidar somente com números, com gráficos, planilhas, relatórios, balanços, taxas de venda, de lucro, de retorno, ou seja, com valores monetários. Entretanto, um detalhe que faz toda diferença passa despercebido: *'quem executa a administração são os funcionários, pessoas contratadas para servir outras pessoas, seus clientes'*. E, todas elas, independentemente de quem sejam, quando estão em público, têm seus corpos vestidos, pois não se apresentam nus. Dessa maneira, ressalto que um estudo sobre a vestimenta nunca se referiu a algo supérfluo, superficial, objetivo e natural como alguns enxergam. O vestir tem relação com o poder, com a subjugação de corpos, com o julgamento de pessoas que colocam outras pessoas em situações embaraçosas. Mas não é só isso, também relaciona-se ao acesso a oportunidades, a quem tem ou não legitimidade de falar, de viver, de ser, de estar, de se apropriar ou não do que a humanidade produziu e produz.

Como o tema me instigou, considerei os últimos vinte anos e fiz uma consulta rápida ao Portal de Periódicos da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) (2023). Lancei apenas a temática 'vestimenta' e verifiquei que os estudos sobre ela no Brasil se concentram mais nas áreas sociais e de humanidades, seguidas bem de perto pelas ciências médicas. Quando examinei rapidamente os artigos publicados nas áreas sociais e de humanidades, percebi uma predominância de discussões sobre a roupa como forma de linguagem, de construção de sentidos e a percepção dos valores simbólicos que elas trazem. Em contrapartida, há abordagens sobre a relação da moda como construção social, explorando-se a vinculação da vestimenta com o comportamento humano, além das subjetividades inerentes à escolha do que escolhemos para vestir. Em tempo, também constatei uma predominância dos estudos sobre a temática com viés econômico, tratando-se de questões relacionadas à sua produção, estratégias de marketing, competitividade e sustentabilidade, ou seja, questões objetivas.

Realizando a mesma busca no Catálogo de Teses e Dissertações da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) (2023), o número de estudos ainda permanece modesto, prevalecendo a maior concentração

de pesquisas no campo das Ciências Sociais Aplicadas. Alguns estudos abordam questões relacionadas à temática na área racional da Administração, 'aquela que lida com pessoas como se fossem somente números'. Outros exploram a moda como forma de distinção social, mesmo sem a utilização dessas terminologias. Falam sobre vertentes relacionadas ao processo de escolha da roupa, considerando as origens dos sujeitos e o ambiente em que precisam estar; abordam sobre o direito de vestir e de sua relação com a manifestação da personalidade; tratam a vestimenta como mecanismo de poder, a partir do viés econômico; exploram a relação entre as escolhas do sujeito, seus corpos, personalidades, formações identitárias e impacto social, entre outros. Considerando a área de Administração, há estudos sobre inovação, produção, marketing, desenvolvimento profissional, indo desde temas relacionados, especificamente, ao trabalhador até a comercialização do que ele produz no mercado internacional. Há também abordagens que relacionam corpo, gênero, identidade, relações de poder e subjetividades, porém ainda são bem modestas e é essa vertente que me instigou à realização desta pesquisa.

Foi assim que iniciei minhas leituras sobre o tema, o que me fez compreender que as pesquisas sobre a vestimenta fatalmente esbarram nas relações de poder, nas lutas pelo direito de ser, de existir, de nos expressar, de acessar locais e oportunidades. Constatei que nos revelamos ao mundo através da aparência que damos aos nossos corpos por meio das escolhas que fazemos. É por isso que a forma como nos vestimos desafia, simultaneamente, modelos concorrentes e conflitantes de pensamento, se entrelaçando e se confundindo em um emaranhado relacional complexo e desafiador. E isso possibilita relacionar a vestimenta às formações discursivas em torno das relações de poder (Olesen, 2006). Assim, as formações discursivas não são somente fala, mas também escrita, verbalização, reprodução de sentidos que estabelecemos nos processos comunicativos e nas relações de poder (Van Dijk, 2000a). Não tem somente caráter reprodutivista, mas nelas reside a possibilidade de mudanças das crenças e valores individuais (Fairclough, 2001). Como a vestimenta é uma das formas que utilizamos para nos comunicar com o mundo (Costa, 2022), suas simbologias têm o potencial de manter, de forma estratégica, a complexidade das formações discursivas que nos sustentam (Van Dijk, 2000b). Sua amplitude embasa teorias sociais, que analisam os diferentes modos pelos quais as áreas do conhecimento se estruturam (Fairclough, 2001), pois elas se

constituem em um “conjunto de regras para uma prática discursiva, o sistema de formação não é estranho ao tempo” (Foucault, 2008a, p. 83). Assim, quando as formações discursivas são questionadas, conseguimos encontrar as contradições que elas sustentam, já que a única ‘verdade absoluta’ que há é que ‘nunca haverá verdades absolutas’ quando se tratar do ser humano (Jäger, 2003; Mumby & Clair, 2000). Nesta perspectiva, o discurso em ação controla e restringe ações e comportamentos com base em convenções dominantes (Fairclough, 1996). Expressa uma utilização prática do poder que limita comportamentos, pois sem eles é como se vivêssemos “sem referências ou sem coordenadas originárias, em miríades de acontecimentos perdidos” (Foucault, 1979, p. 18).

Nesse âmbito, a maneira como nos vestimos influencia nas relações que estabelecemos, pois é através da nossa roupa que expressamos nossas preferências, valores, comportamentos, atitudes e opiniões (Gergen & Gergen, 2006). Quando percebi essas vertentes, fiquei ainda mais fascinada com o que a vestimenta representa no contexto social. O evento ocorrido no supermercado me forneceu os elementos necessários para compreender que a questão é realmente desafiadora e precisava ser aprofundada. Assim, quando ingressei no mestrado em administração, mesmo inicialmente percorrendo outros temas de pesquisa, cheguei ao que realmente me instigava: estudar as formações discursivas relacionadas à nossa imagem corporal.

No entanto, estudar a aparência dos corpos, da mesma forma como ocorre com outras abordagens qualitativas, é algo complexo, o que demanda planejamento inicial de estudo, o que não é tarefa fácil. A partir dos lapsos inicialmente levantados, consegui delimitar a temática e alcançar a maturidade necessária à abordagem proposta anteriormente (González Rey, 2005). Para isso, considere que as relações sociais se constituem na base nas expressões humanas, compreendidas e moldadas a partir do nosso cotidiano (Foucault, 1984). Quando tracei essa relação, percebi que não poderia analisar o evento do supermercado de forma isolada, pois como aquela atendente não me conhecia, seu julgamento não era algo pessoal contra mim. Dessa maneira, constatei que as relações de poder que nos atravessavam naquele momento eram distintas, pois não estávamos atentas aos mesmos detalhes: enquanto eu estava atenta à saúde da minha família, ela analisava minha aparência e a correlacionava à minha capacidade de pagamento. Essa reflexão me mostrou a

complexidade dessa questão, sendo por isso que um estudo sobre a vestimenta não pode tratar as práticas sociais de forma isolada. Essa é a razão pela qual a Administração não pode tratar pessoas somente como números, pois somos seres sociais, nos julgamos uns aos outros com base nas verdades que nos atravessam. Quando compreendi isso, me coloquei um passo adiante e tive ainda mais certeza da temática que queria me aprofundar no mestrado. Assim, após o evento do supermercado, comecei a prestar mais atenção nessas situações. Constatei que a nossa aparência é determinante no tratamento que recebemos em locais coletivos. Isso vai desde consultórios médicos até mesmo repartições públicas que teoricamente deveriam tratar todas as pessoas da mesma forma, porém, na realidade, não é assim. Essas reflexões fizeram com que minha indignação inicial com o comportamento da atendente começasse a ser moldada e o olhar dos 'pés à cabeça' passou a instigar um estudo mais aprofundado.

Essas foram as motivações iniciais que me nortearam nessa pesquisa. Refletir sobre elas me possibilitou contextualizar a temática, delimitando-a de maneira que possibilitasse a exploração das formações discursivas atreladas à nossa imagem corporal. No entanto, ao contrário de outras modalidades de estudo, nas abordagens qualitativas e subjetivas, enquanto pesquisadora, eu assumo um posicionamento. Neste tipo de abordagem, a pretensa neutralidade defendida pelas investigações quantitativas é explicitamente desconstruída. Trata-se de outra questão complexa que não ocorre de forma aleatória ou com julgamento de valor, mas a partir de um posicionamento político-ideológico de me incluir no contexto da pesquisa, pois também sou uma pessoa julgada pela aparência. Portanto, o intuito de uma pesquisa qualitativa é sempre colaborar, de alguma forma, com os questionamentos de questões naturalizadas que mantêm hierarquias de poder na sociedade (Van Dijk, 2000a).

Considerando a maneira como fui atendida no supermercado, se esse tipo de questão estivesse naturalizado para mim, eu simplesmente optaria por reforçar o comportamento da atendente sob o pretexto cômodo de que 'as coisas são assim e continuarão sendo'. No entanto, quando agimos 'fora do padrão', sempre chocamos outras pessoas que estão acostumadas à normalização de regras comportamentais que nos são passadas socialmente e determinam nossas vivências. Assim, a única certeza que podemos ter é de que nunca haverá uma padronização quando falamos

de pessoas: *'somos seres ímpares com atravessamentos únicos em momentos distintos'*. Essa é a complexidade de conciliarmos desde os contextos, relações cotidianas e comunicativas aos nossos modelos mentais e expectativas, sendo isso o que norteia uma pesquisa qualitativa.

Nestes casos, a busca não é totalmente delimitada antes de seu início, mas ela vai se delineando na medida em que o processo de pesquisa avança (Van Dijk, 2009), o que evita divergências entre o que foi proposto e os resultados obtidos (Fairclough, 1996). Com base nisso, a minha preocupação com as questões norteadoras deste estudo vai além da necessidade de compreender as formações discursivas, comunicacionais, uso da linguagem e as relações de poder que envolvem a maneira como nos vestimos. Também se relaciona aos efeitos que estas instâncias trazem em nosso processo formativo, culminando em relações sociais estabelecidas com base em julgamentos que colaboram na manutenção de uma formação sistêmica normalizada (Fairhurst & Putnam, 2004).

Isso forma comportamentos padronizados, sem possibilidades de mudanças (Mumby & Clair, 2000). É como se houvesse um manual, uma forma de viver que precisa ser única, baseada em uma verdade singular estabelecida socialmente. Com base nisso, me questionei: de que forma meu estudo colabora em um projeto de justiça social e pode fomentar a melhoria de práticas sociais? O que é preciso fazer para trabalhar a vestimenta a partir de perspectivas transdisciplinares, aumentando a credibilidade sobre a compreensão de vivências subjetivas em um contexto marcado por estudos racionais e positivistas (Janesick, 2014)? Para responder minimamente a esses questionamentos, considero a vestimenta como um marcador que influencia nas relações sociais, sempre fundamentada nas relações de poder, constituídas e reproduzidas discursivamente no contexto social.

Nesse âmbito, o discurso também se apresenta como um regulador de comportamentos e vivências (Foucault, 2011). Além do mais, ele colabora para a criação de leis, regras e categorizações que fomentam os julgamentos de uns sobre os outros (Butler, 2014), e isso nem sempre é dito, mas transmitido. Categorizamos nossas diferenças e essa é uma questão a ser desconstruída para possibilitar todo tipo de existência (Butler, 2019). É nesse sentido que uma abordagem sobre as formações discursivas atreladas à vestimenta obedece a uma 'lógica' transdisciplinar, marcada por tendências e espaços de resistência (Florêncio, Magalhães, Silva &

Cavalcante, 2009). Para sua percepção, é necessário que haja criticidade no processo interpretativo e isso possibilita o desenvolvimento de visões holísticas sobre as subjugações que vivenciamos (Janesick, 2014).

Nossos julgamentos sobre as escolhas dos trajes do outro são mantidos discursivamente, encobrendo histórias, favorecendo e naturalizando desigualdades (Colling, 2014). O ato de nos vestir é marcado por controvérsias que limitam e restringem nossos comportamentos (Butler, 2018b), com base em uma variedade de normas sociais explicitadas não só verbalmente, mas também 'didas' de outras maneiras, como em olhares e expressões faciais, por exemplo. Para isso, essas normativas são estabelecidas com base na cultura dominante interseccionada com outros marcadores, como gênero, sexualidade, classe, etnia. Nossa vestimenta faz parte da maneira como somos e agimos no mundo e está atrelada à nossa performatividade na busca e obtenção de legitimidade à nossa existência. Nos julgamos a partir de categorizações estabelecidas e normalizadas, e o que fundamenta nossa adesão é a possibilidade de ter a nossa aparência insultada ou ridicularizada (Butler, 2019) no meio social. Constituímos práticas sociais subjugadoras, as explicitamos, padronizamos e as transformamos em verdades absolutas. Além disso, estabelecemos hierarquias rígidas sobre o que pode ou deve ser usado para cobrir e enfeitar os nossos corpos (Falei, 2004).

Essas considerações me permitiram chegar à minha questão de pesquisa que se constitui em: **“quais formações discursivas atuam na normalização da imagem corporal entre os influenciadores digitais de moda?”**. Na busca por respostas, defini meu objetivo geral que é **“compreender as formações discursivas que atuam na normalização da imagem corporal entre os influenciadores digitais de moda”**. A discussão se deu em torno de questões que interferem em nossa constituição enquanto sujeitos, bem como nas relações de poder e resistências envolvidas neste processo. Como o recorte é a vestimenta, busquei formações discursivas que se relacionam e se materializam em normas sociais e comportamentais que influenciam na maneira como nos vestimos quando acessamos espaços coletivos. Nossas roupas e acessórios evidenciam nossas crenças, valores, ideologias e como isso se manifestam nas relações de poder nas quais estamos imersos.

Como meio para chegar a uma solução ao meu problema de pesquisa, busquei **“explorar as formações discursivas e seus efeitos sociais que sustentam as**

relações de poder através da normalização e regramento da vestimenta". A partir de então, procurei **"buscar intersecções entre práticas sociais, normas e regras de vestimenta e imagem corporal"**. Após, me propus a **"investigar vivências e práticas de resistência às estruturas de poder instituídas e mantidas discursivamente em torno da vestimenta"**.

Através de metodologia de cunho qualitativo e com base pós-estruturalista, realizei uma busca empírica em perfis de pessoas que trabalham a imagem/aparência corporal na mídia social *Instagram*. Nela verifiquei quais formações discursivas são usadas na manutenção de padronizações dominantes e regramentos em torno da vestimenta. Para isso, selecionei, doze perfis que me chamaram a atenção e comecei a seguir todos. Alguns deles já sigo há mais de seis meses e observo suas publicações diariamente, além de verificar a forma como se reportam aos seguidores, quais questões defendem, qual linguagem usam, tom de voz, entre outros. Na explicitação da metodologia que fiz mais adiante apresento esses dados detalhadamente. A estratégia de análise dos dados adotada nessa investigação é a Análise de Discurso Crítica com base na vertente dialético-relacional proposta por Norman Fairclough, que também detalho mais adiante. Coletei os dados e elaborei uma categorização com o que o campo me trouxe, apresentando-a nos próximos títulos. Nessa análise procurei compreender por que sempre precisamos de alguém para nos dizer o que devemos vestir e como devemos nos comportar, o que invisibiliza participação na História da Humanidade.

Neste âmbito, percebi que as formações discursivas, ao mesmo tempo em que inspiram essa subserviência, também culminam na possibilidade de libertação de um aprisionamento que é velado. Questões sensíveis, como essa, podem ser consideradas sem importância (Colling, 2014) em um contexto marcado pela objetividade e pela positividade, assim como o questionamento que recebi: *"por que estudar a vestimenta em um Programa de Pós-Graduação em Administração?"*. Essa dificuldade de entendimento não se aplica somente aos sujeitos de forma única e individualizada, pois é construída, mantida, velada e reproduzida discursivamente por instituições sociais nas quais estamos imersos, como a família, o trabalho (Del Priore, 2004), a escola e a religião. Formações discursivas dominantes são institucionalizadas e assumem valores diferenciados para cada um de nós. Além do mais, para sua compreensão, é necessário que

consideremos a necessidade de uma desconfiança de categorizações universais (Colling, 2014), pois elas também são discursivamente sustentadas. E quem as sustenta? Nossos corpos, nosso ser, nosso pensar, nosso agir, nosso comportamento (Butler, 2002).

Não há como estar no mundo sem ser atravessado por produções discursivas que delimitam nossas vivências (Butler, 2002). Somos seres sociais, nos comunicamos, interagimos, nos utilizamos da linguagem para instituir e manter as verdades dominantes e historicamente construídas que absorvemos. Nossa verdade também tem uma história e está diretamente ligada às relações sociais que firmamos com base nas padronizações que realizamos. Partimos de uma normalização comportamental e a utilizamos em nossos processos de interação, que se dá pelo uso da linguagem (Foucault, 2002). Não concordando com o que nos é imposto, ou quando algo não reafirma o que acreditamos, somos capazes de confrontar a ordem social por pensarmos diferente. É por isso que quando temos conhecimento das estruturas discursivas às quais estamos imersos, teremos maior segurança para questionar discursos de verdade. No simples ato “de dizer a verdade, o indivíduo se constitui e é constituído pelos outros como sujeito que pronuncia um discurso de verdade” (Foucault, 2011).

Assim, no primeiro título abordo os corpos, práticas sociais e imagem corporal, correlacionando o corpo como vitrine das formações discursivas. Além disso, explicito as práticas sociais resultantes de constructos sociais, os efeitos de poder e da moralidade sobre a nossa aparência corporal. No segundo título explicito a dinâmica social com base em normas e regras de vestimenta, desvendando a cultura e as relações de poder na moda. Ademais, faço uma ligação entre normas e regras de vestimenta e a sociedade, atrelando o corpo vestido às formações discursivas em torno da moda. No terceiro título, costuro a epistemologia teórica da investigação ao delineamento da estratégia metodológica do estudo. No último título, entrelaço as formações discursivas e a imagem corporal, apresentando um retrato dos influenciadores digitais de moda que analisei, e logo na sequência proponho os desdobramentos discursivos sobre a aparência corporal que constatei, apresentando-os de forma categorizada. Logo após, proponho algumas reflexões sobre as formações discursivas e imagem corporal, explicitando o atendimento de meus objetivos específicos apresentados anteriormente. Esses títulos estão apresentados

na sequência, sendo que, primeiramente, abordo os corpos, práticas discursivas e imagem corporal.

2 CORPOS EM CENA: ENTRE PRÁTICAS SOCIAIS E IMAGENS CORPORAIS

Cada um de nós tem uma concepção subjetiva quando se olha no espelho, no entanto, uma questão é inegável: não há como separar ‘corpo’ e ‘subjetividade’. O corpo, massa física que ocupa um espaço, se apresenta como reflexo da subjetividade inerente a todos nós, seres humanos. Se quando nos vemos diante do espelho gostamos do que estamos vendo, haverá uma espécie de aceitação, do contrário, a repulsa a um lugar ao qual estaremos condenados a ficar (Foucault, 2013). Nossa aparência é uma questão preponderante na definição de nossa subjetividade. Ao mesmo tempo em que a constitui também é constituída por ela. Parte de um processo de estranhezas, futilidades e superficialidades, de maneira a tornar os nossos corpos socialmente apresentáveis (Lipovetsky, 2009). Essa ocorrência tem como parâmetro as normas sociais que classificam, diferenciam e hierarquizam pessoas com base em categorias universais, como gênero, raça, classe e etnia (Butler, 2018b). Essas categorizações, envoltas em simbologias, buscam, de maneira subjetiva, definir o que é ou não adequado, criando regras associadas à forma como cobrimos nossos corpos (Barthes, 2007).

Partimos de uma materialidade corpórea que dialoga com os nossos anseios e as práticas sociais, já que essa concretude não se configura somente no espaço físico que ocupamos, mas também em outros lugares. Assim, “o corpo é o ponto zero no mundo, lá onde os caminhos e espaços se cruzam, o corpo está em parte alguma: ele está no coração do mundo” (Foucault, 2013, p. 14) e é através dele que eu falo, penso, sonho, avanço, imagino e percebo as coisas em seus devidos lugares. Mas não é só isso, o corpo também tem o poder de negar as utopias imaginadas em uma perspectiva de liberdade para a ação (Foucault, 2013). Todas as palavras, gritos, anseios e agonias são de um corpo que resiste ao silenciamento sentenciado pela realidade que culmina em uma relação hierárquica para com outros corpos (Foucault, 1987).

Esses processos subjetivos são traduzidos em normas e regramentos sociais, que determinam e delimitam nossas ações, comportamentos e até mesmo as escolhas que fazemos. Há vários fatores envolvidos neste processo, como uma utopia que promove conceitos subjetivos sobre o que torna ou não um corpo belo. Para isso, se embasa em questões socialmente impostas (Foucault, 2013), o que é

extremamente relevante quando falamos sobre a diferença existente entre os nossos corpos. Nossas expressões podem assumir diversos significados em função de diferenciados contextos sociais, políticos, econômicos ou culturais (Louro, 1997) que ocupamos. Isso possibilita compreendermos como se dá a criação de subespécies sociais e padronizações dominantes com base em processos racionalizados (Foucault, 1987) e mantidos discursivamente. Tal processo determina quem tem o direito de aparecer, e o que é “tacitamente apoiado por esquemas regulatórios que qualificam apenas os sujeitos como elegíveis para o exercício desse direito” (Butler, 2018a, p. 37). Assim, no estabelecimento dos que têm o direito do ‘vir a ser’, seguimos certas formas de interdependência. Isso possibilita uma transformação, tanto no campo no qual ele se institui quanto na capacidade de união ou de resistência que estabelecemos a partir dele.

Não há como compreender essas normatizações e regramentos sem considerarmos o meio modificador, local no qual as diferenças físicas e morais são estabelecidas e perpetuadas (Foucault, 1987). Quando determinamos o que é diferente, tendemos ao apagamento de vivências do nosso corpo em si, limitando nossas possibilidades de existência. Em uma tentativa de constituição social e histórica de tornar nossos corpos aceitáveis e uniformes, utilizamos de artimanhas que mascaram as nossas diferenças (Foucault, 2013). Esse processo é sustentado, discursivamente, por meio da atuação das instituições e de seus diversos mecanismos repressivos, que punem, reprimem e marcam as pessoas. Escolas, hospitais, igrejas, prisões e outros grupos coletivos, ao lado da família, constituem e fixam normas e regras morais a serem seguidas. Trata-se de um jogo de forças que estabelece normas comportamentais (Foucault, 1987) sobre como as pessoas devem se vestir para se apresentar socialmente para serem aceitas.

Essas determinações se baseiam em um padrão de igualdade que nos oprime e nos posiciona, não considerando as diferenças e singularidades inerentes a cada um de nós. Neste sistema, nossos corpos são concebidos em um texto socialmente construído, em uma forma orgânica da humanidade de produzir e reproduzir sua história, que ao longo do tempo naturaliza certos códigos e condutas (Preciado, 2014). O naturalizado refere-se ao corpo visível que se torna um elemento vigiado, pois pode ser visto da cabeça aos pés. Apesar disso, ele se torna invisibilizado quando há uma padronização na maneira de sua forma de apresentação social, já que o que se expõe

é feito a partir dos anseios e posicionamentos sociais dominantes (Foucault, 2013). A tentativa não é somente de igualar a materialidade dos nossos corpos, já que as restrições sociais não se aplicam somente a comportamentos, mas também ao que vemos e permitimos que seja visto, ao que se apresenta visivelmente e que pode ser julgado (Foucault, 1988). Essas questões serão abordadas logo a seguir, momento no qual discuto as construções discursivas em torno do corpo; as práticas sociais resultantes de constructos discursivos; e os efeitos de poder e da moralidade na aparência dos nossos corpos.

2.1 O CORPO NA VITRINE DAS FORMAÇÕES DISCURSIVAS

Neste espaço debato algumas questões referentes aos nossos corpos e às construções discursivas que vivenciamos. Parto da articulação social, que produz relações de saber e poder articuladas às formações sócio-históricas e culturais da humanidade. Além disso, apresento algumas considerações históricas do conceito de corpo, que não é a mesma do conceito de ser humano. No entanto, ambas não podem ser cegamente acreditadas, pois embasam-se em alguns registros realizados. São concebidos a partir da complexidade da humanidade, além de se embasar em um dualismo que atravessou saberes e alicerçou os sujeitos ao longo do tempo. Essa origem pode ser confundida com o místico e o religioso em uma época inquietante (Lachi & Navarro, 2012), tomada por um exagero metafísico, no qual acreditavam haver um início para as coisas, um estado de pureza e perfeição. No entanto, a origem do corpo se deu antes do mundo e do tempo, ao lado de deuses, a partir do momento em que o ser humano percebeu que ele próprio poderia se tornar uma verdade universal. Essa concepção possibilitou que criássemos os valores, a moral e o conhecimento, o que favoreceu o diagnóstico de doenças do corpo, além de seus estados de fraqueza e de seus desfalecimentos (Foucault, 1979). Essas enfermidades, no entanto, se atinham somente à superfície corpórea, pois antes da medicina moderna, a doença era considerada uma entidade independente em relação ao corpo (Weizenmann, 2013), que não era visto como um sistema complexo de órgãos, tecidos e subjetividades conforme entendemos hoje.

Problematizar a materialização dos corpos culmina em incertezas epistemológicas. “Postular o corpo como anterior ao signo é *postulá-lo* ou *significá-lo*

como prévio” (Butler, 2019, p. 65). À primeira vista, o corpo é o que há de mais concreto ao ser humano. Entretanto, basta uma reflexão para perceber que sempre tivemos ou fomos um corpo em mutação. É por isso que conhecer o corpo é algo incerto, e as certezas acumuladas são provisórias (Sant’anna, 2000). No entanto, apesar da existência do corpo biológico ser inegável, ele não é somente um organismo, mas é o centro do poder que norteia as nossas ações. Isso torna cada corpo individualizado dentro das relações sociais, pois eles se constituem politicamente a partir dessas relações (Foucault, 2011). Apesar de se apresentar como uma constituição fisiológica e de funcionar como um processador de história, a modificação do corpo é uma constante nas mais diferentes civilizações. As mudanças passaram desde cosméticos a cirurgias estéticas, marcando as metamorfoses corporais utilizadas para embelezar e fortalecer a materialização visual dos corpos. É ele que marca um estatuto social, os modos de pertencimento e de exclusão em relação ao que é considerado natural (Sant’anna, 2000). Essa historicização atrelada à materialidade dos corpos, permitiu que nos tornássemos o objeto das ciências humanas, especulando, articulando pesquisas e problematizações sobre a nossa vida (Weizenmann, 2013).

Esse foi o tema de um ensaio que tratou do corpo humano resgatado pelas Ciências Sociais a partir do século XX, como dispositivo metodológico para compreensão do contexto socio-histórico-cultural. Partindo da área de Estudos Organizacionais, observou a necessidade de adaptações no conhecimento sobre o ambiente organizacional de forma a tornar o corpo biológico problematizado, o que favorece um repensar em termos de teoria e prática administrativa atrelada a ele (Flores-Pereira, 2010). Posicionamento semelhante é defendido em outro estudo que define o corpo a partir de uma ontologia realista, cujas explicações o posicionam como um mecanismo biológico padronizado. Quando considerado um polo passivo, o corpo abriga uma subjetividade voluntária a ser controlada e treinada. No entanto, alguns estudos evidenciam o seu dinamismo corporal quando desafia as racionalidades que o despersonalizam e o relacionam, atrelando-o a uma padronização normativa (Rampazo, Saraiva, Souza, Brewis & O’Shea, 2022). Dessa forma, “inúmeras são as maneiras de se referir ao corpo e de habitá-lo; inúmeras são as maneiras de representá-lo e de lhe dar forma; é a dispersão desses indícios possíveis que impressiona inicialmente” (Vigarello, 2003, p. 21).

Como o corpo é considerado um organismo, enquanto seres pensantes tentamos criar manuais de saúde e beleza que colaborem com a nossa inquietação em relação ao nosso próprio corpo. Foi nestes termos que, após os movimentos de liberação ocorridos na década de 1960, houve uma preocupação maior com o bem-estar corporal, momento no qual passamos a valorizar o nosso corpo de tal forma como se fosse a primeira vez que ele fosse descoberto. Porém, mesmo o corpo sendo constantemente redescoberto, ele nunca será completamente revelado (Sant'anna, 2000). Sua complexidade se apresenta como o “contrário de uma utopia, e que jamais se encontra sob outro céu, lugar absoluto, pequeno fragmento de espaço com o qual, no sentido estrito, faço corpo” (Foucault, 2013, p. 7). Mesmo nos familiarizando com nosso corpo, é como se as coisas se embaçassem em uma perspectiva de estarmos presos em um lugar físico. Essa utopia também ajuda a apagar os corpos, apesar de sua persistência através do tempo e de abrigar uma alma que, mesmo invisível, norteará corpos políticos (Foucault, 2013). Assim, apesar de postularmos os corpos como uma unidade, ele nunca o será. É nesse âmbito que nossas ações são corporificadas e formam os espaços públicos que ocupamos. Elas ocorrem através de uma significação que se constitui a partir de duas vertentes: de um lado as vigílias veladas e do outro o estímulo à ação (Butler, 2018a).

Ao olharmos nossos corpos com maior profundidade, percebemos uma abundância de territórios atrelada à cultura que vivenciamos em cada época. São as referências culturais que expressam uma multiplicidade de conceitos imaginários, que variam a partir da nossa história (Vigarello, 2003). No entanto, não se trata de um processo regular e contínuo, mas marcado por inúmeras forças invisíveis e disruptivas que nos atravessam e nos constituem. São elas que formam e instituem a diferença em nossos corpos, com base no estabelecimento de uma relação ilegítima. Trata-se dos efeitos de prazer que focalizam a consciência, o que se incumbe de incorporar o disciplinamento de um corpo útil (Foucault, 2001) e docilizado. Esse processo resulta no estabelecimento de sistemas punitivos concretos que se deslocam a partir da canalização de forças, colocando nossos corpos em uma posição de submissão (Foucault, 1987). Dessa maneira chegamos a três grandes facetas atreladas à existência corporal: a primeira delas é o princípio da eficácia, nossa capacidade de agir sobre os objetos e os outros animais; a segunda é o princípio da propriedade, pois de posse do nosso corpo ocupamos um espaço sócio-histórico estabelecido a

partir de nossa relação com o outro e conosco mesmos; e a terceira é o princípio da identidade que se manifesta em nossos corpos, nos designando a nos expressarmos, tanto de forma voluntária quanto involuntária (Vigarello, 2003).

Essas situações se atrelam diretamente à noção de pertencimento, marcada por um estatuto social e voltada à normatização dos nossos corpos, o que sempre esteve presente na humanidade e nas mais variadas civilizações. Desde ornamentações e tatuagens utilizadas no período Neolítico à cosmética e cirurgias da atualidade, o efeito é o mesmo: embelezar e fortalecer o nosso corpo a partir da nossa necessidade humana de pertencimento ou de aceitação e de julgamento em relação a um mundo naturalizado que está posto (Sant'anna, 2000). Nestes termos, o nosso corpo não é nosso, mas pertence à história da humanidade, pois é marcado indelevelmente por nossa cultura em cada tempo (Kruse, 2004). Sua formação se dá a partir das alianças que estabelecemos e das manifestações que realizamos, pois “quando corpos se juntam na rua, na praça ou em outras formas de espaço público (incluindo os virtuais), eles estão exercendo um direito plural e performativo de aparecer” (Butler, 2018a, p. 13). Esse direito firma e instaura o nosso corpo em um campo político, ou seja, como o resultado das condições culturais, históricas, sociais e econômicas que nos afetam (Butler, 2018a). Nessa perspectiva, nós buscamos, desde sempre, pela aceitação dos nossos corpos e da nossa presença, nas mais variadas estruturas de pertencimento. Assim, o “processo de socialização da experiência corporal é uma constante da condição social do [...] [sujeito] que, entretanto, encontra em certos períodos de existência, principalmente na infância e na adolescência, os momentos fortes” (Le Breton, 2007). Enquanto somos crianças, nosso corpo “pertence e sempre pertencerá ao espaço familiar, e sobre isso ninguém nunca terá efetivamente poder e relação” (Foucault, 2001, p. 326).

Assim, o corpo objeto a ser tratado nesta pesquisa não é o corpo biológico resultante de processos fisiológicos, mas o corpo em sua concepção histórica em um sentido mais amplo: em termos sócio-históricos e culturais (Prado & Trisotto, 2008). Trata-se de uma oposição às questões naturalizadas que se limitam ao pensamento dos corpos somente a partir de questões de sobrevivência. Aqui o corpo considerado é o político, o conceitual, o filosófico, que ao se relaciona a um imaginário organizado por códigos legitimados, emerge do interior das relações sociais (Butler, 2002). Nestes termos, o corpo a ser estudado é o corpo vivo da filosofia, que hesita em se adequar

às generalizações comportamentais que afetam a ordem moral da nossa vida coletiva (Foucault, 1984). Dessa maneira, desconstruo o corpo naturalizado, objeto das ciências positivistas, que se constitui no “resultado de investimentos de poder e de enunciações por saberes: sua própria ‘natureza’ é construída” (Prado & Trisotto, 2008, p. 116). E é essa construção que liga nossos corpos a um lugar, ela se torna um ponto no mundo, no qual os caminhos se cruzam e os espaços são definidos a partir de utopias naturalizadas e atreladas a eles (Foucault, 2013).

O conceito de natureza aqui tratado não é no sentido objetivo ou a partir de suas diversas formas desviantes, mas atrelado à historicização dos corpos que se ocupam de diferenciados espaços em sua constituição (Prado & Trisotto, 2008). O foco é relatar um corpo instrumentalizado com direito à defesa, um corpo vivo e exposto que representa, simultaneamente, dependência e resistência. Quando se unem, nossos corpos expressam seus anseios e representações, incorporando normas capazes de estreitar e contrariar os limites estabelecidos pelas relações sociais e culturais (Butler, 2018a). Passamos de uma natureza corpórea com entendimento biológico para uma estrutural, partindo da invisibilização e do estranhamento de uma organicidade funcional (Weizenmann, 2013) construída. Dessa forma, fica explícito que seu intuito sempre foi desviar a atenção das reais necessidades do corpo, traduzindo-as como orgânicas, qualificadas e desqualificadas a partir de preceitos racionalizados (Foucault, 1988). Essa organicidade se traduz nas relações corporais que evidenciam os efeitos patológicos indispensáveis à manutenção de uma ordem social determinada com base no que é ou não é útil aos prazeres corporais (Foucault, 1984). Nosso organismo é tido como elemento central na corporeidade moderna, apresentando-se a partir da subjetividade que o habita. Essa subjetividade é alimentada por enunciados de organicidade legitimados pelos saberes médico-científicos (Prado & Trisotto, 2008).

Um estudo sobre o corpo e sua estética revelou como a medicina o entende, considerando transformações, construções e desconstruções. Ressaltou que a publicidade está diretamente atrelada à disseminação dos avanços obtidos na área médica para deixar o corpo mais jovem e atraente. Considerou o papel da moda perante o corpo e realizou uma pesquisa com profissionais da área médica que lidam com a estética corporal. Constatou que o processo de evolução da beleza é contínuo nas diferentes épocas e sempre passou por diversos padrões, pois o ser humano é

cobrado constantemente pela aparência, tornando-se submisso à própria imagem (Vicenzi, 2009). Para a equipe de saúde convencional, o corpo se resume ao que funciona ou não funciona. Considerado um corpo natural, em estado puro, se reflete no efeito da natureza, independentemente da ação humana. Assim, apesar da existência física do corpo ser indiscutível, a visão que se faz sobre ele depende do olhar de quem o observa (Kruse, 2004).

Dessa forma, apesar de os nossos corpos viverem e morrerem, comerem e dormirem, sentirem dor e prazer, suas ações são afirmadas por formações discursivas. Trata-se do resultado de construções sociais produzidas e reguladas por discursos, o que reafirma a premissa de que “os corpos nunca estarão suficientemente completos” (Butler, 2019, p. 21). Nesse sentido, constatamos que o corpo pertence à história, é marcado pela cultura e pela civilização (Kruse, 2004) em uma perspectiva dinâmica de interação, a partir das relações sociais que estabelece. Isso porque “não se vive em um espaço neutro e branco; não se vive, não se morre, não se ama no retângulo de uma folha de papel” (Foucault, 2013, p. 19), as pessoas vivem em espaços delimitados, diferentes e porosos. Marcamos regiões por passagens que se destinam à oposição, neutralização ou purificação dos nossos corpos em uma perspectiva dinâmica de interação social (Foucault, 2013).

Essas dinâmicas são sustentadas pelos discursos que se apresentam como verdades que nos disciplinam, além disso, embasam-se na legitimação do que é ou não considerado correto. Para compreender essas verdades, precisamos buscar seus pilares estruturantes, o que possibilita-nos identificar as forças que mantêm vivas essas construções discursivas. Isso possibilita sua desarticulação e a percepção de que as práticas individuais se articulam e se atravessam. Aí reside a violência deste tipo de discurso, não a partir de sua natureza estruturante, mas pelos efeitos sociais que geram. Sua produção e reprodução é velada socialmente, sendo controlada na tentativa de dominação de acontecimentos aleatórios que se esquivam da responsabilidade sobre o julgamento de pessoas. Interditamos quem não tem o direito de falar, colocamos tabus e reforçamos a materialidade de ações complexas e escondidas atrás de uma normalidade ilusória. Assim, “o discurso não é simplesmente aquilo que se traduz em lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual queremos apoderar” (Foucault, 1996, p. 10). Nesse âmbito, quando se fala sobre as dinâmicas sustentadas discursivamente, percebemos

que “o corpo é também um grande ator utópico, quando se trata de máscaras, da maquiagem, da tatuagem” (Foucault, 1984, p. 12). Quando adornamo-nos, estamos tentando moldá-los, motivando-nos por forças invisíveis que mantêm a nossa vivacidade (Foucault, 1984). Essa percepção correlaciona o discurso, os nossos corpos e as relações sociais na perspectiva de nossa constituição sócio-histórica e cultural (Larrosa, 1994).

É nesse sentido que trago outras questões atreladas ao corpo para a discussão, indo desde conteúdos alimentares até mesmo intervenções estéticas. De qualquer forma, podemos dizer que investimos muito nos corpos, buscando atender às “mais diversas imposições culturais, nós os construímos de modo a adequá-los aos critérios estéticos, higiênicos, morais, dos grupos a que pertencemos” (Louro, 2000, p. 8). É por isso que sempre nos baseamos em descrições que se tornam as nossas verdades, ao invés de questionarmos a quais anseios estamos atendendo quando os moldamos. É assim que formamos os jogos de verdade e as vozes que ilusoriamente nos colocam em posição de autonomia com relação às opções que fazemos em torno deles (Foucault, 2009). Para ilustrar, apresento um estudo empírico que investigou o corpo como o ponto de encontro entre história, natureza, ciência e cultura. Considerou sua apresentação como um constructo social mutante, passível de intervenções e engendrado em redes de poder e controle. Tratou o conflito e a ambiguidade entre repressão e liberdade, sempre considerando a percepção de que o corpo é determinado pelas nossas experiências. Relatou a potência dos aparatos discursivos midiáticos que vinculam os discursos à regulação, além de colocar o corpo como um produto cultural que consome, um artefato socioeconômico e cultural que se constrói e reconstrói na discursividade (Silva, 2006).

Dessa maneira, qualquer tentativa de conceituar-nos é um grande desafio, pois inúmeras são as forças, as dinâmicas, as relações e as condições históricas que colaboram na constituição de nossos corpos (Foucault, 1995). Em função disso, quando problematizamos as práticas sociais que se formam com base em uma normatização da vida, da linguagem e das práticas discursivas, instituímos regras comportamentais baseadas em um modelo disciplinar (Foucault, 1987). É por isso que a noção de corpo atrela-se à concepção de sujeito que se relaciona ao legado humanista, carregando consigo uma duplicidade crucial: é o que se presume como agenciador ao mesmo tempo em que também “está submetido a um conjunto de

regras que o precedem” (Butler, 2002, p. 167), sendo tomado “como um espaço de enunciação, que reflete posicionamentos de sujeito por meio de discursos nele materializados” (Fernandes & Fernandes, 2016, p. 6).

Nesse âmbito, somos produzidos por práticas sociais discursivas (Veiga-Neto & Lopes, 2007) e pela articulação de um sistema (Revel, 2005) que não se centra em uma coisa, pessoa ou instituição. Trata-se de dispositivos que estão em toda parte, permeando toda a sociedade e se espalhando por todo o tecido social na medida em que disciplina e condiciona nossos comportamentos, ações e até mesmo nossos pensamentos (Foucault, 1979). Isso faz com que as dinâmicas sociais sejam marcadas por normas regulatórias, regendo as imposições culturais que se materializam em nossos corpos. Sua formação, orientação e significação são verificadas pelo conjunto de ações que mobilizam e acumulam efeitos em sistemas reguladores. São esses esquemas que produzem e conquistam os corpos que importam (Butler, 2019).

O corpo como o resultado de diálogos em torno das novas exigências, a partir da década de 1920, é o tema de um estudo empírico que fez uma análise da moda disseminada em revistas cariocas ilustradas até 1940. Percebeu as significativas mudanças sociais, culturais e econômicas refletidas nos discursos sobre o cuidado corporal atrelado à saúde, à beleza e à força produtiva. Constatou que a construção de olhares pautados em convenções coletivas limita possibilidades de existência a partir da imagem que se faz das pessoas. A análise das imagens reafirmou valores dominantes e também a hierarquia entre os sexos (Mello, 2020). Para isso, empregou uma tecnologia chamada disciplina corporal, que se trata de uma forma individualizada de se exercer controle sobre os comportamentos das pessoas. Refere-se à parte de um poder externo que é internalizado, culminando em nossa modelagem corporal, hábitos, impulsos, sentimentos e emoções (Foucault, 1987). Como exemplo, cito o *Dress Code*, um artefato simbólico de natureza coletiva, que se constitui em um conjunto de regras impostas por uma instituição sobre a aparência de quem se relaciona a ela. Um estudo realizado entre 2014 e 2015 na cidade de São Paulo, constatou que as pessoas estão cada vez mais convencidas de que obtêm inúmeros benefícios quando promovem esse tipo de controle, tanto com relação à hierarquia quanto com relação à manutenção das estruturas de poder (Libretti, Moreira & Amorim, 2018). Controle e disciplina são executados como uma forma de fragmentar

e de fragilizar o corpo humano, tornando-o submisso à exploração de outro ser humano. E isso ocorre porque, em particular, o corpo é tido como um comunicador ambulante, valorizado individualmente por expressar a finitude de sua existência a partir de um processo vital que se renova continuamente (Sant'anna, 2000). Isso produz efeitos materiais na nossa constituição, que se apaga e se esconde em meio a formações discursivas que nos formam e nos regulam em um processo que busca, continuamente, nossa subordinação (Butler, 2019).

Para que seja possível disciplinar e controlar, nos utilizamos do confinamento dos corpos em instituições, pois dificilmente seria possível controlá-los de forma desordenada. É por isso que antes mesmo de nascermos somos carregados para dentro delas. Seu foco é nos disciplinar, formar nossos hábitos e garantir nosso controle e dominação. Nesse âmbito, “a disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos dóceis” (Foucault, 1987, p. 164), envoltos por um emaranhado de relações, cujas práticas sociais demarcaram suas disposições no tempo e no espaço (Foucault, 1987). Assim, o corpo é, simultaneamente, “agente e peça dentro de um jogo de forças presente em toda a rede social” (Silveira & Furlan, 2003, p. 71).

Um exemplo pode ser constatado em um estudo empírico sobre a organização militar, que buscou a relação entre dominação e construção social nos corpos. Evidenciou mecanismos de controle à socialização, abordando-se o corpo como elemento central desse processo. Devido ao caráter da atividade militar, o poder disciplinar é utilizado como tecnologia na docilização de corpos, que ajuda em sua compreensão, processamento e socialização. Constatou que há uma variação nas formas de dominação que vão desde uma pedagogia corporal para os soldados, até mesmo uma pedagogia moral para os oficiais em uma espécie de dominação total do sujeito, possuído em seu corpo e alma pela organização militar (Rosa & Brito, 2010). Outra pesquisa citou a internalização da autovigilância, considerando que nas corporações da Polícia Militar há um monitoramento de tudo o que ocorre através de procedimentos normalizados que se constituem em mecanismos de observação e de coerção aplicáveis aos sujeitos. Permeadas por discursos de disciplina, autoridade, hierarquia, discricção, continência, abjeção e resistência, as corporações militares são alicerces para discursos hegemônicos, reforçando-os (Aguilar, 2020). O corpo nos espaços coletivos também foi objeto de outra busca empírica, que problematizou as diferenças entre os debates realistas a partir dos estudos organizacionais. Constatou

que as práticas disciplinares são formações históricas e culturais socialmente construídas, não existindo *a priori* ou pré-discursivamente (Souza, Costa & Pereira, 2015).

Essa rede institucional possibilita o surgimento de vivências veladas, que descrevem formações discursivas, relacionando-as às nossas práticas não discursivas. Isso favorece uma multiplicidade de registros que se juntam, se separam e fixam arestas sociais a partir da explicitação de especificidades mantidas por um jogo análogo à diferença existente entre eles. Partindo de elementos estruturantes e até mesmo conceitos evidenciadores, culminamos em uma positividade determinante obtida a partir de uma relação de subordinação (Foucault, 2008a). Isso oportuniza as condições necessárias ao surgimento dos modos tradicionais que vemos e descrevemos nossos corpos conforme conhecemos (Kruse, 2004). Dessa maneira, o sujeito não é anterior às suas construções, mas é determinado por elas. Parte de uma perspectiva de ressignificação ou repetição de ações, comportamentos e ideias (Butler, 2019), utilizadas na concepção e descrição dos nossos corpos. Para isso, empregamos dispositivos que atravessam o corpo social reprimindo-o, não pelo uso da força, mas alicerçados em novas técnicas que são utilizadas de forma sutil (Foucault, 1979), racional e determinista. Seu emprego ao longo da história define crenças e forma atravessamentos de práticas discursivas, enunciações, jogos de conceitos e escolhas teóricas (Foucault, 2008a). Essa prática envolve valorizações e desvalorizações que se regem a partir da conscientização e da complexidade das formações discursivas que nos constituem cotidianamente (Foucault, 1984).

Nesse âmbito, nosso corpo se coloca como objeto de estudo e se constitui no resultado de uma materialidade de dispositivos normalizadores, subjetivados, constituídos historicamente e mantidos discursivamente (Prado & Trisotto, 2008). É nele que estigmatizamos os acontecimentos passados, e fazemos nascer desejos e desfalecimentos que nos conflitam continuamente. É tido como uma “superfície de inscrição dos acontecimentos [...], lugar de dissociação do Eu [...], volume em perpétua pulverização” (Foucault, 1979, p. 15). É por isso que não há como falar em uma origem, pois o corpo é marcado, simultaneamente, pela história e é essa história que o arruína (Foucault, 1979). E isso nos é transmitido antes mesmo de nascermos, pois somos jogados em um emaranhado discursivo que articula as marcas distintivas que nos diferenciam (Louro, 1997). Desde que nascemos estamos imersos em uma

teia relacional e ideológica complexa, a partir da qual nos são impostas expectativas comportamentais. Fugir disso acarreta uma perturbação à ordem naturalizada das coisas (Bento, 2017). E esse processo é percebido até mesmo nas ações mais banais, datadas historicamente, porém, uma questão inegável é que quase toda descrição sobre o corpo humano é normalizada, destacando-se o que é ou não aceito socialmente (Kruse, 2004). Esse destaque é feito discursivamente e de forma contraditória dentro de uma mesma estratégia, constituindo-se em múltiplas forças que o atravessam e o constituem (Foucault, 1988). Partem de uma intenção de nos assujeitar, obrigando-nos ao cumprimento de regras (Foucault, 1984), como forma de colaborar na manutenção de uma ordem ilusória (Kruse, 2004). No entanto, essa não é uma via de mão única, mas dupla, pois ao mesmo tempo em que podemos nos sujeitar, também somos capazes de criar estratégias de resistência ao que nos é imposto, o que nos possibilita 'ser e estar' no mundo de uma forma única.

É por isso que, em cada época, os acontecimentos se fecham em formações discursivas que, através do tempo passam a ser verdadeiros (Veyne, 2009), porém algumas delas precisam ser desconstruídas. Práticas discursivas explicitam as diferenças dos corpos a partir de nossas formações sócio-históricas e culturais. Defendem noções de verdade diferenciadas que tentam igualar, com base no apagamento da diferença, valorizando comportamentos homogeneizantes e demarcando nossas fronteiras 'do existir' (Foucault, 1984). As inúmeras possibilidades para a vida corpórea desnaturalizam uma oposição entre o natural e o cultural, o que possibilita um pensamento sobre os corpos a partir de uma perspectiva de sobrevivência (Butler, 2002) social. Consequentemente, nosso corpo desaparece, torna-se invisível, pois é atravessado pela resistência e pela intencionalidade, originando um apagamento que o redesenha, o molda e o sela. "Mas talvez fosse preciso descer mais, por baixo da vestimenta, talvez fosse preciso atingir a própria carne, e veríamos então que, em certos casos, no limite, é o próprio corpo que retorna seu poder utópico contra si" (Foucault, 2013, p. 14).

Essa questão foi tema de um estudo empírico que demonstrou que a estética tem tomado grandes proporções na sociedade. Ressaltou que a beleza é supervalorizada e cobrada em todos os ambientes coletivos que definem, de forma subjetiva, qual seria o padrão para aquele local. Dessa forma, quem se desvia do padronizado é discriminado, principalmente se expor crenças pessoais que conflitam

as normatizações. É o que ocorre com a vestimenta religiosa, que demarca um grupo, muitas vezes, hostilizado nos espaços ocupados coletivamente. Muitas vezes, é por esse motivo que regras são impostas, pois quando se normaliza a aparência das pessoas, os conflitos são minimizados (Nascimento & Nunes, 2015). Essa questão foi confirmada por outra pesquisa, que realizou uma análise do papel histórico da vestimenta em um movimento modernista a partir de 1932, constatando que as roupas se constituem em um campo simbólico capaz de identificar determinado grupo. Nesse âmbito, as vestes se apresentam, muitas vezes, como elementos organizacionais que corporificam a rigidez e unificam o controle e as simbologias que dão movimento ao corpo. Cumprem desde gestos e ritos que vão da necessidade de proteção até mesmo uma visualização da estética, que impõe regras unificadoras para os trajes dentro dos espaços coletivos (Vieira & Gonçalves, 2010).

Essas relações dividem, classificam e localizam pensamentos e práticas, categorizando pessoas. Criam sentimentos que fundamentam uma falsa ilusão de assimetria de normalidade (Kruse, 2004). Não se trata de uma questão discursiva necessariamente verdadeira, mas que ao ser pronunciada, influencia na forma como nos constituímos. Dizer uma verdade sobre nós possibilita-nos perceber as incertezas e polivalências relacionadas às nossas vivências (Foucault, 2011). Estamos imersos em um contexto de rápidas mudanças e contínuas oscilações, caracterizadas por reviravoltas mais ou menos fantasiosas que afetam as diversas esferas da vida coletiva (Lipovetsky, 2009). “A vida em comunidade tende a se apoiar em crenças e regras comuns [...] [e] [...] as normas sociais relacionadas aos corpos visam manter sua igualdade e apagar suas diferenças” (Perrone-Moisés, 2005, p. 133). Entretanto, essas regras não são universalizáveis e nem lineares, mas se formam a partir de rupturas, limiares e crises que vão se moldando e constituindo novas formas de vida, imaginários, representações e utopias em torno do corpo (Foucault, 2013), possibilitando, inclusive, as resistências.

Em uma tentativa de designação de qualidades, criamos comportamentos dominantes que nos interrogam e nos distinguem de forma explícita. Constituímos virtudes corporais que podem ser aprendidas e que acompanham os valores morais que controlamos, agregamos, deslocamos (Vigarello, 2003) e padronizamos. Tudo com base em uma vertente que explicita e faz predominar as determinações que estabelecem contradições e rearticulações, nos aprisionando e nos conduzindo

(Foucault, 1979). São sustentadas pelo senso moral, que busca determinar nossas vivências a partir destes parâmetros, pois a vida em comunidade passa a ser “um conjunto de normas morais condicionadoras, que por serem normas têm um caráter social que excede um significado puramente pessoal” (Butler, 2015, p. 12). No entanto, há outras possibilidades, como a do cuidado que nos permite a modificação de nossos comportamentos a partir do que consideramos adequado. Dessa maneira, quando condicionamos nossas aptidões e capacidades a modelos propostos, impossibilitamos a compreensão de nossa própria ignorância (Foucault, 2006). É assim que nos constituímos a partir de um sistema relacional limitado, advindo de tradições ou experiências ilusórias que se constituem em obstáculos a serem superados na movimentação das práticas discursivas que adotamos (Foucault, 2008a).

Um estudo sobre essas práticas evidenciou que elas são utilizadas nos contextos coletivos como forma de controle ideológico e psicossocial, tendo implicações no pensar, sentir e agir dos atores envolvidos. Com base em entrevistas com trabalhadores e dirigentes de uma montadora do ABC Paulista, constatou que, apesar de as formações discursivas serem impostas, é possível traçarmos estratégias e buscar alternativas (Martins, 2012). É assim que se instituem os códigos de ética e da moral nos espaços coletivos, foco de outra pesquisa realizada em uma empresa do setor sucroalcooleiro do interior de São Paulo. Com base em uma entrevista realizada com a gestora de pessoas dessa organização, percebeu imposição e defesa de formações discursivas embasadas na meritocracia e na responsabilidade do esforço pessoal para o crescimento individual (Santos, Galli, Galli & Santos, 2014). Esses exemplos evidenciam que em todos os espaços coletivos há instrumentos que fazem nossa mediação com a posição social que ocupamos e é isso que determina quais discursos reproduziremos (Foucault, 2006).

Nesse sentido, “todos nós ocupamos um lugar diversificado em uma complexa teia de relações de poder” (Preciado, 2022, p. 293), e, para mantermos nossa posição, nos obrigamos a performatizar, aderindo aos acordos coletivos tácitos e naturalizados (Butler, 2018a) socialmente. Dialogamos com forças coletivas para a construção do nosso ‘eu’ (Santos, J., 2015), o que culmina em histórias particulares. Criamos sequências e motivações padronizadas na identificação de eventos reconhecidamente centrais ou recorrentes, pois o ‘eu’ é constituído a partir da

elaboração e do posicionamento de nossas ações sobre os outros e deles sobre nós (Butler, 2015). Entretanto, podemos dar visibilidade à diferença no momento em que ocupamos novos territórios e optamos por novos caminhos (Martins, 2016), o que não é pacífico, mas pode ser questionado e desconstruído. Esse fato pode culminar em novas regras para o convívio social (Foucault, 2006), permitindo-nos formar uma nova estrutura de comportamentos (Barthes, 2007). Isso possibilita-nos a criação de novos arranjos sociais embasados em nossa cultura, considerando a diferença como um parâmetro norteador em nosso processo de constituição enquanto sujeitos.

É nesse sentido que questões multiculturais nos relacionam a julgamentos, mesmo quando eles são embasados em temas transversais. Isso fundamenta o estabelecimento de um processo de estranheza às formações discursivas que norteiam críticas em torno do corpo (Silva, 2000). Assim, constituímos normativas morais que tendem a se tornar verdadeiras através da imposição naturalizada de um modelo padronizado. No entanto, essa perspectiva evidencia que em nossa constituição somos capturados e marcados por inúmeras vertentes complexas e conflitantes, e é por isso que novamente ressalto “qualquer esforço de ‘fazer um relato de si mesmo’ terá de fracassar para que chegue perto de ser verdade” (Butler, 2015, p. 52). Dessa forma, o corpo não é o que pode ser visto quando o olhar “percebe sua própria imagem que lhe é devolvida por um espelho. [...] o espelho não é a única superfície do reflexo para um olho que quer olhar-se a si mesmo” (Foucault, 2006, p. 87). O ver-nos a nós mesmos é uma condição humana complexa para que possamos nos conhecer, o que ocorre a partir e com base no olhar do outro, centrando-se no que ele vê (Foucault, 2006), o que influencia nossa forma de ser e estar no mundo (Butler, 2018b).

Quando atribuímos as formações discursivas aos nossos corpos, eles atuam como mecanismos de poder, nos impondo verdades (Foucault, 2002), que não só são instituídas (Silva, 2000), mas que também estabelecem regras comportamentais a serem seguidas. Nosso comportamento é velado e ir contra o padronizado acarreta em penalizações sociais, não importando o que pensamos, sentimos ou acreditamos (Foucault, 1979), pois isso também é construído. Nossas verdades nos colocam em posição de julgar o outro, e isso foi objeto de um estudo empírico que tratou da cultura do cancelamento dentro da sociedade contemporânea capitalista e hiperconectada. Constatou que os aspectos de nossa identidade e de nossa identificação se dão a

partir dos limites da hostilização e da segregação, o que culmina em nossa fragilização identitária dentro da organização social (Martinez, 2021). Nela, formamos processos subjetivos com base em nossa racionalização (Silva, 2000) que não precisa ser aderida, mas pode ser desconstruída. Esse foi o tema de outra pesquisa, que buscou compreender os discursos da mídia eletrônica e sua representação nas práticas de resistência de jovens da periferia em espaços organizacionais dos *shopping centers*. Fez a análise de 15 portais eletrônicos, constatando-se que as práticas de resistência resultam do questionamento e da construção social que se faz em torno desse espaço organizacional, que segrega grupos desfavorecidos financeiramente. Enfatizou a necessidade dessa resistência para ressignificação de pessoas que são julgadas como não pertencentes a esses espaços (Nascimento, Teixeira, Oliveira & Saraiva, 2016).

Nesse ínterim, o julgamento nos impede de acessar determinados espaços, adotar posicionamentos, sermos e existirmos dentro do contexto social (Lopes, 2020). Essa prática nos classifica pela atribuição de qualidades diferenciadas aos nossos corpos, considerando alguns mais 'adequados' que outros. Essa adequação protagoniza noções mais complexas que, inicialmente, se atrelam às nossas qualidades e capacidades físicas (Vigarello, 2003), mas depois se dá de forma simbólica. Nesta, partimos de uma estrutura sócio-histórica e cultural para um simbolismo exemplificado, o que culmina não só em um processo dicotômico entre sujeito e objeto, mas também em uma tradição discursiva que estabelece o 'eu' e o 'Outro'. É por isso que, comumente, vemos "a dicotomia sujeito/objeto como uma imposição filosófica estranha e contingente, se não violenta" (Butler, 2018a, p. 192). Agimos como se não houvessem outras opções, atuando com extremos contrários que não se dialogam. Dicotomicamente, temos de um lado o sujeito, polo ativo e do outro o objeto, polo passivo, e é aí que reside a complexidade dessa visão. Nela, desconsideramos nossa produção histórica que se dá a partir de uma rede institucional e de práticas sociais consideradas objetivas, e isso se torna problemático (Foucault, 2002). Além do mais, exemplifica que quando exigimos como algo deve ser, anulamos todas as outras possibilidades que poderiam existir (Butler, 2018a).

Tal questão dificulta a problematização de expectativas sociais em torno de normalizações, bem como a impossibilidade da fragmentação dos discursos em partes menores, até que se chegue ao sujeito e em seus atravessamentos (Louro,

1997). Consequentemente, formamos jogos de verdade, ou seja, sistemas de organização do pensamento que validam as formações discursivas não somente sobre o que somos, mas também sobre o que achamos que somos. “O dizer-a-verdade sobre si mesmo, [...] foi uma atividade conjunta, uma atividade com os outros e, mais precisamente, uma atividade com um outro, uma prática a dois” (Foucault, 2011, p. 6). O desconhecimento dessa vertente culmina não só limitações, imposições e discriminações, mas também em nossas possibilidades de resistência a partir da padronização e legitimação de modelos sociais. Também possibilita que criemos uma redoma e o que está fora é considerado o ‘outro’ (Scott, 2005), o que se atrela à nossa constituição enquanto sujeitos (Foucault, 1988, p. 91).

Com base nessas reflexões conseguimos partir de uma perspectiva de dominação para uma de resistência. Não somos um polo passivo, mas precisamos compreender os jogos de verdade que formam nossa subjetivação e como eles influenciam diretamente em nossa forma de ser e de ver o mundo. Assim, nossos corpos são constituídos a partir de processos de sujeição e de subjetivação resultantes da interação social que estabelecemos (Foucault, 1988). Portanto, o corpo é a materialidade externa das forças que nos atravessam, possibilitando projetarmos uma identificação que emerge ao físico e às ideias centralizadas temporariamente na experiência (Butler, 2019). A seguir apresento elementos que nos possibilitam compreender melhor essa questão, além de tratar, de forma mais aprofundada, as práticas sociais, os desejos e a constituição do sujeito. Faço uma explanação sobre a unicidade que nos constitui e nos influencia, à qual assimilamos e interpretamos os eventos que vivenciamos com base em nossas experiências, valores, crenças e conhecimentos que nos atravessam.

2.2 TRAMAS DE DESEJO E PRÁTICAS SOCIAIS NA FORMAÇÃO DO SUJEITO

Neste ponto discuto as práticas sociais resultantes de constructos discursivos que moldam nossos desejos, nos tornando sujeitos subjetivados. Início da perspectiva da materialidade corporal abordada anteriormente e de sua correlação às diversas formas de existência que assumimos. Ressalto que as práticas sociais que executamos se atrelam aos constructos discursivos como uma categoria a ser considerada, pois embasam nossos julgamentos e as verdades que nos atravessam.

Ademais, nos colocam como o resultado de práticas coercitivas e de processos de disciplinarização (Foucault, 1987), que estão apenas no início do debate. Na contemporaneidade essa questão fica mais explícita, pois é possível perceber a ineficiência da coerção e possibilidades mais assertivas de resistência (Foucault, 1984). Isso justifica que o dinamismo da nossa formação subjetiva não implica em um 'eu' secundário em favor do outro, mas "que me relaciono com os outros de maneiras essenciais para qualquer invocação desse 'eu'" (Butler, 2018a, p. 50). Trata-se de um processo complexo, a partir do qual não existimos antes de nossas próprias construções, pois elas que nos determinam e nós as determinamos. Partimos de um processo de ressignificação discursiva, que expande a nossa possibilidade de reformulação das terminologias e práticas sociais que tentam nos objetivar, mas que, felizmente, fracassam (Butler, 2019).

Os julgamentos que empreendemos são uns dos principais elementos para a compreensão das práticas sociais, conforme abordado anteriormente, já que elas sustentam as normativas que categorizam pessoas. Não se embasam somente como normas, mas também como práticas regulatórias que demarcam, circulam, diferenciam e controlam nossos corpos (Butler, 2019). O dilema do julgamento se apresenta como um paradoxo, abrangendo a lógica dicotômica de questões verdadeiras e falsas simultaneamente. É por isso que quando falamos de julgamentos, sempre consideramos a ideia de que a igualdade seria um princípio absoluto, o que não se sustenta. Além disso, não podemos desconsiderar que essas práticas influenciam em nossa constituição enquanto sujeitos, sempre com base na modelagem de nossas individualidades (Scott, 2005).

Ademais, não é só o *status* ou a posição social que nos define, mas a diferença formada com base em nossa capacidade ou não de nos opor às imposições e às verdades dos outros. Isso influencia nossas relações sociais, pois elas moldam nossa subjetividade a partir do reconhecimento de práticas sociais que se embasam em aspectos culturais. Essa questão possibilita formas diferenciadas de elaboração do cuidado de nós (Foucault, 2006). Em outra vertente, a diferença também se constitui em um marcador social relacionado a categorizações como gênero, raça e classe, que nos classifica. Assim, nos formamos em torno de um elemento fundamental para dar visibilidade a grupos silenciados: do direito à indiferença. Ele molda a construção das nossas subjetividades, além de desconstruir as formas violentas e autoritárias a partir

das quais lidamos com a diferença propriamente dita (Duque, 2016). Nestes termos, entendo que nossa formação subjetiva parte de um alinhamento cultural (Butler, 2018a), no qual a diferença se configura como condição básica para nossa constituição.

Essa questão foi tema de um estudo empírico, elaborado com o objetivo de compreender os processos subjetivos para o aprendizado e buscar alternativas para a inclusão de crianças no processo educacional. Realizado em uma escola pública, selecionou alunos com dificuldades de aprendizagem com os quais realizou-se encontros semanais por sete meses. Ao final do estudo, constatou que o espaço social, na figura do corpo de educadores, é que conservava uma visão preconceituosa em relação às crianças. A ênfase que davam na dificuldade e na incapacidade era o que não favorecia a mudança no processo, exigindo uma intercalação de ideias e ações em um trabalho conjunto (Cupolillo & Freitas, 2007). Outra abordagem analisou os fundamentos da educação moderna na produção das diferenças nos sujeitos. Tomou como referência o pós-estruturalismo e o conceito de sujeito epistêmico, bem como a pedagogia do método e das técnicas de ensino. Constatou que a produção hegemônica moderna forma um mundo cultural e social, que abre espaço para a constituição de outras subjetividades e outras diferenças (Tedeschi & Pavan, 2015). Outra investigação fez uma análise fílmica, apresentando os marcadores sociais da diferença e das interseccionalidades que dizem respeito ao enfrentamento de desigualdades e resistências. Reconheceu que as interseccionalidades da diferença reforçam padrões normativos através de relações hierárquicas desiguais que ocorrem, muitas vezes, de forma sutil e silenciosa na vivência do cotidiano social (Ferreira, Alves, Lins & Santos, 2021).

Esses estudos empíricos evidenciam que nossa subjetividade se constitui em um processo de significação de vivências, definindo-as como verdadeiras e falsas com base em nossos atravessamentos (Butler, 2018b). Fundamentamos esse processo em nossa busca por conhecimento e para isso atrelamos nossa subjetividade a verdades que nós produzimos. E isso se dá tanto de forma instintiva e mecânica quanto na necessidade de preenchimento de nossa necessidade humana do saber. Constatamos, assim, que a subjetividade é um fenômeno construído através de técnicas que empreendemos sobre nós mesmos e não um fenômeno que existe naturalmente (Foucault, 2002). É ela que nos permite buscar a nossa verdade, o que

depende de condições internas, como as formais, objetivas, metodológicas e estruturais; e também de condições externas, como a questão cultural e moral na legitimação desse nosso conhecimento. Nossa subjetividade é relacionada à verdade em um processo de busca contínua. Sua recompensa é o acesso a um conhecimento 'completo e verdadeiro', o que coroa nosso sacrifício ao alcançá-la. Portanto, é em nós que as nossas verdades se consumam, abrindo-nos para uma dimensão indefinida que nos trará novas vivências a partir de seu acúmulo (Foucault, 2006).

Nesse sentido, quando formulamos nossas verdades somos capazes de confrontar os padrões de pensamento e de comportamento que herdamos das práticas sociais, culturais e morais. É desse conflito que surgem mudanças em nossa visão de mundo e em como nos reconhecemos, e isso interfere em nossa apresentação social, indo desde nossa aparência (Martins, 2016) até nossos pensamentos, sentimentos e emoções. Assim, desenvolvemos campos de conhecimento que colaboram na instauração de normas e regras que são apoiadas institucionalmente, conforme já citei anteriormente. É isso que nos leva "a dar sentido e valor à [...] conduta, [...] prazeres, sentimentos, sensações e sonhos" (Foucault, 1984, p. 9). No entanto, toda alteração também exige mudanças nas formas morais de investigação, pois deslocamos contextos que condicionam problemas e ações às questões históricas que as suscitaram. Por isso, quando tentamos conceituar o 'eu' não conseguimos separar a matriz das normas éticas e as referências morais conflituosas que nos cercam. "Quando o 'eu' busca fazer um relato de si mesmo [...] sem deixar de incluir as condições de seu próprio surgimento, deve, por necessidade, tornar-se um teórico social" (Butler, 2015, p. 12).

Nessa perspectiva, definir nossa subjetividade é um processo complexo, pois ela se relaciona às práticas impostas socialmente, que carregam consigo categorizações lógicas constituídas sob vieses subjetivos e noções simplistas (Louro, 1997). A dificuldade está em identificá-las e compreendê-las a partir da interpretação de como se dá o tratamento entre as pessoas e suas categorizações. Isso permite que estabeleçamos o sentido de nossas ações e como elas instituem comportamentos que nem sempre conseguimos explicitar (Foucault, 2008b). Dessa forma, as atividades humanas privilegiam diferenciados padrões de moralidade, fundamentando-se nas normas dos contratos de vida pública (Souza, 1987), que só se alteram pela ruptura e descontinuidade de fatos decorrentes de resistências

(Foucault, 2008b). Portanto, mudanças de atitudes só são possíveis quando nos esforçamos em ações e palavras (Foucault, 2006), e isso desloca os objetos a partir da redução de intensidades. Lidamos com julgamentos infundados que integram os processos que atualizam regras, o que, de forma geral, colaboram na suavização dos mecanismos punitivos, individualizantes (Foucault, 1987) e igualmente repressivos.

Essa repressão fomenta práticas de resistência em todos os locais. Inclusive nos banheiros que se constituem em lugares marginalizados por serem espaços de passagem e que se destinam à excreção. Com base nisso, realizou-se um estudo de grafitos em 78 banheiros de uma universidade, constatando-se que eles expressavam tabus relacionados à condenação da diferença entre os sujeitos. Além do mais, valorizava a homogeneidade que controlava, a nível individual, organizacional e social, a forma de comunicação entre os sujeitos (Silva & Saraiva, 2017). Outra pesquisa sobre travestis e mulheres trans em unidades prisionais masculinas analisou como essas pessoas enfrentam o preconceito, abandono e a violência a partir de marcadores sociais e seus reflexos na vida dessas pessoas. A pesquisa se embasou em textos, imagens e vídeos, percebendo que as discriminações sofridas oscilam entre o mundo circunscrito e o artificial do cárcere. Ademais, constatou que favorece vivências abertas de ser, porém há a internalização de um sofrimento por infringir os ditames de inclusão social sobre quem pode ou não ser aceito (Bidarte, Canto & Rodrigues, 2023).

Essas situações evidenciam que não há como pensar em subjetividade a partir de um corpo desvinculado de nossa relação com o mundo, pois isso limita nossas possibilidades de existência. É por isso que os enunciados simbólicos nos agrupam e nos deslocam a partir da contextualização de nossas subjetividades (Venturini & Lachovski, 2016). Criamos códigos de ética responsabilizantes que legitimam novas formas e práticas sociais que, embora precárias, podem criar vivências autônomas e alternativas. Entretanto, “nenhum de nós age sem as condições para agir, mesmo que algumas vezes tenhamos que agir para instalar e preservar essas condições” (Butler, 2018a, p. 15). O que nos é próprio nomeia nossa existência com base na produção de fenômenos que nós mesmos regulamos e impomos. Construimos nossa subjetividade atrelada às nossas vivências e às normas culturais que se materializam em nossos corpos, a partir de como nos submetemos à produção e ao domínio dessas regras (Butler, 2019). As restrições estão em todas as instâncias, além de pudores,

esquivas ou silêncios, o que culmina em “um corpo para ser cuidado, protegido, cultivado, preservado de todos os perigos e de todos os contatos, isolado dos outros para que se mantivesse seu valor diferencial” (Foucault, 1988, p. 116). Trata-se de uma valoração da vida, uma maneira de preservar nossa espécie, com base na racionalização e em uma ‘ordem’ (Foucault, 1988) fictícia dada, conforme já citei anteriormente.

Estudar esses movimentos possibilita que ressignifiquemos os nossos corpos, o que se constitui em uma das possibilidades para nos compreendermos a partir de nossas vivências. Isso permite que formulemos condições específicas e diferenciadas possibilidades de existência (Venturini & Lachovski, 2016). Nessa perspectiva está o cuidado de nós, aqui relacionado ao questionamento do modo de vida e à procura por um estilo que promova o que pode ou não ser validado (Foucault, 2011). Para isso, nos utilizamos de técnicas historicamente situadas que estabelecem, de maneira regrada, a nossa relação com o mundo. Esse cuidado não é apresentado como uma atitude espontânea, mas como um movimento subjetivo que nos permite identificar essas estratégias e desenhar linhas que causem mudanças e rupturas em nossa forma de ser, pensar e agir (Foucault, 2006). O resultado deste processo é dinâmico, pois parte de uma produção coletiva de possibilidades para a inscrição de nossas expectativas e fantasias. “Trata-se da imposição psicossocial e da inculcação lenta das normas. Elas chegam quando mal podemos esperá-las, e seguem conosco” (Butler, 2018a, p. 25). Nós nem as percebemos, pois elas não são simplesmente impressas em nós. Elas nos marcam, nos produzem e dão sentido à nossa existência, corporificando-nos (Butler, 2018a).

A partir desse aspecto, quando abordamos a nossa constituição social enquanto sujeitos, adotamos visões que variam de sentido subjetivo, considerando desde as diferentes culturas até mesmo os múltiplos períodos históricos (Britzman, 2000). Nesse patamar entram os artefatos culturais e instrumentos tradicionais que atravessam a nossa formação (Butler, 2002), cuja atuação é sempre com base em sistemas complexos, distintos, diversificados e modificáveis. O intuito desses dispositivos não é de demarcação de um território, mas de “fazer aparecer todas as discontinuidades que nos atravessam” (Foucault, 1979, p. 21). E isso é perigoso, o que leva as diferentes formas culturais a recorrerem à racionalidade para influenciar em nossa formação social (Foucault, 1984). Assim, para que não caiamos na

armadilha do determinismo é necessário que reflitamos sobre a produção e a estabilização de normatizações que nos constituem enquanto sujeitos. Isso perdura e vive dentro de nós sob a forma de esquemas regulatórios norteando nossas ações, atitudes e pensamentos (Butler, 2019). É esse aspecto que embasa o surgimento das normas que orientam as práticas sociais, que não são fixas e não se projetam para outros locais ou épocas, mas se utilizam de categorizações culturais e da diferenciação para o enquadramento das nossas experiências (Weeks, 2000).

Neste processo, não classificamos somente os corpos individuais, mas também os coletivos, estetizando-os. Assim, eles se tornam uma poderosa arma de regulação social e de reconhecimento das validações estéticas da própria existência humana (Prado & Trisotto, 2008). Estetizar é impor um saber moralizante, o que influencia nas produções sociais e em suas formas de compreender as relações que estabelecemos uns com os outros. Partimos da valorização de somente o que é historicamente pertinente, instituindo-se parâmetros para um acompanhamento da racionalidade (Foucault, 1979). Já a constituição de uma estética da existência abre um campo histórico rico para a análise, permitindo a compreensão de que as alternativas são vistas a partir de um ponto fixo, constituído subjetivamente (Foucault, 2011). Para constatar isso é preciso que envolvamos uma estética de nós e uma relação crítica com as normas existentes (Butler, 2015). É por isso que entendo que os padrões de moralidade e normalidade só se mantêm em um modo estético irreal, que nunca poderia ser traduzido em outras práticas culturais, pois elas nunca serão contínuas e retilíneas (Butler, 2018b). Esse processo foi foco de um estudo que correlacionou a estética à criatividade, partindo da ação humana e de suas dimensões objetivas e subjetivas. Constatou que em estudos organizacionais, a articulação estética e a criatividade colaboram na ampliação da compreensão de processos criativos, centrados habitualmente em perspectivas objetivas. Além disso, colaborou na explicação de processos de interação humana em decorrência de proposições criativas para além da racionalidade, o que ultrapassa a dimensão objetiva (Leal, 2007).

Nessa perspectiva, sua socialização não pode ser vista como uma totalidade estruturalista, nem invariável, mas ao reconhecê-la, é possível seu rompimento a partir de um horizonte crítico de abertura (Butler, 2015). As vertentes sobre as práticas sociais só são historicizadas com base nos elementos socializados, ou seja, em nossa

produção cultural (Kruse, 2004). Por isso é importante compreender que a naturalização das normas sociais ocorre “por meio de trocas imediatas e vitais, nos modos pelos quais nos interpelam e nos pedem para responder à pergunta sobre quem somos e qual deveria ser nossa relação com os outros” (Butler, 2015, p. 37). Isso facilita as reflexões sobre nós (Butler, 2015) em uma perspectiva de compreensão da liberdade à qual teremos acesso ao quebrar o ciclo relacional que nos aprisiona. Dessa maneira teremos condições de compreender que as regras sociais se apoiam nas mudanças que vivenciamos, partindo de elementos estruturantes que significam diversificadas coisas, sempre culminando em nossas vivências e práticas (Foucault, 2008a).

No entanto, esse processo é complexo e não se dá de forma pacífica. Trata-se de um conceito que nos ajuda a refletir sobre o biopoder, uma forma de normalizar os comportamentos, pensamentos e condutas de maneira individual e padronizada. Colabora no alcance de um nível padronizado, que se legitima através de regras impostas ao convívio social, ou seja, o biopoder é a forma como “as sociedades ocidentais modernas, a partir do século XVIII, voltaram a levar em conta o fato biológico fundamental de que o ser humano constitui uma espécie humana” (Foucault, 2008b, p. 3). Relaciona-se a uma maneira de controlar e regular a nossa vida nas mais variadas vertentes, como saúde, comportamentos e práticas sociais. A sutileza desses mecanismos se fundamenta em argumentos biológicos para a manutenção das posições sociais que ocupamos (Foucault, 2008b). Dessa forma, utilizamos mecanismos para promover articulações que culminam em dispersões individualizadas (Revel, 2009). Essa questão foi tema de um estudo empírico, que tratou o idealismo moderno e as novas perspectivas de se pensar o humano. Constatou que o sujeito virtuoso é o que faria parte de uma sociedade civilizada e avançada, pois é nele que se materializam os valores morais socialmente defendidos. Relatou também que o biopoder relaciona-se à subjetivação na medida em que colabora na disciplinarização e docilização dos corpos, sempre em uma perspectiva de apropriação histórica para a dominação e a sujeição, mas que também possibilita resistências (Luz, Schwarz & Rosa, 2022).

Apoiando-se na história da humanidade e nos pensamentos sobre as coisas humanas, idealizamos uma generalização, uma racionalização e uma universalização, conduzindo uma ideia geral sobre a singularidade que nos subjetiva. Criamos

formações discursivas para fomentar os mitos que sustentam verdades universais, relacionadas aos fatos humanos, à instituição e à manutenção de práticas sociais que embasam julgamentos (Veyne, 2009). É por isso que a produção discursiva em toda sociedade “é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos” (Foucault, 2004, p. 8). Trata-se de um procedimento de exclusão marcado pelas circunstâncias e tabus que favorecem o direito privilegiado sob o pretexto de transparência e neutralidade. Não se refere somente às questões dominantes, mas também pode ser traduzido como o motivo pelo qual lutamos e resistimos (Foucault, 2004). Nesse âmbito, as formações discursivas são tidas como acontecimentos históricos e não se dão de maneira aleatória, mas podem ser produzidos por mecanismos que nós mesmos controlamos (Silva & Machado, 2014). Assim, as formações discursivas sempre são organizadas de acordo com o que se espera delas, e apesar de serem ditas, seu objetivo não é explicitado, pois elas são uma maneira de corporificar significações atreladas às relações sociais. Partem de formas plurais e operam com base em ações ordenadas e reconstituídas, além do dinamismo das práticas sociais. Portanto, “esse movimento ou inércia, esse estacionamento do meu corpo no meio da ação do outro, não é um ato meu ou de outros, mas alguma coisa que acontece em virtude da relação entre nós” (Butler, 2018a, p. 11), cujo resultado busca preservar e disseminar uma colaboração distinta ou confusão coletiva alucinatória (Butler, 2018a) trazida pelas formações discursivas.

Essas questões e muitas outras interferem na formação do conhecimento e das percepções do saber atrelado à nossa concepção corporal, sempre partindo do conhecimento de nossas relações e práticas sociais (Ferreirinha & Raitz, 2010). Para isso, os pensamos se constituem em estratégias de luta e resistência, o que favorece nossa sobrevivência a partir da relação ontológica legitimada que nos constitui. Não se trata de um diagnóstico e nem de uma estratégia pura e simples, mas de um tipo de trabalho organizado para sua legitimação, surgindo “do interior desses códigos como a possibilidade interna de seu próprio desmantelamento” (Butler, 2002, p. 158). E isso se dá a partir de práticas sociais, profundamente influenciadas pelas diversas modalidades de enunciação, o que culmina em múltiplos posicionamentos subjetivos que se manifestam a partir do que nós esperamos com relação a nós mesmos e aos outros (Foucault, 2008a).

Esse aspecto favorece o controle dos corpos a partir de uma naturalidade forçada e mantida por formações discursivas (Ferreirinha & Raitz, 2010), o que é problemático, pois forjamos nossa existência dentro de um meio artificial que traduzimos em uma “individualização por sujeição” (Foucault, 2008b, p. 243). Essa individualização pode não ser reconhecida por uma identificação analítica, o que possibilita a produção de uma verdade interior, secreta e oculta que embasa nossos julgamentos. E isso é abafado, impedindo a manifestação de técnicas que impõem verdades externas e que vão contra essa subjetivação individual (Foucault, 2008b). Nestes termos, a constituição de nossa subjetividade atrelada ao exercício do poder parte dos regramentos e comportamentos morais que influenciam as “diferentes formas pelas quais o indivíduo é levado a se constituir como sujeito” (Foucault, 2006, p. 6). E isso delimita e limita nossos desejos na constituição de nossa subjetividade.

Ao longo de nossa vida, além do desejo de sobrevivência, temos o desejo de ser, sendo que “aquele que mantém a promessa de existência contínua explora o desejo de sobrevivência, [já que é preferível] existir na subordinação do que não existir” (Butler, 2017, p. 16). As sucessivas rejeições do ‘eu’ negam a nossa ação, o que culmina em nossa dissolução enquanto sujeitos e em uma barreira para o desejo que possibilitaria nossa compreensão. Assim, oprimimos nossos desejos, em uma perspectiva crucial para a nossa sujeição, nos privando de vivências diferentes das imposições postas. Entretanto, quando somos ameaçados persistimos e resistimos, mesmo que isso nos tire de uma posição confortável para uma de buscas, cheias de complexidades e incertezas. Isso pode nos levar a retrocessos, momento nos quais desejamos as condições para nossa própria subordinação, persistindo por nós mesmos, momento no qual “o ‘eu’ surge com a condição de negar sua formação na dependência, de negar as condições de sua própria possibilidade” (Butler, 2017, p. 18).

Assim, quando nos relatamos enquanto sujeitos, o fazemos a partir de um sistema de justiça estabelecido que determina como e quando podemos fazê-lo. Até mesmo na definição de nossos desejos seguimos parâmetros que nos permitem refletir sobre nós mesmos, quer seja pelo medo, quer seja pelo terror que nos torna moralmente responsáveis (Butler, 2015). Dessa maneira, “o sujeito se perde para contar a história sobre si mesmo, mas ao contar a história de si mesmo procura relatar o que a função narrativa já deixou claro” (Butler, 2017, p. 20). Isso faz com que

pressupomos a necessidade de ação a partir de uma oposição à subordinação, o que é feito com base na quebra de um ciclo vicioso, a partir do qual “a ação do sujeito parece ser efeito de sua subordinação” (Butler, 2017, p. 20).

Nesse âmbito, as estratégias de resistência levam os sujeitos “a prestar atenção a eles próprios, a se decifrar, a se reconhecer e se confessar como sujeitos de desejo, estabelecendo de si para consigo uma certa relação que lhes permite descobrir, no desejo, a verdade de seu ser, seja ele natural ou decaído” (Foucault, 1984, p. 10). Dessa maneira, o desejo é movimentado por algo que nos dê prazer em uma perspectiva de agradarmos ao outro, o que não ocorre sem privações (Foucault, 1984). Além disso, quando há proibições, automaticamente produzimos um desejo que se constitui em uma possibilidade de desnaturalizar o sistema de regimento sobre os nossos corpos que originam as proibições (Butler, 2019) em nossas ações, pensamentos e emoções. No entanto, esse processo é problemático e esbarra em nossa dificuldade para decifrar normas, pois elas nos precedem, sempre as reproduzimos de forma consciente ou não, pois elas não seguem uma linearidade. Todos temos desejos e desenvolvemos nossas formas de resistir enquanto, simultaneamente, nos constituímos (Butler, 2018a).

A concepção de desejo contida nas abordagens estruturalistas e pós-estruturalistas foi atrelada às relações de poder em ambientes coletivos em um estudo empírico. Constatou que o desejo é uma questão social capaz de construir e desconstruir realidades, potencializando e problematizando a complexidade das relações de trabalho na sociedade contemporânea. Além do mais, concebeu que o desejo pós-estruturalista é fundamental na revitalização das teorias organizacionais, já que nesta, ele é tido como algo histórico e investido por diversas formas que o moldam segundo as relações hegemônicas de poder, tornando-o um dos principais catalisadores de mudanças (Souza & Bianco, 2011). Fundamenta-se na reflexividade, pois as sensibilidades pós-estruturalistas, fundamentam uma auto interrogação quanto às contradições e paradoxos que nos constituem (Lincoln & Guba, 2006).

Desta forma, um estudo sobre o sujeito oportuniza a descoberta do que somos (Soler, 2008), pois não somos simplesmente ‘indivíduos’, mas parte de um grupo social constituído através da assimilação das formações discursivas que nos constituem (Foucault, 2006). Esses estudos abarcam uma construção sócio-histórica e cultural, o que possibilita que nos percebamos a partir de uma perspectiva de

dominação e controle sutil de nossos corpos, fundamentado em um sistema de punição. Criamos leis e regras para nos disciplinar, deixando-nos governar pela ação do outro e assim formamos corpos dóceis, obedientes e úteis. Nossa constituição subjetiva ocorre através das objetivações que nos são impostas (Foucault, 1987).

E essa objetivação consiste na instituição de jogos de verdade, que se utilizam de formações discursivas e da linguagem para promover e manter posições de poder a partir da aplicação de práticas punitivas. Quando estudamos esses jogos de verdade e os correlacionamos à nossa constituição do 'eu', somos capazes de perceber que não há verdadeiro e falso, pois essas vertentes são o resultado de uma construção histórica pensada e repensada a partir das experiências humanas (Foucault, 1984). Concebemos a linguagem como a constituição de uma ferramenta valiosa para emprendermos a desconstrução de terminologias utilizadas de maneira padronizada. Entretanto, essa compreensão não é algo fixo, mas constantemente moldada e interligada a um tecido social complexo atrelado a inúmeros significados (Derrida, 1973). Quando falamos sobre as significações da linguagem refletimos sobre a concretude do nosso corpo, o que nos permite chegar à corporeidade, um dispositivo embasado na enunciação desses jogos de verdade para a promoção da normalização da subjetivação (Prado & Trisotto, 2008) e do controle do que pode ser visto. Instituímos verdades comportamentais que precisam ser problematizadas, pois muitas vezes elas podem nos oprimir nesse processo de subjetivação (Foucault, 1984), inibindo a dimensão criativa do nosso corpo. Esses jogos de verdade delimitam nossa relação com o mundo e expressamos isso com nossos corpos, na forma como nos subjetivamos (Cardoso, 2005). Assim, nós os consideramos verdade quando os subjetivamos (Foucault, 2006).

Na tentativa racional de empreender práticas reflexivas sobre nós, constatamos que a subjetivação é a “constituição para [...] de um equipamento de proposições verdadeiras, que seja efetivamente [...] [nosso]” (Foucault, 2006, p. 431) para um momento de exercício de contemplação mais aprofundado sobre o que somos e pensamos (Foucault, 2006). Neste sistema, toda tentativa de controle se frustra e se apresenta como forjadora de um mecanismo subjetivado, o que mitiga e diferencia nossos corpos, potencializando-os e dinamizando-os (Cardoso, 2005). “Nesse sentido, há uma distinção entre história da razão (modos de racionalidade) e história da subjetivação, pois qualquer conceito adequado de racionalidade tem de explicar os

tipos de sujeitos que promove e produz” (Butler, 2015, p. 138). É por isso que a racionalidade nos fornece os meios pelos quais ocorre essa subjetivação, produzida quando a regulamos e a reconhecemos. Assim, “não há criação de si [...] fora de um modelo de subjetivação [...] e, portanto, não há criação de si fora das normas que orquestram as formas possíveis que o sujeito deve assumir” (Butler, 2015, p. 22).

Partindo dessa perspectiva, nossas subjetividades, assim como o nosso corpo, se materializam em relações de poder descritivas e interpretativas, imagéticas e regulares. Em sua construção há inúmeros fatores e o corpo é o centro desse vínculo (Lachi & Navarro, 2012), pois ele materializado se constitui no resultado de um processo de sujeição. Não se trata apenas de um processo de subordinação ou assujeitamento puro e simples, mas da contextualização de um ser humano que correlaciona os instrumentos de poder que expressamos através de nossos corpos. Assim, “a materialidade é o efeito dissimulado do poder” (Butler, 2019, p. 103), e se constitui no resultado da ação do poder, a partir da qual ocorrem, efetivamente, as relações de poder. Além do mais, na medida em que há a sujeição/subjetivação do corpo, a “materialidade designa certo efeito do poder, ou melhor, é o poder em seus efeitos formativos ou constituintes” (Butler, 2019, p. 71). A materialidade corporal relaciona-se às práticas sociais que instituímos, sempre correlacionadas aos efeitos da aplicação das estratégias de dominação e controle que sofremos (Foucault, 1987). Isso dá origem a um corpo social que se traduz na materialidade do poder (Foucault, 1979) e na forma como somos atravessados por uma série de formações discursivas exaustivas e silenciadoras (Foucault, 2001). Nestes termos, a materialidade corpórea ocorre dentro de um sistema de saber e poder que articula o histórico com o social, o que culmina em uma produção discursiva fundamentada na objetivação de conhecimentos (Lachi & Navarro, 2012). Assim, não há sujeito anterior às suas construções (Butler, 2019), já que “a subjetivação do sujeito só vai ocorrer a partir da objetivação do seu corpo” (Lachi & Navarro, 2012, p. 34).

Consequentemente, “os saberes e os poderes de todos os tempos procuram domar os processos de subjetivação, mas estes lhes escapam perfazendo uma história da resistência relativa à vida” (Cardoso, 2005, p. 344). Sem contar a colisão cultural que ressignifica ou repete as terminologias que nos constituem, considerando que não possam ser recusadas e nem obedecidas estritamente. Dessa forma, instituímos um processo e, a partir dele, qualquer tentativa forjada de subjetivação

fracassa (Butler, 2019), já que elas jamais estarão dissociadas de um contexto sócio-histórico e cultural que também fixa valores e regras morais aos quais nos submetemos (Foucault, 1984). Portanto, nos constituímos com base em modelos padronizados, que nem percebemos, aderindo ao que nos faça sentido formando nosso próprio conjunto moral (Bento, 2017).

Essa moralidade abrange a subjetivação de códigos comportamentais que, para terem o efeito de verdade, não podem ser dissociados. Considerando que há a ideia de autonomia moral, é importante sistematizar esses campos, o que nos permite acessar e compreender formações discursivas autoritárias sobre nossos corpos, pensamentos e comportamentos. Trata-se de um processo dinâmico ao qual somos submetidos antes mesmo de nascermos (Foucault, 1984), porém a dificuldade é que as práticas de subjetivação “não têm um mecanismo fixo; a subjetividade é diferenciação e não identidade” (Cardoso, 2005, p. 348). Esse tema foi foco de um estudo empírico, que teve o objetivo de buscar fundamentação teórica para a abordagem de experiências morais. Partiu da articulação da moralidade ao poder em uma perspectiva de síntese dos conceitos de civilidade e técnicas de si. Confirmou que a relação dos indivíduos consigo mesmos e com sua subjetividade, emoções e atitudes passa por um processo social que se dá através de transformações e rupturas. Assim, a nossa constituição se dá a partir de autocompensação e de práticas morais que vivenciamos nos grupos que fazemos parte (Freire & Brito, 2021). Essa questão será melhor aprofundada na sequência, momento no qual apresento os efeitos de poder e as sutilezas da moralidade sobre a nossa aparência corporal, considerando o contexto sócio-histórico e cultural no qual estamos imersos.

2.3 PODER, MORALIDADE E PERTENCIMENTO NO TECIDO SOCIAL

Aqui abordo os efeitos das relações de poder e as sutilezas da moralidade sobre a nossa aparência corpórea, considerando o contexto sócio-histórico e cultural no qual estamos imersos. Para iniciar, explico a diferença e a hierarquização de pessoas em termos de valor e capacidades, esclarecendo também que esse fator é essencial na determinação das práticas sociais a serem questionadas, pois muitas delas oprimem e normalizam os julgamentos que realizamos sobre os corpos (Foucault, 1987). Considerando que norma é o que é

imposto, toda adesão fixa e determina papéis e posições sociais, o que institui regras com a intenção de uniformizar e manter as padronizações dominantes (Foucault, 2008b). Não me refiro aqui somente às diferenças aparentes e visíveis, mas a tudo o que influencia nas relações de poder e de potências de vida, que sutilmente podem oprimir e limitar pessoas. Atuamos através da criação de sistemas de saberes formais e os utilizamos na estruturação de ações políticas dentro de grupos que seguem padrões de normalidade predeterminados (Preciado, 2011). De certa forma isso inocenta os grupos minoritários de uma responsabilidade social com base na defesa de um discurso arrogante, que autoriza somente algumas pessoas a se manifestarem (Barthes, 1977) socialmente.

Esses parâmetros evidenciam que as dominações hegemônicas são intensificadas pelas relações de poder, orientando as práticas sociais mantidas discursivamente. Nossas escolhas não são somente questões individuais e baseadas em nossa vivência, mas também se traduzem no resultado das forças que nos atravessam, criam e gerem essa rede de poder que nos envolve (Foucault, 1988). Entretanto, mesmo apregoando que cada um de nós tem o livre direito de escolha, não podemos desconsiderar as consequências sociais das que forem desviantes, conforme já citei anteriormente. Assim, por si só essa questão é conflitante e contraditória, uma vez que a partir de nossas realidades, nossos conceitos e nossas pluralidades criamos falsas ideias, vagas e generalizantes (Veyne, 2009), que não refletem a realidade. Nossas escolhas não são só nossas, mas elas consistem no resultado de uma liberdade limitada e restringida por parâmetros normatizadores (Butler, 2018a), já que quem se desvia paga um preço social. Isso é sustentado pelas formações discursivas que impossibilitam escolhas, pois o 'eu' é produzido pela acumulação de uma historicidade que se eleva e se confronta em um patamar de estranhamento, divisão e oposição articulada (Butler, 2019). Toda escolha segue princípios a partir dos quais desenvolvemos nossos modos de ser e estar, lembrando que o custo social das escolhas desviantes e das resistências nem sempre é considerado (Foucault, 1984). E isso relaciona-se à nossa formação enquanto sujeitos, pois é a partir do que escolhemos que conseguimos (ou não) estabelecer determinadas relações sociais (Silva & Machado, 2014), além de empreender julgamentos sobre elas. Instituímos obrigações que organizam os nossos corpos e,

apesar de sermos livres para sua adoção, as escolhas desviantes serão penalizadas (Preciado, 2014).

Para isso, velamos os comportamentos e os coagimos silenciosamente em uma perspectiva disciplinar, o que molda nossa subjetividade e nos torna submissos em alguns momentos e reacionários em outros. Operamos institucionalmente com o objetivo de nivelar e uniformizar os nossos próprios comportamentos (Foucault, 1987). Essas questões são complexas, podem anular as diferenças, pois atuam a partir de formações discursivas embasadas em um padrão de igualdade. Essa questão por si é complexa, pois não há como saber de qual igualdade estamos falando, visto que o que prevalece é o padrão dominante hegemônico. É por isso que, quando defendemos a igualdade, desconsideramos a diferença, uma vez que a sua defesa, de forma pura e simples, colabora na opressão e nos julgamentos que fazemos sobre as pessoas, ou seja, colabora na manutenção das limitações que estão postas. Isso ocorre porque as formações discursivas sobre a igualdade se fundamentam na dispersão de marcadores sociais, como gênero, classe, raça e outros eixos de relações de poder, considerando noções restritivas e limitantes de subjetividade (Butler, 2018b) como vias exclusivas.

Essa tentativa de controle passa por inúmeros vieses, sendo este o tema de um estudo empírico realizado sobre as vestimentas dos trabalhadores no espaço do Tribunal de Contas do estado do Espírito Santo. Considerando a simbologia atrelada ao ambiente e que caracteriza a identidade da instituição, constatou que é através da aparência que cada corpo comunica a posição hierárquica que ocupa. Constatou que o local analisado foi projetado e opera de modo a transmitir valores normativos, como ética e transparência, sobre todos os seus setores (Guimarães & Chaves, 2018). Ademais, outra pesquisa explorou os valores normativos que fundamentam os comportamentos das pessoas em um ambiente coletivo. Analisou, desde o ambiente arquitetônico até mesmo as vestimentas e os padrões comportamentais visíveis das pessoas que ocupavam o espaço. Diante disso, realizou entrevistas, observação não participante, além de análises documentais, constatando que os valores defendidos, predominantemente, são os embasados em formações discursivas relacionadas à honestidade, meritocracia e conservadorismo (Silva, Fonseca, Silva & Pereira, 2023).

Nessa perspectiva, cada ambiente coletivo conta com sua própria dinâmica disciplinar, procurando manter e controlar as pessoas que dele fazem parte, buscando

pela manutenção de uma ordem ilusória. Para isso, a padronização é um dos elementos cruciais, culminando em uma disciplinarização, similar ao que ocorre nas instituições militares, o que exige uma obediência cega às imposições que executa (Foucault, 2008b). Dessa maneira, apesar de os comportamentos serem velados, os vários estilos corporais podem expressar uma cultura punitiva reguladora, incorporadora e coercitiva (Butler, 2018a). Algumas das práticas disciplinares operam sob a forma de constrangimentos, intolerâncias e liberdades restritivas, ou seja, estão cercadas de arranjos e paradigmas que nos posicionam socialmente (Barthes, 2007). Além disso, também são capazes de delimitar coletivamente um campo de ação no momento em que institui formações discursivas, que passam por uma ordem lógica moralizante. É isso o que constitui os discursos que podem ser escritos ou orais, tanto descritivos quanto prescritivos e em uma perspectiva que embasa as normas sociais que moldam as nossas subjetividades (Foucault, 2006). É dessa forma que criamos práticas discursivas materializadas e constituídas por meio da inferiorização, demarcação e diferenciação de posições sociais (Butler, 2019), pois elas são marcadas pela disciplinarização.

Isso determina categorizações para o nosso próprio enquadramento, relegando nossas próprias subjetividades (Lopes, 2020), que recaem sobre as relações de poder e voltam às práticas disciplinares (Soler, 2008), ou seja, trata-se de um emaranhado que vai e vem. Elas culminam nas posições sociais que ocupamos, a partir das quais “as relações de poder estão talvez entre as coisas mais escondidas no corpo social” (Foucault, 1979, p. 133). Nessa perspectiva, quando somos disciplinados, conseguimos demarcar posições com base nos comportamentos dos corpos (Butler, 2019). Assim, o poder não é algo materializado, pois está atrelado a tudo, a todos os lugares nos quais as relações sociais acontecem. De sua atuação são produzidas ações e efeitos inimagináveis, uma vez que não se trata de algo centralizado em uma pessoa ou instituição (Foucault, 1979).

Esse poder vem de nós que também somos a sua causa, pois não é algo proibitivo, mas sim o que nos motiva à ação. Está em todo o corpo social e por meio dele nós circulamos, nos encontramos, nos auto influenciemos e nos produzimos enquanto sujeitos subjetivados (Foucault, 1979). Ele está em todos os lugares e ao mesmo tempo, sendo através dele que as relações sociais se materializam (Revel, 2005). E isso ocorreu, ocorre e ocorrerá em todos os momentos da história da

humanidade. Nela, somos alvos de práticas sociais, responsáveis por instaurar e manter as regulações de poder (Soler, 2008) instituídas. Isso se refere a uma forma de influenciar e de tocar os nossos corpos desde sempre, pois o poder também se atrela às construções sócio-históricas e culturais. Ele constitui significados específicos em cada momento vivido, dado seu dinamismo e ao movimento que gera na alimentação do corpo social. Assim, através de seu “sentido histórico reconhece que nós vivemos sem referências ou sem coordenadas imaginárias, em miríades de acontecimentos perdidos” (Foucault, 1979, p. 18), uma vez que criamos marcos históricos que são capazes de romper com nossas próprias tradições.

Além do mais, culmina em novas formas de verdade, sempre a partir da relação entre os inúmeros dispositivos que a compõem, já que os traços históricos fazem com que os mecanismos de poder funcionem, tornando-os modelos e códigos a serem seguidos. Quando assumimos as teorias de poder podemos criar alternativas para promover a “interpretação histórica; e, examinando de perto todo um material histórico, avançar pouco a pouco em direção a outra concepção do poder” (Foucault, 1988, p. 87). Isso possibilita criar novas vivências, pois quando ligamos a noção histórica de poder à repressão, percebemos os silenciamentos dos nossos corpos em prol da manutenção de sistemas de verdade. Dessa maneira, “a verdade não existe fora do poder ou sem poder. [...] A verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças a múltiplas coerções que nele produz efeitos regulamentados de poder” (Foucault, 1979, p. 10).

Elaboramos construções discursivas sobre autoridade institucional que foram analisadas por um estudo empírico. Tratou do poder, vigilância e revolta de pessoas escravizadas na Bahia no século XIX, considerando o contexto histórico com a finalidade de observar como ocorria a articulação discursiva dialética entre o ‘ser’ e o ‘dever de ser’. Constatou que as formações discursivas oficializadas são mediadas pelas concepções políticas fundamentadas no poder institucional. Após constituídas, elas se materializam em normativas legitimadas pela atuação do Estado. No caso em foco, o estudo revelou que a atuação estatal atuava sobre as revoltas de pessoas escravizadas como uma questão de segurança pública (Gonçalves, 2019). Assim, fica evidente que as formações discursivas legitimadas sustentam práticas sociais abusivas. Elas também são abordadas em outra pesquisa que discutiu a violência e o crime em legítima defesa praticado por uma mulher no ano de 1921 em Inhangapy,

no estado do Pará. Mãe de dois filhos, pobre e sem instrução, foi acusada de matar seu marido, com o qual vivia uma relação abusiva de violência doméstica diária. Mesmo sustentando práticas de moralidade fundamentadas nas formações discursivas da mulher trabalhadora, boa esposa, dedicada ao lar e aos filhos, ela virou ré na justiça. Como atentou contra o patriarcado, foi desqualificada e considerada sem índole para criar seus filhos, indo a júri popular, no qual foi absolvida sob a alegação de legítima defesa. Esse fato evidencia que as formações discursivas são aplicáveis aos mais diversos contextos, pois mesmo vivendo uma relação abusiva e de violência, a mulher foi julgada como transgressora de uma justiça que privilegia somente os grupos dominantes (Alves, Araújo & Sabino, 2022).

Dessa maneira, o poder é o que determina e delimita as estratégias discursivas como uma forma política de nos produzir e nos controlar a partir da imposição de normas comportamentais que, de forma sutil, influenciam nas relações sócio-históricas e culturais que estabelecemos. Os vínculos que firmamos nos constituem, nos dominam e nos apoiam, nos fortalecendo ou nos anulando (Foucault, 1979). Construimos uma cultura que se articula e se fundamenta nos efeitos de sentido trazidos pelas formações discursivas (Butler, 2019). Nossas experiências conflitantes sobre os nossos corpos nos marcam e nos posicionam, desafiando as normas sociais utopicamente estabilizadas (Bento, 2017). É assim que os dispositivos de normalização se atrelam aos efeitos do poder que reforçam nossas subjetividades. Construimos realidades que demarcam e valorizam a moralidade, nos induzimos a comportamentos que nos marcam e nos constituem enquanto sujeitos subjetivados (Foucault, 1987).

Essas estratégias embasam as nossas relações sociais, fundamentando-se em normalizações e regramentos (Candiotto, 2007). A questão intelectual não está diretamente relacionada à crítica do pensamento, mas acompanhada por políticas que podem nos conscientizar sobre a necessidade de libertação de verdades alienantes (Foucault, 1979). Quando analisamos essas relações, percebemos uma representação de valores morais, a partir de um sistema de conhecimento considerado um critério de verdade (Foucault, 2006), conforme citei anteriormente. Na contemporaneidade, essa subordinação a regras racionais foi pulverizada com base na promoção de valores fundamentais, de realizações pessoais e de manutenção das formas de controle. Questões individualistas se manifestam nas transformações dos

estilos de vida, associados à sua manutenção ou à sua mudança (Lipovetsky, 1989). Para isso, utilizamos técnicas adaptadas e individualizadas que se apresentam como eficazes, pouco dispendiosas e que carregam consigo uma mistura de tolerância, indo desde privilégios até ostentações comportamentais (Foucault, 1979).

Nossa forma de agir nos mais diversos espaços sociais, coloca nosso corpo como mobilizador de políticas em um nível que pressupõe um apoio popular e econômico. Encabeçamos assembleias públicas para congregar posições precárias dos nossos corpos que resistem (Butler, 2016). Nos contrapomos às forças que nos esquadriham, nos constituindo como “indivíduos que resistem à normalização disciplinar” (Foucault, 1987, p. 322), porém nos sujeitamos a limiares diferenciados em uma perspectiva de hierarquização social e do conhecimento (Foucault, 1987) da qual não nos esquivamos. Assim, é possível perceber que as “resistências, no plural, [...] não podem existir a não ser no campo estratégico das relações de poder” (Foucault, 1988, p. 91). Em outra vertente, elas se constituem nos princípios heterogêneos que se disseminam com mais ou menos densidade no mesmo tempo e no mesmo espaço (Foucault, 1988). Eles se relacionam à nossa recusa das coações de liberdade que nos são impostas, a partir das quais ficamos entregues a nós mesmos e ao desembaraço de toda uma complexidade social.

Essas estratégias de resistência foram foco de uma pesquisa etnográfica sobre terreiro de candomblé como espaços de resistência à luz de um olhar decolonial. Seu objetivo era compreender como eles se organizam frente ao racismo religioso estrutural que enfrentam diariamente. Realizada no centro de candomblé da nação *Ketu Axé Oxumaré* localizado em Belo Horizonte, Minas Gerais, elaborou algumas entrevistas para a constatação de dados empíricos. Com base nisso, analisou as narrativas captadas que evidenciaram uma relação entre as estratégias de resistência religiosa e as ligadas à cultura afro-brasileira. Constatou que foi por meio de uma resistência anticolonial que essa cultura se promoveu, utilizando-se da religião, como uma noção de pertença política e de afirmação da negritude. Além disso, evidenciou que é de sua manutenção que se perpetuam as tradições e modos de vida negligenciados e subalternizados pela colonialidade (Pereira, Santos & Oleto, 2023). Outro estudo abordou as articulações existentes entre gênero e religião, a partir do conservadorismo à resistência em três espaços de religiosidade brasileira: o pentecostalismo, a fusão entre o Catolicismo Santorial e Umbanda, e as religiões de

matriz afro. Investigou as trajetórias, atuações e dinâmicas das mulheres religiosas em seus contextos religiosos. Sua finalidade foi perceber as dinâmicas de poder que balizam a relação entre homem e mulher que usualmente estão presentes nos discursos produzidos e reproduzidos no Brasil. Constatou que aqui o discurso religioso é um meio para estabelecer um sistema de hierarquização social, que determina os papéis de homens e mulheres nos diversos espaços sociais, sejam eles religiosos ou não. Assim, mesmo as religiões sendo pensadas de modo coletivo, em seu interior há lutas e militâncias que se fortalecem com base na troca de informações entre as vivências de seus membros (Gouvêa, Neder & Franco, 2021).

É nesse sentido que criamos movimentos de resistência aos poderes, o que se traduz em uma espécie frágil de hiato, pois damos poderes aos que nos oprimem. Em seguida, nos organizamos em uma forma de resistência para combater esse poder que nós mesmos demos, tentando revertê-lo. No entanto, tratando-se de algo já estabelecido, esse mesmo poder pode ter passado por intensas mudanças e ter se tornado infinitamente mais cruel (Revel, 2009). Assim, para desenvolvermos esse discernimento precisamos passar por um processo de ressignificação, reelaborando as nossas próprias noções sobre o poder. Isso colabora em nossa compreensão das contradições comportamentais, o que se relaciona às nossas estratégias de resistência. Nesse sentido, por mais que compreendamos o poder como algo presente em todos os lugares, é inegável que sua instrumentalização ocorre “para fins de hierarquia e subordinação, e também com vistas à exclusão e à produção de domínios do inimaginável” (Butler, 2002, p. 161).

Nessa perspectiva, quando identificamos formas sociais de dominação, entramos em um jogo de verdade e isso possibilita descobrir e firmar novas estratégias de resistência. Basta sabermos se o caminho a ser seguido possibilita a articulação das formações discursivas aos mecanismos de sujeição que vivenciamos (Rocha, 2014). Esse passo inscreve saberes em níveis hierárquicos na tentativa de libertar os conhecimentos históricos que colaboram para a submissão. A partir dele, nos tornamos aptos à identificação das formações discursivas coercitivas, sendo elas unitárias, formais ou científicas, e isso nos possibilita uma reativação de saberes locais (Foucault, 1979). Dessa forma, conseguiremos interpelar e compreender melhor nossas emoções, o que, conseqüentemente, nos auxiliará na assimilação, construção e reconstrução de nossa própria história. Portanto, é com base nessa perspectiva que

promoveremos uma relação entre os efeitos sociais e nossa constituição enquanto sujeitos subjetivados (Butler, 2015).

Os processos de resistência também implicam na busca por mudanças e em negociações comportamentais nos termos da diferença (Scott, 2005), uma vez que a adoção de uma conduta desejada pode implicar em renúncia, submissão e em abrir mão de sermos coagidos. Nessa perspectiva, “como resistência às dominações, grupos desenvolvem estratégias de oposição e assim constituem-se sujeitos na história” (Silva & Machado, 2014, p. 13). No entanto, ao “considerarmos que o sujeito não seja apenas formado na subordinação, mas também que a subordinação forneça a condição de possibilidade contínua do sujeito” (Butler, 2017, p. 16), percebemos que somos motivados por controvérsias que promovem as precondições necessárias à crítica do controle. Isso ocorre quando listamos as instâncias propícias ao debate, interpretando-nos criticamente a partir de uma estrutura predefinida (Butler, 2017), mas que não nos determina. Temos “possibilidades históricas materializadas por meio dos vários estilos corporais que nada mais são do que ficções culturais punitivamente reguladas, alternadamente incorporadas e desviadas sob coação” (Butler, 2018a, p. 186). A consciência de que somos coagidos em todos os momentos, principalmente pelas vias institucionais, nos isenta da necessidade de obedecer cegamente às normas (Foucault, 1987), porém esse processo não pode ocorrer de forma aleatória.

Nesse âmbito, é a partir dessa via, que ligamos as formações discursivas, relações de poder e a disciplinarização à construção e manutenção histórica de interesses dominantes vigentes em dado período. Além disso, essa relação está envolta às concepções de saber, utilizadas na legitimação das formações discursivas defendidas como verdadeiras (Silva & Machado, 2014). Esse conjunto fundamenta um sistema de regramentos instituído e que emana concepções, além de se traduzir no desejo de tornar o corpo individual, coletivizado (Foucault, 1987). Em alguns casos não temos o poder de agência, já que todo sujeito “está submetido a um conjunto de regras que o precedem” (Butler, 2002, p. 167). No entanto, quando compreendermos esse regramento, seremos capazes de nos desviar de parametrizações predeterminadas (Foucault, 1979). Essa perspectiva nos conduz novamente ao emaranhado de possibilidades, pois em toda e qualquer sociedade há uma ordem dominante e que sustenta as formações discursivas que fundamentam julgamentos (Weizenmann, 2013). Quando estudamos essas estratégias com mais profundidade,

conseguimos perceber os efeitos da cultura sobre as vivências que julgamos (Preciado, 2022), constituindo-se esse em um grande passo rumo à nossa própria aceitação.

Nossas vivências precisam ser analisadas como as formações discursivas dominantes presentes nas escolas que tratam dos ‘alunos problema’. Envoltos em uma série de práticas sociais, mantemos pessoas oprimidas e limitadas, colaborando para a manutenção do discurso hegemônico da meritocracia. Essa temática foi abordada em um estudo sobre pessoas com deficiência nas escolas, que analisou um material decorrente de um curso de Biopsicologia Infantil ministrado em 1940 por psiquiatras do Hospital Psiquiátrico São Pedro a professores de escolas públicas da cidade de Porto Alegre. Percebeu que a organização do curso evidencia sua destinação à implantação de estratégias para disseminar formações discursivas sobre essas vivências nos espaços institucionais. Sob o pretexto de instrumentalizar os professores na identificação de ‘alunos problema’, a prática fomentou a criação de dispositivos de controle e prevenção de desvios comportamentais com base na manutenção do discurso da ‘normalidade’, para que as crianças não se tornassem adultos ‘anormais’ (Silva, Pires, Scisleski & Hartmann, 2010). Outra pesquisa buscou, a partir do desenvolvimento tecnológico, compreender a padronização de comportamentos e a exclusão social das pessoas nos ambientes coletivos, marcados pela competitividade exacerbada e pela padronização de condutas. Constatou, no entanto, que tais dispositivos intensificam os mecanismos de exclusão social, intolerância à diferença e à dificuldade de manter e promover um ambiente coletivo saudável. Considerou as expectativas de seus membros, que quando colocadas no ambiente coletivo, fomentam e incrementam novas formas de controle social, o que culmina em práticas padronizadas e na nivelação do comportamento dessas pessoas (Guimarães, 2008).

É assim que se normalizam as regras de convívio social que fundamentam comportamentos velados, penalizações sobre as vivências desviantes e a manutenção de uma cultura opressora, que culmina em um efeito multiplicador negativo sobre o corpo do outro (Drumond, 2021). Sustentamos esses processos quando alimentamos julgamentos e punições a partir de como esse outro se apresenta. No entanto, o simples exercício de nos colocarmos em seu lugar, possibilita que compreendamos os efeitos de opressões legitimadas, que não são percebidos

porque estão normalizados (Butler, 2015). Assim, o ato de resistir também nos atravessa, podendo se refletir em uma perspectiva de nos proporcionar uma via alternativa às proibições que mantêm as formações discursivas dominantes sem questionamentos (Foucault, 1988). Outra vertente importante é que a opressão é fundada no egoísmo e quando a explicitamos, revelamos as estruturas coercitivas que nos envolvem (Foucault, 1979), nos oprimem e nos reprimem (Rocha, 2014) nos variados momentos históricos e nas estratégias de resistência organizadas em todos eles (Louro, 1997).

Outro ponto convergente é o reflexo silenciador da relação de poder-saber, cuja complexidade relaciona-se à nossa formação enquanto sujeitos subjetivados. Nesse âmbito, o conhecimento não é livre em relação ao sistema de poder, pois é nele que seus efeitos são projetados (Foucault, 1987). Um deles se constitui na sistematização de campos de saber que silenciam e ocultam as opressões, além de moldar as construções individuais e coletivas que estabelecemos (Coito, 2012). Esse aspecto interfere em nossa definição de um “eu” cada vez mais conceitual e determinado, sempre com base em uma perspectiva de autossuficiência intelectual, porém ela nos coloca em um estado de abandono e dependência (Butler, 2015).

No entanto, não há constância e nem linearidade quando falamos sobre o ser humano, pois demarcamos territórios, incluímos, deslocamos e julgamos pessoas, deslegitimando e legitimando seus anseios de pertencimento. Essas restrições demarcam o que é inclusivo ou não para um povo, questão que marca uma “luta para definir quem pertence ao povo” (Butler, 2018a, p. 8). Neste processo, nem nos damos conta de que um dos efeitos desse silenciamento se reflete em uma vida psíquica traumatizada e em uma existência oprimida (Butler, 2018a), silenciada e limitada. Um dos momentos em que nos sentimos deslocados é quando julgamos as noções de pertencimento e as criações de significado defendidas pelas outras pessoas. Mesmo tendo liberdade para isso, ela é ilusória, já que sofremos consequências sociais punitivas quando nos posicionamos na contramão das padronizações (Coito, 2012).

Um exemplo de estudo empírico investigou essa questão do estigma e preconceito, a partir da vivência dos usuários de crack em seu contexto social. Utilizando-se de metodologia qualitativa avaliou quatro grupos de interesse, sendo dez usuários, onze familiares, oito trabalhadores e sete gestores que fazem parte da rede

de atenção à saúde mental da localidade. A coleta de dados foi feita através da observação, entrevista individual e a análise ocorreu pelo método comparativo constante. Constatou que os usuários sofrem preconceito, sendo estigmatizados e taxados como os que não se encaixam no ideário social e que devem ser excluídos. Considerados indisciplinados são discriminados e estão sujeitos à marginalidade, abolindo sua singularidade e potencializando sua vulnerabilidade. Percebeu também que há a necessidade de desmistificar o imaginário social que demoniza os dependentes químicos, sendo pertinente o desenvolvimento de políticas públicas com ações em saúde, educação, prevenção e combate aos estigmas (Bard, Antunes, Roos, Olschowsky, & Pinho, 2016). Outra pesquisa abordou a discriminação homofóbica no contexto coletivo, naturalizando e mantendo a heteronormatividade por meio do humor. Voltada aos estudos sobre diversidade sexual nos ambientes compartilhados, delimitou a temática sobre humor homofóbico, avaliando, sob a perspectiva interpretativista, a heteronormatividade nos locais ocupados coletivamente. Para isso, realizou entrevistas com pessoas que se autodeclaravam homossexuais, bissexuais e heterossexuais, constatando que é frequente a presença do ‘humor’ homofóbico naturalizado por piadas e discursos da heteronormatividade nos ambientes que frequentam. Constatou também que o cenário carece de ações que promovam a diversidade, principalmente no que tange à questão do ‘humor’. Isso, graças à falta de atendimento por parte das pessoas deslocadas sobre os efeitos negativos e discriminatórios que esse tipo de prática traz para sua convivência no contexto coletivo (Pompeu & Souza, 2019).

No entanto, para constatar isso, dependemos da compreensão das tramas de poder que se ligam intimamente ao grau de sofrimento e às opressões que nos causam, nos forçando a agir de maneira performativa para sermos aceitos em nossos grupos sociais (Butler, 2018b). Essa performatividade se destaca através de práticas sociais que partem de questões hegemônicas, das quais não conseguimos nos esquivar. Assim, é dos comportamentos performativos que destacamos as estratégias que utilizamos para dar significação às nossas categorizações corporais. Além disso, também as utilizamos na fundamentação da resistência a práticas baseadas em comportamentos padronizados (Butler, 2018b). Dessa maneira, a “performatividade deve ser entendida não como um ‘ato’ singular ou deliberado, mas como uma prática reiterativa e citacional por meio da qual o discurso produz efeitos daquilo que nomeia”

(Butler, 2019, p. 21). Nessa perspectiva, nossos corpos performatizam o tempo todo para que consigam conviver com os efeitos do poder e com as construções culturais materializadas e regulatórias que nos marcam. São essas formações que compõem os objetos que, por sua vez, são construídos com base em nossos anseios particulares herdados de uma coletividade (Butler, 2019). É nesse ínterim que destaco novamente a questão cultural como um dos efeitos de poder sobre os nossos corpos. Efeitos esses que dão lugar a saberes reconstituídos que demarcam as nossas subjetividades, a partir das quais valorizamos as reivindicações morais que nós mesmos criamos e carregamos (Foucault, 1987). Quando liberamos os corpos desse poder repressivo, incorremos em manifestações diferenciadas e estranhas à nossa realidade que é marcada pela repressão (Foucault, 1988), pela opressão e pela performatização (Butler, 2019).

Dessa maneira, surgem novas regras que filtram palavras, políticas e enunciados. A partir delas controlamos as enunciações de maneira muito mais estrita do que quando se trata da relação entre pais e filhos, educadores e alunos, padrões e empregados. Nestas, é quase certo que há restrições comportamentais espontâneas e deliberadas (Foucault, 1988), pois dependendo da posição que ocupamos teremos que adotar determinado comportamento. Isso influencia nas práticas sociais e na nossa constituição enquanto sujeitos, pois somos 'obrigados' a adotar as ordens sociais dominantes. Para isso, partimos de discussões sobre a materialidade das ideias e do apoio a representações estratégicas na política social da racionalização e da dominação compulsória (Butler, 2018a). Dessa maneira, nossas práticas se embasam em estruturas sociais, em ritos e em um universo discursivo que as coloca no centro das relações que estabelecemos. É por isso que há uma diferença fundamental entre o discurso como ritual, como prática, como estratégia e o que reside no interior das relações sociais e das relações de poder que embasam a constituição de novos regramentos e efeitos de pertencimento. Nessa perspectiva, embora haja um primeiro plano para o enunciado, o que é dito não é feito por si mesmo, já que as palavras dizíveis carregam múltiplas significações e as não ditas, também (Foucault, 2002).

E não me refiro à significação etimológica da palavra, mas às formações discursivas que culminam na necessidade de termos um corpo apresentável e adornado, conforme as regras elaboradas com base nas relações de poder, sutilezas

da moralidade e efeitos de pertencimento no tecido social. Nessa perspectiva, a vestimenta se apresenta como uma via de mão dupla, pois além de proteger o corpo, também o classifica e o situa nas posições sociais que ocupamos e nas relações de poder que estabelecemos, sustentando-as discursivamente. Para compreender melhor essa questão, na sequência realizo uma abordagem sobre as regras de vestimenta, sempre considerando as formações discursivas atreladas a ela. Me embaso em estudos clássicos, teóricos e práticos, que visam esmiuçar a temática da vestimenta no contexto das relações sociais.

3 VESTINDO REGRAS: A DANÇA DAS NORMAS NA DINÂMICA SOCIAL

Neste momento discuto as regras sociais atreladas aos corpos vestidos a partir da normatização cultural e da vestimenta. Trata-se de uma forma de nos produzir e nos nortear no tecido social, pois o vestuário não pode ser visto e nem desvinculado da questão social, histórica e cultural. É através da roupa que nós referenciamos as várias formas de existência, sempre com base na maneira como cobrimos os nossos corpos, nos diferentes tempos, contextos e pelos diversificados povos. Nossos trajes expressam as nossas subjetividades e a unicidade inerente a cada um de nós enquanto ser humano (Lipovetsky, 2009). Assim, a moda se constitui em um verdadeiro espaço sócio-histórico e cultural, atrelado à humanidade como uma das instâncias das relações de poder (Barthes, 1977) e do controle social.

Isso ocorre porque a vestimenta sempre representou o anseio social de uma adequação ao que esperamos que seja considerado elegante (Lopes, 2020), sempre com base em uma perspectiva de relações de poder densos e intrincados. Manipulam os corpos por meio da instituição de normativas comportamentais (Foucault, 1988) atreladas ao que é considerado chique e sofisticado para cobrir os corpos. No entanto, a ideia de elegância e sofisticação se revela como uma utopia relacionada às questões que ligam o vestuário à moda, em um fenômeno da vida social que “não pertence a todas as épocas, nem a todas as civilizações” (Lipovetsky, 2009, p. 24) da mesma forma. Cada povo desenvolve suas simbologias relacionadas ao vestir, que se conectam com a moda, reconhecida como um sistema no final da Idade Média. Parte de metamorfoses e extravagâncias atreladas ao corpo que renovam as fantasias e os exageros sociais, além de buscar por ornamentações com regras permanentes, constituídas com base em normativas que as definem (Lipovetsky, 2009). Como “as grandes instituições de poder [...] se desenvolveram na Idade Média” (Foucault, 1988, p. 84), houve um impulso dos poderes preexistentes, densos, intrincados e ligados. Eles se mantiveram com base em regramentos que norteiam os hábitos e costumes das pessoas (Foucault, 1988), determinando o que usar para cobrir os corpos a partir da correlação das forças que o atravessam.

Essas regras se constituem na base para a explicação das desigualdades e das categorizações que estabelecemos enquanto sociedade (Louro, 1997), inclusive quanto à forma como cobrimos os nossos corpos. Dessa maneira, a vestimenta é tida como um sistema que molda e dá forma aos corpos (Barthes, 2007). Além do mais,

essa categorização ocorre de forma arbitrária, na qual o intuito é manter as normativas dominantes atribuídas aos corpos (Preciado, 2014), que são submetidos aos mais diversificados meios de regulação. Isso se torna uma “verdadeira violência, muito mais do que os mecanismos clássicos de coerção, [...] cuja única função é levar o eu a acusar si mesmo em sua própria vulnerabilidade” (Butler, 2015, p. 175). Esses regramentos controlam e promovem a manutenção de papéis sociais normalizados, confrontando e servindo de fundamento às relações sociais que estabelecemos. E não tem como ser diferente, pois vivemos em espaços coletivos, nos quais definimos o que é permitido e proibido em um sistema impositivo. Nos embasamos em uma regulação velada com base em princípios de moralidade, que se sustentam através das nossas condutas, além de influenciar em nossa forma de ser e estar no mundo (Foucault, 1984). Formamos questões moralizantes e de responsabilização, que empregamos para manter a disciplina dos corpos e a regulação das populações (Foucault, 1988), utilizando-se, inclusive, da vestimenta como forma de controle.

Nestes termos, a comunicação e a linguagem também têm papel decisório nesse processo, uma vez que colaboram na instituição e manutenção de formações discursivas (Fairclough, 2001) atreladas à moda e na manutenção de suas simbologias através dos tempos. Favorecem a criação de sistemas de significados e de analogias que comunicam sentidos, o que colabora em tendências que influenciam, inclusive, a literatura. Além do mais, se constituem em um sistema complexo e composto por uma consciência social, se apresentando de forma naturalizada (Barthes, 2007) na comunicação de cores, formas, maneiras de dispor os tecidos sobre os corpos e nas regras a serem consideradas nas mais diversas ocasiões. Seus papéis são decisivos nas regulações e na forma como nos expressamos e nos expomos, o que vincula-se à responsabilidade de selecionar as peças adequadas a cada ocasião (Eulálio, 1987). Nesse âmbito, comunicação e linguagem colaboram na produção e na circulação de um imaginário coletivo que circula, recircula e ressignifica questões relacionadas às vivências humanas de forma contínua. Para isso, não se utilizam de formações discursivas proibitivas, mas fazem as peças caírem em desuso, de modo que seu reuso não resulte no mesmo efeito social obtido com o uso anterior (Lipovetsky, 2009).

É dessa maneira que se instituem as matrizes padronizadas que se utilizam da linguagem e das formações discursivas para constituir formas legitimadas

socialmente. Além disso, estabelecem convenções e apontam o que é ou não passível de ser considerado, construindo uma imagem que pode ou não causar um efeito convencional e imposto socialmente. Trata-se de um processo contínuo que parte de referências absolutas, impossibilitando maneiras alternativas de se referir a algo (Butler, 2002), porém, “não há verdade numa linguagem” (Foucault, 1984, p. 206). Assim, quando a problematizamos considerando o que pode ou não ser pensado e praticado, compreendemos sua formação e as suas modificações. Isso evidencia seu efeito final que é a comunicação de nossas práticas sociais normalizadas, que se estabelecem e determinam comportamentos, sempre a partir de práticas punitivas que obedecem a modelos disciplinares que nós mesmos instituímos. Nessa perspectiva, a linguagem opera como facilitadora neste processo, na medida em que possibilita a comunicação das formações discursivas que norteiam as normativas estabelecidas entre nós e o outro (Foucault, 1984). Assim, as verdades da moda se materializam em formações discursivas que influenciam na cultura e nas relações de poder, temática abordada na sequência.

3.1 DESVENDANDO CULTURA E PODER NOS BASTIDORES DA MODA

Aqui abordo algumas ‘verdades’ discursivas sobre cultura, relações de poder e as tendências da moda, que podem ser pensadas não só a partir de suas bases civilizatórias, mas também de suas raízes antropológicas. Seu mistério reforça a vida coletiva que, em princípio, se relaciona às questões humanas em geral (Lipovetsky, 2009). Essas bases naturalizam o vestir e suas variações que estão atreladas ao tecido social e aos diferenciados níveis problemáticos e não aos que ela efetivamente apresenta. Nestes termos, a moda é tida como uma linguagem, que a atrela às relações sociais que estabelecemos (Eulálio, 1987). Isso embasa formas de ser e de existir, que interferem em nossa cultura e em nosso comportamento, o que se dá de maneira diferenciada em cada época, mas sempre com base nas vivências das pessoas e nas relações de poder que estabelecem. Dessa forma, a “maneira de determinar a conduta dos outros assumirá formas muito diferentes, suscitará apetites e desejos de intensidades muito variadas, segundo as sociedades” (Foucault, 2004, p. 286), o que norteia nossa forma de lidar com o outro. A tradição marca algumas culturas pelo valor do que já foi dito, considerando a prática consagrada e a

autoridade, além de sua articulação através das práticas sociais que seus membros estabelecem. Para isso, recorreremos à racionalidade, o que nos auxilia a promover os princípios que nos guiarão vida afora (Foucault, 2004), inclusive com relação à forma como cobrimos e adornamos os nossos corpos.

Neste âmbito, “o conceito de moda como sequência de variações constantes, de caráter coercitivo, é empregado pelos estudiosos da sociologia, da psicologia social ou da estética, em dois sentidos” (Souza, 1987, p. 19). O primeiro deles se refere às ações mais abrangentes nos diversos setores sociais, como política, religião e ciência; o segundo, nos demais detalhes de ornamentação pessoal em um sentido mais restrito (Souza, 1987) e pessoal. Isso pode ser explicado por questões atreladas ao surgimento da moda conforme conhecemos, o que se deu no Renascimento (Ximenes, 2009). Influenciada pelos contextos sócio-históricos e culturais, relaciona-se às práticas sociais que moldam as relações de poder e as mudanças (Foucault, 1987), como quando os burgos emergiram financeiramente e passaram a copiar as roupas da nobreza em um processo cíclico com mudanças cada vez mais curtas (Ximenes, 2009). Constitui-se em um sistema de significados e representação que são fundamentais para entendê-la como símbolo de *status*, identidade e poder na sociedade (Barthes, 1978).

Essa questão foi tema de um estudo empírico, que investigou o consumo da moda e dos vestidos como o reflexo de um sentimento de poder para as mulheres, tanto pelo sentimento de pertencimento e integração quanto pela distinção social. Analisou a construção social do consumo de moda feminina, a partir de *blogs* de moda. Produziu um estudo descritivo com abordagem qualitativa por meio de etnografia realizada em três *blogs* de moda e 20 entrevistas com consumidoras de moda. Constatou que os aspectos simbólicos presentes no consumo da moda geram sentimentos de poder, satisfação, *status*, bem-estar e pertencimento, traduzidos em uma conexão profunda, que revela a importância de nossa aparência. Percebeu também que as constantes mudanças na moda são relevantes para o consumo não apenas de peças do vestuário, mas também da construção social da nossa identidade (Soares, Veloso e Souza & Batinga, 2022).

Operando em ciclos cada vez mais curtos, a efemeridade é uma das características da moda (Lipovetsky, 2009), que foi impulsionada pela Revolução Industrial (Ximenes, 2009), mas não é a única, pois a tradição também está presente

neste campo. Isso porque, esse processo é favorecido por formações discursivas, que visam à canalização da individualidade através do apagamento de vivências (Veyne, 2009). Assim, a vestimenta se constitui em um mecanismo mutante (Barthes, 1978), quando comunica o que pode ou não ser usado, dependendo da posição social que ocupamos em dado momento (Butler, 2018a). Além disso, está atrelada à noção de pertencimento, posição social, na ordem do conhecimento (Foucault, 2006) e em práticas sociais que realizamos cotidianamente e que estão naturalizadas. O fazemos de maneira a reproduzir um comportamento social padronizado (Butler, 2019), o que colabora na manutenção das posições dominantes. Isso impede a percepção de nossa subordinação aos regramentos sociais (Butler, 2021). Desta forma, o surgimento da moda se deu a partir de uma frustração de seu objetivo inicial: distinguir as pessoas por classes, destacando-as pela vestimenta. Atitude copiada pelas pessoas não pertencentes à classe dominante em uma perspectiva de ‘se fazer pertencer’, cujo “sistema de diferenciação vai assim muito além da satisfação das necessidades de prestígio” (Baudrillard, 1995, p. 93). Essa questão é exemplificada por um estudo empírico que analisou os efeitos sociais e significados simbólicos presentes no uniforme usado por funcionários da Usiminas, uma siderúrgica sediada em Ipatinga – Minas Gerais. Constatou, por meio de entrevistas aos funcionários da empresa, que, inicialmente, o uso de uniforme foi implementado para moldar e civilizar o comportamento do operário, mas que hoje ele se destina à proteção do trabalhador. Sua utilização em outros espaços públicos que não a empresa, é um dos maiores símbolos de prestígio na região que é deficitária de postos formais de trabalho (Farias, 2010).

Desta forma, a busca pelo pertencimento é confundida com a noção de consenso, o que visa a uma convicção que forja uma universalidade fictícia e contraditória norteadas por relações de poder. Assim, “alguém que está excluído do universal e, no entanto, ainda faz parte dele, fala a partir de uma situação de existência cindida ao mesmo tempo autorizada e desautorizada” (Butler, 2021, p. 155). Considerando o traje, ele também se constitui em uma forma de contradição. Trata-se de um atributo político capaz de manifestar resistências aos sistemas sociais dominantes, já que pode influenciar nos modismos, estampas, bordados, comportamentos, movimentos sociais e culturais (Cintra & Mesquita, 2021). É por isso que a moda se apresenta como uma forma de construir e negociar significações dentro

das estruturas de poder, o que demarca posições culturais. Atrela-se a estilos e tendências que marcam participações sociais reforçando hierarquias de poder (Barthes, 1978). Não se trata de uma mera assimilação que fazemos da norma existente, mas baseia-se no julgamento de fundamentações universais que são questionadas, explicitando seu fracasso (Butler, 2021). Um estudo empírico buscou compreender a prática de desorientar as relações de poder para inventar modas. Apresentou os quimonos, tatuagens, túnicas, turbantes e outros adereços que fazem parte do imaginário social e que guardam ambiguidade com práticas autoritárias. Analisou o orientalismo que se firmou como campo de conhecimento criado por europeus, no qual a moda ganhou holofotes especialmente a partir do século XIX. Percebeu que tanto os conceitos até mesmo a vestimenta oriental e ocidental materializada foi construída e se embasou em práticas sócio-históricas e culturais. Além do mais, também foi influenciada pelas subjetividades de seus povos e dos que colonizaram essas localidades. Constatou que foram os processos de colonização que influenciaram as normativas e os modos paradigmáticos da vida social. Ademais, verificou que as roupas se configuram em dispositivos de poder e de subalternização, o que desafia tanto as tradições quanto as novas modas e modos de vida coletiva (Greiner & Druet, 2023).

Não é possível pensar na moda como algo desprendido das relações de poder e de sua participação em nossa vida social, marcada pela subjetivação. É por isso que, de forma impositiva, alguns modelos se tornaram estáveis, mesmo partindo de civilizações menos conservadoras e abertas a mudanças (Lipovetsky, 2009). Assim, “a moda não é um fenômeno universal, mas próprio de certas sociedades e de certas épocas” (Souza, 1987, p. 20), cujas variações se iniciaram a partir do Renascimento quando a proximidade entre as pessoas acentuou o desejo de competir, conduzindo-nos ao hábito de imitar a vestimenta uns dos outros (Souza, 1987). Entretanto, não se trata de uma imitação pura e simples, mas relacionada ao simbolismo que a vestimenta representa, pois embebido pelas relações de poder, o ato de imitar “é um conjunto de procedimentos que conduzem a um certo resultado, que por ser considerado, em função dos seus princípios e das suas regras de procedimento, válido ou não, ganho ou perda” (Foucault, 2004, p. 282). É dessa maneira sócio-histórica e cultural que estabelecemos formas práticas de disseminar o que deve ou não ser usado. Essa questão também influencia na articulação de elementos sociais a partir

de perspectivas universais, o que pode culminar em conflitos. Estes, por sua vez, se constituem em uma tentativa de moldar as relações de força, com base no efeito das relações de poder que se apoderam de nossos corpos, ao mesmo tempo em que se embatem (Foucault, 1979).

Em sentido estrito, as normas sobre a vestimenta quase não são relatadas antes da metade do século XIV (Lipovetsky, 2009), quando emergiram práticas disciplinares centradas na regulação e no controle (Foucault, 1987) de corpos a partir da diferenciação (Lipovetsky, 2009). Essa questão reporta-se às normativas que estruturam as relações de poder e como ele é exercido sobre os corpos (Foucault, 1987). Nesse âmbito, “no século XV, a moda já era considerada tão ‘importante’ na França que pediram a Carlos VII que criasse um ministério só para ela” (Svendsen, 2010, p. 9). No entanto, esse conceito de ‘importância’ é subjetivo e possui inúmeros significados que podem ser os mais diversos quando se fala em normativas sociais. Nestes termos, não há um conceito fixo e estável, mas complexo e fluido, o que abre espaço para inúmeras significações (Derrida, 1995). Além do mais, desde o século XVIII ela se democratizou e encontrou um terreno exclusivo dentro dos mais variados ‘estilos’ de vida (Svendsen, 2010), outra questão que possui uma multiplicidade de significações. Isso porque estamos imersos em uma rede de diferenças e referências que nos permite entender as normativas como universais e imutáveis, porém elas são moldadas pelos contextos históricos específicos e constantemente redefinidas (Derrida, 1995).

Na tentativa de mantermos esses regramentos, criamos ‘manuais’ do bom tom e da civilidade, objetivando mediar os comportamentos sociais com base em orientações que damos às situações cotidianas. Normalizamos comportamentos, conselhos e restrições sobre a aparência, expondo quais atitudes são dignas e quais gestos são elegantes e sofisticados para adotarmos (Santos, I., 2015). Essas normativas se formam em um sistema sócio-histórico e cultural, entrecruzado com o tempo e o espaço. Trata-se de uma maneira de hierarquizar lugares e de demarcar posicionamentos dentro das relações sociais. E isso é percebido nas diversificadas instâncias da moda, já que, “formalmente, podem-se descrevê-las como séries, organogramas, grades” (Foucault, 2009, p. 412). Isso nos posiciona a partir de uma circulação discreta de normativas que simplesmente determinam elementos, nos marcam e nos codificam dentro de uma estrutura relacional. No entanto, nenhuma

época utilizou todos os modelos abstratos na definição de suas normas e, mesmo assim, o que foge delas é tido como desviante (Foucault, 2009). Nesse ínterim, estabelecemos desvios imprevisíveis como novas “possibilidades culturais que desestabilizaram os objetivos soberanos de todos os regimes institucionais, incluindo estruturas parentais” (Butler, 2018a, p. 27), e isso dispersa o poder que sustenta as normativas que instituímos. Entretanto, “as normas humanas não são todas universalizáveis” (Foucault, 2013, p. 37), pois elas nem sempre desenrolam-se a partir da disciplinarização ou do conceito de linearidade. Ocorrem através das crises originadas em ritualizações e rupturas (Foucault, 2013), formando contra espaços que interpenetram-se e ligam-se aos espaços coletivos de contestação e resistência, o que culmina em descontinuidades (Foucault, 2013).

Trata-se de uma questão complexa, e, olhando à nossa volta, percebemos a heterogeneidade que se apresenta na sociedade, que sustentada por formações discursivas (Foucault, 1996), fundamentam as ações humanas. São elas que denunciam as diferenciadas formas de vestir e de cobrir os corpos nos mais distintos lugares (Souza, 1987), sempre de acordo com cada vivência. Isso revela que os discursos sobre a moda são essencialmente sócio-históricos e culturais, atrelando-a a um vestir que não é questão universal, mas se traduz em estilos e ritmos de mudanças sobre o que é aparente, visto (Lipovetsky, 2009) e exposto. Norteia-se a partir das proibições que surgem e se materializam em nossas práticas sociais, apresentando-se como uma possibilidade para ressignificação. Isso fundamenta questões estruturantes que, de forma involuntária, mapeiam os corpos, além de produzir lógicas universalizantes, marcadas por uma variedade de dinâmicas relacionais dentro do tecido social (Butler, 2019). Nessa perspectiva, nos formamos a partir nossas vivências, sempre considerando que nada é universal. Nos articulamos e estabelecemos nossa constituição sócio-histórica e cultural a partir de relações influenciadas pela sociedade, sua história e pela cultura que acumulamos. Por isso, quando falamos de nós, seres humanos, não podemos considerar nada como universal, ou convencional, pois tudo o que convencionalizamos discursivamente nos limita e impossibilita nossas experiências. Além do mais, elas estabelecem fronteiras que podam possibilidades, determinando o que é expressamente autorizado e o que não é (Butler, 2021), bem como as implicações sobre eventuais desvios. Nestes termos, assimilamos o que é influenciado por uma multiplicidade de dispositivos que

exercem um poder de normalização e de punição dos que transgredirem a lei central que tornamos universalizada (Foucault, 1987). No entanto, somos plurais, nos formamos dentro de uma estrutura que designa papéis aos corpos, orientando-nos a partir das forças que nos atravessam e nos marcam (Foucault, 1988).

Essa questão é exemplificada em um estudo empírico que investigou a vestimenta utilizada ao longo dos séculos como indicativo social e portadora de uma memória histórica que precisa ser estudada e preservada. A partir de uma perspectiva relacional, foi feita a leitura de textos acadêmicos e de temas relacionados à pesquisa, o que proporcionou uma base teórica e reflexiva sobre a questão. Constatou que a vestimenta é capaz de revelar a maneira como nos comportamos nos grupos dos quais fazemos parte, pois ela estabelece demarcações como as de gênero e os critérios de distinção com base em outros marcadores. Trata-se de um processo de marcação dos sujeitos a partir da roupa que usam, diferenciando-os socialmente. Esse comportamento determina modos de vestir que são incorporados pelos membros das camadas mais restritas e marginalizadas. Além do mais, constatou que a vestimenta pode ser compreendida como a guardiã de memórias e como tal precisa ser preservada e estudada (Klen & Dazi, 2021). Outra investigação abordou a potencialidade das roupas na expressão política e na subjetivação de mulheres trans, buscando compreender a relação entre a sua aparência e seu potencial político. Partiu dos conceitos de subjetivação estética e da teoria de gênero, focando na descoberta de como essas mulheres performavam gênero ao mesmo tempo em que eram excluídas dos discursos sociais. Constatou que a utilização de maquiagens, roupas, cuidados com os cabelos e outros artifícios da aparência eram utilizados na performatização de seus corpos. Esse comportamento colaborou com uma linguagem própria que inventa uma nova forma de vida, cuja potência está no ato performativo que constrói uma cena enunciativa e argumentativa a partir da aparência (Marques & Mayrink, 2016).

Nessa perspectiva, o conceito de moda está diretamente ligado à aparência que se apresenta como uma sequência de variações constantes de caráter coercitivo, sendo empregado pelas mais variadas áreas do saber. Além disso, permeia sucessivas transformações, utilizando-se da vestimenta como uma forma de influenciar nossos costumes e nos distinguir (Baudrillard, 1995). Desde o gosto, manias e atitudes, o fenômeno se organiza a partir de uma disciplinarização das várias

possibilidades, que nós mesmos estabelecemos. Parte de uma perspectiva do nosso corpo visível em movimento, cujas dinâmicas evidenciam que “as mudanças da moda dependem da cultura e dos ideais de uma época” (Souza, 1987, p. 25). Nesse âmbito, até os séculos XIX e XX o vestuário, sem dúvida, encarnou a ostentação da moda, sendo o centro das inovações formais mais aceleradas. Durante esse imenso período histórico, “o domínio da aparência ocupou um lugar preponderante na história da moda” (Lipovetsky, 2009, p. 25). Sempre norteada pelas regras sociais, a aparência pública dos corpos se apresenta como uma forma de regulação, nos tornando reconhecíveis uns aos outros. Para isso, instalamos regras coercitivas que normatizam comportamentos, pois seu foco é ser incorporada a eles sem questionamentos, confrontos ou discussões. Isso apaga nossas vivências, que partem das esferas da aparência, devendo se romper e se abrir para novas possibilidades (Butler, 2018a). No entanto, essa é uma questão complexa, já que a coerção que exercemos não é explícita, mas sutil em uma perspectiva de tornar nossas escolhas ‘espontaneizadas’. Treinamos o nosso corpo para que ele aprenda por si, sob a forma de hábitos e comportamentos, sempre nos embasando em normativas que se originam da preservação de valores morais (Foucault, 1987). Dessa maneira, a moda influencia a nossa cultura na medida em que molda o comportamento social. Sua significação colabora para criar distinções sociais que atuam na imposição de padronizações (Baudrillard, 1995).

Felizmente, alguns de nós rompemos com essas regras e resistimos, porém ainda somos minoria e ocupamos um lugar de desconfiança e oposição ao que nos é estabelecido (Butler, 2018a). Neste âmbito, a vestimenta atua como acentuadora desse “antagonismo, criando, no século XIX, duas ‘formas’, [...], regidas agora por princípios completamente diversos” (Souza, 1987, p. 59), quiçá opostos. Quando estudamos o traje, percebemos como os grupos se diferenciam através da roupa que seus corpos carregam (Souza, 1987). Considerando que essa oposição não é somente física, mas também moral e subjetiva, marcamos, julgamos e norteamos os nossos corpos (Le Breton, 2007). Além disso, hierarquizamos pessoas com base em princípios homogeneizantes, o que nos reporta à aquisição de convicções irredutíveis de funcionamento em relação à tradicionalidade (Foucault, 1987). Neste processo, elaboramos julgamentos velados e nos opomos, simultaneamente, ao específico e ao universal, o que culmina em um processo de luta, resistência e dominação. Isso nos

possibilita quebrar paradigmas e romper com as verdades instituídas socialmente (Foucault, 1979). No entanto, o que está em jogo não é somente o predomínio de uma ordem moral, mas uma construção social forçada por nós mesmos. Nesta perspectiva, é de nossas oposições que resultam as narrativas de resistência que representam “uma ameaça à vida e um risco, se não a certeza, de certo tipo de morte, a morte de um sujeito que não pode e nunca poderá reaver de todo as condições de seu próprio surgimento” (Butler, 2015, p. 76). E isso culmina na fantasia que criamos de um domínio sobre o impossível, de modo que tenhamos medo de perder o que nunca tivemos, incorrendo em uma aflição desnecessária (Butler, 2015) e fantasiosa.

Desta maneira, a moda não é só uma forma de exibir o vestuário, mas ela se constitui na chave para entendermos a aparência dos corpos em uma perspectiva de justificar os fenômenos sociais, sua regularidade e funcionamento (Lipovetsky, 2009). Além disso, atua no nível simbólico que, funcionando como um sistema de signos, influencia nossa cultura. Não se trata apenas de estética, mas de um fenômeno social que permeia todas as áreas do conhecimento (Baudrillard, 1995). Assim, a moda é um dos fenômenos mais influentes da civilização, pois seu caráter de naturalidade possibilita que nos compreendamos enquanto seres humanos. Relaciona-se à nossa maneira de ser e agir, pois, “a moda afeta a atitude da maioria das pessoas em relação a si mesmas e aos outros” (Svendsen, 2010, p. 10). Considerando a sociedade contemporânea, é perceptível a ruptura com a generalização e a personificação de descontinuidades. Nestes termos, organizamos as nossas decisões, de modo que se apresentem como uma possibilidade de escolha individual (Lipovetsky, 1989), porém, não são. Portanto, percebemos que a moda influencia diretamente na aparência dos nossos corpos que são significados pela nossa cultura. É ela que define o que é ou o que não é moda, porém, “pode ocorrer, além disso, que os desejos e as necessidades que alguém experimenta estejam em discordância com a aparência de seu corpo” (Louro, 2000, p. 8).

Para ilustrar essa questão, cito um estudo empírico que analisou postagens em mídias sociais de dez contas do *Instagram* de mulheres que se caracterizam como influenciadoras digitais e que se identificavam como pertencentes à igreja Assembleia de Deus. Constatou que essas influenciadoras fazem uso do capital da moda para transpor os limites das regras religiosas, a partir de negociações simbólicas entre o campo mundano e o religioso. Todo o processo é explícito, porém, ocorre de forma

silenciosa, sem dar sinais de que está ocorrendo, se utilizando dos silêncios quando flertam com o *look* da moda. Isso leva a uma travessia do sagrado para o secular, o que culmina na ressignificação de normas religiosas a partir de novas possibilidades estéticas (Almeida, Casotti & Miranda, 2021). Outra pesquisa investigou sobre o luto nas páginas da revista “A Estação”, discutindo o que vestir e como vestir. Partiu das regras de luto que eram partes essenciais nas normas de etiqueta na segunda metade do século XIX. Considerou as publicações disseminadas pela revista como o “Jornal Ilustrado para a Família”, que circulou no Rio de Janeiro entre 1879 e 1904. Assim, as indicações do que vestir durante o luto iam desde a modelagem dos tecidos, aviamentos, enfeites e acessórios em geral até mesmo os elementos da indumentária, que na etapa do luto deveriam ser mais ‘apropriadas’. Para isso, analisou os textos da revista e percebeu um panorama de recomendações, levantando-se em conta, algumas questões importantes, como a predominância do traje de luto feminino e as mudanças que ele sofreu na passagem para o século XX. Ressaltou, no entanto, que o vestuário do luto era uma preocupação exclusivamente feminina, além de se constituir na manifestação do apego e do respeito aos mortos e se instaurava como uma norma de civilidade a ser seguida. Constatou que essas normatizações se constituíam no reflexo dos costumes de um tempo e na legitimação dos hábitos de consumo de uma elite. Sua ocorrência influenciava, significativamente, no comportamento feminino, que deveria mostrar a dor do funeral através de um vestuário específico, responsabilidade não atribuída ao masculino (Schmitt, 2021).

Nesse patamar, percebemos que o vestuário tem relação direta com a nossa forma de agir, além de se mover no tempo e no espaço, compondo nossa forma de ser e estar no mundo (Barthes, 1978). Constitui-se em uma interferência, assim como as tatuagens e outras formas de expressão, o que consolida o seu diálogo com a cultura (Ximenes, 2009) e com os adereços dela decorrentes. Relaciona-se com as instituições que colaboram em nossa manutenção enquanto indivíduos. Forma uma rede invisível que envolve tudo o que está atrelado ao que usamos para cobrir nossos corpos: “desenho, cor, coroa, tiara, vestimenta, uniforme – tudo isso faz desabrochar, de forma sensível e materializada, as utopias seladas no corpo” (Foucault, 2013, p. 13). Para assimilar isso, é necessário um aprofundamento, uma forma de compreender quais forças atravessam a materialidade do nosso corpo, influenciando na maneira como o apresentamos socialmente (Foucault, 2013). Entretanto, é por

debaixo das nossas vestes que estão as subjetividades que nos atingem, das quais não conseguimos nos esquivar. Trocamos de roupa todos os dias, várias vezes no dia, porém nosso corpo e seus atravessamentos permanecem, mesmo estando em vigilância e mudança constantes. Em decorrência, nos classificamos com base na internalização de sistemas hierarquizantes, distinguindo-nos a partir de nossas roupas. Trata-se de uma herança cultural na qual privilégios ligam-se às qualidades morais que defendemos (Foucault, 1987). Indiscutivelmente, o corpo vestido é uma construção social, pois suas inscrições e performatividades são a fronteira e a superfície de um corpo que, politicamente formado, assume significações culturais. Entretanto, ele não se constitui em um recipiente passivo de uma lei cultural inexorável (Butler, 2018a), já que “a roupa não tem apenas o sentido utilitário de abrigar o corpo das intempéries climáticas. Ela é atribuída a significados, bem como evidencia comportamentos, atitudes e sentimentos” (Caikoski, 2021, p. 49), carregando simbologias e códigos culturais interpretados e reinterpretados pela sociedade (Barthes, 1978).

Trata-se de uma multiplicidade de fatores subjetivos inerentes a esse processo, o que possibilita a compreensão de que a moda também se relaciona aos regimes de verdade e ao conjunto de práticas discursivas que nos atravessam (Soler, 2008), ou seja, às convenções sociais. Estes hábitos podem “engendrar domínios de saber que não somente fazem aparecer novos objetos, [...] mas também [...] formas totalmente novas de sujeitos [...]” (Foucault, 2002, p. 8). Isso porque, o próprio sujeito do conhecimento estabelece uma relação sócio-histórica e cultural, e institui suas próprias verdades (Foucault, 2002). Nesta perspectiva, essa nossa verdade nasce dos costumes sociais, do controle e da vigilância, pois é ela que nos impõe um conhecimento de maneira a imprimir em nós as integridades discursivas que absorvemos do meio que nos sentimos parte (Foucault, 2002). Considerando a sociedade globalizada na qual nos inserimos, “a moda prescreve padrões estéticos e comportamentais coletivos, os quais se singularizam e se ressignificam em um corpo individual, criando sentidos para além de acepções massificantes e homogeneizadoras” (Santos, J., 2015, p. 33). Nosso corpo sustenta os pilares das construções sociais, estabelecendo um vigoroso diálogo entre forças coletivas e as subjetividades individuais que constituímos com nossas vivências. Deslocamos questões dinamizadas e vislumbramos a dinâmica da conotação simbólica que

pronunciamos. Isso colabora na idealização da aparência, de modo que a projetamos de maneira ressignificada, julgando as articulações que fazemos da roupa com o corpo, aliados aos efeitos de sua inserção no meio social (Santos, J., 2015). E isso não se dá sem a manipulação histórica da verdade, em uma perspectiva de instituir o verdadeiro e o falso a partir das experiências que vivemos (Foucault, 2004).

Essa questão foi abordada em um estudo empírico sobre linhas de força e de resistência no dispositivo moda, que realizou uma análise dos projetos *Uniforms* da artista americana Andrea Zittel. Tomou como referência a padronização do vestir, o efêmero e o consumo, considerados motivadores aos dispositivos estruturantes da moda. Após apresentação de uma breve trajetória do vestuário na arte, elaborou uma visão teórica sobre os mecanismos que influenciam na instituição do que é considerado moda. Observou os discursos veiculados em mídias impressas e digitais, apontando seu efeito sobre o que se conhece por moda na contemporaneidade. Constatou que as criações de Zittel são consideradas linhas de resistência ao efeito hegemônico produzido pelo dispositivo da moda. Para isso, se utiliza desses discursos para propor modos diferenciados de vida e de perspectivas para lidar com o vestir (Almada & Mesquita, 2020).

Portanto, é na singularidade do trajar que mostramos nossa forma de consumo e de representação de valores, já que “por estas escolhas, o indivíduo sinaliza e regula seu pertencimento, *status*, pretensões e aspirações sociais” (Santos, I., 2015, p. 114). Por isso, nos prendemos de modo que ressignifiquemos as construções sociais a partir dos discursos comunitários. São eles que estabelecem uma relação de ambivalência e de corporificação entre o hegemônico normativo e a sua apropriação (Butler, 2019), aderindo às práticas alienistas que estruturam a sociedade de maneira a controlá-la (Foucault, 2001). Desta maneira, articulamos o saber que se desloca para analisar as manifestações sociais, o que favorece a constatação de múltiplas estratégias que utilizamos para estruturar a nossa constituição enquanto seres humanos (Foucault, 2004).

Uma delas é a constatação de que no mundo da moda os discursos se apresentam como um referencial das relações de poder, marcando culturas, afirmando e autoafirmando as nossas subjetividades (Foucault, 1996). Embasam fenômenos de autoridade e prestígio para enxertá-los no meio social, expressando objetivamente os hábitos e costumes sociais que são utilizados para instituir a ordem

disciplinar e regular o que consumimos (Baudrillard, 1995). É dessa maneira que as estruturas discursivas propõem uma transformação radical de antigas representações sociais que colocam o corpo vestido como algo indistinto do ser. Formações discursivas e atitudes sobre a aparência corporal se relacionam à forma como nos apresentamos socialmente, sempre considerando as circunstâncias que vivenciamos e a posição social que ocupamos. E essa apresentação é totalmente dependente dos efeitos da moda, o que se traduz em uma forma de avaliar o engajamento social através do exercício comunicativo que nos promove nos espaços públicos (Le Breton, 2007).

Dessa maneira, a moda se relaciona à aparência e se constitui na base de uma vida coletiva que está em permanente transformação, centrada em relações de poder e formações discursivas (Barthes, 1978). Nós a tratamos como uma força elementar embasada em uma construção sócio-histórica e cultural, circunscrita e restrita ao tipo de sociedade que representa. No entanto, apesar de a moda não ser um fenômeno universal, “o vestuário é com certeza a referência privilegiada [...] dos estilos e dos ritmos precipitados da mudança no vestir que se impõe essa concepção [...] da moda” (Lipovetsky, 2009, p. 25). Trata-se de um signo privilegiado que consegue encapsular as práticas sociais, com base em um sistema mutante que desafia a ideia de uma identidade fixa, a partir de normativas que conduzem a comportamentos. Por isso, não pode ser vista como questão estética, mas como um campo discursivo negociado e carregado de significação cultural (Barthes, 1978).

Desta maneira, ao longo do tempo, a moda exerceu, simultaneamente, rumor e radicalidade, se apresentando como uma manifestação do efêmero através da mutação constante da aparência corporal (Lipovetsky, 2009). A imitação da aparência do outro, evidenciou que esse ‘outro’ é o responsável pelas escolhas que fazemos e nós também influenciados em suas opções, ou seja, é uma questão dialética. Nós a tratamos como o produto de um grupo no qual há a imitação de “um modelo dado, a moda satisfaz uma necessidade de apoio social, [...]. Ela também satisfaz, [...], a necessidade de distinção, a tendência à diferenciação, à variação, ao destaque” (Simmel, 2008, p. 165). Assim, a moda influencia e é influenciada pelo nosso comportamento, pois a constituímos na medida em que nos constituímos enquanto sujeitos subjetivados. Demarcamos o lícito e o ilícito em uma perspectiva de preservar a distinção, primando por um bem-estar utópico. Para isso, o que fazemos é

simplesmente tolerar ou condenar, a partir da gerência de um sistema de utilidade que funciona de maneira padronizada (Foucault, 1988).

É dessa forma que mantemos a distinção nas relações sociais, obtendo uma continuidade ou ruptura entre as regras que nós mesmos estabelecemos. A distinção que fazemos não é verbal, mas se utiliza da verdade para se firmar enquanto regra de funcionamento. Do mesmo modo, os efeitos da dominação em uma rede constituída com base na dominação permitem que nos distingamos uns aos outros a partir da prudência e do empirismo (Foucault, 2004). Nos utilizamos de ações cotidianas e de interações para fundamentarmos uma distinção que nos coloca a todos suscetíveis uns aos outros. É como se houvesse uma responsabilidade determinística de uns sobre outros, já que o distinguir se constitui em uma forma inevitável e insuperável de condições contingentes e reversíveis do outro (Butler, 2015). Considerando o campo simbólico, a roupa é concebida como um significante, proporcionando ao nosso corpo a possibilidade de inserção na cena social, o que necessita de identificação e parte da imitação ou da distinção. Nestes termos, quando universalizamos o fluxo a partir da vestimenta, construímos uma aparência segundo nossas subjetividades. “Esse complexo dinamismo condiciona o olhar do outro sobre o corpo vestido e, conseqüentemente, sobre o discurso relacionado à sua autoimagem” (Santos, J., 2015, p. 34). Há uma pesquisa que discutiu a relação entre a imagem social, autoimagem e autoestima das pessoas com deficiência a partir da roupa. Constatou que as que não se adequam ao que a maioria usa se sente inadequado e com vergonha, já que para esse grupo, a roupa não representa apenas uma expressão de si, mas também de reconstrução social de si (Conceição & Nery, 2022). Isso faz com que o processo criativo da moda em relação à autoimagem seja sustentado por referenciais de beleza, estilo e elegância. Isso internaliza e ancora as convenções sociais a partir das quais estabelecemos uma conexão entre nós como indivíduos, nosso corpo, a moda e a nossa identidade (Santos, J., 2015). Assim, a moda faz parte de nossas vidas, pois embasa as relações de poder e fundamenta a cultura, correlacionando a vestimenta à sociedade. Sua expressão se dá com base em nossos valores correlacionados com as regras e normativas morais que a sociedade nos impõe. Essa temática será abordada na sequência, momento no qual apresento essas vertentes de forma mais aprofundada.

3.2 VESTIMENTA E SOCIEDADE: ALINHAVANDO NORMAS E REGRAS

Neste ponto apresento a vestimenta e suas formas de expressão, considerando que o vestuário se revela como “um incrível sinalizador de posição social e diferenciação” (Ximenes, 2009, p. 21). Desta maneira, a moda opera a partir de questões sociais, psicológicas e estéticas, nos deslocando e definindo nossas posições na sociedade (Ximenes, 2009). Quando selecionamos a nossa vestimenta, os adereços, as maquiagens e até as tatuagens que marcam nosso corpo, entramos em contato com forças invisíveis. Pautamos essas forças no tempo e no espaço, pois elas se constituem em uma forma de tornarmos os nossos corpos uniformizados. A mesma vestimenta pode ser considerada adequada ou não, dependendo do corpo que ela cobre e do espaço geográfico que ela ocupa. E, para fazer parte dessa rede social invisível, precisamos nos adequar e nos submeter (Foucault, 2013). Partimos de questões tradicionais que dão lugar a prescrições explícitas e coercitivas, manipulando nossas formas de sujeição e influenciando em nossa maneira de nos expressarmos. Construimos e impomos essa regulamentação ao mesmo tempo em que sintetizamos e codificamos o que pode ser manifestado socialmente (Foucault, 1987). Neste sentido, aspectos descontínuos e incoerentes nos fazem estabelecer linhas causais, que compreendemos como atributos de uma matriz que define quais vivências podem existir. Mesmo sabendo que são falhas, impomos, de forma lógica, as possibilidades, os limites e os objetivos que regulam as matrizes subjetivas que nos constituem (Butler, 2018a).

Nas sociedades globalizadas “a moda prescreve padrões estéticos e comportamentos coletivos que se singularizam e se ressignificam em um corpo individual, criando sentidos para além das acepções massificantes e homogeneizadoras” (Santos, J., 2015, p. 33). Com a adoção de estratégias críticas podemos formular novos pensamentos de subversão e de compreensão ao determinismo rígido que busca fixar comportamentos. Ademais, é a partir do questionamento que conseguimos permear novas variações e possibilidades históricas, pois é nesse patamar que o simbólico fixa nossas ações *a priori* em uma perspectiva de desconsiderar o contexto histórico e considerar questões parcialmente fabricadas (Butler, 2018a). “De fato, a moda coloca em jogo vários sistemas de expressão: o material, a fotografia, a linguagem” (Barthes, 2004, p. 80), e é impossível

fazermos análises aprofundadas sem recortarmos os objetos em partes menores, o que, no contexto analisado, pode se apresentar de forma homogênea. Além disso, “pela roupa, trocamos informações bastante elementares, não apenas sobre nossa situação social ou profissional, [...], mas igualmente sobre tal uso social, tal cerimônia, tal ocupação” (Barthes, 2004, p. 83). É por isso que escolhemos a vestimenta apropriada para cada ocasião e nos esforçamos para ocupar e nos mantermos nas posições sociais que almejamos. Temos a ilusão de sermos livres para nossas escolhas, porém a moda tem uma dimensão histórica e uma relação direta com o tempo e o espaço que ocupamos (Barthes, 2004). Além disso, se constitui na relação que estabelecemos com o outro, pois nossas práticas não são isoladas. Elas se apoiam nas redes preexistentes, o que determina nossa posição social (Foucault, 2006). Além do mais, culmina na democratização e difusão da moda, cujas mudanças sociais e econômicas influenciam no significado que atribuímos às roupas (Crane, 2006), referindo-se ao que comunicamos através de nossa aparência.

Como exemplo, cito um estudo empírico que buscou compreender a moda como forma de expressão das mulheres das elites e classes médias paulistanas entre 1913 e 1929, sustentando que a moda comunica questões humanas, mesmo seu debate não sendo novo. Considera que nos últimos anos a historiografia e o contexto social possibilitaram a realização de estudos que demonstram sua potencialidade como forma de expressão. O estudo se embasa em crônicas de moda escritas por Marinette, publicadas na Revista Feminina entre 1914 e 1926, e em anúncios do *Mappin Stores* divulgados no jornal O Estado de S. Paulo no período entre 1913 e 1929. Constatou que a moda colaborou para a libertação das mulheres dos papéis de mãe, esposas e donas de casa, pois as roupas funcionavam como empecilho para que elas ganhassem o espaço público. Espartilhos, saias pesadas, amarrações de ferro, crinolinas, o desconforto das roupas favoreceu os movimentos de protesto e de rebelião, possibilitando a participação da mulher, ainda que modesta, nos espaços públicos. Ademais, detectou que os diversos ‘perigos’ da moda favorecem o estudo da história pelas inúmeras interpretações da linguagem, um campo ainda pouco explorado pela história social, o que colabora nas vivências opressoras (Bonadio, 2002). Outra investigação debateu as relações possíveis entre a moda como manifestação de valores e normas através de uma pesquisa básica exploratória com fundamentação bibliográfica. Buscou os elementos que colaboraram para que a moda

fosse reconhecida como uma forma de expressão utilizando os conceitos científicos. Constatou que a moda é formada por signos e por aspectos sociais e culturais e o vestuário se apresenta como uma forma de expressão quando atrelado ao contexto social. Além disso, todos os corpos sempre devem estar cobertos quando estão em público. Assim, considerando a expressão com base na indumentária, constatou-se a possibilidade de acessar as transformações culturais através de um processo não verbal, que se fundamenta por aspectos socioculturais. Dessa maneira, é nos espaços públicos que nos apresentamos ao outro e é nele que esse outro nos reconhece (Reinke, 2017).

Neste sentido, as mudanças sociais que marcaram o início do século XIX, fizeram com que as normas e regras atreladas ao vestir dos corpos se intensificasse ainda mais. Estabelecemos transições e conflitos sob o pretexto de “manter a moral e os bons costumes” (Ximenes, 2009, p. 33), sempre em uma perspectiva de disciplinar e regular corpos, fazendo surgir novas formas de poder que marcaram a transição do século XVIII para o XIX. Assim, o foco não era somente manter uma moral construída, mas produzir corpos dóceis (Foucault, 1987). Essas ‘boas maneiras’ no vestir se aliam à domesticidade, instaurada por um modelo familiar burguês (Ximenes, 2009). A partir dela, julgamos os corpos vestidos nos embasando em questões coercitivas, em valores estéticos e em condições sociais. Para compreender isso, estudamos os trajes a partir de sua correlação com a realidade e com os aspectos sociais, uma vez que as mudanças culturais estão relacionadas aos ideais de cada época (Souza, 1987). Isso marca a sociedade contemporânea que se apresenta a partir de significações que criam uma hiper-realidade, de forma a dissolver a distinção entre o real e o imaginário. Para isso, forma signos que se constituem em uma base material da realidade objetiva, fundamentada na utilização de valores estéticos e sociais para os julgamentos que empreende. Trata-se de ‘simulacros’, ou seja, formas de representar o real por meio de uma significação cultural e midiática (Baudrillard, 1991).

Essa significação, se apresenta como manifestações particulares sobre a roupa e a partir da construção da aparência que se torna um elemento expressivos em nossa formação. Isso condiciona o olhar do ‘Outro’ ao nosso corpo vestido, e, conseqüentemente, à nossa autoimagem, o que culmina em um posicionamento e em um campo sociocultural amplificado (Santos, J., 2015). Nesse contexto, “a roupa ocupa papel fundamental na comunicação subjetiva reprimida, pois é por meio dela

que existe um diálogo [...] com o mundo exterior” (Ximenes, 2009, p. 41). E essa interação ocorre através do julgamento que fazemos da aparência, a partir do qual somos transportados de um mundo para outro. Não se trata de outra realidade, mas de um movimento que ocorre em direção ao outro, no qual admitimos novas possibilidades em um local marcado pelas sombras e pela aparência (Foucault, 2006), o que fundamenta as normatizações e os regramentos que instituímos.

Nestes termos, ficamos presos não somente ao espaço físico no qual estamos inseridos, mas também às roupas que usamos, já que, historicamente, elas estão relacionadas a questões complexas que, simbolicamente, demarcam o que é ou não aceitável em cada ocasião. Há um diálogo que relaciona nossos corpos a comportamentos sociais (Ximenes, 2009), e é a partir dele que formamos códigos individuais e disciplinares. Essas regras nos permitem homogeneizar os traços estabelecidos, de modo a controlarmos e limitarmos comportamentos dentro das relações sociais que estabelecemos (Foucault, 1987). Isso interdita formas de apresentação, o que implica em uma aproximação física de sensações, vivências e emoções, sempre relacionadas ao nosso corpo e vistas de forma naturalizada. No entanto, é dessa forma que são criadas apelações, extrações e o isolamento de estranhezas sobre os nossos corpos a partir do questionamento, da fiscalização, da investigação, da revelação e, principalmente, das resistências (Foucault, 1988). Não obstante, houve uma época em que quanto mais nossos corpos eram cobertos, mais elegantes eles eram considerados, pois a roupa era relacionada à curvatura do corpo que precisava ser discreta e ‘natural’. Isso nos distinguia e nos classificava econômica e socialmente de acordo com o que vestíamos (Lopes, 2020).

Assim, nos expressamos a partir dos adornos e trajes que usamos, dialogando com a sociedade através de nossas roupas (Ximenes, 2009), o que se constitui no simbolismo que atrela nossas roupas às relações formais dominantes. São elas que ditam as regras que devemos seguir, sempre manipulando consciências por meio das normativas comportamentais que incorporamos. Esse entendimento subestima nossas vivências e determina de que forma devemos nos vestir em cada ocasião social (Barthes, 2007). Além disso, quando consideramos seus aspectos simbólicos, percebemos que a moda normatiza vivências e representatividades. Desta forma, apesar de ser tida como manifestação individual, ela sempre será coletiva em certa medida, pois é agenciada socialmente (Barreto, 2015) a partir de formações

discursivas atreladas à aparência corporal. Nesse âmbito, as determinações da moda alimentam “o irreprimível encarniçamento autodestrutivo, irracional, em que a beleza e a elegância, visadas na origem, se reduziram a simples álibi para o exercício disciplinar cotidiano, obsessivo” (Baudrillard, 1995, p. 151).

Para ilustrar essa questão, apresento um estudo empírico que se propôs a investigar o *Glam Rock* brasileiro a partir da moda e do comportamento andrógino na década de 1970, como uma provocação à estética naturalista *hippie*. Para isso, elaborou pesquisa qualitativa de cunho bibliográfico documental para analisar a estética que ganhou visibilidade internacionalmente vindo para o Brasil e expressa por artistas como Ney Matogrosso e Edy Star, que escandalizaram o público brasileiro na época da ditadura militar. Constatou que o estilo transcende à fronteira entre o masculino e o feminino, a partir da qual as roupas utilizadas remetiam a uma identidade rebelde, expressa através do corpo e da androginia, subvertendo as regras de vida e da moda que estavam em vigência naquele momento (Barros, 2019). Outra abordagem buscou as representações do consumo nos principais *blogs* de moda do País. Relacionou o universo e a cultura dos *blogs* como um sistema complexo e dinâmico, assim como a moda e as tendências de comportamento. Realizou estudo de caso para compreender a estrutura, organização funcional e a sua forma de interação com seus usuários/seguidores. Constatou que os blogueiros são tidos como referência e seus *blogs* possuem diversas características em comum: são repletos de imagens e vídeos, que, com tom informal, trazem relatos do seu próprio cotidiano, e, através disso, fazem a divulgação de seus produtos. Como esses itens são mostrados em uso na rotina dos blogueiros, eles se tornam especialistas no assunto, se comportando como ditadores de tendências e formadores de opinião, ocupando um lugar de destaque. Ao interagir de forma cognitiva e perceptiva, os *blogs* são tidos como uma ferramenta que acompanha o dinamismo da moda, podendo ter audiência maior do que revistas do segmento (Schneider & Pereira, 2015).

Isso influencia os valores e os regramentos morais e estéticos, dos quais as joias também fazem parte. Ornamentam os corpos, além de se apresentar como elementos de resistência (Factum, 2015), fundamentando formações discursivas que moldam e controlam corpos com base em valores morais e estéticos (Foucault, 1988). Além disso, há também os penteados e outras formas de expressão que nos marcam, contribuindo para que permaneçamos em um processo contínuo de inconformação e

mutação constante (Svendsen, 2010). Para ilustrar, apresento uma pesquisa empírica que se deu a partir das oscilações da moda e tratou sobre o padrão de abotoamento de paletós masculinos, cuja sutileza e simbologia das regras permaneceram as mesmas por pelo menos dois séculos. A norma é que se abotoe o lado esquerdo sobre o direito para as roupas masculinas e o contrário para roupas femininas, o que vale para paletós, sobretudos, casacos, coletes. Buscou compreender o surgimento dessa regra e quais simbologias contribuíram para a sua manutenção por tanto tempo. Constatou que esse padrão era bastante relevante em duelos, disputas e combates, pois de outra forma a armadura se tornaria mais vulnerável aos golpes do inimigo. No entanto, com o passar do tempo, apesar de os homens não lutarem mais e nem usarem armaduras, a regra permaneceu, pois era mais fácil sacar uma arma em um bolso de um paletó caso ele estivesse abotoado da forma tradicional. Na realidade atual, mesmo sem usar armas, “o abotoamento tradicional [...] funcionaria como uma espécie de alusão inconsciente à ideia de poder e segurança que o porte de armas como pistolas e espadas parece ainda evocar. O paletó se tornou, ele próprio, uma espécie de armadura” (Araújo, 2012, p. 67).

Esse exemplo evidencia que partimos de formas mais básicas a trajes e adereços mais modernos e adaptados à ideia de atualidade, dado seu dinamismo e relacionamento com cada momento histórico (Svendsen, 2010). Isso fundamenta a construção de nossas relações, sempre partindo das ações que nos impõem vivências e que questionam existências alternativas. Ao longo do tempo, repetimos, criamos e copiamos comportamentos e isso nos faz instaurar normatizações que qualificam e sustentam o que é ‘ser um humano’. Passamos de generalizações para questões mais críticas, resultantes de nosso processo reflexivo sobre nossas construções sócio-históricas e culturais (Butler, 2019). É por isso que quando olhamos para um corpo somente através de sua aparência, temos a fragmentação de uma vivência que não é ponderada, havendo a necessidade de atravessar resistências invisíveis atreladas a ele. De forma utópica, nosso comportamento visa ao apagamento do corpo, mesmo que partamos dele e a ele retornemos (Foucault, 2013). Isso se dá através de expressões populares em um estado puro que combina ações de moralidade em torno de receitas tradicionais, que dão lugar a prescrições explícitas e coercitivas (Foucault, 1987), fundamentando a forma que compomos nossas aparências.

O questionamento sobre o vestir rotineiro funciona como um norteador na composição do *look* diário. Partimos do espanto e da condenação moral e culminamos na percepção de que “a moda muda incessantemente, mas nem tudo nela muda” (Lipovetsky, 2009, p. 33), pois o tradicional sempre está presente. Assim, embora o vestir seja moldado por normativas e regramentos culturais e sociais, há elementos estáveis que mantêm a coerência desse sistema de significação. Para isso, regula-se o comportamento estético e modula-se as mudanças culturais (Barthes, 1978). Neste âmbito, a moda não desconhece inovações, mas seu comportamento se apresenta como uma sucessão de pequenas modificações quase imperceptíveis quando verificadas de forma geral (Lipovetsky, 2009). Altera e articula a forma das pessoas se vestirem, relacionando questões sociais conflituosas e influenciando na adoção de práticas sociais dominantes, nas quais embasamos as nossas escolhas, refletindo-se, até mesmo, nas estampas das roupas que usamos (Lopes, 2020). De forma simplista ou sofisticada, combinamos cores, estampas e tecidos, contrastando com as práticas sociais e contrapondo a discrição que ela exige dos nossos corpos. Renunciamos elementos e privilegiamos outros em uma perspectiva de nos expressar com base nas questões culturais atreladas às sociais (Souza, 1987), o que ocorre através do que internalizamos sobre elas. Partimos de condições idealizadas, ou seja, de um belo corpo para belos corpos, em um movimento contínuo, que se caracteriza, essencialmente, em nosso corpo e em nossas relações sociais (Foucault, 1984). Assim, a “infidelidade da consciência surge de sua própria autocensura, o efeito da transmutação do mestre em uma realidade psíquica” (Butler, 2017, p. 11). É nesse sentido que regulamos nossas consciências de modo a garantir a permanência e continuidade, que a princípio se apresentam como uma questão externa (Butler, 2017).

Para ilustrar esse apontamento, apresento um estudo empírico que partiu dos desfiles do cotidiano, trazendo diversos modos de estar na moda com base na identidade e na alteridade dos jogos de aparências. Abordou questões sobre a escolha do vestir cotidiano para os compromissos, considerando que no coletivo nossos corpos sempre devem estar apresentáveis. Realizou observações na Rua Oscar Freire em São Paulo, na qual constatou um elemento em comum, o tênis branco como permeador de tipologias e de evidência aos mecanismos de identificação e/ou diferenciação. Constatou que a partir dele compomos os mais diferentes estilos, o que

nos conduz à noção de pertencimento, ao não questionamento e aos atos de não adequação dados pelo corpo social. Diante disso, elaborou uma reflexão sobre como somos vistos nos ciclos sociais que participamos, havendo uma construção discursiva que delinea o que está em voga. Verificou que, a partir dela, pressupomos várias maneiras do estar na moda, sempre considerando os regimes de sentido e a interação entre nós, nossos objetos e nossos grupos sociais, focando-se na dinâmica da aparência. Detectou que nessa tipologia há o seguidor, o conformista, o *bricoleur* e o disruptivo (Clemente, 2021), comportamentos que se delinham a partir do uso de determinada vestimenta e/ou acessório atrelada à noção de pertencimento.

Neste âmbito, os trajes mudam conforme a posição social que ocupamos e as relações de poder que estabelecemos. Na busca pela emancipação, instituímos regramentos de forma que nossa roupa se constitui em um instrumento que garante o acesso e a permanência aos mais diversos espaços (Lopes, 2020). Nossos gostos se pautam na sedimentação que fundamenta julgamentos sobre o nosso vestir e o vestir do outro, o que é marcado por um circuito coercitivo e coesivo. Assim, “o costume corresponde ao ato de vestir-se; a moda, ao fluxo desse vestir-se, a depender das estações, da oferta, da demanda, da instabilidade, do desejo” (Quintas, 2007, p. 164). Neste contexto, a roupa representa uma forma de reforçar as hierarquizações, na medida em que diferencia os corpos em classes (Lasch, 1983). Essa aspiração se dá de maneira contínua, mas fomenta as adequações sobre o que estabelecemos como tendência. Incorporamos adereços que nos proporcionam uma nova aparência, já que estamos constantemente insatisfeitos e permanentemente buscando o que nos falta (Quintas, 2007). Essas mudanças possibilitam descontinuidades, culminando na modificação e alteração significativa das regras sociais atribuídas ao vestuário. Entretanto, “o importante em tais mudanças não é se serão rápidas ou de grande amplitude, ou melhor, esta rapidez e esta amplitude são apenas o sinal de outras coisas” (Foucault, 1979, p. 5). Isso interfere na forma como visualizamos as questões que modificam as regras comportamentais que se apresentam como estratégias de controle e de coerção em nossas vivências. Para isso, articulamos ações cotidianas como uma forma de demarcar leis e enunciados em um determinado momento histórico (Foucault, 1979).

Esses regramentos se constituem em maquinarias coercitivas que são utilizadas para limitar nossos movimentos corporais, pois regulam horários, tempos,

atividades, concepções e hábitos através da construção e reconstrução de normas coercitivas (Foucault, 1987). Assim, determinam tensões e contradições atinentes à moda, resultando em um sistema cultural formado em torno de vozes autorizadas e legitimadas a se manifestar sobre ela. Para isso, se utiliza de mecanismos estratégicos que influenciam em nossas escolhas, embasando-nos em um organismo social que parasita nossos corpos (Barthes, 1977). É dessa forma que a moda embasa expressões sociais e delimita nossas concepções com base no que trajamos. Dessa forma, a moda “não permaneceu acantonada – longe disso – no campo do vestuário” (Lipovetsky, 2009, p. 25), mas ela se constitui em um elemento crucial para mudança social. Caracteriza-se por “reviravoltas mais ou menos fantasiosas, podendo, para isso, afetar esferas muito diversas da vida coletiva” (Lipovetsky, 2009, p. 25). Neste ponto o vestuário se apresenta como um dos aparatos extracorpóreos do nosso corpo, que “durante um bom tempo, [...] manteve-se ligada à tradição e à expressão cultural de uma coletividade” (Aragão & Tavares, 2019, p. 3). Entretanto, essa expressão unidimensional não se sustenta, uma vez que um único fenômeno social não é capaz de desafiar ou perpetuar estruturas sociais (Foucault, 2013).

Nestes termos, as estruturas de poder se explicitam nos regramentos e normativas que norteiam a nossa comunicação nas relações sociais que estabelecemos. Através dela, delineamos a asserção e a repetição em uma perspectiva de ampliação de possibilidades e de constatações que possibilitam salutar, ouvir a voz do poder e resistir a ele (Barthes, 1977). Portanto, o vestir se constitui no foco da aparência, ocupando um lugar preponderante na história da moda (Lipovetsky, 2009), explicitando as normativas invisíveis que constituem os regramentos e as regulações sociais. Além do mais, opera através de mecanismos disciplinares que moldam a aparência dos corpos de maneira contínua e disciplinar (Foucault, 1987). Assim, “o corpo vestido para ocasiões sociais era muito diferenciado, pois havia um nítido contraste entre a roupa diária e a roupa de festa” (Ximenes, 2009, p. 44). Dessa maneira, estabelecemos estratégias performativas que reforçam as normativas, levando-nos à asserção e à repetição que ampliam possibilidades, reforçando as normas de expressão. Trata-se de um disciplinamento estético de corpos a partir de práticas performáticas que reforçam hierarquizações (Butler, 2000). Diante disso, “a roupa exerce então a expressão de subjetividade reprimida na

comunicação [...] com o mundo” (Ximenes, 2009, p. 45), expressando os valores morais internalizados (Ximenes, 2009).

Observando nossas realidades, nos reconhecemos em uma cultura que romantiza e direciona costumes e normas, inclusive sob a forma de nos vestirmos (Lipovetsky, 1989). Isso culmina em um controle que exercemos uns sobre os outros, partindo da formação e do desenvolvimento de elementos mediadores que só encontraremos nessa relação. Traçamos estratégias de controle que representam uma forma de decifrar as verdades que escondemos por trás da aparência, o que caracteriza valores morais como verdadeiros (Foucault, 2006). Sendo assim, nossa aparência é influenciada e determinada pelas normas que instrumentalizam a nossa vida em sociedade. Partimos de convenções dominantes que culminam na construção normativa dos paradigmas que norteiam nossas escolhas. Com base nelas, podemos romper os limites e nos abrir para novas possibilidades de existência (Butler, 2018a).

Considerando que as roupas funcionam como comunicadores sociais, apresento um estudo empírico que elaborou uma análise introdutória entre os discursos expressos por meio da aparência e da moda. Considerou sua presença como um suplemento ao corpo e à sua materialidade em várias posicionalidades. Partiu dos marcadores sociais da diferença como raça, etnia, gênero, sexualidade, classe social, entre outras, com as quais a aparência e corporalidade se articulam. Verificou a perspectiva de que a moda parte de processos criativos, enfatizando o estudo da diferença e buscando uma abrangência maior de atuação, enquanto os estudos tradicionais consideram somente a questão hegemônica. Constatou que “o universo da moda é comumente reconhecido pela sua expressão material mais mutante: o vestuário” (Barreto & Silva, 2015, p. 51), porém ele é cercado de inúmeros outros aspectos que produzem sentido e se materializam em posicionalidades sociais. Portanto, a aparência possibilita o rompimento de padronizações, demonstrando uma posição ideológica de resistência. Além disso, é na aparência de nossos corpos que espelhamos as construções culturais, sociais e midiáticas pensadas para “cada corpo trajado como feição do seu grupo de pertença” (Barreto & Silva, 2015, p. 54).

Para isso, instituímos e aderimos a regramentos que interferem em como nos apresentamos socialmente (Butler, 2018a), o que é construído de forma sócio-histórica e cultural, através de formações discursivas enraizadas em relações de poder (Foucault, 2008a). Fundamentados nisso, exibimos gostos e procuramos

visibilidade, considerando sempre a “roupa que cobre e articula o corpo” (Bento, 2017, p. 104). Além do mais, nos embasamos nas significações culturais atribuídas às roupas, “o que extrapola a ideia de um ‘gosto pessoal’, vinculando-se às normas [...] que estabelecem determinadas formas de cobrir os corpos” (Bento, 2017, p. 160). Entretanto, essas normativas não são fixas e imutáveis, mas tratam-se de formas de significar culturalmente as nossas roupas, o que é moldado por discursos que estabelecem o que é ou não aceitável (Foucault, 2008a). Essa significação se refere a um conjunto de fronteiras individuais e sociais, que são sustentadas por uma verdade que internalizamos. Ademais, construímos e mantemos nossos regramentos, o que resulta no estabelecimento de uma subjetividade a partir dos desejos coletivos do ‘ser’ que assimilamos (Butler, 2018a).

Neste âmbito, as normativas tendem a nos controlar (Foucault, 1988) e a fomentar a produção de regramentos através das normas de vestimenta. Até mesmo os nossos movimentos corporais são controlados e fundamentados na produção e na racionalização das regras atinentes à moda, no entanto, “mesmo nos domínios controlados por ela, nem todas as formas são adequadas para virar moda” (Simmel, 2008, p. 185), evidenciando assim uma possibilidade reacionária. Para isso, consideramos as regras moralizantes (Foucault, 2006), o que se traduz no resultado de sucessivas censuras, questionamentos, julgamentos e denúncias. Originam-se na estranheza da aparência, o que se constitui em torno de um objeto que é questionado e condenado moralmente, diferenciando nossos modos de nos vestir. Nesse âmbito, é com “a moda que começa o poder social dos signos ínfimos, o espantoso dispositivo de distinção social conferido ao porte das novidades sutis” (Lipovetsky, 2009, p. 34). Para isso, embasa-se na estrutura social que possui camadas sobrepostas, relacionadas ao fenômeno da moda como uma forma de imitação, partindo de tendências classificadoras. Dessa maneira, a diferenciação se dá através das roupas, comportamentos e gostos, o que pode fixar regramentos estáveis de forma rígida e definitiva no meio social (Simmel, 2008).

Nestes termos, a moda funciona como um mecanismo de distinção social, que, utilizando-se da roupa, rege nossa vida (Quintas, 2007). Além do mais, embasa-se em dinâmicas sociais que refletem discursivamente as relações de poder (Foucault, 2008a) que estabelecemos. É por isso que “a sociedade presta muita atenção no vestir-se, porque dele depende uma série de tópicos que definem as classes e outras

categorias responsáveis pela tessitura social” (Quintas, 2007, p. 165). Nesse anseio, todo corpo vestido assume valorações mutáveis que veiculam regras de acordo com nuances da estética das roupas e da necessidade de pertencimento (Quintas, 2007). É assim que manifestações particulares em torno da roupa se inscrevem na ambivalência coletiva como extensão corporal originada nas facetas da construção de nossa aparência e de nossa expressividade. Esse dinamismo condiciona o olhar sobre o corpo vestido, posicionando-o em seu campo sociocultural (Santos, J., 2015). Essa regulação é um exemplo de como as formações discursivas moldam pessoas. Agem através da imposição de regras estéticas aliadas à noção e pertença que um corpo vestido almeja ocupar (Foucault, 2008a). Essa modelagem corporal, através das formações discursivas atreladas à moda, é o tema que discuto a seguir.

3.3 MODELAGEM CORPORAL NAS FORMAÇÕES DISCURSIVAS DA MODA

Abordo, neste momento, a modelagem corporal como foco das formações discursivas da moda. Parto do princípio de que não nos adequamos cegamente às normas e regramentos que instituímos, pois temos a possibilidade de traçar estratégias de resistência. Mesmo assim, estamos imersos em um cenário relacional complexo, marcado por mecanismos de controle que determinam como devemos ‘ser’ e do que não podemos nos desviar (Foucault, 2001). Entretanto, as prescrições do vestir se configuram no campo das expectativas, cujo aspecto simbólico está imbricado em condições que favorecem nosso relacionamento com os outros sujeitos (Barthes, 2007). Nessa perspectiva, idealizamos corpos perfeitos e buscamos formas de esculpi-los, pois “a roupagem tem o poder de transformá-lo no corpo idealizado. É como se o nosso corpo, separado da roupa, estivesse incompleto, inacabado” (Ximenes, 2009, p. 71). Isso se embasa no valor simbólico da vestimenta, que não tem somente uma utilidade. Ao contrário, comunica posições sociais e impulsiona a perseguição de ideias de perfeição que não existem. Já a incompletude do desejo reporta-se ao resultado de uma manipulação que nos mantém presos a uma estrutura social que nos molda (Baudrillard, 1995).

Para isso, utilizamos, além do vestuário, joias e outros elementos relacionados à aparência, que também se configuram como importantes marcadores de distinção social (Factum, 2015). Essa distinção provoca o nosso julgamento dentro de nossos

próprios grupos, o que também nos situa a partir da definição do que é ou não considerado normal (Foucault, 1987), o que expressamos na forma de nos vestir. Isso porque, “a moda afeta a atitude da maioria das pessoas em relação a si mesmas e aos outros. Muitas delas negariam isso, mas essa negativa é normalmente desmentida por seus próprios hábitos de consumo” (Svendsen, 2010, p. 9). Nesse sentido, apesar de fazermos nossas escolhas, nosso poder de optar por algo nunca será absoluto, pois ele decorre da internalização de normas sociais (Svendsen, 2010). Essas normativas são verificadas na performatização que adotamos, o que se reflete nos regramentos que impomos e reforçamos. Assim, internalizamos significações a partir da nossa liberdade de escolha, mesmo que ela seja condicionada às expectativas sociais (Butler, 2018b).

Nessa concepção, o vestuário se constitui em um mecanismo lógico que fundamenta julgamentos (Svendsen, 2010), embasando-se sempre em nossos hábitos e costumes. Utiliza-se da moda e produz reflexos no contexto sócio-histórico e cultural que norteia os comportamentos sociais (Souza, 1987), oscilando e marcando intervalos regulares. Ademais, regula e destaca as lógicas que organizam a vida coletiva (Lipovetsky, 2009). No entanto, esse processo não se dá de forma cíclica, pois a modelagem corporal assume significados específicos, comunicados através de cada peça que compõe o vestuário, o que varia com o contexto sócio-histórico e cultural. Nesse sentido, é preciso desmistificar as normas sobre moda, pois elas não são estáveis (Barthes, 1978). Isso porque essa organização é comandada a partir da autoridade que exercemos sobre nós mesmos e em relação aos outros. Não se trata de uma autoridade tirânica, mas do exercício de um poder que regula as nossas atitudes e comportamentos (Foucault, 1984), inclusive com relação às escolhas que fazemos sobre o que usar para cobrir os nossos corpos. Nessa perspectiva, muitas vezes fazemos escolhas desnecessárias e supérfluas, destacando as padronizações que aderimos (Svendsen, 2010).

Dessa forma, a moda estrutura, individualiza, classifica e fomenta o julgamento da imagem, já que resulta da implementação de formações discursivas que se constituem e se embasam em relações de poder (Barthes, 1978). Nesse âmbito, o vestuário é “um dos conceitos seminais para descrever a função da moda” (Svendsen, 2010, p. 99) na contemporaneidade, uma vez que ela é uma das vertentes que nos constituem (Svendsen, 2010). Alicerça-se na abordagem de problemas morais, que

se tornam importantes para a implicação do conhecimento, determinando aspectos essenciais sobre os nossos corpos (Foucault, 1984). Nesse sentido, as formas pelas quais nos reconhecemos e reconhecemos o outro fazem parte de uma estrutura que marca o limite da normatividade, sempre delimitando as nossas escolhas e nossa capacidade de resistir (Butler, 2015).

Considerando essas premissas, compartilho um estudo empírico que fez uma análise sobre a resistência da moda através do tempo a partir da moda *punk* na década de 1970 e do *slow fashion* na década de 1990. Realizou pesquisa qualitativa para compreender o contexto social e os fenômenos de resistência. Constatou que os fenômenos de microrresistência surgem em resposta à opressão social e às relações de poder. Com base neles instaurou uma aversão ao consumismo, o que colabora na reinvenção de modos de vida alternativos, gerando estéticas e expressões distintas em nossas atitudes e no comportamento da moda, como no caso dos movimentos sociais analisados. Estes, além de balizar importantes mudanças sociais como resposta ao sistema de moda, rompem com a dependência social, gerando novas proposições para seus adeptos (Castro, Martins & Ferreira, 2019). Portanto, nossas roupas e adereços fazem parte de um processo mais amplo e criativo, marcando uma cultura e destacando afetos e resistências. Esse processo coloca o corpo e a roupa como elementos indissociáveis na cultura contemporânea, comunicando uma multiplicidade de referências, além de se materializar a partir da produção de diversos significados (Trinchão, 2015).

Nesse sentido percebemos que não há lugares únicos, mas pluralidades, assim como as resistências, possíveis, necessárias, prontas ao compromisso ou fadadas ao sacrifício: elas não podem existir fora do campo estratégico das relações de poder (Foucault, 1988). Considerando a utilização prática da roupa, foi aproximadamente em meados do século XIX que houve o questionamento sobre possíveis malefícios que algumas peças usadas na época poderiam trazer à nossa saúde. Isso favoreceu a aceitação social do uso de roupas diferenciadas, tidas como mais confortáveis e funcionais (Ximenes, 2009). No entanto, não é só isso, pois as mudanças sociais não ocorrem tão facilmente. Trata-se do resultado de uma formação discursiva de disciplina e controle social, que redireciona os regramentos de modo a controlar esses corpos de outra forma (Foucault, 1987). É assim que manifesta-se e corporifica-se as ações ou manifestações que resistem ao que está posto e estabelecido socialmente.

Essas resistências, principalmente em espaços públicos, identificam e marcam nossos corpos a partir de sua performatividade (Butler, 2018a). Nesse âmbito, a vestimenta se apresenta como um poderoso instrumento de distinção social, controlado para evitar o desvio de uma modelagem corporal proposta pela expectativa social (Lipovetsky, 2009). Sendo assim, o resistir não é um não fazer, mas um fazer diferente, de maneira que se amplie as possibilidades de mudança, desviando-se dos mecanismos de vigilâncias e controle (Foucault, 2001).

É devido a esses mecanismos que cobrimos nossos corpos de uma forma quando estão na esfera pública e de outra quando estão na esfera privada (Ximenes, 2009). Há uma norma social que nos disciplina a fazer certas escolhas quando estamos em público (Souza, 1987), a partir das quais somos treinados a seguir determinados rituais (Foucault, 1987). Assim, a vestimenta não é somente ornamentação, mas uma prerrogativa de classe que despreza, em muitos casos, o conforto em função da funcionalidade social (Souza, 1987) da peça. Isso embasa a relação entre vestimenta e questões sociais, que se tornam problemáticas quando coagem as escolhas e a reivindicação do direito de pertencer (Butler, 2018a). Apesar de o vestir inventar e reinventar regras, elas não convivem pacificamente nos diferenciados estilos que adotamos (Lipovetsky, 1989). Assim, a modelagem corporal não é composta simplesmente por expressões de preferência pessoal, mas através de atos performativos que reforçam normativas dominantes. Nós as influenciemos, ao mesmo tempo em que somos influenciados por elas, o que limita nossas possibilidades de expressão (Butler, 2018a).

Neste processo de moldagem de corpos, a moda busca pela imitação da naturalidade, atribuindo uma lógica disciplinar ao estímulo comportamental, despersonalizando, simultaneamente, o interesse e o desinteresse pelo que o 'Outro' anseia (Lipovetsky, 1989). No entanto, essa é só uma parte da questão e não consegue explicitar que a moda também cria um ambiente no qual os signos se deslocam, gerando uma naturalização forçada pelos meios de comunicação. Nessa visão, a modelagem do corpo vestido não é realizada apenas pela moda, mas por uma série de fatores que se entrelaçam, nos quais o real e o artificial tornam-se irrelevantes. Além disso, inscreve o vestir em um processo de trocas simbólicas no qual permanece o estilo e a performance (Baudrillard, 1995). Para isso, utiliza-se de estratégias de manipulação e controle mais sutis, sem imposições explicitadas, que

se revelam através do consumo e da publicidade (Foucault, 2002). Dessa forma, criamos uma série de atos repetitivos que colaboram para uma modelagem corporal ‘coerente’ e ‘estável’. No entanto, detemos a capacidade de negociar e contestar as imposições sociais, moldando nossas vivências e as nossas possibilidades de reconfigurar as relações de poder (Butler, 2018b).

Nessa perspectiva, são os nossos corpos que sustentam nossa existência sócio-histórica e cultural (Foucault, 2009), o que não se limita unicamente à esfera das roupas, invadindo “todas as outras áreas [...], estamos falando sobre algo que reside praticamente no centro do mundo moderno” (Svendsen, 2010, p. 9). Para isso, combinamos elementos simbólicos que se fundamentam nas formações discursivas que integram o sistema cultural, além de substituir as relações sociais autênticas. Trata-se de um processo que torna as idealizações corporais mais significativas do que a própria realidade (Baudrillard, 1995). Além disso, a moda também emerge como um fenômeno que se relaciona aos nossos hábitos de consumo, culminando na tentativa de compreendermos as tradições incessantes e a partir daí promovermos novas demarcações (Svendsen, 2010). Elas moldam os corpos em um processo disciplinar, que estrutura as formações discursivas sobre a aparência, que serve como um instrumento de poder dinâmico na sociedade contemporânea (Foucault, 1987).

Nesse quesito, a moda se apresenta como uma das mais bem-sucedidas estratégias da sociedade do consumo, já que por meio dela nos mostramos ao mundo sem emitir nenhum som, sem produzir nenhum gesto, apenas pelo que apresentamos visualmente. Por isso, “o vestuário deve atender as demandas sociais e objetivas, como as características físicas e pessoais, no que diz respeito ao corpo, [...], sem se abster de seus valores simbólicos” (Bononi & Domiciano, 2019, p. 14). Constitui-se em um sistema enigmático que se relaciona a várias formas de expressão, conferindo nossa subjetividade a partir de um conjunto valorativo que nos diferencia (Gomez, Olhats, Floriano & Vieira, 2011). Considerando a simbologia atrelada à moda impomos uma imagem idealizada que se constitui em uma forma de nos submeter às expectativas sociais. No entanto, por ser considerada um sistema, a moda também pode ser utilizada como um modo de combater idealizações comportamentais. Para isso, desconstrói argumentos naturalizados e desfaz questões universais relacionadas à execução do poder nas relações sociais (Barthes, 1977). Sua complexidade favorece o processo de criação e recriação, o que impulsiona-se

por fatores culturais, sociais, políticos e econômicos. Além do mais, essas concepções estão atreladas à imagem que a moda nos impõe, cujas vivências se constituem no símbolo de resistência e de dominação (Aragão & Tavares, 2019).

Problematizando essa questão, um estudo empírico discutiu a moda a partir da dimensão simbólica do consumo, enfatizando os grupos de 'renda baixa'. Executou trabalho de campo com entrevistas individuais, registro de observações e a realização de grupos focais com moradores de um bairro na periferia de Santo André – SP. Observou os discursos proferidos sobre o consumo, enfocando nas formas de apropriação de peças originais ou réplicas e na oposição entre moda e estilo, como categorias acionadas nas falas dos consumidores. Ademais, verificou a noção de estilo associada à ideia da escolha como constitutiva de um ideário que preconiza o cálculo e as opções individuais características das sociedades contemporâneas. Nessa concepção, apesar de haver perspectivas que afirmam a abordagem da temática como inconcebível, constataram sua pertinência quando verificaram as estratégias de aquisição que garantem a circulação de 'coisas de marca' no local. Constatou que esse consumo de roupas e acessórios de 'marca' é mais valorizado entre os mais jovens que querem apenas experimentar os produtos, e não os relacionam à questão do pertencimento. Verificou que eles não carregam o sentido de julgamento de sua própria condição quando buscam pelo uso de produtos diferenciados de suas realidades (Castro & Haddad, 2019) econômicas.

Nestes termos, a moda pode ser vista como um texto, uma linguagem, pois roupas e estilos são símbolos carregados de significados flutuantes, constituindo-se em um sistema de signos que comunicam algo, dependendo de quem as usa (Barthes, 2006). Dessa forma, "a moda só é moda na medida em que é capaz de avançar" (Svendsen, 2010, p. 24). Seu caráter dinâmico e mutável delineia a instauração de estratégias que recriam estilos embasados em diferenciadas vertentes, sempre a partir de sua necessidade de criar novas tendências que substituem as antigas, colocando-as em desuso (Svendsen, 2010). No entanto, esse processo não se dá ao acaso, pois é cercado de significações, já que a roupa não serve somente para a proteção do corpo. Ela pode ser interpretada como linguagem da moda que carrega significados variáveis, que dependem do contexto sócio-histórico e cultural (Barthes, 2006) no qual se insere. Assim, não há como pensar a moda descolada de nossas estruturas sociais que influenciam no funcionamento e nas configurações de

suas discontinuidades (Lipovetsky, 2009). Essas mudanças são realizadas através de um processo que modela comportamentos e que condiciona subjetividades às imposições sociais. Assim, não há como falarmos de mudança social sem considerarmos “o movimento que vai de um [...] esquema da disciplina de exceção ao de uma vigilância generalizada” (Foucault, 1987, p. 232). Esse cuidado social com as formas de cobrir os corpos passa de uma sociedade disciplinar para uma de controle (Foucault, 1987).

Essa questão foi abordada em um estudo empírico que tratou da moda na baixa Idade Média, correlacionando a linguagem, o consumo, o poder e o controle pelas leis a partir do vestuário e sua articulação com a História. Estudou os aspectos das vestimentas e dos adornos na lei suntuária de Valladolid do século XIV, especificamente de 1351, para compreender a relevância da aparência nesta sociedade e o motivo de se estabelecer normas sobre ela. Partiu da perspectiva de que isso era necessário para a comunicação e identificação das pessoas, o que foi constatado através de revisão bibliográfica e correlacionado à análise da retórica que buscou os dados a serem tratados. Constatou que a lei analisada não teve eficácia no sentido de evitar o consumo, mas o pagamento das multas foi relevante para recolher fundos para a conservação da cidade (Vieira, 2020), ou seja, a legislação instituída atingiu o seu objetivo inicialmente proposto, mas não a partir de sua proposição inicial. Outra investigação tratou dos entrelaçamentos da moda *plus size* e das biopolíticas do consumo para o corpo gordo. Partiu da perspectiva de que as duas primeiras décadas do século XXI foram um período fértil para a reflexão sobre a diversidade de representações estéticas e corporais no contexto da comunicação midiática das marcas *plus size*, sejam elas globais ou locais. A análise ocorreu a partir da comunicação de duas marcas deste segmento, a Savage X Fenty e Rainha Nagô, totalmente diferentes entre si. Constatou que a apropriação de causas sociais pelas marcas de moda ainda é um campo a ser explorado, principalmente quando pesquisamos sobre os modos de exclusão e de opressão social. Essas marcas concorrem e desenvolvem suas respectivas narrativas a partir da utilização de estratégias semelhantes: enfocam no indivíduo, no empoderamento do consumidor e em uma convocação para uma conduta empreendedora, que está implicada tanto na moda quanto no consumo. Elas não abordam problemas sociais, mas sinalizam caminhos possíveis para o empoderamento do consumidor com base no que orientam

sobre seu comportamento. Para isso, ambas as marcas focam no modo de dizer, mas, principalmente, do não dizer sobre os corpos de pessoas negras, frisando e priorizando apenas os anseios da branquitude. Essa atitude revelou um silenciamento ensurdecido quanto aos conflitos sociais que influenciam nas regras de consumo, favorecendo as lógicas de mercado e encobrindo questões sócio-históricas e étnico-raciais nas sociedades capitalistas do consumo (Hoff, 2021).

Essas perspectivas fazem parte de uma sociedade que se constitui através de significações culturais que independem de intenções individuais (Barthes, 2006), pois somos vigiados por uma sociedade que nos molda (Foucault, 1987). Nos utilizamos de signos relacionados ao vestuário para nos comunicar com o mundo de forma sutil, pois “nada está mais na moda do que aparentar não ligar à moda [...] a moda mais sofisticada imita e parodia o natural, também em paralelo com a descrição das instituições e costumes” (Lipovetsky, 1989, p. 143). No entanto, essa questão se torna complexa quando percebemos que a distinção entre o natural e o artificial também é uma produção humana constituída de forma sócio-histórica e cultural. O simbolismo ligado ao natural se constitui no resultado de contextos que destacam as construções humanas, o que é bem diferente de ser algo produzido magicamente e que tenha que ser da forma como é. Seus efeitos produzem e criam categorizações que legitimam e desqualificam atitudes, justificando-as com base na naturalização de ações e comportamentos que nos regulam (Butler, 2018a). Isso resulta em uma rede de controle que determina o que deve ou não ser considerado, o que resulta não só em silenciamentos e anulações, mas também nos abre portas para novas possibilidades (Foucault, 1987).

É devido ao seu potencial de subversão na modelagem de nossa imagem corporal que a moda é tão velada. Ela é uma das bases para a regulação do mundo contemporâneo, pois remodelou políticas comportamentais em relação à aparência dos nossos corpos (Louro, 2000). Nessa perspectiva, o corpo se transforma a si mesmo em uma ampliação de capacidades, considerando sempre os interesses e atributos que buscamos enquanto sujeitos. Dessa forma, conseguimos “reconhecer o mal-estar relacionado à pessoa como modo de organização da subjetividade” (Butler, 2015, p. 168). Para isso, nos utilizamos de técnicas de sujeição que produzem os objetos que se compõem lentamente e substituem “o corpo mecânico – o corpo composto de sólidos e comandado por movimentos, cuja imagem povoara os sonhos

dos que buscavam a perfeição disciplinar” (Foucault, 1987, p. 180). Assim, não foi o corpo que mudou, mas a forma como o vemos, tornando-o suscetível a operações especificadas em nossos próprios elementos constituintes (Foucault, 1987). Nesse ponto, a moda, assim como “toda manifestação do gosto, é traiçoeira e, quando analisada de perto, esconde suas feições mais características, induzindo o observador ao erro” (Souza, 1987, p. 22). Quando exemplificamos essa complexidade social a partir de um recorte amplo e universal como a moda, podemos descer para um nível mais próximo ao corpo como o da vestimenta. Com base nela, e considerando a junção de peças como um instrumento de classificação social, passamos a nos questionar “até onde a aceitação ou rejeição dos valores estéticos dependem das condições sociais” (Souza, 1987, p. 23), históricas e culturais.

Nesse âmbito, a modelagem corporal ocorre com base em normas e na subversão das normas, evidenciando a importância do conhecimento para compreender as formações discursivas atreladas ao vestir. Essas condições favoreceram a “existência da moda como um fenômeno corrente na história de nossa espécie” (Simmel, 2008, p. 165), embasando-nos na imitação de modelos dados por uns e copiados por outros. Dessa maneira, nosso corpo se materializa através das roupas, pois a moda satisfaz nossa necessidade de apoio social. Para isso, partimos do amplo para o singular, o que interfere diretamente em nosso comportamento, pois a vestimenta satisfaz “a necessidade de distinção, a tendência à diferenciação, à variação, ao destaque” (Simmel, 2008, p. 165). Seu potencial de regulação, autocensura e melancolia influencia em nossa subjetivação, na medida em que incorporamos modelos comportamentais padronizados. Essa absorção internaliza e absorve um modelo externo em nosso processo de constituição social. No entanto, isso não acontece de forma mecânica ou previsível, mas se dá quando categorias sociais ganham o reconhecimento e a legitimação, estando ainda a serviço da sujeição em uma perspectiva de existência social (Butler, 2017). Ao aceitarmos essas categorizações, renunciamos a alguns pontos de diferenciação, já que aderimos ao alto valor moral que nos cerca em uma expectativa de obediência e conformidade. E esse comportamento ocasiona mudanças graduais, lentas e sucessivas, a partir do enrijecimento de práticas que se embasam no disciplinamento dos nossos corpos (Foucault, 1984).

Nesta perspectiva, nos transformamos em verdadeiros peritos em matéria de roupa, e, na maior parte das vezes, contribuímos para a performatização identitária, já que nossas roupas podem afirmar ou desafiar modos diferenciados de vida (Butler, 2018b). Além disso, descrevemos, detalhadamente, como o outro deverá se vestir para cobrir seu corpo, julgando-o por suas escolhas (Souza, 1987), ou quando fazemos nossas escolhas, considerando que elas não são fixas e resultam dos nossos atravessamentos (Foucault, 1988). Essas possibilidades embasam comportamentos que irão aderir, negar ou recalcar as definições sociais que atribuímos aos nossos corpos que não são necessariamente nossas (Butler, 2018a). Assim, se tratando de moda, o grande desafio “está não em ter roupas ‘na moda’, mas em decidir que estilo seguiremos. No entanto, para todos eles, não é verdade que ‘tudo é permitido’” (Svendsen, 2010, p. 42), pois a pluralidade que nos cerca caminha lado a lado com os regramentos que nos norteiam. Como exemplo, cito que “nos locais de trabalho muitas vezes imperam regras do vestuário relativamente rigorosas” (Svendsen, 2010, p. 43), o que serve para moldar comportamentos através de mecanismos disciplinares. Assim, o que vestimos é influenciado por uma pluralidade de estilos, o que sempre tensiona-se com os regramentos e as expectativas sociais que controlam nossas escolhas (Foucault, 1987).

Outra vertente neste processo é a diferenciação, que não se dá somente na instância visual, mas também na anatomia dos corpos, nas experiências culturais que vivenciamos, nas questões psíquicas que desenvolvemos e, principalmente, em nossas realizações. O que usamos em nossos corpos nos diferencia e embasa julgamentos que se esbarram em uma estrutura social que nos subalterniza (Butler, 2018a). Nessa perspectiva, tratamos de estruturas sociais primitivas como fixas e estáveis, porém “são exatamente essas diferenciações que mantêm a coesão das frações de grupos interessados na separação; [...] o ritmo dos gestos é sem dúvida determinado essencialmente pelas roupas” (Simmel, 2008, p. 169). Esse viés coloca o traje como uma forma de diferenciação (Simmel, 2008), de classificação social de corpos a partir das nossas escolhas do vestuário e do nosso comportamento. Para isso, nos fundamentamos sempre em questões históricas, que apesar de não generalizarem as diferenciações sociais, se produzem entre nós e se colocam como questões normalizadas pela cultura, interditando-nos (Foucault, 1988). Para isso, criamos sistemas que incorporam mudanças sociais historicamente constituídas

(Svendsen, 2010) em uma perspectiva de disciplinar e moldar comportamentos, legitimando corpos aptos a assumir determinadas posições. No entanto, essa diferenciação, a partir do disciplinamento de corpos, não ocorre de forma coercitiva, mas sutil (Foucault, 1987), através de aspectos simbólicos e funcionais que comunicam *status* sociais (Baudrillard, 1995).

Para exemplificar, apresento um estudo empírico que tratou do consumo de marcas de moda, a partir dos aspectos funcionais e simbólicos e da visão das consumidoras de moda. Partiu da premissa de que produtos, comportamentos de consumo, compras, mercados, entre outros, podem ser encarados como trocas simbólicas na sociedade contemporânea. Buscou a relação entre identidade e interação social mediante a escolha de mensagens de comunicação embutidas na decisão de compra relativa a marcas de moda. Percebeu que há o reconhecimento de que todo objeto tem valor simbólico e o ato de comprar envolve a avaliação desse simbolismo, bem como sua adequação ao comprador e à funcionalidade da peça (Miranda, 2007). Outra pesquisa investigou a produção de subjetividades pelas práticas do vestir em um Brechó de troca, que explicita o sistema de moda como uma produção de modos efêmeros nas práticas do vestir. Problematizou a relação da moda com a nossa roupa cotidiana e sua influência na produção de subjetividades, o que se constitui, basicamente, em uma ferramenta de diferenciação, pois implica em modos de parecer ser. Foi assim que constatou que a memória das roupas é algo oculto e o Brechó de Troca se apresenta como um Projeto que convida à produção de subjetividades em uma perspectiva foucaultiana, constituindo-se em um espaço-tempo para isso. A partir dessa concepção, confirmamos que “somos seres vestidos: não há local público (urbano e colonizado) em que não nos coloquemos sob o regime de verdade do vestir” (Soares, 2019, p. 149).

Nesse aspecto, a roupa se apresenta, a partir das múltiplas e singulares experiências que modelam os corpos, pois ela não é a solução para resolver as formações discursivas sobre o consumo da moda. Ao contrário, ela nos fornece elementos para que problematizemos esse consumo a partir de práticas sociais, como formas de afirmação ética-estética e política das diferenças, considerando o que já existe e as expectativas consumistas atreladas (Soares, 2019). Dessa maneira, a multiplicidade e a diferença nos fornecem elementos para compreendermos as práticas sociais e culturais que “não têm mais nenhuma relação com o uno como

sujeito ou como objeto, como realidade natural ou espiritual, como imagem e mundo” (Deleuze & Guattari, 1995, p. 15). Assim, em vez de buscar uma uniformidade, é preciso valorizar a amplitude de possibilidades expressas nas práticas cotidianas, já que a roupa não é só questão relacionada ao consumo ou à proteção corporal, mas se constitui em um campo importantíssimo, que possibilita o desafio e questionamento de normativas dominantes em todas as áreas (Barthes, 1978). Além disso, relaciona-se às formações discursivas conotativas, ou seja, a um “quadro de um sistema cultural totalitário, isto é, que pode integrar todas as significações, seja qual for sua respectiva origem” (Baudrillard, 1995, p. 120), o que não se sustenta, uma vez que as normativas dominantes sempre podem ser confrontadas (Baudrillard, 1995).

Nestes termos, a moda tem capacidade de comunicar e reforçar normas sociais e culturais embasadas em um poder simbólico, mas que norteia as nossas práticas sociais e o estilo de nos vestirmos (Barthes, 1978). Assim, toda prática social sempre funciona como um importante recurso de disciplinamento de corpos, motivo pelo qual precisamos compreendê-las fundamentando-nos em sua capacidade de nos regular e moldar nossos comportamentos (Foucault, 1987). Para isso, sempre pesamos nossas escolhas com base em nossa necessidade de sermos aceitos (Butler, 2018b), ou podermos acessar determinados espaços sociais. Dessa maneira, a roupa constitui-se em um fenômeno sócio-histórico e cultural, que reflete essas dinâmicas nas relações de poder que estabelecemos (Lipovetsky, 2009). No entanto, para toda normalidade há possibilidade de resistência, momento no qual podemos moldar nossas escolhas de modo a subverter as normativas que nos são impostas (Butler, 2016). Entretanto, o que está em jogo é sempre a necessidade de pertencimento, o que nos induz a adotar o mesmo estilo da maioria das pessoas. Para não destoar, incorporamos os regramentos e explicitamos isso em nosso vestir, o que apaga o nosso corpo e o mantém refém de um sistema invisível que nós mesmos criamos. Ao perceber isso, temos condição de compreender mais sobre nós mesmos (Baudrillard, 1995), o que nos possibilita definir quais regramentos adiremos e quais normatizações incorporaremos (Butler, 2016).

Como se trata de um sistema de signos, a moda se constitui em um importante meio para a comunicação de conceitos, incorporando adjetivos aos estilos corporais. “Aqui reside o verdadeiro efeito do consumo, e não no discurso publicitário direto” (Baudrillard, 1995, p. 128), uma vez que nos utilizamos dos processos tecnológicos

para a comunicação em massa, promovendo a “exaltação do conteúdo como signo” (Baudrillard, 1995, p. 129). Isso promove formações discursivas que norteiam gostos, pensamentos e comportamentos, reforçando o conceito de biopoder e disciplina que moldam os corpos (Foucault, 1987). Como trata-se de um sistema de comunicação, as roupas e os estilos comunicam mensagens específicas. Exploram conceitos como ‘elegância’ e ‘sofisticação’ que não são inerentes somente às roupas em si, mas atribuídos pelo contexto sócio-histórico e cultural no qual estamos imersos. Na maior parte das vezes esses conceitos refletem e reforçam os valores utilizados para comunicar *status*, identidade e pertencimento, explicitando a capacidade de negociação das relações de poder e das normativas culturais (Barthes, 1978).

Isso evidencia também que os signos não são fixos e as significações que atribuímos aos corpos e à nossa roupa também podem ser moldadas pelos meios de comunicação. Utilizando-se de formações discursivas, “a publicidade revela-se talvez como o mais notável meio de comunicação de massas da época. [...] ao falar de qualquer objecto, os glorifica virtualmente a todos, [...] fingindo uma totalidade consumidora” (Baudrillard, 1995, p. 131). A função desse tipo de comunicação não é conteúdo, mas moldar comportamentos de modo que ‘oriente’ o público em suas escolhas. Isso possibilita a incorporação de discursos que se formam em torno de pseudoacontecimentos, como a manipulação técnica para criar neo-realidades, materializadas pelo que é explicitado pelos meios de comunicação (Baudrillard, 1995). Como estamos imersos em um contexto relacional complexo, isso influencia em nossa modelagem corporal, pois regula comportamentos e aparências (Foucault, 1987). A disseminação de uma formação corporal idealizada molda nossas práticas corporais e as percepções que temos de nós mesmos (Foucault, 1988). Trata-se de dispositivos de controle e normatização, que delimitam o que são os corpos desejáveis e aceitáveis na sociedade (Foucault, 1987). Essas formações discursivas não atuam somente no plano material, mas, principalmente, na padronização do que é considerado um corpo perfeito, formulando e reformulando, constantemente, as regras a serem seguidas para alcançar esse ideal inalcançável (Butler, 2018b).

Trata-se da instauração de um objetivo utópico, explicitando o verdadeiro e separando-o do falso, porém acaba não sendo nem um e nem outro, mas um imaginário, “uma máquina de dissuasão encenada para regenerar no plano oposto a ficção do real” (Baudrillard, 1991, p. 21). É, na ‘verdade’, uma forma fantasiosa de ver

ou apresentar algo, uma estratégia de manipulação midiática que explora como os objetos de consumo pode ser usados para a transmissão de *status*, elegância e sofisticação (Baudrillard, 1995). No entanto, esse é apenas um meio, pois quem o manipula são as pessoas que se utilizam desse tipo de estratégia para divulgar objetos, atrelando-os a significados culturais que moldam a percepção do público (Barthes, 2001). Isso desempenha um papel crucial na manutenção de normas e valores sociais, bem como na disseminação de imagens idealizadas e romantizadas sobre comportamentos e expectativas. Isso molda os corpos, de modo que reforcem as relações de poder, mantendo-se a padronização dominante (Foucault, 1987). Para compreender melhor essas questões, realizei um estudo empírico, cuja epistemologia teórica e estratégia metodológica estão apresentadas a seguir.

4 COSTURANDO EPISTEMOLOGIA E ESTRATÉGIA METODOLÓGICA

Neste ponto apresento o percurso metodológico, seus fundamentos, procedimentos e a forma de compreensão dos dados empíricos levantados. Considerando que utilizamos várias estratégias na constituição dos nossos corpos, partimos de um emaranhado relacional que nos conecta ao imaginário humano coletivo. Em tempos de globalização e hiperinformação, nossa construção social é crescentemente articulada com o que se materializa a partir das relações de poder que estabelecemos (Villaça, 2016). Criamos categorizações para nos classificar em grupos, o que colabora para o nosso julgamento dentro do contexto social (Souza, 2009). E essa classificação se reflete nas escolhas que fazemos e nas mensagens que queremos transmitir com nossa imagem corporal (Svendsen, 2010). Somos seres subjetivos imersos em um sistema relacional complexo, marcado por formações discursivas e por relações de poder em uma perspectiva disciplinar. Para isso, criamos leis que delinham nosso comportamento, nossas atitudes e que se propõem até a guiar nossos pensamentos em uma perspectiva de disciplina e controle sutis sobre os nossos corpos (Foucault, 1987). Estamos imersos em estratégias discursivas, que através de argumentos ontológicos produzem crenças imaginárias com base na metafísica dominante (Butler, 2002).

Somos seres sociais e nossa subjetividade é constituída a partir das relações sociais que estabelecemos (Lachi & Navarro, 2012). Nossas opções não são somente nossas e o sentimento de liberdade que temos é ilusório (Foucault, 1987), pois somos marcados por relações de poder que nos atravessam. Entretanto, é a forma como ocorre esse atravessamento que delinea nossas escolhas, pois em dado momento podemos optar por uma perspectiva em detrimento de outra. Nada é definitivo e a conduta humana não pode ser reduzida a determinismos, principalmente com relação à vestimenta, cujas escolhas são embasadas nos mais variados fatores como questões sociais, culturais, históricas, políticas, religiosas, estéticas, entre outras (Souza, 1987). Esse complexo conjunto nos leva à adoção de regras comportamentais em uma sociedade que dita como nossas roupas e comportamentos devem ser (Louro, 1997). Isso se reflete em nossa aparência física, nas roupas, acessórios e nos comportamentos de modelagem de nossos corpos, como o *body building*, a tatuagem, o *piercing*, e outros mais (Lachi & Navarro, 2012). Sob tal prospectiva, o vestir é um

fenômeno social que oscila dependendo dos fluxos e refluxos que o alimentam, constituindo-se a moda. Para pensá-la, é necessário quebrar o ciclo positivista e das periodizações clássicas em torno do vestuário (Lipovetsky, 2009). Nossa roupa é uma forma de expressão que precisa ser compreendida como o reflexo do que exprimimos sobre nós e sobre o papel que desempenhamos na sociedade (Barthes, 2004).

Para compreender essa dinâmica, é necessário evitar generalizações, pois a moda é um fenômeno sócio-histórico e cultural (Lipovetsky, 2009) cercado de paradoxos da história e da moral, constituindo-se no campo discursivo aqui estudado (Foucault, 2006). Para interpretar a moda e, conseqüentemente, o vestuário, é preciso desmistificar “seu funcionamento, destacar as lógicas que a organizam e os elos que a unem ao todo coletivo” (Lipovetsky, 2009, p. 26). É importante considerar algumas vertentes neste processo, como a originalidade, inscrição, duração histórica e importância no conjunto coletivo (Lipovetsky, 2009). Nessa perspectiva, o público é outro fator essencial, já que é nele que os desejos são despertados (Butler, 2015) e moldados pelas forças que nos atravessam (Foucault, 1988). Assim, é o que internalizamos que nos motiva para a ação (Butler, 2015), o que correlaciona as práticas sociais que nos produzem e engendram as relações que estabelecemos (Louro, 1997).

Para isso, é necessário conhecer as regras morais que delineiam nossas escolhas, o que pode ser facilitado pela observação de um recorte da realidade (Silva & Tasso, 2012). Trata-se de uma escolha reflexiva e embasada, sempre com o intuito de evitar impulsos e a análise de acontecimentos aleatórios desvinculados do fenômeno estudado (Souza, 1987). Neste processo, as “metodologias e procedimentos de investigação criam estratégias de pesquisas originais” (Louro, 1997, p. 148). “Trata-se, de certo modo, de uma questão metodológica e formal” (Foucault, 2006, p. 66), o que permite uma interpretação organizada sobre aquilo que refletimos, considerando as formas de condução e os focos do estudo a ser empreendido (Foucault, 2006). Assim, defini um percurso metodológico fundamentado na diferença atrelada à vivência humana (Butler, 2015) que norteiam nossas escolhas do que vestir. A organização das temáticas foi ocorrendo naturalmente, na medida em que a pesquisa avançava. Diante disso, percebi a necessidade de buscar “um conjunto de métodos, um *corpus* de proposições consideradas verdadeiras, um jogo de regras e de definições, de técnicas e de instrumentos” (Foucault, 1996, p. 30).

Parto das premissas expostas anteriormente e que me nortearam em uma sequência de atividades a serem realizadas para atingir ao meu objetivo inicialmente proposto (Foucault, 1996). Me embasei em abordagens plurais, tanto no que se refere ao número de autores quanto aos temas e questões de análise. Tracei um panorama construído historicamente que correlacionado às formações discursivas embasou o estudo empírico que apresento na última parte desta pesquisa. Para isso, considerei publicações voltadas à temática que abordo e que colaborem na introdução de conceitos estratégicos que fomentem o debate (Louro, 1997). Além do mais, quando realizamos um estudo sobre a moda, precisamos promover uma articulação em torno do que produzimos sobre ela, bem como a partir de suas vertentes (Lipovetsky, 2009). Para isso, tomei algumas precauções, pois “sem controle rigoroso, a análise pode parecer uma colcha de retalhos, uma colagem teórica que perde a pertinência epistemológica” (Le Breton, 2007, p. 37).

Embasando-me em um processo de reflexão crítica, considerei os limites esquemáticos e históricos do tema que pesquiso, bem como o horizonte epistemológico e ontológico dentro do qual surgem minhas considerações necessárias à abordagem (Butler, 2015). E não há como me esquivar disso, pois uma pesquisa assemelha-se à relação simbólica diferenciada que cada um de nós estabelece com as roupas que usa (Rainho, 2015). Assim, reforço a necessidade da inter, pluri e multidisciplinaridade neste tipo de investigação, pois esse processo demanda a consideração da completude humana. Entretanto, não há autonomia absoluta que sistematize peculiaridades teóricas e metodológicas, interligadas de maneira a complementar e dialógica (Araújo, 2015). Portanto, para realizar um estudo sobre formações discursivas, não há como desconsiderar que a nossa consciência é silenciosa e que as nossas escolhas são gritantes (Butler, 2015). Essas temáticas serão melhor esmiuçadas a seguir, momento em que apresento o posicionamento epistemológico-teórico desta pesquisa.

4.1 ARTICULANDO A EPISTEMOLOGIA TEÓRICA DA INVESTIGAÇÃO

Neste momento apresento o posicionamento epistemológico-teórico que norteia essa investigação, pois isso é necessário para entrelaçar as bases epistemológicas e filosóficas que sustentam este estudo. Assim, essa investigação

situa-se no campo da Administração, na área de Estudos Organizacionais, e é ancorada em preceitos éticos, que se relacionam às minhas vivências enquanto pesquisadora. No entanto, a epistemologia se traduz em meu relacionamento ético e moral com o contexto social no qual estou inserida (Denzin & Lincoln, 2006), indo muito além da consciência que tenho sobre mim. Relaciona-se ao sistema de conhecimento que internalizei e para o qual busco por validação externa a partir de critérios científicos (Ladson-Billings, 2006). Para isso, me utilizo da ontologia para referenciar as questões inerentes à minha escolha metodológica, que se constituem no meio que utilizarei para atingir ao meu objetivo previamente definido (Denzin & Lincoln, 2006). Parto de um olhar crítico sobre as estruturas sócio-históricas e culturais, buscando compreender de que forma elas justificam nossas crenças, nossos critérios de verdade e nossas limitações ao conhecimento. Isso possibilita que saíamos de uma condição de ignorância e aceitação para um protagonismo de nossas próprias vidas (Guba & Lincoln, 1994).

Sua adoção possibilita o levantamento de reflexões sobre questões silenciadas e negligenciadas a partir de nossa constituição social (Olesen, 2006). Além do mais, colabora para que explicitemos nossas subjetividades com base no questionamento de questões legitimadas, o que favorece a quebra de ciclos e rompe linearidades que marcam e limitam os nossos corpos (González Rey, 2005). Essa é uma das características da perspectiva subjetivista, pois como forma de pensamento pós-estruturalista ela fundamenta um sistema de significados mutáveis que atribuímos à materialidade que nos cerca (Esteban, 2010). Desse modo, a tarefa básica do pós-estruturalismo é a revelação das leis internas que mantêm os sistemas, constituindo-se em um movimento de pensamento que se incorpora, de forma crítica, às diferentes práticas do estruturalismo (Peters, 1999). Assim, seu foco não é resolver os problemas que essa estrutura apresenta, mas chamar a atenção para os efeitos sociais que eles causam (Chouliaraki & Fairclough, 1999; Denzin & Lincoln, 2006).

Ressalto que isso não seria possível, considerando somente o estruturalismo que se constitui em um fenômeno que seria “abortado pelo historiador das ideias, devido a uma zona irreduzível de irreflexão e de espontaneidade, devido à sobre essencial do não declarado” (Derrida, 1995, p. 13). Nestes termos, o estruturalismo, compreendido em sua complexidade, descarta a ideia de espontaneidade, o que impossibilita a explicitação de elementos sócio-históricos e culturais. Fundamentado

em estruturas inconscientes, reforça a ideia de um sujeito racional e autônomo, visto como 'essência' e com um destino predeterminado através de uma totalidade concreta (Derrida, 1995). É isso que embasa a perspectiva pós-estruturalista, que tem como objeto teórico o estruturalismo. Constitui-se em uma resposta filosófica específica contra as pretensões científicas e sociais do estruturalismo, buscando descentralizar as estruturas que este propunha (Peters, 1999). Isso favorece a compreensão sobre as crenças e ideologias que as formações discursivas materializam em nossa forma de ser e de nos comportar no mundo (Fairhurst & Putnam, 2004), inclusive, quanto às escolhas que fazemos do vestir (Villaça, 2016). Dessa maneira, o pós-estruturalismo possibilita que avancemos rumo a uma compreensão mais aprofundada das amarras do estruturalismo no que tange aos seus aspectos relacionais e aos sistemas que questionam sua construção filosófica. Além disso enfatiza as relações de poder e de conhecimento a partir de suas manifestações em nossos comportamentos (Peters, 1999).

Nesta perspectiva, para compreender a moda, é preciso considerar seu grande impacto nas relações sociais, e, para isso, precisamos sair do ciclo positivista que nos cerca e da periodização clássica dos historiadores do vestuário. Sempre criamos uma "história das estruturas e das lógicas da moda, pontuada de momentos decisivos de descontinuidades importantes que instituem fases de longa e de longuíssima duração" (Lipovetsky, 2009, p. 26). No entanto, esse processo não é contínuo e nem linear na história, o que revela a complexidade das dinâmicas de poder que moldam a sociedade que conhecemos (Foucault, 1987). Daí resultam as manifestações que também contemplam nossas preocupações com relação ao tratamento que damos aos nossos corpos. Isso nos permite acessar posições sociais e estabelecer uma vinculação espiritual com nossa vontade de ser e estar no mundo (Foucault, 1984). Nestes termos, o ato de cobrir o corpo, de forma padronizada ou com base nos regramentos dominantes, culmina em um processo de adesão e sujeição à normativa imposta (Villaça, 2016), colaborando com a manutenção e continuidade de estruturas fixas que sustentam as hierarquias de poder. Entretanto, quando verificamos as significações que atribuímos aos fatos sócio-históricos e culturais, teremos condição de desconstruir essas estruturas a partir do questionamento da realidade que nos cerca. Assim, o conhecimento é sempre algo particular e se forma com base em

nossas experiências e perspectivas (Peters, 1999), influenciando em nossas percepções sobre as formações discursivas que moldam os nossos corpos.

Esse movimento se processa e resulta na complexidade de um estilo, que, em linhas essenciais, relaciona-se às transformações mais vastas e completas da nossa forma de pensar a sociedade, pois molda nosso olhar sobre todas as coisas (Souza, 1987). Assim, nossa percepção sobre a realidade nunca é fixa, mas se constitui subjetivamente (Souza & Carrieri, 2014) com base nas seleções que fazemos ao longo de nossas vidas. Isso fundamenta as abordagens funcionais e as investigações científicas dos fenômenos relacionados à nossa formação enquanto sujeitos (Peters, 1999). Dessa maneira, desde as concepções de corpo até mesmo as da vestimenta que usamos para cobri-lo em determinada ocasião social: nada é natural, tudo é humanamente construído, até mesmo consideramos natural, não é (Foucault, 2006). Tudo o que conhecemos são formações humanas concretizadas em um meio social delimitado e impositivo que norteia comportamentos, pois o “meu viver pertence a uma sociabilidade que me excede” (Butler, 2015, p. 43). Assim, me constituo diariamente com base em formações sócio-históricas e culturais que estão inseridas em um contexto de tradição determinada discursivamente. Entretanto, até mesmo neste, o conhecimento sempre será relativo e nunca absoluto ou totalitário (Esteban, 2010).

Dessa maneira, é importante o questionamento de estruturas como pontos fixos e irreduzíveis, bem como das formações discursivas predeterminadas que não dão espaço para a espontaneidade. Isso fundamenta as reflexões sobre a instauração de regras e normas que promovem mudanças de sentido, de valores e de condutas. Além do mais, possibilita indagar vivências determinadas como se não houvesse outras possibilidades (Foucault, 1984). Outrossim, pode ser aplicado a todas as áreas da vida coletiva, inclusive na moda, considerada um “fenômeno social de considerável oscilação [...], de um ponto de vista histórico abrangente, à estabilidade e à regularidade de seu funcionamento profundo” (Lipovetsky, 2009, p. 26). Dessa reflexão é possível estabelecer um diálogo com as formações discursivas que nos subjetivam (Villaça, 2016), a partir das quais estabelecemos vivências que nos impõem a adoção de significações diferenciadas com relação às formações discursivas que nos aprisionam (Butler, 2018b).

Quando analisamos essas estruturas percebemos as relações de poder desiguais que operam com base no estabelecimento e na transmissão de regras e

normas comportamentais (Mumby & Clair, 2000). Além disso, fomenta a padronização de códigos de conduta social, classificando pessoas e colonizando conhecimentos (Smith, 2008). Isso é possível a partir da desconstrução de teorias sociais a partir de seu confronto com um conjunto de ideias, símbolos, incertezas e ambiguidades (Cheney, Christensen, Conrad & Lair, 2004). Nessa perspectiva, “quando os desejos de prestígio se avolumam e crescem as necessidades de distinção e liderança, a moda encontrará recursos infinitos de torná-los visíveis” (Souza, 1987, p. 25), pois individualiza e exprime ideias, pensamentos e sentimentos (Souza, 1987). E isso não se dá com base em estruturas postas e fixas, pois a prática social está imbuída em relações de poder que subordinam nossos comportamentos (Chouliaraki & Fairclough, 1999).

Para isso, o estudo de formações discursivas que atuam e são usadas como formas sutis de manter as estruturas opressivas de poder possibilita a revelação de ambiguidades e contradições inerentes ao comportamento social (Butler, 2018b). Mergulhado em um campo político que estabelece normativas de poder, o corpo é o instrumento para a sujeição ou resistência (Foucault, 1987), descortinando componentes discursivos que se alinham e produzem comportamentos (Fairhurst & Putnam, 2004). Investigar essas estruturas discursivas que têm vida própria e podem determinar realidades, permite ou inibe determinadas práticas sociais (Jäger, 2003). Nossas roupas são formas que embasam julgamentos a partir de padronizações impositivas que se legitimam fundamentadas no legado herdado e na valorização da continuidade social em termos conservadores. Discursivamente, apregoa-se que “mesmo múltiplos, os tipos de enfeites, os acessórios e penteados, as pinturas e tatuagens permanecem fixados pela tradição, submetidos a normas inalteradas de geração em geração” (Lipovetsky, 2009, p. 28), o que não se sustenta. Isso porque as práticas culturais são dinâmicas e estão sujeitas a mudanças, já o que se apresenta como tradição conservadora nada mais é do que o resultado de uma negociação contínua das posições de poder (Foucault, 1987). Quando desconstruímos essas normatizações, contestamos essas questões estruturais que impossibilitam a vivência de outras realidades (Mumby & Clair, 2000).

E isso não é possível quando se compactua com formações discursivas determinísticas (Gamson, 2006), que devem ser questionadas, pois essências fixas e universais não existem. Isso fomenta a desconstrução de uma realidade sócio-

histórica e cultural embasada na revelação das contradições e ambiguidades inerentes à prática social. Assim, as significações que cada um de nós atribui às formações discursivas nunca serão fixas, mas ambíguas e contraditórias. (Foucault, 2008a). Nestes termos, enquanto pesquisadores pós-estruturalistas, temos o dever moral de realizar práticas investigativas voltadas à mudança social (Denzin & Lincoln, 2006), partindo da verificação de funções sociais ancoradas em relações de poder e seus efeitos na sociedade (Van Dijk, 2000b). Isso explicita as reflexões morais que nos induzem à adoção de determinados comportamentos em detrimento de outros (Foucault, 1984). É por isso que nesta pesquisa não realizo categorizações e nem suposições *a priori*, já que não é possível determinar quais práticas emergirão do campo no processo de coleta dos dados empíricos. Isso porque, em Ciências Humanas, cada investigação é única, pois seus participantes também são (Scollon, 2003). Assim, me utilizo dos estudos críticos do discurso que não são categorizados *a priori*, porque eles consistem na amarração teórica ao objeto de estudo. E isso se dá através de uma abordagem arqueológica que examina as práticas discursivas tal como emergem no campo social, revelando suas estruturas e relações, o que só é possível quando se faz uma análise *a posteriori* (Foucault, 2008a). Trata-se de uma forma desafiadora de produzir ciência, uma vez que é o campo quem ditará quais elementos e de que forma operam as práticas discursivas (Clegg, 1987), o que só é revelado *a posteriori*. Portanto, é uma metodologia de análise que não adota uma categorização fixa, mas a adapta às demandas do campo de estudo, o que possibilita uma análise mais rica e contextualizada dos achados empíricos encontrados em campo (Fairclough, 2001).

É dessa forma que contextualizo as concepções sobre a moda, o que se traduz na compreensão do vestuário como uma revolução que molda e norteia comportamentos. Cercado de misticismos e significações atreladas à prática social (Barthes, 1978), o vestuário que conhecemos relaciona-se às flutuações da moda em uma perspectiva de adesão aos ditames discursivos disseminados (Baudrillard, 1995). No entanto, e simultaneamente, relaciona-se a um processo de mudança, pois a composição dos trajes se estrutura em um contexto social marcado pelas sucessivas e pequenas mudanças que acumulamos ao longo de nossa existência (Lipovetsky, 2009). Esse processo ocorre a partir de formações discursivas “que regulam, que normalizam, que instauram saberes, que produzem ‘verdades’” (Louro, 1997) sobre o

que é ou não ‘adequado’ a se utilizar para cobrir os nossos corpos. Assim, o vestuário não se constitui em uma expressão individual, mas em um campo que negocia e reafirma normativas comportamentais que são constantemente ressignificadas e se refletem nas práticas sociais (Barthes, 1978). Nestes termos, as dinâmicas sociais atreladas ao vestuário dependem de um passado e um presente míticos que fantasiam nossas subjetividades. Com base neles, nossas roupas advêm de um contexto de mudança constante, o que se expressa nos regramentos que aderimos e que normatizam a forma como nos vestimos (Lipovetsky, 2009). Compreender isso é um processo complexo e multifacetado, que demanda a adoção de uma estratégia metodológica consistente e robusta teoricamente, conforme a que apresento na sequência.

4.2 *DESIGN* METODOLÓGICO DA INVESTIGAÇÃO

Neste texto abordo a estratégia metodológica que adotei nesta pesquisa. Optei pelo método de abordagem de cunho qualitativo-descritivo, envolvendo a coleta de dados empírica em perfis públicos da plataforma *Instagram*. A opção por essa forma de abordagem embasa-se nas leituras que realizei e que permitiram que eu me colocasse no estudo que realizo, pois também estou sujeita às normas sociais reguladoras sobre as quais eu trato aqui. Não que haja privilégios em relação às outras formas, entretanto, por ser uma temática sensível e relacionada a questões subjetivas, não vejo outra forma de tratá-la. Amparada pelas discussões que envolvem as relações de poder e as formações discursivas, apresento os achados em torno do meu objeto de estudo. Essa é uma característica das disciplinas humanas que se comprometem com as sensibilidades da pesquisa social (Denzin & Lincoln, 2006). Assim, apesar de minha escolha ser uma questão individual, sou orientada pelos valores que me formam, pois também sou o fruto de uma construção sócio-histórica e cultural (Vidich & Lyman, 2006) que constitui meus valores e interesses (Greenwood & Levin, 2006). Justifico essa opção por estarmos todos imersos em um emaranhado relacional que delimita nossas vivências (Lipovetsky, 2009), o que se reflete em nossas escolhas do que vestir e de como agir em espaços coletivos.

O que me instiga neste processo é compreender os motivos que nos levam a fazer determinadas escolhas em detrimento de outras. Não me refiro somente às

imposições feitas pela indústria da moda, pois isso está explícito, mas também pelo emaranhado relacional complexo que norteia nossas opções. Essa questão embasou as leituras que realizei, a partir das quais percebi o envolvimento de uma série de vertentes, inclusive alguns marcadores sociais, como classe, raça, etnia, gênero, sexualidade. Além do mais, nos condiciona a regramentos determinantes nos mais variados contextos, inclusive com relação às posições sociais que ocupamos ou que queremos ocupar. Para mantê-las ou tentarmos acessá-las, nos submetemos e apagamos nossas vivências com base em julgamentos que nós mesmos formulamos sobre o vestuário (Souza, 1987). No entanto, para elaborar essa abordagem foi preciso desenvolver uma sensibilidade para a questão, uma vez que tenho um compromisso moral de me colocar contra normativas e regramentos que nos oprimem e nos aprisionam. Tenho o dever de empregar práticas materiais que fundamentem minhas considerações, sempre considerando que esse processo não se dá de forma neutra, mas embasada em questões sócio-históricas e culturais (Denzin & Lincoln, 2006) inerentes às opções que fazemos do que vestir. Portanto, em pesquisas desta natureza, o foco é explicitar práticas sócio-históricas e culturais que justificam a apropriação do conhecimento por alguns grupos (Smith, 2008) em detrimento de outros.

Neste processo, a opção pelos métodos qualitativos considera que as experiências individuais são o resultado de formações discursivas sócio-históricas e culturais que induzem a comportamentos (Gergen & Gergen, 2006). É nessa perspectiva que a cultura se apresenta como uma condição essencial para consolidar as práticas sociais que nos constituem (Florêncio, Magalhães, Silva & Cavalcante, 2009), o que foi considerado na busca pelos dados empíricos e em sua problematização. Neste processo, meu intuito foi visualizar quais estruturas discursivas se formam a partir da imposição sutil de regramentos que norteiam e práticas sociais (Foucault, 1984). No entanto, o desafio de investigar as formações discursivas é que elas não são fixas, estão em constante mudança e fomentam novas articulações (Lincoln & Denzin, 2006), que induzem e mantêm comportamentos (Mumby & Clair, 2000). Neste âmbito, nossas ações têm o potencial de legitimar, reforçar e contestar os regramentos sociais que estabelecemos (Smith, 2008). As escolhas que fazemos do vestir não representam somente uma expressão individual (Svendsen, 2010), mas se traduzem no reflexo de seu entrelaçamento com as

relações de poder que nos atravessam. Assim, nossas opções revelam que “um saber, técnicas, discursos ‘científicos’ se formam e se entrelaçam com a prática do poder de punir” (Foucault, 1987, p. 26).

Desta forma, os julgamentos relacionados ao nosso comportamento são realizados com a utilização de mecanismos de poder que se centram na repressão e em sanções, colaborando com a manutenção de estruturas discursivas (Foucault, 1987). Para estudá-las de forma qualitativa, apresento as teorias e as construções que se articulam de maneira a gerar inteligibilidade ao meu objeto de pesquisa. Além disso, há uma série de quesitos que considero no processo de coleta de dados, como as expressões simbólicas diferenciadas que representam o meio analisado. Trata-se de uma maneira de revelar os sentidos subjetivos que atribuímos às nossas vivências (González Rey, 2005) relacionadas às nossas escolhas do vestuário. Com esse propósito, discuto as estruturas discursivas da prática social cotidiana que refutam ou confirmam teorias (Rowlinson, 2004). Isso porque, o vestir se constitui em uma maneira de satisfazer, simultaneamente, necessidades e desejos, o que se reflete na apresentação social dos nossos corpos, profundamente marcada pela moral e pelos costumes (Svendsen, 2010).

A partir de então, trabalho questões sócio-históricas e culturais fundamentadas em experiências com o vestuário, na significação subjetiva e na simbologia relacionada à roupa, correlacionadas às formações discursivas e relações de poder. Na sequência, interpreto as vivências apresentadas nas mídias sociais pelos sujeitos pesquisados (Willig, 2008), estruturadas em torno da normalização e da padronização comportamental (Mumby & Clair, 2000), que culmina em nossas escolhas do vestir. Trato os dados obtidos com base na significação do que internalizamos, correlacionando-os ao meu objeto de pesquisa (Willig, 2008). Me embaso na premissa de que o vestir delinea subjetividades e fundamenta nossas características sócio-históricas e culturais, o que pode ser percebido através das roupas que usamos (Ximenes, 2009). Isso forma nossas verdades, marca e delinea nossas vivências (Foucault, 2011), porém esse processo não é explícito. Ocorre de maneira sutil, e se expressa em considerações cotidianas, como no “interesse pela decoração do rosto [...] na compensação que transparece, [...] no aumento dos símbolos fálicos da indumentária” (Souza, 1987, p. 75). Portanto, estamos imersos a insígnias imaginárias que sustentam a composição de nossa imagem (Souza, 1987), o que é explicitado

quando descortinamos as formações discursivas que nos constituem e norteiam nossas escolhas (Smith, 2008). Assim, como somos seres sociais, minhas vivências norteiam as análises (Janesick, 2014) que realizo em torno das simbologias e regramentos atrelados ao vestir. Entretanto, tenho consciência de que “essas construções e esses arranjos são sempre transitórios, transformando-se não apenas ao logo do tempo, historicamente, como também transformando-se na articulação com as histórias pessoais” (Louro, 1997, p. 28).

É assim que realizo as análises que possibilitam a compreensão e o questionamento das formações discursivas que se utilizam da dinâmica social e de seu movimento para normatizar comportamentos (Rowlinson, 2004) e estabelecer posições de poder. Ressalto que não há questões corretas ou incorretas, mas significações diferenciadas com base em nossas vivências (Willig, 2008), relacionadas a um processo complexo, que só pode ser analisado de forma qualitativa (Lipovetsky, 2009). Para isso, confronto os achados empíricos com a literatura que norteia esse estudo (Willig, 2008), abordando, entre outros, os mecanismos que nos conectam ao campo social. São eles que nos permitem ocupar uma posição de poder (Mumby & Clair, 2000), que quando problematizada dentro de um contexto, explicita os efeitos das formações discursivas na sociedade (Foucault, 1984).

O advento da tecnologia facilitou a obtenção de dados empíricos para essa pesquisa, pois investigo influenciadores de moda com base em publicações realizadas em seu perfil público da plataforma *Instagram*. Considerando o rol de possibilidades, explicito meus achados sobre as formações discursivas que normatizam e moldam a imagem corporal (Foucault, 1987) dos sujeitos a partir de uma padronização idealizada. Não se trata apenas de aparência física, mas de uma análise das formações discursivas que esses influenciadores disseminam sobre escolhas, atitudes, pensamentos, valores morais, comportamentos, entre outros, considerando o uso de terminologias-chave e suas significações. Para isso, fiz o registro escrito de algumas falas de vídeos curtos que encontrei no perfil de cada influenciador, o que facilitou a constatação das estratégias discursivas que eles utilizam. Ressalto, entretanto, que não sou profunda conhecedora de moda e que minhas considerações são realizadas a partir de uma posição de estranhamento de alguém que acompanha esses perfis há pouco tempo.

É assim que realizo uma interpretação crítica sobre as formações discursivas (Janesick, 2014), considerando o contexto relacional de poder no qual estou imersa, me utilizando, para isso, do aprofundamento possibilitado pela metodologia qualitativa-descritiva. Neste processo, procurei me despir de preconceitos que induzem a verdades padronizadas, o que se trata de um grande desafio, pois sempre deslizamos, já que somos humanos e nos inserimos no universo pesquisado (Foucault, 1987). As significações que atribuí aos achados empíricos relacionam-se à minha percepção sobre as formações discursivas que encontrei (Butler, 2018a), o que tentei fazer de forma multidisciplinar e da maneira mais completa possível (Janesick, 2014). Nessa análise, considerei minhas experiências e meus posicionamentos sociais, o que, inevitavelmente, influencia nos resultados que apresento (Butler, 2018a). No entanto, uma questão inegociável é a manutenção da reflexividade ao longo de todo esse processo, questionando-me, constantemente, sobre as minhas verdades. Isso amplia o leque interpretativo que permeia o tema, o que possibilita uma ampliação do debate e oferece novas possibilidades de compreender as práticas sociais que investigo.

Para isso, me utilizo de uma teoria/método que se intitula Análise de Discurso Crítica (ADC), pois essa estratégia auxilia na identificação, compreensão e análise das formações discursivas que estão presentes nas falas, imagens, gestos, escolhas e sons, entre outros, dos perfis investigados. A ADC possibilita reflexões sobre as ações humanas discursivas que moldam a constituição de nossas subjetividades (Foucault, 1996). Se utiliza dos estudos da linguagem em uma perspectiva de compreender as questões sociais que perpassam as nossas vivências. Trata-se de um desafio de grandes proporções, a partir do qual “é preciso marcar politicamente o lugar epistemológico do qual falamos: a Linguística Aplicada (LA)” (Pereira, Silva, Santana, Lima, Irineu & Santos, 2020, p. 18). Assim, ressalto que esse campo do saber está comprometido com temáticas da contemporaneidade, conectando elementos da prática social em debate. Questiona os objetos de pesquisa ancorando-se na articulação entre as diversas perspectivas teóricas, sempre com base na polissemia que constitui o discurso: enunciado, mensagens, modos de ser e as dimensões da prática social (Pereira, Silva, Santana, Lima, Irineu & Santos, 2020).

Considerando que até algum tempo os estudos linguísticos voltavam sua atenção apenas à análise das estruturas discursivas, foi somente em 1960 que

iniciaram-se os debates sobre concepções discursivas mais diversificadas que poderiam convergir ou divergir (Florêncio, Magalhães, Silva & Cavalcante, 2009). Um autor relevante nessa questão foi Michel Pêcheux, que voltou sua atenção ao uso efetivo da língua nas relações sociais, tornando-a objeto empírico de pesquisas científicas (Pereira, Silva, Santana, Lima, Irineu & Santos, 2020), distanciando-a e articulando-a a uma rede sócio-histórica e cultural (Florêncio, Magalhães, Silva & Cavalcante, 2009). Outros autores assumem os estudos do discurso como uma forma de usar a linguagem em torno da prática social e em seu modo representativo. Isso faz com que estabeleçam uma relação dialética entre discurso e estrutura social (Magalhães, 2001). Foi dessa forma que a Análise de Discurso (AD) reformulou o papel da linguagem na sociedade, porém seu objeto de análise são apenas os textos (Souza & Carrieri, 2014). É a partir dela que surgiu a ADC que se constitui em um instrumento que possibilita analisar os aspectos discursivos que promovem mudanças sociais na contemporaneidade, pois seu foco é a análise das práticas discursivas na vida social (Magalhães, 2001). Portanto, as análises discursivas se constituem com base em duas linhas distintas: a crítica (ADC) e a francesa (AD) (Fairclough, 2001). Ressalto, no entanto, que ambas se desenvolveram fundamentadas na percepção de que não há um modelo mecânico de comunicação. Além disso refutam a ideia de que a comunicação ocorre quando uma mensagem é recebida tal como fora emitida, o que nunca ocorre nem nos textos nem nas práticas sociais (Czarniawska, 2004).

Na ADC o conceito de discurso é essencial, porém não constitui-se em um ponto pacífico entre os pesquisadores. Assim, nesta pesquisa, a vertente considerada é a proposta por Michel Foucault, que entende o discurso como “um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo-espço, que definiram, em uma dada época, e para uma área social, econômica, geográfica ou linguística, as condições de exercício da função enunciativa” (Foucault, 2008a, p. 133). Essa concepção norteia as reflexões críticas, que são a base para a compreensão ideológica do que é discurso e das seis principais abordagens que se destacam na Análise de Discurso Crítica: “Histórico-Discursiva (Reisigl e Wodak), Linguística de *Corpus* (Mautner), Análise de Dispositivo (Jäger e Maier), Teoria das Representações de Atores Sociais (van Leeuwen), Sociocognitiva (van Dijk) e Dialético-Relacional (Fairclough)” (Pereira, Teixeira & Pereira, 2020, p. 26). Exposto isso, alerto que nesta pesquisa, foi utilizada essa última perspectiva, ou seja, a Dialético-Relacional

postulada pelo linguista britânico Norman Fairclough, pois ela contempla a definição de discurso proposta por Michel Foucault (Pereira, Teixeira & Pereira, 2020), embasando minhas considerações. Além disso, essa vertente abriga o Modelo Tridimensional, que entende o discurso como uma representação prática do mundo a partir da qual construímos significações (Fairclough, 2001); e o Modelo Transformacional, que apreende o discurso como uma das dimensões da prática social, responsável por constituir e mudar elementos como crenças e valores, que embasam as relações sociais (Chouliaraki & Fairclough, 1999).

Neste processo, parto do princípio de que não há como utilizar a linguagem de forma ‘neutra’, pois nos constituímos a partir das relações sociais que estabelecemos. Para isso, “o sujeito o faz a partir de um lugar social, de uma perspectiva ideológica e, assim, veicula valores, crenças, visões de mundo que representam os lugares sociais que ocupa” (Florêncio, Magalhães, Silva & Cavalcante, 2009, p. 28). Dessa maneira, a linguagem é analisada a partir da teoria social que lhe atribuiu um papel central (Fairclough, 2001), que a coloca como forma de expressão, reportando-se à maneira como apresentamos nossos corpos nas posições sociais que ocupamos (Costa, 2022). Assim, dependendo de como for usada, a linguagem tem o potencial de colonizar as nossas relações, o que é estudado pelas ciências humanas e sociais como uma extensão da história e da cultura na vida social. A partir dela, ofuscamos, deturpamos ou escondemos intenções e ideologias (Chouliaraki & Fairclough, 1999; Jäger, 2003). Portanto, a linguagem é amplamente usada na teoria social, pois ela colabora para compreender os “diferentes modos de estruturação das áreas do conhecimento e prática social” (Fairclough, 2001, p. 21).

Atrela-se diretamente ao conceito de ideologia construído historicamente e teorizado pelas várias áreas das ciências humanas e sociais que considero aqui. Trata-se de um aspecto simbólico que norteia as nossas práticas sociais, pois no campo dos estudos críticos da linguagem, a ideologia é uma noção, conceito ou categoria analítica, que culmina em novos campos de conhecimento, o que fundamenta a concepção de não neutralidade nas ações humanas (Silva, Pinheiro & Nascimento, 2020). Isso porque a “prática ideológica constitui, naturaliza, mantém e transforma os significados do mundo de posições diversas nas relações de poder” (Fairclough, 2001, p. 94). Relaciona-se às convenções próprias ou aos modos pelos quais articulamos nossas lutas sociais. Para isso há três asserções sobre ideologia

que considero aqui: a primeira, que ela tem existência material nas práticas institucionais; a segunda, que ela nos interpela e nos conduz a significações; a terceira, que ela norteia as formações discursivas elaboradas e defendidas coletivamente (Fairclough, 2001).

As formações discursivas reúnem elementos complexos que se combinam em sua produção. Têm o potencial de promover mudanças e rupturas históricas, uma vez que ao aliar a análise linguística e a teoria social forma-se uma socioteoria do discurso orientada linguisticamente. E esse conceito de ADC é tridimensional porque reúne as dimensões 'texto' e 'linguística' que avaliam o discurso a partir de sua multifuncionalidade, ou seja, com base em seus 'significados' ideacionais, textuais e interpessoais; a prática discursiva que analisa o discurso a partir da tradição macrossociológica, especificando as estruturas sociais nas quais os textos são produzidos e consumidos; e a prática social interpretada através de uma avaliação microsociológica, na qual nos constituímos através de um senso de compartilhamento (Fairclough, 2001). Ademais, todo esse processo ocorre com base na articulação prática do saber, o que designa novas formas e modalidades relacionais (Foucault, 1984).

Dessa maneira, para realizar a ADC considero os delineamentos das construções culturais, sendo a partir delas que o corpo se transforma em um território rigidamente controlado por discursos que se propõem a manter certezas construídas (Santaella, 2016). Minhas análises se embasam na segunda categoria da Análise de Discurso Crítica, que é a prática discursiva, considerando a produção das formações discursivas, com base na interdiscursividade, na qual especifico os tipos de formações discursivas presentes nos perfis analisados e a algumas particularidades de sua produção; após, trato sobre as cadeias intertextuais, explicitando de que maneira as formações discursivas são distribuídas e modificadas; o modo como essas formações discursivas são consumidas, apresentando elementos atrelados à coerência, implicações interpretativas e interdiscursivas dos perfis selecionados; na sequência, trato das práticas discursivas que abordam o contexto e a especificação das práticas sociais que se atrelam às formações discursivas analisadas; e, ao final, volto à produção das formações discursivas, tratando da intertextualidade manifesta, na qual explico a maneira como essas formações discursivas são expressadas no meio social (Fairclough, 2001).

Nestes termos, investigo a moda como uma construção social que afeta nossas atitudes com relação a nós mesmos e aos outros (Svendsen, 2010), conforme já explicitiei anteriormente. Isso porque, o cobrir o corpo não é apenas revelar uma aparência exterior, mas um sistema social mutável que se materializa de forma abstrata na dinâmica corporal (Villaça, 2016). E essa dinâmica extravasa a percepção monótona das roupas e do vestuário, que, ligada ao corpo, é posta em movimento (Souza, 1987), revelando-se como um “incrível sinalizador de posição social e diferenciação” (Ximenes, 2009, p. 21). E isso é constatado na análise das práticas sociais que estabelecemos (Van Dijk, 2000a), já que nos conectamos a outras pessoas, o que não se dá aleatoriamente (Butler, 2018a), mas de forma articulada (Butler, 2021). É nessa perspectiva, que a moda se apresenta como uma forma de constituir sujeitos, pois influencia na maneira como nos comunicamos com o mundo, o que pode ser constatado nas significações que atribuímos à vestimenta (Barthes, 1978).

Assim, as formações discursivas não são somente fala, mas também escrita, verbalização, reprodução de sentidos que estabelecemos nos processos comunicativos e nas relações de poder (Van Dijk, 2000a). Não tem somente caráter reprodutivista, mas nelas reside a possibilidade de mudanças das crenças e valores individuais (Fairclough, 2001). Como a vestimenta é uma das formas que utilizamos para nos comunicar com o mundo (Costa, 2022), suas simbologias têm o potencial de manter, de forma estratégica, a complexidade das formações discursivas que nos sustentam (Van Dijk, 2000b). Sua amplitude embasa teorias sociais, que analisam os diferentes modos pelos quais as áreas do conhecimento se estruturam (Fairclough, 2001), pois elas se constituem em um “conjunto de regras para uma prática discursiva, o sistema de formação não é estranho ao tempo” (Foucault, 2008a, p. 83). Assim, quando as formações discursivas são questionadas, conseguimos encontrar as contradições que elas sustentam, já que a única ‘verdade absoluta’ que há é que ‘nunca haverá verdades absolutas’ quando se tratar do ser humano (Jäger, 2003; Mumby & Clair, 2000). Nesta perspectiva, o discurso em ação controla e restringe ações e comportamentos com base em convenções dominantes (Fairclough, 1996). Expressa uma utilização prática do poder que limita comportamentos, pois sem eles é como se vivêssemos “sem referências ou sem coordenadas originárias, em miríades de acontecimentos perdidos” (Foucault, 1979, p. 18).

Neste âmbito, quando realizamos uma ADC buscamos por um raciocínio “flexível e transdisciplinar, ou seja, um modo de produzir conhecimento com foco na emancipação social e no questionamento das relações assimétricas de poder” (Pereira, Silva, Santana, Lima, Irineu & Santos, 2020, p. 23). Por meio dela promovemos uma interpretação especializada da dimensão da prática discursiva em uma perspectiva problematizadora e engajada, estabelecendo diálogos e fazendo conexões para que a sociedade se torne mais justa e menos desigual (Pereira, Silva, Santana, Lima, Irineu & Santos, 2020). Portanto, a ADC é uma teoria/método que se constitui em um instrumento acadêmico multidisciplinar utilizada pelas humanidades e ciências sociais para a compreensão teórica sobre o uso do discurso na reprodução do poder (Van Dijk, 2008). Seu foco é compreender e evidenciar as contradições sociais de maneira a desconstruir os símbolos discursivos que reforçam os comportamentos normativos (Mumby & Clair, 2000). Para isso, identifica as ideologias que se traduzem em uma contrapartida cognitiva do poder (Van Dijk, 2000a), que produzem relações sociais na defesa de interesses dominantes (Fairclough, 1996).

Um elemento essencial neste processo é o ‘contexto’, pois ele influencia as práticas sociais que sustentam a nossa vida cotidiana (Chouliaraki & Fairclough, 1999). É graças a ele que ligamos os elementos distintivos aos sistemas de comunicação, originando novas forças a partir do substrato antropológico que produzimos (Espiña, 2011). O contexto é o cenário que se define em função da convergência de práticas sociais em dado momento, constituindo-se em uma janela de oportunidades que abrimos para que determinada ação aconteça (Scollon, 2003). É carregado de sentidos que alicerçam as situações comunicativas e a forma como elas ocorrem (Van Dijk, 2009). Assim, não se trata somente dos locais físicos, mas das instâncias nas quais as formações discursivas são produzidas e reproduzidas, sempre considerando a amplitude e a concretude do poder refletida nas práticas sociais (Jäger, 2003) e materializada nas formações discursivas (Van Dijk, 2000a). Quando analisamos essa materialização conseguimos esmiuçar os cenários a partir dos efeitos das práticas sociais (Jäger, 2003). Nestes termos, o contexto é formado por uma multiplicidade de fatores que se entrelaçam, formando as regras e normas sociais. Com base nele e em sua complexidade, é possível constatar o dinamismo dos eventos sociais, traduzidos em uma estrutura ampla e flexível fundamentando-nos na interpretação de formações discursivas (Van Dijk, 2000a). Portanto, trata-se do ‘local’

no qual fundamentamos nossas crenças e legitimamos as normas e ideologias atreladas ao poder (Van Dijk, 2000a). Para acessá-lo, uma ferramenta importante é a *internet* (Gergen & Gergen, 2006), pois ela fornece subsídios para a identificação de quais formações discursivas influenciam em nossa prática social cotidiana (Van Dijk, 2000a).

O passo seguinte é especificar o '*locus*' da pesquisa, o que é uma tarefa complexa, pois fazemos parte da sociedade do controle invisível, em um cenário mutável no qual prolifera o estímulo e reforço aos discursos dominantes (Olesen, 2006). O *locus* se constitui na área delimitada em que definimos significações, sendo um foco mais específico, que se relaciona a uma localização física ou conceitual em uma investigação. Para isso define, entre outros, as noções a serem empregadas e as possibilidades que podem ser mobilizadas na análise. Ademais, delimita os limites da verificação discursiva, além de especificar possibilidades, constatando questões sócio-históricas, culturais e estruturais (Butler, 2018b). Possibilita a compreensão dos nossos comportamentos como atos performativos, constituindo-se em uma maneira de interpretar o *locus* da produção discursiva que analiso. Nessa concepção, explicita as práticas sociais regularizadas e sancionadas (Butler, 2019), delimitadas pelo *locus* de estudo, referindo-se ao lugar, físico ou não, no qual o estudo será desenvolvido. Sua compreensão possibilita que percebamos os sentidos atribuídos e qual sua relação com o contexto (Louro, 1997), pois o *locus* é uma coisa e o contexto é outra. O contexto é a estrutura mais ampla e o *locus* a parte delimitada que está contida nela. Compreender isso auxilia no reconhecimento das estruturas conceituais que se relacionam à nossa percepção e à nossa capacidade interpretativa.

Definido o contexto e o *locus*, é necessário definir o '*corpus*' da pesquisa, contemplando, para isso, alguns aspectos culturais, étnicos, de posição social e de *status* de poder, entre outros. Para isso é necessário favorecer a compreensão dos discursos, o que vai além de modelar condutas, situações comunicativas, significações, variações e formas de uso da linguagem (Van Dijk, 2009). Em uma pesquisa qualitativa o *corpus* se refere aos dados que serão efetivamente analisados, a partir dos quais reunimos as informações mais relevantes para o estudo empreendido (Saldaña, 2014). Sua identificação é marcada por escolhas subjetivas, o que favorece a correlação de vivências compartilhadas, analisadas e confrontadas, fundamentadas em um recorte que faz a captação de sua unicidade (Gergen &

Gergen, 2006). Isso torna a pesquisa qualitativa única, estimulando sua reflexividade (González Rey, 2005) sobre as formações discursivas específicas que sustentam crenças sociais abstratas e as opiniões que legitimam preconceitos de base ideológica (Van Dijk, 2000a). Ademais, o *corpus* tem relação com as relações de poder na prática, possibilitando especificar os simbolismos coletivos expressos em opiniões, recomendações, anseios e comportamentos (Jäger, 2003). Explicita as formações discursivas que expressam o dinamismo das relações sociais e sua influência na formação de nossas subjetividades (Mumby & Clair, 2000), sendo o poder um fator essencial para sua explicitação (Van Dijk, 2008). Assim, é o *corpus* que delimita o uso da linguagem e da comunicação estabelecidas a partir de estruturas discursivas que nos posicionam no complexo jogo das relações sociais que estabelecemos (Clegg, 1987). Tem relação com o contexto e o *locus* de uma pesquisa, porém é mais específico, constituindo-se nas formações discursivas efetivamente selecionadas, que se relacionam com nosso objeto de investigação (Fairhurst & Putnam, 2004).

Outro item importante é a instituição e definição dos 'parâmetros éticos', que asseguram os direitos humanos em um processo de pesquisa que envolva pessoas. Seu foco é formalizar o consentimento a fim de evitar fraudes, assegurar a privacidade, confidencialidade e a precisão no processo de análise dos dados empíricos obtidos (Christians, 2006). Apesar de não resolver todas as questões éticas e morais envolvidas em um processo de pesquisa social que é, por si, muito complexo, assegura que os dados coletados sejam analisados a partir de um compromisso prático-moral estabelecido na metodologia da pesquisa científica (Schwandt, 2006). Como uma das principais características da pesquisa qualitativa é a possibilidade da abordagem de temas íntimos e sensíveis, há a necessidade de assumir uma postura comprometida com a produção do conhecimento (González Rey, 2005). E isso constitui-se em um posicionamento que reflete um compromisso inegociável na proposição de uma investigação efetivamente envolvida com a produção do conhecimento.

Definidos os parâmetros anteriores, é preciso especificar quem serão os 'participantes', da pesquisa. Constituem-se nos sujeitos que se expressam diariamente em seus perfis, revelando seus mitos, crenças, deveres morais e valores que serão buscados através das formações discursivas que produzem e reproduzem (Foucault, 1984). Para isso, parto da prática investigativa de cunho social, o que

também envolve questões políticas (Schwandt, 2006). Fundamento-me no estabelecimento de um processo comunicativo, que se constitui em uma expressão simbólica (González Rey, 2005), racionalizada e materializada, sempre considerando as relações de poder (Foucault, 1995) que estabelecemos. Isso porque, em uma pesquisa qualitativa, os participantes ocupam uma posição de destaque, pois eles fornecerão suas vivências para a análise e confrontação dos dados empíricos com as buscas teóricas e científicas que realizo. São os membros de um grupo social que compõem o recorte estabelecido, fornecendo as formações discursivas para a análise (Gergen & Gergen, 2006). Trata-se de uma unidade essencial, a partir da qual singularizo as formações discursivas recorrentes (González Rey, 2005) que sustentam crenças sociais abstratas e posicionamentos ideológicos legitimados. Assim, são os sujeitos do discurso que agem para manter o dinamismo das formações discursivas (Van Dijk, 2000b), ou seja, são as ‘pontes’ que me conduzem ao meu objeto de pesquisa (Fairhurst & Putnam, 2004).

Especificadas as considerações teóricas, explico as questões inerentes ao estudo empírico que empreendo. Meu ‘contexto’ teórico de pesquisa é a necessidade de desconstruir as formações discursivas que estabelecem normativas e regramentos sociais, particularmente os que envolvem o poder da imagem corporal. Meu contexto específico abrange as mídias digitais que se utilizam da internet para disseminar formações discursivas atreladas à imagem corporal e às relações de poder na contemporaneidade. Trata-se da verificação do exercício do poder através de formações discursivas que normalizam e regulam comportamentos (Foucault, 1987) atrelados à imagem corporal. Fundamentada nisso, especifico que o ‘locus’ se refere à plataforma *Instagram* como espaço no qual são publicados, a todo momento, vídeos curtos que promovem normativas e regramentos comportamentais atrelados à imagem corporal. A escolha dessa plataforma se deu porque “a rede social *Instagram* afigura-se, na contemporaneidade, como um espaço de comunicação privilegiado, em que os utilizadores podem partilhar e publicar facilmente suas fotografias e vídeos” (Seara, 2024, p. 129). Trata-se de uma mídia interativa e dinâmica que aproxima virtualmente quem publica e quem segue a pessoa que publicou, o que cria uma sensação de pertencimento com base em uma perspectiva de aconselhamento (Seara, 2024).

O ‘*corpus*’ são os perfis públicos de influenciadores digitais, que se apresentam como consultores de moda, de estilo, de imagem, *personal stylist*, criadores de conteúdo, entre outros, porém todos atrelados, de alguma forma, ao ‘poder’ da imagem corporal. Cada um, a seu modo, e direcionado a um segmento específico, forma comunidades *on-line* para diferenciados nichos, trazendo dicas de moda, beleza, *fitness*, entre outros, ganhando “visibilidade através de publicações na rede social e que promovem marcas através de imagens e de comentários para os produtos que publicitam” (Seara, 2024, p. 129). Esse *corpus* foi selecionado porque, “o discurso de informação de moda é uma arma poderosa na ideologia que dita o que consumir” (Paz & Leão, 2012, p. 221), a partir do qual obtém um engajamento relevante na contemporaneidade, pois fomenta a criação e fixação de normativas sociais. Além disso, possibilita uma “amplificação de fenômenos de espetacularização da vida, de uma auto-exposição diária e permanente, da encenação do *eu* e da vida cotidiana” (Seara, 2024, p. 129).

Para isso, segui rigorosamente os ‘parâmetros éticos’ aplicáveis às pesquisas qualitativas, dedicando o máximo respeito ao processo de busca dos perfis analisados e também à análise que empreendi posteriormente. Esse cuidado é extremamente necessário, pois lido com temáticas sensíveis, como as formações discursivas normatizantes que instituem regimentos atrelados à imagem corporal. Foi assim que cheguei aos perfis ‘participantes’ de minha pesquisa, que foram selecionados considerando que não tenho conhecimento aprofundado sobre a forma de operacionalização de influenciadores digitais de imagem. Para isso, pedi a indicação de algumas pessoas que acompanham esses conteúdos há mais tempo que eu.

Verifiquei todos os perfis que me sugeriram, e dos que me indicaram, selecionei o de **Fabíola Kassin**, que nasceu em Bauru, interior de São Paulo e hoje mora em São Paulo, capital. É casada com um publicitário renomado, tem dois filhos adolescentes, fez faculdade de Turismo e é a idealizadora da plataforma *Hypnotique*. Seu perfil foi criado em 01/2012, no qual apresenta-se como pesquisadora de tendências e consultora digital, tem 1,4 milhão de seguidores em 09/06/2024 e foi escolhido porque a influenciadora tem uma forma particular de se expressar, fazendo suas recomendações com um tom professoral; o de **Ju Romano**, paulistana, jornalista de profissão, que já trabalhou na extinta revista ‘*Gloss*’ da ‘Editora Abril’ e está atualmente em sua terceira transição de carreira, tornando-se ‘*Nail Designer*’. Seu

perfil foi criado em 01/2012, no qual apresenta-se como criadora de conteúdo digital, tem 491 mil seguidores em 13/06/2024, cujo perfil foi escolhido porque a influenciadora traz recomendações sobre estilos de vida e autoaceitação de corpos que vestem moda *plus size*; o de **Joyce Kitamura**, de descendência japonesa, nascida em São Paulo, atualmente reside no bairro Tucuruvi, zona norte, e é formada em publicidade e propaganda. Seu perfil foi criado em 02/2012, no qual apresenta-se como blogueira e CEO da '*The Joy Lab*', uma empresa virtual que faz vendas de produto para *skincare* de alta performance, tem 682 mil seguidores em 14/06/2024 e foi escolhido porque ela traz recomendações de moda, beleza e maquiagem, além de compartilhar os *looks* usados durante as viagens que faz; e o de **Costanza Pascolato**, nascida na Itália, é uma empresária e consultora de moda brasileira e integrante da Sociedade Brasileira de Moda. Seu perfil foi criado em 02/2013, no qual apresenta-se como consultora, autora, mãe e avó, tem 799 mil seguidores em 18/06/2024 e foi escolhido porque representa as concepções de uma pessoa mais madura e é conhecida como um dos ícones da moda, sendo um dos nomes mais influentes e respeitados desse universo.

Para encontrar outros perfis relacionados, realizei uma pesquisa na internet em 10/06/2024 com os termos "As Melhores Influenciadoras de moda" através do buscador do *Google.com*. Dessa busca me retornou uma reportagem escrita por Kati Rodrigues, uma profissional graduada em Publicidade e Propaganda e especialista com MBA em Marketing em Mídias Digitais, que relata ter 10 anos de mercado em 28/09/2023. Alega sempre atuar na criação de conteúdos, redação e gerenciamento de mídias digitais. A reportagem foi publicada na "Plataforma de Marketing de Tecnologia para Influenciadores Digitais" (<https://www.influency.me/>), que eu nem sabia que existia. Trata-se de uma plataforma que faz a intermediação entre o influenciador que se cadastra e as empresas ou agências que contratam os 'serviços' que prestam. Só abrindo um parêntese não relacionado a essa pesquisa, mas 'até mesmo os influenciadores que 'influenciam' estão sendo absorvidos pela precarização do trabalho plataformizado'.

Dessa busca, selecionei os perfis de **Camila Coelho**, nascida em Minas Gerais, vive nos Estados Unidos desde os 14 anos, é casada e tem um filho pequeno. Ficou conhecida por produzir vídeos de maquiagem em seu canal no *YouTube* criado em 2010 e desde 2011 dedica-se à vida na internet, passando a ser procurada por

grandes marcas, vestindo grifes consolidadas e de luxo. Seu perfil foi criado em 12/2011, no qual apresenta-se como modelo e criadora de conteúdo digital sobre moda, tem 10,1 milhões de seguidores em 10/06/2024, e foi escolhido devido ao número expressivo de seguidores e por ela fazer quase todas as suas últimas publicações em inglês; o de **Thássia Naves**, que nasceu e mora em Uberlândia, Minas Gerais, é casada, tem um filho pequeno e em 2016 foi reconhecida pela revista “*Glamour*”, da Espanha, como uma das mulheres mais influentes do mundo no campo da moda. Seu perfil foi criado em 12/2010, no qual apresenta-se como publicitária, modelo e criadora de conteúdo digital sobre moda, tem 4,1 milhões de seguidores em 09/06/2024 e que foi escolhido devido ao estilo fashionista e luxuoso que se propõe a remeter; o de **Magá Moura**, nascida em Feira de Santana, Bahia, e hoje mora no Rio de Janeiro. Seu perfil foi criado em 04/2012, no qual apresenta-se como empreendedora, tem 242 mil seguidores em 10/06/2024 e foi escolhido por ser de uma mulher negra que promove produtos de médio a alto custo em estilo *streetwear*; e o de **Larissa Cunegundes**, que nasceu em Brasília, atualmente mora em São Paulo e é colunista da revista ‘*Glamour*’. Seu perfil foi criado em 12/2012, no qual apresenta-se como jornalista, tem 118 mil seguidores em 10/06/2024, foi selecionado porque a influenciadora é negra e promove uma infinidade de produtos que vão desde itens para decoração da casa até roupas, sapatos e acessórios do vestuário.

Não contente, selecionei mais alguns perfis que foram sugeridos pelo algoritmo da rede, sendo o de **Leticia Munniz**, que nasceu em Vitória, no Espírito Santo, e é solteira. Seu perfil foi criado em 10/2011, no qual identifica-se como apresentadora, modelo e atriz em formação, tem 1,1 milhão de seguidores em 13/06/2024, e foi escolhido porque a influenciadora traz ‘dicas’ de vestimenta para pessoas que usam moda *plus size* e também compartilha suas experiências que não deram certo enquanto estava na busca de um ‘corpo perfeito’; o de **Jennifer Thalia**, que reside em São Paulo, é casada, tem um cachorro e é fundadora de uma empresa que promove eventos. Seu perfil foi criado em 02/2015, no qual apresenta-se como consultora de imagem, tinha 380 mil seguidores em 07/02/2024 e tem 673 mil seguidores em 09/06/2024, foi selecionado devido ao aumento expressivo de seguidores em poucos meses e por apresentar, diariamente, dicas de como as pessoas devem se vestir para serem ‘elegantes’; o de **Alexandre Taleb**, que reside em São Paulo e declara-se como o primeiro homem do Brasil a ser contratado como

blogueiro pela empresa 'Caras Blog' do grupo 'Editora Caras'. Seu perfil foi criado em 02/2012, no qual apresenta-se como um consultor de imagem 'premiado', palestrante, escritor e consultor graduado em Administração, com 492 mil seguidores em 15/06/2024, foi escolhido porque logo em sua apresentação o apelo para ser 'visto' é explícito e também porque se propõe a fazer recomendações de moda masculina relacionadas ao universo corporativo; e o de **Alberto Solon**, que nasceu no Rio de Janeiro, atuou como dentista por 30 anos e hoje vive na Espanha. Seu perfil foi criado em 02/2011, no qual apresenta-se como criador de conteúdo digital e *lifestyle*, tem 431 mil seguidores em 15/06/2024 e foi selecionado porque ele se propõe a fazer recomendações de moda masculina com pouco investimento, focando em peças 'atemporais'.

Apresentados os perfis participantes, a partir de agora me referirei a eles pelo primeiro nome, reportando-me às formações discursivas relacionadas à 'intimidade' que maior parte deles tenta sugerir. Todos os perfis são situados no Brasil, exceto o de Camila que é situado nos Estados Unidos, o de Alberto que é situado na Espanha e o de Jenniffer que não compartilhou a informação. Após selecionar os perfis, comecei o processo de busca e coleta de dados, porém antes é importante frisar que não investiguei todas as suas publicações. Lido com perfis que têm entre 9 anos e 418 publicações (Jenniffer) até 14 anos com 18.808 publicações (Thássia) em 30/06/2024. Ademais, uma característica comum a todos os perfis é a publicação diária ou em um espaço de tempo muito curto, o que me impossibilita uma investigação de tudo o que já publicaram. Assim, comecei a ver os últimos vídeos publicados e a transcrever os que falavam sobre moda, comportamento, estilo, beleza, bem-estar, maquiagem, entre outros relacionados à imagem corporal. Com base nesse material início, na sequência, o processo de apresentação e análise dos dados, a partir dos autores que norteiam essa pesquisa.

5 ENTRELAÇANDO FORMAÇÕES DISCURSIVAS E IMAGEM CORPORAL

Neste ponto realizo uma abordagem com base nos dados empíricos que coletei. Na primeira parte falo sobre os perfis que selecionei, evidenciando e correlacionando as formações discursivas que encontrei em cada um deles. Na segunda, apresento os desdobramentos discursivos resultantes do empreendimento da Análise de Discurso Crítica com base nos preceitos de Norman Fairclough. Para isso, evidencio minhas percepções e os efeitos das formações discursivas sobre os corpos, correlacionando os perfis selecionados e os autores teóricos que norteiam esse estudo. Me embaso na premissa de que o poder não é exercido apenas de forma repressiva, mas também a partir das práticas sociais que regulam e normatizam comportamentos de maneira sutil (Foucault, 1987; 1988). Outra questão que fundamenta minhas observações é a performatividade, sempre construída por ações discursivas que delineiam as nossas escolhas e com base em regramentos que modelam os nossos corpos (Butler, 2018b). Mais uma vertente relevante que contribui para essa discussão é a exploração das simbologias atreladas à imagem corporal, que se constituem em elementos-chave na naturalização de normativas sociais. Embasados em uma idealização corporal e da beleza, mitificamos a forma de apresentação dos corpos, de maneira a perpetuar as concepções humanamente construídas que se apresentam como questões naturalizadas (Barthes, 2001).

O entrelaçamento dessas formações discursivas colabora para a compreensão de seus efeitos no contexto sócio-histórico e cultural, partindo sempre de práticas cotidianas atreladas à representação midiática. Nestes termos, o *Instagram* constitui-se em uma plataforma visualmente orientada e um campo fértil para a análise de publicações voltadas a uma imagem corporal idealizada. Outrossim, fundamenta e negocia normativas de beleza que se constituem em práticas discursivas, que moldam e modelam os nossos corpos. Também contribuem para evidenciar como essas padronizações se constituem e se regulam através dos discursos reproduzidos pelas práticas sociais. Assim, é possível correlacionar as dinâmicas de poder que permeiam essas representações na era digital, além de colaborar no destaque da importância de se desconstruir as normativas atreladas à aparência dos corpos. Um dos efeitos sociais disso são as práticas de consumo da contemporaneidade, profundamente influenciadas por signos e imagens que destoam a realidade, criando um cenário que

desintegra imagem e objeto (Baudrillard, 1991). Considerando o *Instagram* como uma plataforma que promove os mais diversos produtos, concentro-me nos relacionados a moda, vestimenta, beleza, saúde corporal, entre outros que contribuem para que o corpo torne-se uma vitrine para o consumo. Além disso, também estilizo a projeção de uma imagem idealizada inalcançável que os seguidores buscam atingir, sendo essas e outras questões as que abordo e relaciono nos títulos que apresento a seguir.

5.1 ESTILO DOS INFLUENCIADORES DIGITAIS DE IMAGEM

Deste ponto em diante apresento o que encontrei nos perfis participantes. Início com a informação de que todos os perfis analisados, indistintamente, em menor ou maior escala, promovem e vendem algo que envolve não somente produtos, mas formações discursivas que visam à padronização de uma imagem corporal idealizada. A primeira questão que verifiquei é o uso do inglês, pois Camila, Thássia e Larissa trazem sua apresentação toda nesse idioma, enquanto Joyce e Ju o trazem mesclando com o português. A marcação mais gritante desse uso é percebida no perfil de Camila, que publica os seus vídeos expressando-se apenas em inglês, porém, em uma investigação rápida aos comentários de seus seguidores, constatei que no início de seu perfil, quando suas publicações eram apenas sobre maquiagem, ela se expressava apenas em português. Tal postura revela uma mudança de postura para atingir a um público diferenciado, o que chamam de '*rebranding*' que é uma estratégia utilizada quando o influenciador faz um 'redirecionamento de público'. Thássia e Larissa, mesmo morando no Brasil, se apresentam em inglês, reportando-se às formações discursivas que valorizam o internacional como o adequado. Isso é confirmado em uma das falas de Thássia "*agora queremos glamourizar, vamos deixar o look com a cara de Paris, chique e sofisticado*", logo, se tiver a 'cara do Brasil' não o será. Essa posição também é defendida por Joyce quando ela valoriza os cremes japoneses, ressaltando suas características "*esse aqui é um creme japonês, né brasil?*", ou seja, é melhor que o brasileiro. Ademais, Thássia, com seu estilo *fashionista*, reporta-se a uma idealização da mulher parisiense, porém representando uma romantização feita por estrangeiros. Além disso, em suas postagens ela faz uso do idioma apenas quando reporta-se a algumas terminologias consolidadas no mundo da imagem corporal como a trend '*get ready with me*', que também é usada por

Camila. Joyce e Larissa também a praticam, porém, fazem uso da terminologia em português, ao passo que Joyce ainda a personalizou “*arrume-se comigo no Tucuruvi*”, reportando-se ao bairro que mora. Lettícia e Ju utilizam a terminologia ‘*plus size*’ já consolidada para se referir ao corpo gordo e Joyce o termo ‘*skincare*’ para reportar-se aos produtos de ‘alta performance’ que promove. Desta maneira, há uma valorização cultural da língua, uma hierarquização utilizada para projetar as marcas de luxo e acessar espaços sociais. O uso do inglês reflete-se no *status* da valorização que se projeta na hierarquia, dando maior possibilidade de monetização. E a razão é pragmática, já que há uma receptividade brasileira ao que é estrangeiro, não a todos, mas ao europeu, australiano e norte-americano. Portanto, há uma razão econômica dentro dessa hierarquização e receptividade, pois até mesmo os perfis registrados no Brasil apresentam sua biografia na língua inglesa.

Percebe-se, assim, que a hierarquização da língua tem papel crucial nas representações corporais da contemporaneidade, ou seja, trata-se de uma maneira de moldar o corpo com o uso e manutenção de formações discursivas dominantes (Foucault, 1987). Utilizando-se de práticas discursivas reforçam que a língua não só reflete, mas também constrói e mantém relações de poder dentro da estrutura sócio-histórica e cultural. Assim, a linguagem não é um instrumento neutro, mas um meio que molda e influencia nossas percepções e comportamentos. Reflete-se desde o uso do idioma até as representações corporais que expressam normatizações de uma beleza estética padronizada (Fairclough, 1996). Nestes termos, a utilização de terminologias de resistência em idiomas dominantes evidencia uma categorização social, que reforça as formações discursivas atreladas à hierarquização linguística (Barthes, 1978). Essa prática não só reflete, mas também colabora na perpetuação de uma realidade simulada, na qual os corpos são hierarquizados a partir das normativas culturais dominantes (Baudrillard, 1991). Dessa maneira, a linguagem é utilizada de forma a induzir objetivos estéticos, constituindo-se em um sistema de signos que comunica uma posição de *status* social (Barthes, 2001).

A busca por uma posição social de destaque é marcante em todos os perfis. Camila e Thássia citam, explícita e insistentemente, marcas e grifes de luxo como ‘Chanel’, ‘Louis Vuitton’, ‘Dior’, ‘Gucci’, ‘Hermès’, entre outros, como forma de se colocarem como pertencentes a uma posição social de alto luxo. Essa prática coloca o corpo como meio reprodutor de normas e regramentos dos grupos que pertencemos

ou aspiramos pertencer (Louro, 2000). Trata-se de uma luta para explicitar um pertencimento forçado (Butler, 2018a) a um grupo social que, de fato, ainda não foi acessado. Na mesma linha, Magá promove itens de baixo a médio custo, como 'Rexona', 'Nívea', 'Nike', entre outros, a produtos de grifes e de alto custo, como 'Fenty Beauty', 'SavagexFenty' e 'Supreme', evidenciando uma busca por ascensão social em fase inicial, pois não pode priorizar somente as últimas. Ademais, faz questão de explicitar que já teve acesso a elas. Suas ações se entrelaçam às práticas sociais em um universo de relações de poder que nos molda (Foucault, 2002). Além disso, seus comportamentos reforçam formações discursivas de que os fenômenos da vida social não pertencem a todos, legitimando o direito de pertencer apenas a um público específico (Lipovetsky, 2009). E essa prioridade se atrela à imagem corporal como um mecanismo mutante (Barthes, 1978), que comunica o que pode ou não ser usado em determinada posição social (Butler, 2018a).

Larissa e Alexandre explicitam a publicização de marcas e grifes nacionais e mais populares, como 'Dakota', 'Angeloni', 'Colcci', 'Noha Shoes', entre outros, explicitando uma busca inicial pela legitimação de suas convicções, em uma perspectiva de 'pensar com a própria cabeça', porém, na realidade, estão sempre 'copiando' alguém; ao passo que Jenniffer segue a mesma linha, mas com estratégia oposta: cita constantemente a marca 'Prada', em uma perspectiva de desaprovação. Simultaneamente, promove seu *eBook* e exhibe sacolas 'Dolce & Gabbana'; Joyce e Letícia mesclam e deixam explícito que usam produtos da 'Shein' e da 'Zara', mas Joyce frisa que para deixar o *look* com a "*cara da riqueza*", seu visual precisa ser complementado com uma bolsa 'Louis Vuitton'. Essas questões ilustram as simbologias e códigos culturais que são constantemente interpretados e reinterpretados pela sociedade (Barthes, 1978). Revelam que a produção de sentidos se dá a partir da padronização estética (Santos, J., 2015) e comportamental, através de uma vigilância velada que imprime em nossos corpos as práticas discursivas dominantes às quais somos submetidos (Foucault, 2002). É a simbologia das regras comportamentais que atrela o corpo a uma imagem idealizada, o que culmina em padronizações dominantes (Barthes, 1977), que são aderidas em nome da nossa necessidade de pertencimento (Barthes, 1978).

Fabiola e Alberto citam marcas de luxo de uma forma mais 'naturalizada', sendo perceptível que o fazem para compartilhar suas experiências e não para uma exibição

de 'pertencimento' a determinado posicionamento social. Alberto faz o estilo 'chique' e casual, porém acessível do europeu. Tanto ele quanto Fabíola fazem postagens como já pertencentes a um meio elitizado sobre a imagem corporal, não necessitando ascender a determinada posição social, pois eles já fazem parte do mundo da moda. Apresentam-se como pessoas bem-informadas, que compartilham suas experiências, o que é bem diferente do que verifiquei no perfil de Camila e Thássia, nos quais a necessidade de se encaixar é incessante. Já Costanza só promove suas próprias marcas ou de seus parceiros, sem a exibição de logotipos ou menção a marcas de luxo no sentido de evidenciar um pertencimento à cúpula da moda, pois ela já está consolidada nesta posição. Trata-se de uma outra vertente sobre uma ideia de pertencimento, voltada à comunicação de valores e de *status* de forma diferenciada (Barthes, 1978). No entanto, assim como todos os outros perfis, esses últimos também se utilizam da imagem corporal para publicizar formações discursivas (Baudrillard, 1995), porém em uma perspectiva mais voltada ao 'aconselhamento' (Seara, 2024) do que à sugestão de marcas inacessíveis para a maior parte de seus seguidores. Assim, mesmo com foco diferenciado, suas postagens não são despreziosas, pois elas também se atrelam às formações discursivas que nos assujeitam (Foucault, 1984), só que de uma outra maneira, a partir da adoção de novas regras e novos enunciados (Foucault, 1988) de acordo com cada tempo.

Entretanto, considerando a temporalidade, as marcas de luxo citadas nos perfis dos influenciadores explicitam uma construção social atrelada à imagem que permanece estável ao longo do tempo. A 'Hermès' foi fundada em 1837; a 'Louis Vuitton' em 1859; a 'Chanel' em 1910; a 'Gucci' em 1921; e a 'Dior' em 1946. Costanza, a mais 'experiente' entre os perfis pesquisados, disse em uma entrevista que não fala mais em 'tendência', pois para ela a aparência corporal "é o *reflexo de uma época*", sendo a moda a vivência diária de um povo. Assim, as marcas de luxo contrariam o dinamismo e a mutabilidade que colocam a moda como um campo dinâmico e efêmero. Ao contrário, colocam-na como um sistema de signos que comunica significados, que para perpetuarem-se fazem uso de um poder de significação atrelado a uma herança estática que as mantém em posições hierárquicas superiores (Barthes, 1978). Para isso, carregam uma série de significados históricos que transcendem sua utilidade prática em uma perspectiva de *status* e pertencimento atrelados a uma exclusividade e prestígio que fixam valores

resistentes à volatilidade da moda (Baudrillard, 1995). Cria espaços de desejo, nos quais as pessoas anseiam por 'pertencer' aderindo a formações discursivas específicas (Foucault, 1996), que ditam os regramentos a serem seguidos para atingir tal posição. Assim, as marcas de luxo perpetuam uma tradição imutável que se opõe ao dinamismo social. Elas reportam-se a posicionamentos fixos que são desejados e almejados por quem anseia ocupar determinada posição elitizada (Baudrillard, 1995), influenciando comportamentos, atitudes, pensamentos e, inclusive, o significado dos termos que se emprega.

É o caso da terminologia 'elegância', utilizada com frequência em todos os perfis, até mesmo nos que não a citam. Nas postagens de Camila o termo é aliado ao 'luxo', 'ouro', 'prata', 'brilhante'; Thássia o relaciona ao 'glamour', 'fashionismo', 'acessorização' e, assim como Jenniffer, Joyce e Larissa, também o associa à 'sofisticação'; Ju Romano o articula à 'valorização corporal', ao passo que Alexandre o reporta ao 'requinte'; Lettícia o vincula ao que é 'chique' e em outra vertente, Fabíola e Alberto o conectam ao 'comportamento', 'estilo' e 'bom gosto', além de Costanza que não menciona o termo, mas que o 'explicita' de forma 'implícita' na maneira como se apresenta e se comporta em suas postagens, pois é como se ela não precisasse dizer em uma perspectiva de que a imagem fala por si. Dessa maneira, a 'elegância' constitui-se em um conceito multifacetado que se relaciona diretamente à subjetividade de quem a expressa e de quem a interpreta. Trata-se de uma forma de expressão complexa e cercada de significados que não são fixos e estão em um fluxo contínuo na dinâmica social (Derrida, 1973).

Nesta perspectiva, o conceito de elegância está diretamente ligado às formações discursivas e às relações de poder que norteiam a sociedade. Elegante para quem? Com base em quê? Sofisticado a partir de quais parâmetros? Corpo valorizado para quem? Para responder minimamente a essas questões, pondero que o conceito de elegância pode ser expresso, tanto de forma sutil quanto impositiva. Aliado a ele estão as estratégias complexas, que culminam na habilidade de direcionar e manipular comportamentos (Foucault, 1988). Trata-se de um sistema de signos culturais que refletem as dinâmicas sociais, que moldam nossa percepção do que é considerado belo (Barthes, 1978), determinando e direcionando comportamentos embasados nas dinâmicas de poder que estruturam a sociedade. Relaciona-se diretamente à aparência corporal, na medida em que se propõe a comunicar posições

hierárquicas (Guimarães & Chaves, 2018), e, dependendo da vertente empreendida, a elegância pode ser vista como uma construção simbólica que produz jogos de simulação que não são meros territórios (Baudrillard, 1995). Isso porque, a ideia de elegância e sofisticação revela uma utopia relacionada às questões corporais, uma vez que o fenômeno social é dinâmico e mutável (Lipovetsky, 2009); porém, a noção de elegância atrelada ao custo de produtos é uma formação discursiva que se mantém em evidencia ao longo do tempo. Em todos os perfis o conceito de elegância estava presente, mas em cada um deles de uma forma diferente, porém todos ancoravam-no nas convenções sociais que promovem uma conexão entre os indivíduos (Santos, J., 2015).

Camila, Thássia e Alexandre utilizam a concepção como um passaporte para uma posição social que desejam, vendo-o a partir da monetização atrelada ao luxo e à sofisticação. Alexandre, inclusive, faz uma ligação direta entre elegância e o sucesso no mundo dos negócios “*você pode perder tudo, menos a elegância*”; Ju, Lettícia, Magá e Joyce, cada uma a seu modo, o utilizam de maneira a reforçar as formações discursivas que posicionam as marcas de luxo e de grife no topo da pirâmide da moda; Jenniffer e Larissa o empregam em sua promoção pessoal, procurando alcançar legitimação para suas considerações, sempre explicitando o que conhecem sobre a imagem pessoal; Fabíola explicita suas experiências com a imagem em um tom instrucional, ligando a elegância a comportamento, bom gosto e bem-estar; Alberto associa o conceito de elegância com ‘escolhas inteligentes’ de pouco investimento; e Costanza, com sua maturidade, é o caso mais emblemático, pois ela não diz nada sobre elegância, mas a expressa utilizando-se da retórica da imagem, que tem um poder de significação que transcende palavras (Barthes, 2001). O perfil de Costanza evidencia que a moda não tem fronteiras, não tem idade e o que prevalece sempre é uma construção conceitual atrelada à significação. Trata-se de pessoas com origens diferentes que têm uma forma exclusiva de lidar com as questões de pertencimento ou a busca por ascensão, utilizando-se, cada uma, dos meios que têm disponíveis para tal.

Para Camila, Thássia, Alexandre, Joyce, Lettícia e Magá, o *Instagram* é como se fosse suas vidas. Eles compartilham tudo o que fazem, mesclando postagens de cunho pessoal e profissional, o que lhes garante a legitimidade que necessitam para se promoverem a si mesmos e aos produtos que publicizam. Essa postura é

necessária porque o ato de vestir é marcado por controvérsias que restringem comportamentos (Butler, 2018b), fato que colabora na produção de verdades sociais que se traduzem não só em palavras, mas também em expressões e imagens (Butler, 2019). Assim, pessoas subjugam práticas que fomentam as produções discursivas hierarquizantes que se transformam em normativas rígidas de direcionamento de corpos (Falei, 2004). Alexandre é mais apelativo quando posta as palestras que profere, o que é contraditório, pois, simultaneamente, ele explicita uma padronização coletiva e oferta um serviço de consultoria personalizado. Fabíola também exhibe os lugares que frequenta e os *looks* que usa cada um deles, porém, em grande parte das postagens, faz uso de imagens que falam por si. Costanza posta seus momentos coletivos e em família. Alberto é mais reservado e não compartilha tantos detalhes sobre os eventos que participa, pois, seu foco é em sua autopromoção, assim como Magá e Larissa, porém, essas últimas compartilham seus eventos, principalmente Magá, que posta tudo. Trata-se de uma perspectiva explícita, porém, diferenciada de se promover e de publicizar os produtos e marcas que lhes patrocinam, diferentemente de Alberto que apregoa o uso de ‘peças atemporais’ e não se fixa acentuadamente em marcas. Ju e Lettícia também apresentam os trabalhos que fazem, porém, norteiam-se por valores como autoaceitação e bem-estar na tentativa de criar no corpo *plus size* um efeito de pertencimento. Trata-se de diferenciadas formas de atuação no meio digital, o que se reporta-se a formações discursivas que evidenciam inúmeros sistemas de dominação atrelados ao uso prático do poder (Foucault, 1996). Assim, cada influenciador adota um estilo particular, o que é interpretado e redefinido de acordo com os múltiplos significados que desejam atingir (Barthes, 1978). Fomentam a elaboração de representações sociais que confundem o real e o virtual (Baudrillard, 1991) que se mesclam, se combinam, se repelem, se distanciam e se aproximam.

Isso foi constatado quando observei as suas *timelines*, pois, em todos os perfis, exceto no de Ju e Magá, é possível perceber o uso predominante de cores neutras, o que reforça formações discursivas visuais que estabelecem normativas estéticas padronizadas. Fundem o convencional ao real, o que evidencia que a neutralidade é uma forma de manter o poder em ação. Para isso, constituem-se em relações carregadas de significado, que reforçam normativas e valores sociais dominantes (Foucault, 1996), já que nem nas cores é possível haver neutralidade. Isso é

explicitado e reforçado pelas práticas sociais que comunicam uma ideologia de sofisticação, a partir da significação que comunica os valores específicos que foram construídos culturalmente (Barthes, 2001). Além do mais, cores neutras em uma *timeline* podem se relacionar à criação e manutenção de formações discursivas que associam a expressão da elegância a uma realidade ‘construída’ utopicamente (Baudrillard, 1991). Ju e Magá destoam dessa vertente quando apresentam uma infinidade de estampas e cores nas imagens que postam. Apesar disso, suas posturas não podem ser vistas como de resistência, uma vez que essa questão não se refere somente a contrariar as normativas que estão postas. Revelam apenas um estilo diferenciado, embasado em cores e formas expressivas mais diversificadas. Entretanto, ao divergir das formações discursivas que fomentam uma pretensa neutralidade, é possível perceber o dinamismo das práticas sociais. Assim, apesar de estampas variadas e de reportarem-se a um estilo mais singularizado (Foucault, 1988), elas ainda colaboram para a manutenção das padronizações estéticas e comportamentais dominantes (Santos, J., 2015). Suas posturas revelam a utilização da simbologia das cores como um estilo coletivo particularizado, o que transcende fronteiras (Barros, 2019). Além disso, influencia em formações discursivas que reportam-se a diferenciados estilos e noções de pertencimento (Clemente, 2021), sempre dependendo do objetivo individual.

Todos os influenciadores pesquisados, exceto Ju e Letícia, têm corpos magros e cultuam as formações discursivas embasadas na magreza como sinônimo de beleza. Fabíola explicita isso e ainda correlaciona o corpo magro como sinônimo de saúde “*é preciso cuidar da saúde, manter a massa magra*”, ou seja, para ela, a ‘massa gorda’ não é saudável e compartilha dicas para atingir esse objetivo. Camila e Thássia, apesar de não falarem, exibem corpos magérrimos que não seriam possíveis sem a intervenção cirúrgica. Assim, os perfis explicitam como o corpo é socialmente construído e experimentado, fundamentando-se em formações discursivas que cultuam a magreza como um ideal de beleza. Para isso, valorizam a disciplina e o controle, a partir dos quais encorajam os indivíduos a moldarem seus corpos de acordo com padronizações estéticas idealizadas (Le Breton, 2007). Essas práticas são associadas às significações de *status* e sucesso dentro de uma sociedade que associa e valoriza o ‘cuidado’ do corpo com um estilo de vida disciplinado (Baudrillard, 1991). Embasam-se em formações discursivas que refletem e reforçam normativas

culturais, hipervalorizando a padronização (Fairclough, 2001). Isso faz com que os corpos sejam construídos a partir da exaltação de atos repetitivos que cultuam normativas dominantes, o que interfere nas escolhas individuais. Além disso, regulam-se socialmente fundamentando-se na ideia de poder (Butler, 2018b) atrelada a uma composição corpórea idealizada e utópica.

Jennifer, Larissa e Costanza, aparentemente, têm o biotipo de pessoas magras, ao passo que Alexandre, Alberto, Magá e Joyce representam um corpo *'midsize'*, ou seja, estão no *'meio termo'* entre o corpo magro padronizado e o corpo gordo *'plus size'*. Apesar de se expressarem de forma diferenciada, todos os perfis colaboram na manutenção de formações discursivas, que normatizam padronizações idealizadas sobre a composição corporal (Foucault, 1987). Embasam-se na magreza como ideal de saúde, o que Lettícia, explicitamente, tenta desconstruir quando cita os transtornos alimentares que desenvolveu na busca de um *'corpo perfeito'*. Ju também o faz explicitando *"quando as empresas vão investir em produtos para pessoas gordas?"*, o que reforça um apelo pelo olhar da indústria para corpos fora da padronização. Seu foco é chamar a atenção para a necessidade de produzir roupas que caibam em seu corpo. No mesmo sentido, Lettícia dispara: *"como não encontramos roupas que nos caibam, nós as fazemos"*, reportando-se à sua assistente que produz suas roupas. Entretanto, o comportamento de ambas não é de resistência, mas de uma vontade de fazer seus corpos pertencerem ao ciclo normativo do consumo que regula comportamentos. Assim, expressam uma performatização corporal que se embasa nos mesmos atos regulatórios que constroem e mantêm uma idealização construída do corpo (Butler, 2018b). Isso estigmatiza os corpos *'fora do padrão'*, que são associados à preguiça do cuidado, reforçando a magreza como um ideal normativo desejável (Le Breton, 2007). Esse fato é percebido no compartilhamento de Lettícia, no momento em que rebateu as duras críticas que recebeu quando seu corpo gordo saiu na capa da revista *'Boa Forma'*, *"por que quando a capa traz um corpo magro não há questionamentos sobre doença?"*. Essas questões apresentam uma generalização racionalizada na ideia do corpo magro como um único padrão de beleza (Veyne, 2009). A questão ilustra uma normatização e funcionalidade corporal, a partir de estruturas rígidas e lógicas que moldam as relações hegemônicas de poder, perpetuando-as (Souza & Bianco, 2011). Isso reforça que não há neutralidade e até mesmo um questionamento aparentemente

despretensioso que dificulta uma abertura para a discussão do que realmente importa: a saúde de quem está na capa da revista. Nesse sentido, o corpo magro que é difundido pela mídia apoia-se em uma construção sócio-histórica e cultural que torna a magreza sinônimo de beleza (Baudrillard, 1991), embasando-se em formações discursivas atreladas às posições de poder (Preciado, 2014).

Na mesma proporção está a ideia de 'individualidade e estilo' que cada influenciador se utiliza, fazendo uma 'exposição estratégica' a partir da combinação de diferentes peças. Camila, Thássia e Lettícia fazem uso de peças que revelam partes do corpo, enquanto Joyce adota *looks* mais colados, revelando as curvas de seu corpo. Já Magá se utiliza da transparência em algumas de suas escolhas e também segue a *trend* relançada em 2022 pela uma grife italiana chamada 'Miu Miu' que utilizou-se de uma prática dos anos de 1990 por *skatistas* e *rappers*. A marca focou na exibição do cós de suas cuecas, sendo essa, uma tática para exibir suas peças nos corpos de quem as utilizam. Jenniffer, Larissa e Alexandre preferem peças que cubram mais o corpo, enquanto Fabíola e Ju, Alberto e Costanza fazem escolhas de *looks* mais completos, cujas preferências podem ser explicadas pelos contextos nos quais estão inseridos. Cada influenciador se utiliza de uma estratégia e expressa sua individualidade e estilo de uma forma diferenciada, revelando que as práticas sociais são moldadas discursivamente com base nas relações de poder que estabelecemos. Assim, o corpo é um campo político que explicita as regulações de poder (Foucault, 1987). A repetição de determinados atos e práticas sociais reforça as convenções dominantes voltadas à performatividade, podendo ressaltar a feminilidade e a masculinidade a partir de padronizações socialmente estabelecidas (Butler, 2018b), assim como é perceptível nos perfis de Jenniffer, direcionado ao público feminino e Alberto, voltado ao público masculino. Para isso, utilizam-se de significações sociais e culturais sustentadas por formações discursivas sobre o cobrir ou não o corpo em uma perspectiva de naturalização da padronização, porém disfarçada de liberdade (Barthes, 1978), considerando os gêneros. Essas expressões podem assumir diversos significados (Louro, 1997), relacionando-se à imagem que queremos transmitir socialmente, sustentada pelas idealizações padronizadas de beleza (Santos, J., 2015).

Expressões idealizadas também podem ser percebidas dependendo da forma de operacionalização do influenciador, bem como da maneira como ele se aproxima

ou se distancia do seu público. Fabíola, em um tom professoral, incorpora uma personagem 'mandona', que explicita o que é adequado ou não de ser utilizado. Critica a aquisição de 'Havaianas' caras, porém incentiva a compra de uma sandália 'Hermès' fundamentando-se em sua 'durabilidade'. Expõe sua opinião, ao mesmo tempo em que dá ao seguidor uma ilusória 'liberdade' de escolha, porém, o responsabiliza por ela. Isso pode ser exemplificado nesta fala "*você pode até comprar e usar, mas é feio*", ou seja, há um distanciamento entre ela e o seguidor na medida em que assume uma formação discursiva instrucional. A mesma estratégia é seguida por Alexandre, que se apresenta como o 'amigo legal' que ensina os homens a se vestirem 'adequadamente' no mundo corporativo. Jenniffer, Larissa e Alberto também mantêm um distanciamento de seu público quando explicitam suas opiniões, isto é, buscam legitimação de suas percepções, porém com um distanciamento aparente de seus seguidores.

Camila, Thássia, Lettícia, Ju e Joyce, mesmo que falsamente, 'conversam' com seu público, pedindo opiniões que não farão a menor diferença, pois o vídeo já foi gravado e concluído antes mesmo de ser postado. "*Com qual bolsa eu vou? Respondam aí nos comentários*" conforme Camila e Thássia sempre fazem. Entretanto, Joyce, em um de seus vídeos confirma explicitamente que isso não é real quando dispara "*como na internet é tudo falso mesmo, deixa eu voltar*". Essa fala remete-se a considerações que colocam a mídia em uma projeção inalcançável da realidade, cuja proximidade com seguidores é produzida de maneira fictícia. Trata-se de uma forma de comunicação imposta, mas em um tom que mistura o 'real' e o 'produzido' socialmente (Baudrillard, 1991). Isso se relaciona diretamente à idealização do corpo em uma perspectiva cultural que privilegia determinadas práticas em detrimento de outras (Souza, 1987), ao passo que conseguimos transformar o corpo em ditador de regras na medida em que o esculpimos a partir de nossa roupagem (Ximenes, 2009). Portanto, significamos a realidade fundamentando-nos em simbologias que nos disciplinam, de maneira que despersonalizemos o 'eu' em função da adesão ao que me é imposto coletivamente (Foucault, 1988).

Já nas publicações de Costanza, aparentemente, não há uma necessidade de aproximação e nem de distanciamento aparente com os seguidores, pois na posição consolidada que ocupa, suas publicações têm um aspecto de 'autorrealização' pessoal. Há uma diferença gritante quando comparamos sua postura à de Camila,

Thássia e Magá. Assim, para Fabíola, Costanza e Alberto há uma ‘espontaneidade naturalizada’, que os colocam como já pertencentes ao meio de alto luxo. Para eles há um foco maior na fixação de outras variáveis, como ‘conforto’ e ‘bem-estar’ atrelados à vestimenta. Não que não haja menção de marcas, mas ela é bem mais discreta e não tão explícita, cabendo ao seguidor decifrar de onde veio cada peça que usam. Lettícia se utiliza de outra estratégia para evidenciar sua necessidade de proximidade, a partir de outra vertente justificada por uma pretensa valorização moral: “*não vou monetizar a partir do sofrimento alheio*”. A frase é utilizada para frisar que nem tudo é ‘permitido’ e passível de exploração econômica, buscando assim revelar uma consciência humana e conectar-se com o público que a acompanha. É o mesmo caso de Ju, que estabelece uma relação de ‘autoajuda mútua’ com quem a segue. Esses distanciamentos e proximidades relacionam-se a formas de disciplinamento e modelagem corporal no contexto digital, atraindo e mantendo pessoas como seguidores fiéis ao que representam em seus perfis.

É dessa maneira que são estabelecidas relações panópticas nas quais as pessoas têm a sensação de vigilância constante que, embora não visível, influencia em nossas escolhas (Foucault, 1978). Isso legitima falas como a de Fabíola “*as pessoas não te falam, mas elas veem e comentam pelas suas costas*”, dando a ideia de que a ‘fofoca’ sobre os desvios da padronização e conduta podem e ‘devem’ ser realizados. Isso possibilita um senso de proximidade ilusória, com base na modelagem das relações de poder, que embasa-se em uma aparência corporal abstrata e moldada pelas dinâmicas sociais (Villaça, 2016). Esse posicionamento é percebido em formações discursivas que criam sentidos comunicativos e relacionam poder às realizações sociais (Van Dijk, 2000a), o que destoa-se de perspectivas meramente reprodutivistas, mas constituem-se na possibilidade de mudanças com base em crenças e valores individuais (Fairclough, 2001). Isso se dá não somente através da fala explícita, mas também com base em múltiplas vertentes que, de forma estratégica, sustentam as simbologias atreladas à noção de pertencimento e proximidade, a partir de uma sensação de aconselhamento (Seara, 2024). Essas considerações destacaram algumas características dos influenciadores de imagem e das estratégias que adotam em seus perfis. A partir delas elaborei seus desdobramentos, apresentando-os a seguir.

5.2 DESDOBRAMENTOS DISCURSIVOS SOBRE A APARÊNCIA CORPÓREA

Neste ponto apresento a análise dos dados, seguida de uma breve discussão e reflexão sobre eles. Considerando que só farei a análise da ‘prática discursiva’, inicio com a categoria interdiscursividade, a partir da qual explicito os discursos constatados em minha amostra e em como eles se constituem (Fairclough, 2001). Na categoria **interdiscursividade** identifiquei as seguintes características: **atenuação e liberdade de escolha**, que se referem à instituição de normativas de forma suavizada (Foucault, 1987), com base nas quais fazemos a opção por uma via em detrimento de outras possibilidades (Butler, 2018a); **impessoalidade e imposição normativa**, que se atrelam à eliminação do sujeito enunciatário (Fairclough, 2001) e consequente legitimação discursiva (Butler, 2018a), visando à sua generalização (Foucault, 1996), ou seja, em uma forma de estabelecer e fixar regras ao convívio social (Foucault, 1984; 1987); **intimidade e simplicidade**, que se ligam-se tanto à proximidade das pessoas e no despertar do desejo de imitar (Souza, 1987; Ximenes, 2009), quanto na forma de se expressar, reportando-se a um viés de naturalidade com recomendações objetivas (Foucault, 1984).

A **atenuação e liberdade de escolha** podem ser percebidas nas falas de todos os influenciadores, pois todos eles ora são mais incisivos em suas falas, ora assumem uma tonalidade mais amena e pedem a opinião do seguidor. Fabíola sempre faz recomendações com tom de seriedade em seus vídeos, ora assumindo uma postura incisiva, quando dispara “*mas é você que sabe, eu estou apenas compartilhando a minha experiência*”, assim como Alexandre “*sua imagem diz mais sobre você do que você imagina*”. Camila sempre pergunta “*o que você acha de 0 a 10?*” Trata-se de uma maneira de exercer autoridade, porém de forma sutil, em uma perspectiva de tornar as escolhas utopicamente espontaneizadas (Foucault, 1987). São questões e escolhas pessoais colocadas, porém, a responsabilidade é do seguidor e o vídeo que pede a sua opinião já foi concluído antes mesmo de ser publicado. São essas sutilezas discursivas que impossibilitam o nosso desvio do ato global de vestir e das regras impostas a partir dele (Lipovetsky, 2009). Além disso, dificultam que percebamos as normativas que não são fixas (Lincoln & Denzin, 2006), mas que nos subjetivam (Foucault, 2011) e norteiam nossas escolhas, que se dão com base nas normativas que nós mesmos instituímos (Preciado, 2014). Essa postura mostra que apesar de

sermos livres para escolher o que vestir, há regramentos que nos direcionam e nos limitam (Lipovetsky, 2009), assim como Alexandre que noticiou em seu perfil que um *“casal foi barrado em um restaurante que tinha código de vestimenta”*, que em uma perspectiva panóptica, evidencia que somos vigiados o tempo todo (Foucault, 1979).

A **impessoalidade e imposição normativa** se constituem em recursos discursivos que colaboram para instituição e generalização de condutas. Essas características também foram percebidas em todos os perfis, sendo que as falas de maior destaque apareceram no perfil de Jenniffer, que sempre omite o sujeito em suas recomendações *“se você tiver isso em seu guarda-roupa, você não é elegante”*, *“quatro itens que vão dar sofisticação ao seu look”*, *“o que fazer para dar um toque de requinte ao seu visual”*; e também de Alberto, que orienta *“saia da mesmice, faça escolhas atemporais”*, *“tenha um visual sempre elegante fazendo as escolhas certas”*, *“pra que comprar um tênis se você pode comprar um mocassin atemporal?”*. A omissão do sujeito nas frases é uma estratégia discursiva para promover imposições comportamentais, formulando estruturas discursivas normalizadoras (Colling, 2014). Trata-se de uma forma de usar a linguagem para instituir normas dominantes que disciplinam e norteiam comportamentos (Foucault, 2002), sempre com base na classificação e limitação de possibilidades (Butler, 2018b). Essa omissão favorece a instituição de normas e regras que determinam as posições de poder que ocupamos na sociedade (Foucault, 1979). Além disso, colocam o corpo como um polo passivo (Rampazo, Saraiva, Souza, Brewis & O’Shea, 2022) aberto à incorporação de normas (Foucault, 1988), a partir da utilização e aproveitamento da linguagem (Weizenmann, 2013).

A **Intimidade e simplicidade** são formas que o influenciador utiliza para se aproximar de seu público. Essas características foram vistas em todos os perfis em maior ou menor grau. Todos eles procuram se envolver de alguma forma com o seguidor. Fabíola, em tom professoral de aconselhamento de uma pessoa vivida; Alberto, em tom de consultoria que sabe o que diz; Camila, Thássia e Magá, a partir do que vestem e promovem; e Costanza, que não diz, mas explicita com o exemplo, em uma perspectiva de uma pessoa mais vivida, que ‘mostra’ como tem que ser feito. A intimidade forçada de Camila, Thássia, Lettícia e Ju mostra uma tentativa fictícia de estabelecer uma conexão, sempre atrelada ao uso de simbologias. Isso ocorre com o uso de signos que relacionam o vestir e influenciam o comportamento de seus

seguidores no meio do social. Além do mais, produz uma realidade idealizada, porém inalcançável (Baudrillard, 1991). Jennifer, Alexandre e Larissa não evidenciam tentativas de estabelecer conexões, assumindo uma postura mais distanciada de ‘detentores’ da verdade. Trata-se de uma estratégia que visa despertar nos seguidores o desejo de imitar (Souza, 1987), fomentando a adesão à uniformização das diferenças individuais (Lipovetsky, 1989). Além disso, se constitui em um mecanismo de dominação que se embasa na imposição de formações discursivas constituídas socialmente e que influenciam em nossa maneira de ser e pensar o mundo (Santos, I., 2015). E quando isso é passado de forma simplificada, desde as composições mais básicas até as mais elaboradas, fomentamos a adesão normativa transmitida de um jeito naturalizado (Souza, 1987), porém forçado. Esse é o caso de Thássia, quando a simplicidade no falar não é confirmada pela simplicidade do trajar.

Apesar de os perfis se aproximarem em muitos aspectos, eles também se distanciam em alguns momentos. Somente o de Costanza traz, implicitamente, a perspectiva do autodesenvolvimento; somente Alberto foca incisivamente na sugestão do uso de “*peças atemporais*”; a bandeira de luta contra a gordofobia é levantada apenas no perfil de Ju, quando expressa que “*não podemos aceitar, precisamos questionar para mudar as coisas*”, porém seu mudar é incluir o corpo gordo no sistema da moda; e somente o perfil de Jenniffer traz o discurso de normatividade de gênero como uma característica mais evidente “*se você tiver um desses três itens, você não é uma mulher elegante*”; e o discurso de solidariedade e empatia é percebido apenas no perfil de Letticia “*precisamos nos unir porque juntas somos mais fortes*”. Essas características referem-se ao dinamismo de nossa formação subjetiva que não implica em um ‘eu’ isolado, mas em um ‘eu’ social, que está imerso em um contexto relacional complexo (Butler, 2018a). Essas formações discursivas geram significações em cada momento vivido que se atrelam ao corpo social (Foucault, 1979), e, com a vestimenta, não é diferente. Passamos por processos complexos e entendê-los é um desafio, pois estamos imersos em um cenário de contradições (Butler, 2002).

A próxima categoria é a de **cadeias intertextuais**, na qual explico a forma de distribuição discursiva com base na maneira como elas se modificam (Fairclough, 2001). Nela constatei as seguintes características: **consumo e publicidade**, que se vinculam aos materiais que utilizamos e promovemos na manutenção dos nossos corpos (Svendsen, 2010); **mídias sociais e eventos**, que se relacionam à exibição

pública dos corpos, tornando-os socialmente apresentáveis (Lipovetsky, 2009); **autocuidado**, que diz respeito aos efeitos das práticas sociais sobre corpos (Foucault, 2006).

A primeira característica comum a todos os perfis é o **consumo e publicidade**, indo desde os produtos atrelados ao corpo até mesmo os conteúdos produzidos pelos influenciadores digitais. Cada perfil parte de uma perspectiva, assim como Alberto, que correlaciona o uso de peças atemporais “*com o baixo investimento no vestir*”. Os influenciadores usam seus perfis para explicitar o consumo de inúmeros itens, como Camila, que exibe o uso diário de itens de grife “*adoro as joias da Pandora!*”, porém a ‘*hashtag*’ denuncia a publicização da marca. Da mesma forma é Thássia, que sempre ressalta “*coloquei esses óculos incríveis da Meta!*”, e Jenniffer, que explicita a intenção de vender seu *ebook* mencionado no final de cada vídeo que posta. Costanza também usa seu perfil para publicizar e valorizar suas marcas próprias e as de parceiros em suas publicações. A **publicidade** é o ato de exibir e valorizar o que estão consumindo, tendo sido ou não remunerado financeiramente para tal. Nestes termos, a remuneração também pode ser simbólica, em uma perspectiva de valorização de *status* e ascensão social. E, “*para finalizar o look, minha bolsa média Chanel bordô, ela é ótima!*” (Camila) ou “*está faltando algo, peraí... minha bolsa linda da Louis Vuitton*” (Thássia), além de “*faço palestras e dou consultoria sobre dresscode, imagem é tudo*” (Alexandre). Esses exemplos expressam que para que haja o consumo, é estabelecido um processo comunicativo simples e baseado em imposição de lógicas comportamentais que despersonalizam a normativa (Lipovetsky, 1989). Tudo se inicia com a promoção de algo que, aliado à utilização da linguagem, procura induzir ao processo de compra (Kruse, 2004). É uma estratégia discursiva para despertar o desejo no sujeito (Butler, 2015) e a partir daí torná-lo obediente às investidas de poder (Foucault, 1984). Neste contexto, o corpo é utilizado como ‘material’ de publicidade (Foucault, 2002), que entra na esfera das roupas e dela invade outras áreas (Svendsen, 2010).

O uso das **mídias e eventos** sociais são características comuns a todos os influenciadores, pois se utilizam, acentuadamente, da estratégia para a promoção de algo que vai desde produtos até filosofias de vida. Camila, Thássia, Joyce e Magá agem como se o *Instagram* fosse suas vidas, pois compartilham coisas o tempo todo; Fabíola também exibe seu figurino, nos eventos que participa, em uma perspectiva de

compartilhar suas experiências; Ju apresenta a indicação de *looks*, aliando os eventos e sua vida pessoal “*preciso contar pra vocês mais uma novidade*”; Jenniffer sempre apresenta dicas de moda e estilo “*hoje vou dar uma dica pra vocês do que não ter no guarda-roupa*”; Letticia sempre exhibe “*esse é o look que eu vou usar hoje para gravar o programa*”; Joyce no “*arrume-se comigo em Paris*”; Magá que explicita as participações que faz na mídia “*hoje participarei do Globoplay*”; ao passo que Alberto compartilha “*vou ajudar vocês a escolherem peças atemporais para compor seu guarda-roupa*”. Para isso, partimos de uma necessidade social da roupa que cobre o corpo e do acessório que o enfeita (Bento, 2017), para sua aparência em público. Pessoas escolhem o que usar fundamentando-se em seu desejo de ser e estar no mundo (Lipovetsky, 2009), o que origina uma estrutura social que nos diferencia a partir da roupa que usamos (Simmel, 2008). Trata-se de um mecanismo de classificação, que diz a que área da tessitura social fazemos parte (Quintas, 2007), ou seja, a roupa é usada para nos diferenciar uns dos outros (Souza, 1987), classificando-nos e despertando-nos o desejo de pertencimento.

Já o **autocuidado** é citado aqui a partir de múltiplas perspectivas. Joyce o atrela aos cuidados com o corpo e com a pele, e com a forma como se apresenta quando está em público; Fabíola, com os cuidados com a saúde em geral; Letticia e Ju, com a autoaceitação e autoestima; Jenniffer, com o que mostramos aos outros; Larissa, com a saúde mental; Camila e Thássia, com a forma como os corpos se apresentam em público; Alexandre, a partir da relação da aparência com o sucesso profissional no mundo corporativo; ao passo que Alberto o relaciona à mudança quando orienta: “*você tem que sair da mesmice*”; e Costanza, sobre a maneira como as pessoas aplicam as normativas da aparência nas escolhas que fazem. No perfil de Magá, o autocuidado aparece atrelado ao uso de produtos caros, como maquiagens de marcas com alto custo. Assim, essas falas sobre as escolhas do vestir e de quais acessórios usar esbarram em vários fatores (Lipovetsky, 2009). Algumas são estabelecidas a partir de normativas atreladas às relações de poder que guiam nossas escolhas (Foucault, 1995). Outras se revelam como verdadeiros enigmas atrelados à moda (Gomez, Olhats, Floriano & Vieira, 2011), o que envolve o cuidado que temos com nossa autoestima, autoconfiança e também com a nossa autoimagem (Conceição & Nery, 2022).

Mesmo com inúmeras questões convergentes, os perfis também apresentam algumas divergências, como as discussões sobre autocontrole e tecnologia, percebidas apenas no perfil de Fabíola “*você que precisa controlar o seu tempo na internet*” e as palestras do mundo corporativo de Alexandre; as regras de etiqueta em espaços populares só foram discutidas por Larissa, que também fala da simbologia astrológica quando explicita “*sou ariana, hoje entro no mercúrio retrógrado*”. Essas diferenças ressaltam a singularidade em uma perspectiva de caracterização de vivências (Foucault, 1987). Assim, nos produzimos a partir de aspectos sociais que moldam nossos comportamentos e isso nos dá um olhar exclusivo para cada situação que vivenciamos (Ximenes, 2009). Assim, são as nossas experiências que dirão a quais normas sociais nos submeteremos (Lipovetsky, 1989), nos colocando em uma condição opressiva ou libertária diante de nossos atravessamentos (Foucault, 1988).

Na categoria **coerência**, exemplifico a minha interpretação sobre as implicações intertextuais e interdiscursividades, percebidas na amostra que analisei (Fairclough, 2001), na qual constatei as seguintes categorias: **atualidade e tradicionalidade**, que se atrela ao dinamismo da moda (Svendsen, 2010), suas mudanças constantes (Lipovetsky, 2009) e as simbologias atreladas às formas tradicionais de se vestir (Barthes, 1978); **personalização e elegância**, que se referem à singularidade reforçada pelos atravessamentos sócio-históricos e culturais (Foucault, 1987); e **incoerências**, que indicam a normatização com base nas vivências de alguns corpos (Butler, 2018a), que se tornam regras sociais e que nos disciplinam (Foucault, 1987), falando-se uma coisa e praticando-se o oposto.

Como característica da **atualidade e tradicionalidade**, cito o perfil de Thássia, Fabíola, Alberto e Jenniffer, quando trazem *posts* específicos sobre ‘tendências’, porém usando itens tradicionais como as marcas de luxo que citam, o que se constitui em um processo contraditório. Marcas de luxo são antigas, tradicionais, não se constituem em tendências, o que é explicitado por Costanza, que diz já ter parado de usar essa terminologia há algum tempo. Isso reflete a tradicionalidade das normativas atreladas às práticas sociais (Foucault, 1987), nas quais o senso de atualidade só é considerado pelos influenciadores mais despercebidos. Além do mais, impossibilita as mudanças, que se mantêm praticamente intactas ao longo dos anos (Butler, 2018a). Isso favorece uma fricção entre o atual e o tradicional, em uma perspectiva de que impede a resignificação de questões sociais, de modo que partimos da formulação

de condições específicas embasadas em normativas dominantes que procuramos manter (Venturini & Lachovski, 2016). Ressalto que a prática não dá espaço para o novo. Desta maneira, as pessoas mantêm os regramentos sem ao menos saberem sua origem, sem conhecerem sua explicação, e os motivos pelos quais existem (Araújo, 2012). Em outra via, quem conhece-os e utilizá-los de forma estratégica, pode estar um passo à frente para desconstruir as relações de poder (Foucault, 1987). Isso significa compreender as práticas sociais atuais a partir das normativas tradicionais que regem os comportamentos, como no caso da marca 'Miu Miu', que trouxe de volta o uso de peças íntimas com o cós aparente. Neste caso, a vestimenta se traduz no resultado de uma moda que se reinventa em cada momento histórico (Svendsen, 2010), a partir da resignificação contínua das relações de poder que nos atravessam (Butler, 2002) e mantém o tradicional sempre vivo e desejado.

A **personalização e elegância** foram verificadas no discurso da consistência, apresentadas no perfil de Camila "*esses são 'meus' looks para a semana*"; Jenniffer "*coisas que valem a pena 'investir' e ter em seu guarda-roupa*". Além deles, todos os influenciadores se utilizam de narrativas sobre sua vida pessoal com a combinação de anúncios publicitários e a utilização de formações discursivas atreladas à 'elegância', 'sofisticação', 'valorização', 'bom gosto', 'bem-estar'. Isso é explicitado muito fortemente em todos os perfis. Camila, Thássia e Magá o fazem com base no preço de peças de alto luxo e nos eventos que participam, processo seguido por Fabíola, que agrega o valor social e moral às peças; Ju foca na autoestima dos seguidores com seus corpos; Lettícia, nas formações discursivas de autoaceitação; Jenniffer, no caimento das peças, o que é específico para o corpo feminino; já Alberto na atemporalidade das peças para o corpo masculino; Larissa e Costanza, no estilo e comportamento, porém, Larissa diz e Costanza mostra. A personalização da elegância assume um tipo de significado diferenciado para cada influenciador. Isso pode ser explicado a partir de normativas morais que regem cada um deles (Baudrillard, 1991). Esse processo de personalização de produtos se constitui em uma estratégia que atrela a comunicação e o consumo ao despertar do interesse no outro (Lipovetsky, 1989), despertando-lhe o desejo de ter o que lhe 'falta'. Para isso, esse outro se apresenta como o detentor de um corpo produtivo que produz comportamentos a serem seguidos (Foucault, 2002). Partem da demonstração do que outras pessoas idealizam, considerando-se uma padronização e traçando-se

demarcações que nos orientam e regulam (Svendsen, 2010). Essas normativas se relacionam a alguns conceitos estabelecidos, na medida em que cria formações discursivas consolidadas no meio social, como as de elegância (Lopes, 2020) e sofisticação. Seu contraste com práticas sociais que se contrapõe e culmina nas questões sócio-históricas e culturais que vivenciamos (Souza, 1987).

No entanto, nem tudo são convergências, havendo também a **incoerência** neste processo. Isso pode ser verificado em formações discursivas vinculadas ao cuidado com o corpo, nas quais somente o corpo magro é valorizado, como quando Camila e Thássia exibem peças curtas, decotadas ou coladas em seus corpos magérrimos; nos cuidados com a pele e maquiagens, que consideram somente o uso de produtos caros, como os publicizados por Magá e Joyce, mas referindo-se à favela ou ao bairro Tucuruvi; na denúncia de Letticia, quando dispara que “*o importante é cuidar da saúde, magreza nem sempre é sinônimo de saúde*”; ou como Ju, que levanta a bandeira de luta contra a gordofobia, mas que aplica em seus *looks* todas formações discursivas que padronizam os corpos magros como o ideal de beleza; ainda tem o caso de Fabíola, que explicita a necessidade de disciplina para manter o corpo magro, associando-o à saúde; além de Alexandre, que se coloca como o dono da verdade, alegando que até mesmo para viajar de avião é preciso estar elegante, porém encomendou a produção de um conjunto de ‘moletom’, um tecido considerado popular, pois muitos tem acesso a ele; tem também Larissa, que fala sobre respeito em uma perspectiva comportamental, porém com fundamentação ‘astrológica’. Essas incoerências marcam a normatividade que se apresenta como um ideal a ser alcançado, o que resulta da fusão entre posicionamentos que nem sempre são percebidos (Barthes, 1977) pelos seguidores. Contradizem as vertentes que pregam fundamentando-se em uma tradicionalidade que se liga à cultura dominante e influencia os hábitos de consumo (Foucault, 2002) da coletividade. Além do mais, colaboram na manutenção das questões hegemônicas atreladas à vestimenta (Barreto & Silva, 2015), embasando a criação de normativas que explicitam regras relacionadas ao que vestir (Simmel, 2008). Essas incoerências colaboram para a dominação corporal, que partem de questões que muitas vezes são ditas, porém visualmente não são praticadas (Foucault, 1988), sendo visível no perfil de Costanza que isso não se aplica, pois ela não diz como ser, mas ela mostra como deve ser em seu perfil.

Alguns perfis também apresentam características específicas, como as normativas sobre gênero, percebidas fortemente no perfil de Jenniffer; as normativas atreladas à fricção entre o atual e o tradicional, nos perfis de Camila, Thássia, Fabíola e Costanza; incoerências com relação ao tom consutorial adotado por Alexandre; normativas sobre peças atemporais, percebidas com Alberto, que afirma “*você pode ser elegante usando peças atemporais*”. Esses desencontros nos perfis nada mais são do que formas diferenciadas para se fazer a mesma coisa. Cada um deles tem um foco, porém seu objetivo é o mesmo, vender algo que nem sempre é um produto, mas a manutenção de formações discursivas atreladas à padronização da aparência corporal. A definição do seu nicho de mercado tem relação com a singularidade das publicizações que fazem (Seara, 2024), personalizando-as e adaptando-as a partir da perspectiva de comunicação e consumo. Seu foco é despertar o interesse no consumo (Lipovetsky, 1989), e para isso, evidenciam os atributos que buscamos enquanto sujeitos (Butler, 2015). Além do mais, promovem uma conexão com normas morais e valores (Greenwood & Levin, 2006), o que colabora na criação do desejo de ser e de pertencer a um mundo que muitas vezes não nos cabe, pois para pertencer, precisamos aderir às regras (Seara, 2024).

Isso fundamenta a categoria seguinte que refere-se ao **contexto** específico no qual as práticas sociais são praticadas para sustentar as formações discursivas (Fairclough, 2001). A partir delas constatei as seguintes características: **ironia**, que pode ser definida como uma maneira de mostrar uma coisa e dizer outra (Foucault 1996) ou ainda impor formas de fazer dando uma falsa liberdade de escolha, o que se traduz na sutileza das atitudes (Foucault, 1987); **expressão**, que engloba as normativas que aderimos no momento de fazer as nossas escolhas de vestimenta (Lipovetsky, 2009); e a **vigilância social**, que se refere ao cuidado do outro sobre a minha vida (Foucault, 1987).

Nestes termos, a **ironia** é a habilidade discursiva de mostrar ou dizer uma coisa e executar outra. Ou ainda o tom professoral de que o influenciador detém a informação ‘verdadeira’. É o que Fabíola expressa “*você pode usar, mas é feio*” ou o tom de ‘ameaça’ de Alexandre “*se você acha caro se vestir bem, experimente o preço de vestir-se mal*”. Trata-se de dizer o oposto do que se quer dizer, em uma perspectiva de chamar a atenção para a necessidade de reflexão sobre determinada questão. Ju e Letícia, quando falam que pessoas que vestem ‘*plus size*’ também são ‘gente’ e

precisam ser valorizadas. Assumem um tom de legitimidade ao que dizem quando exibem sua composição corporal. Assim, a ironia se constitui na estratégia de falar o que não poderia ser falado em uma perspectiva de explicitar ou chamar a atenção para algo de forma objetiva, explicitando-se as consequências sociais de sua inobservação (Foucault, 1996). Quando nos utilizamos de formações discursivas, constituímos uma maneira de objetivação de corpos, sempre explicitando as penalizações sociais pelo desvio das normativas dominantes (Bento, 2017). Assim, é imposta uma adesão às normativas, a uma estrutura social que fixa normas e estabelece uma estabilidade ilusória (Simmel, 2008).

Em todos os perfis há **expressão** de moda e estilo, sendo essas suas características discursivas marcantes. Magá expressa um estilo despojado, porém com normativas específicas atreladas às grifes que representa. Camila, Joyce, Jenniffer e Thássia expressam formações discursivas, que colaboram para a manutenção da tradicionalidade das marcas de luxo; entretanto, Jenniffer ainda desqualifica algumas marcas como 'Prada', ao passo que promove outras, como a 'Dolce & Gabbana'; Letticia expressa a necessidade de produzir suas próprias roupas, já que a indústria não olha para o corpo gordo, o que é confirmado no apelo de Ju; Alberto volta-se mais à expressão de seu conhecimento, assim como Fabíola, que assume um personagem detentor da verdade; e Costanza, que expressa um comportamento herdado em um meio que alia o elegante ao 'natural'. Trata-se de formações discursivas vinculadas a simbologias e a uma ideia normativa que define o que é ou não adequado (Barthes, 2007). Além disso, dialoga com os anseios e se concretiza em um espaço físico que o corpo ocupa no mundo (Foucault, 2013). A estratégia é utilizar as peças que promovem como símbolo de prestígio (Farias, 2010) e do movimento corporal (Vieira & Gonçalves, 2010). Isso culmina em formações discursivas que mantêm a utopia da elegância, que gira em torno de uma produção discursiva, que estrutura as práticas sociais. Além disso, norteia comportamentos caracterizando identidades (Guimarães & Pereira, 2023) e moldando corpos de forma a determinar leis e enunciações atreladas a eles (Foucault, 1979).

A **vigilância social** aparece muito fortemente no perfil de Alexandre, quando diz que "*você é julgado pelas roupas que usa*", posição semelhante é defendida no perfil de Fabíola, quando diz "*as pessoas não falam, mas elas observam*"; e no de Joyce, que ressalta "*até mesmo para ir ao veterinário temos que estar bem vestidos*".

Essas formações discursivas atrelam-se ao cuidado social com as normativas da vestimenta, o que se constitui em uma forma de articular o que o sujeito é e o que ele deveria ser (Goncalves, 2019). Neste momento, assumimos o que é normal e o que não é, já que essa vertente não se trata do autocuidado, mas de um cuidado com o comportamento do outro (Foucault, 1987). Nessa perspectiva, nosso corpo vestido está em constante vigilância social (Ximenes, 2009), sendo cuidado e observado o tempo todo, o que ficou evidente nas falas apresentadas. Exemplificam que há possibilidade de pertencimento, porém, para isso, é necessária a submissão à normatização (Seara, 2024), e que muitas vezes não atendemos por privilegiar as nossas verdades construídas (Foucault, 2006). Assim, nossas ações são veladas o tempo todo (Butler, 2018a): quando aderimos às regras, elas verificam o seu cumprimento; quando não aderimos, elas criam estratégias para que as adiramos (Foucault, 1987).

Considerando o distanciamento entre os perfis quando se refere ao contexto, o único perfil que fomenta os cuidados com a pele é Joyce; os cuidados com a aparência no mundo corporativo são apresentados por Alexandre; já Jenniffer apresenta os cuidados com a aparência do corpo feminino quando atribui o adjetivo 'maravilhosas' às suas saudações diárias; ou Magá com seu perfil 'Magavilhas', enquanto Alberto traz suas considerações sobre o vestir do corpo masculino, que chama de 'cavalheiro'. Neste contexto a linguagem é usada como forma de dar significação ao nicho pretendido. Terminologias como 'maravilhosas', 'cavalheiro', criam uma atmosfera de intimidade, o que possibilita ao influenciador promover significações nos mais diversos contextos. Nesse âmbito, somente o perfil de Costanza traz uma proximidade maior do seu contexto com uma vida familiar reflexiva, considerando a importância de estar perto de pessoas queridas. Assim, apesar de todos os perfis utilizarem-se de formações discursivas de repressão e liberdade, o nicho e o aparato discursivo são diferenciados (Silva, 2006). Nestes termos, a moda também se expressa como uma forma de linguagem utilizada na instituição de simbologias que favorecem a construção coletiva de significados (Barthes, 2007). As pessoas se embasam em adequações e inadequações para manter, formular ou extinguir normatizações (Butler, 2002).

Na categoria **intertextualidade manifesta**, explico as formações discursivas que se formam com base nos discursos constatados, evidenciando de que maneira

isso ocorre (Fairclough, 2001). As principais características constatadas foram: **referenciais e padronizações**, que partem de normativas absolutas que impedem a formulação de outras perspectivas (Butler, 2002). Consideram que padronizar é privilegiar somente uma forma de ser e estar no mundo (Butler, 2019); **contradições**, que se trata de estratégias de questionamento aos comportamentos padronizados (Butler, 2018b); e **combinações discursivas**, que se embasam nas convenções sociais que nos moldam (Foucault, 2002) quanto aos nossos hábitos e atitudes com relação às escolhas que fazemos sobre o que vestir (Santos, I., 2015).

Os **referenciais e padronizações** foram percebidos fortemente nos perfis de Fabíola, quando expõe “*as pessoas têm que se cuidar, procurar um médico e se informar sobre sua saúde*”; Alexandre “*pessoas elegantes têm acesso a maiores oportunidades*”; Camila, Thássia, Letícia, Jenniffer, Magá e Larissa, quando explicitam as marcas e itens de luxo ou alto custo como referenciais a serem seguidos. Trata-se de formas padronizadas de ser e estar no mundo, o que influencia na forma que fazemos nossas escolhas (Foucault, 1988). Padronizamos comportamentos que são refletidos em nossa aparência, na forma como nos vestimos e nas construções de verdade que elaboramos (Barreto & Silva, 2015). Somos seres sociais e nos vestimos em um meio cercado de regramentos atrelados ao que vestimos (Svendsen, 2010). Isso culmina em uma cultura contemporânea que adere a essa padronização sem questionamentos, sem elaborar reflexões mais aprofundadas sobre os motivos pelos quais elas existem (Castro, Martins & Ferreira, 2019) e sem compreender quais relações de poder elas sustentam (Foucault, 2001).

Neste âmbito, as **contradições** se configuram como temáticas centrais nesta abordagem, uma vez que favorecem a desconstrução de estruturas fixas e significações sócio-históricas e culturais. Um exemplo foi quando Joyce, em um de seus vídeos, reconheceu que “*na internet é tudo falso mesmo*”, o que contradiz até mesmo o que ela produz; ou quando Magá relata que “*minha mãe que costura minhas roupas*”, porém aparece usando roupas caras e de grife, o que também contradiz a tentativa de mostrar sua origem humilde que se deu em uma favela; Alexandre alia o sucesso profissional corporativo à elegância do vestir, porém em seu perfil promove desde loja de enxovais até palestras; Fabíola diz que “*as pessoas não falam, mas comentam pelas costas*”, ou seja, a ‘fofoca’ existe e é uma prática naturalizada; Camila começou suas publicações em português, mas ao atingir determinado patamar, fez

um *rebrandig*, ou seja, um redirecionamento de público e passou a publicar prioritariamente em inglês; Thássia não tem publicações relacionadas ao jogo de tênis como rotina em seu perfil, mas compartilhou sua ida ao torneio de Roland Garros na França. Além disso, fala de forma simples, porém a simplicidade no falar e no agir não é percebida no vestir quando usa inúmeros itens de luxo. Camila, Thássia e Joyce convidam o seguidor para opinar e comentar, porém os vídeos são gravados e já concluídos antes de serem postados. Essas questões atrelam-se à performatização, que é uma forma de agir com base no que a sociedade espera que de nós, ou seja, relaciona-se à repetição de práticas cotidianas e de performances (Butler, 2019). Assim, a contradição é um atributo capaz de promover a adesão ou a resistência às normatizações sociais atreladas à vestimenta (Cintra & Mesquita, 2021), podendo culminar em atritos e tensões que interferem na constituição social dos sujeitos (Del Priore, 2004). Discursivamente, é uma estratégia que representa as múltiplas forças que nos atravessam (Foucault, 1988).

Já as **combinações discursivas** foram verificadas em todos os perfis, tratando-se de uma das estratégias estruturais na operacionalização de todos os participantes. Fabíola apresenta uma combinação de estilo de vida saudável, cuidados com o corpo, comportamento e imagem; Camila, Thássia, Joyce e Costanza focam nas narrativas pessoais para criar um tom de proximidade, compartilhando viagens e detalhes de suas vidas em família; Larissa foca em suas experiências pessoais para explicitar suas opiniões sobre o que lhe desagradava no meio social; Letticia traz um misto de autoaceitação e Ju com autoajuda, porém ambas operam com base na criticidade e na tentativa de promover o corpo gordo, colocando-o no ciclo do consumo; Alexandre volta suas postagens ao vestir masculino no ambiente corporativo; Magá faz um misto de todos os trabalhos que realiza, sendo o perfil mais diversificado, assim como o de Larissa que também é, só que em menor escala; Jenniffer procura promover-se a si mesma, assim como Larissa, pois ambas se esforçam para mostrar um conhecimento aprofundado sobre moda na tentativa de destacar-se; enquanto Fabíola e Alberto já atuam em tom mais professoral, apresentando-se como pessoas bem-informadas e que conhecem de moda pelas suas vivências.

Nesse sentido, as combinações discursivas têm o potencial de promover mudanças e rupturas no contexto social (Fairclough, 2001). Trata-se de uma maneira

de delinear as construções culturais com base no que o corpo vestido representa (Santaella, 2016). As tradições do vestir se apresentam muito fortemente, colaborando na compreensão das combinações discursivas que favorecem rupturas e mudanças (Magalhães, 2001). Isso ocorre porque nunca haverá domínio integral sobre as formações humanas, o que pode ser justificado pela articulação reflexiva e flexível de formações discursivas (Butler, 2015). Assim, quando realizamos uma análise crítica conseguimos identificar ideologias e as manifestações de poder que norteiam a sociedade (Van Dijk, 2000a), o que possibilita identificar as formações discursivas que naturalizam as estruturas (Foucault, 2008a).

Considerando os distanciamentos sobre a intertextualidade manifesta, somente no perfil de Ju há apelos capitalistas explícitos em prol da moda '*plus size*'; somente Larissa expressou crença em 'astrologia'; somente Alexandre reproduz notícias e reportagens relacionadas aos efeitos da moda na sociedade para legitimar suas considerações; somente Magá tem uma infinidade de itens promovidos, dando uma ideia de multiplicidade sem um nicho demarcado, porém já está explícito que seu foco são os itens caros e de luxo; somente Jenniffer faz recomendações específicas para o vestir das mulheres; somente Letticia explicitou sua história de vida e os problemas de saúde que teve enquanto buscava por um corpo perfeito que não existia; apenas Alberto defende o uso de peças atemporais, assumindo um tom instrucional; somente Fabíola assume um tom de superioridade professoral; Costanza foi a única a exibir sua trajetória como uma pessoa madura e realizada, tanto profissional quanto pessoalmente. Essas particularidades dos perfis partem de uma formação discursiva combinada com várias outras, porém todas têm o objetivo de transmitir uma mensagem de disciplina comportamental que legitimou suas práticas (Foucault, 1995). Partindo das reações sociais atreladas às formações discursivas que defendem os interesses dominantes (Fairclough, 1996), culminam em um exercício de poder. Trata-se de uma ação direta de uns sobre outros em uma perspectiva de enviesar o discurso para torná-lo padronizado e legitimado, norteando comportamentos (Mumby & Clair, 2000). Nestes termos, a intertextualidade manifesta revela alguns pontos cruciais desse processo, pois possibilita refletir sobre o uso da linguagem em ação (Fairclough, 2001). Para isso se propõe à modelagem de condutas e de situações comunicativas que promovem significações aos eventos sociais (Van Dijk, 2009).

Essas categorizações e suas principais características evidenciaram como as formações discursivas são usadas para sustentar as idealizações atreladas aos corpos, que é o resultado de nossas vivências e atravessamentos (Butler, 2018b). Esse processo fundamenta a nossa busca por conhecimento e os sentidos para as nossas verdades. Assim, estudar os influenciadores digitais de moda fundamenta e norteia um processo de busca por respostas, evidenciando os motivos pelos quais as práticas sociais são como são (Foucault, 2002). Além disso, colabora em nossa busca pela verdade, o que se constitui em um processo contínuo cercado por forças que nos atravessam em todos os momentos e lugares (Foucault, 2006). É dessa maneira que embasamos nossas vivências, sempre considerando o que já internalizamos e os regramentos sociais que nos subjetivam (Bidarte, Canto & Rodrigues, 2023). Nos utilizamos de inúmeras estratégias discursivas que influenciam nosso comportamento, atitudes, pensamentos e escolhas. Isso ocorre porque estamos imersos em teorizações que nos colonizam, marcando nossa cultura e criando regramentos com base em uma representatividade dominante (Butler, 2018a). Essas questões fundamentam as reflexões que apresento a seguir.

6 DESFECHOS REFLEXIVOS DA IMAGEM CORPORAL

Neste ponto explicito os desfechos finais sobre a imagem corporal, fundamentando minhas considerações no constructo teórico que elaborei no decorrer dessa investigação, partindo de um evento rotineiro que ocorreu comigo em um supermercado. O julgamento de minha capacidade financeira a partir das roupas que eu trajava é mais um exemplo de que as formações discursivas dominantes norteiam o pensamento coletivo sobre a imagem corporal. Comecei a perceber isso após as leituras que realizei, quando compreendi que, a imagem corporal também fala. As pessoas se olham e já tiram suas conclusões apenas pelo que viram, sem conversar, sem estabelecer qualquer tipo de diálogo. Compreendi que o mundo é visual, pois a nossa imagem sempre chega antes, estando envolta em dinâmicas de poder e normas comportamentais. Percebi que a moda não é somente vestuário, beleza ou estética, mas sim uma ‘estratégia’ individual pautada nas escolhas que cada um faz em seu rol de possibilidades. Nestes termos, a moda é um campo amplo que reflete e revela as relações de poder que permeiam as práticas sociais.

Considerando esse fato aliado à nossa imersão em um cenário digital que molda a nossa percepção e embasa julgamentos sobre o aspecto corporal, considero que meu objetivo nesta investigação que é **“compreender as formações discursivas que atuam na normalização da imagem corporal entre os influenciadores digitais de moda”**, foi atingido. No decorrer da explanação, apresentei as formações discursivas que moldam a nossa percepção e embasam os julgamentos que empreendemos sobre o aspecto visual dos corpos. Indo além, evidenciei ainda, que os influenciadores digitais de moda se utilizam de formações discursivas dominantes, atreladas a diversos conceitos como de ‘elegância’ e ‘sofisticação’ para definir e reforçar regramentos comportamentais. Assim, compreendi que as posições sociais que assumimos estão diretamente ligadas aos julgamentos que empreendemos, bem como às formações discursivas que aderimos (Butler, 2015). No entanto, esse processo é complexo e se dá em um emaranhado relacional formado por uma miríade de relações de poder que nos atravessam (Foucault, 1987). Isso ocorre porque somos seres sociais e a única certeza que podemos ter com relação ao humano é que ‘não há certezas’. Além do mais, somos, todos os dias, bombardeados por normativas que nós mesmos construímos e que colaboramos para a sua manutenção, porém não nos

damos conta até que somos diretamente atingidos por elas (Louro, 2000). Nos formamos em torno de verdades construídas e de regramentos internalizados, o que torna a convivência em sociedade complexa, multifacetada e explicitamente moldada pela prática social (Almeida, Casotti & Miranda, 2021). No entanto, esse processo é cercado por inúmeras significações, pois cada um atribui um sentido aos conceitos que prega (Barthes, 1978; Baudrillard, 1991).

Neste âmbito, os elementos que apresentei fundamentam a resposta ao questionamento: **“quais formações discursivas atuam na normalização de corpos entre influenciadores digitais de moda?”**. Entretanto, para respondê-lo, primeiramente, preciso explicitar que as formações discursivas são produzidas e reproduzidas em meio a relações de poder. Elas fundamentam as normativas e regramentos comportamentais, tendo impacto direto em nossas escolhas de vestimenta e no julgamento que empreendemos sobre as escolhas do outro. É nessa perspectiva, que as formações discursivas sobre a disciplinarização corporal torna-se a principal estratégia utilizada pelos influenciadores digitais para moldar e regular o comportamento dos seus seguidores. Sua forma de expressão vai desde a verbalização como Fabíola faz até mesmo na exibição de corpos magérrimos, conforme Camila e Thássia apresentam. Trata-se da utilização de mecanismos de poder que disciplinam e regulam os corpos de maneira sutil, induzindo a práticas comportamentais (Foucault, 1987) e performativas. Isso pode reforçar e subverter normativas e regramentos sociais que se aliam ao que é valorizado socialmente (Butler, 2018b), e isso foi questionado por Ju em uma de suas postagens. Além do mais, há as formações discursivas que se utilizam do enfoque aos símbolos e signos visuais que são utilizados para influenciar e moldar a forma como os seguidores enxergam a imagem corporal (Barthes, 1978). O que também ficou perceptível foram as simulações da realidade, que aspiram à criação de uma imagem corporal idealizada (Baudrillard, 1991) e inalcançável, conforme o exemplo citado por Lettícia. Outras formações discursivas, como a manutenção da binaridade e da heteronormatividade (Preciado, 2014), também foram percebidas, sendo nítida a sua colaboração na modelagem e perpetuação de certos ideais corporais (Fairclough, 2001). Ademais, constatei que os discursos colaboram para a manutenção e o reforço da hierarquização corporal, delineando as relações sociais (Van Dijk, 2000a). Isso

influencia as experiências que vivemos e a maneira como percebemos os corpos na sociedade (Le Breton, 2007).

Essas constatações foram possíveis porque busquei “**explorar as formações discursivas e seus efeitos sociais que sustentam as relações de poder através da normalização e regramento da vestimenta**”. É nesse sentido que se formam a disciplinarização e a normatização das práticas sociais (Foucault, 1987) atreladas à vestimenta, reforçando os regramentos sociais e estéticos da moda na era digital. Isso culmina na criação de padronizações idealizadas que regulam e disciplinam os corpos dos seguidores que se sentem obrigados a atingir um ideal corporal e um *status* social. Já a performatividade fomenta a construção e reconstrução individual (Butler, 2018b), fundamentando as escolhas do vestir, que podem subverter ou reafirmar as normativas de vestimenta que sustentam as relações de poder. Isso cria efeitos simbólicos e culturais em torno da roupa (Barthes, 1978), levando a interpretações e percepções atreladas ao sentimento de pertencimento. Além disso, a produção de uma realidade digital utópica favorece a representação e a distorção de estilos de vida que reforçam padronizações inalcançáveis (Baudrillard, 1991), o que impacta na autoimagem e autoaceitação corporal. Para isso, as formações discursivas criticam e são implacáveis quanto aos desvios (Preciado, 2014), porém possibilitam a criação de estratégias de resistência. Tal prática está atrelada à reprodução ideológica que influencia as percepções dominantes nas relações sociais (Fairclough, 2001), além de criar regramentos específicos sobre estilo corporal e *status* social. Portanto, são as formações discursivas que colaboram na reprodução de desigualdades e que reforçam a hierarquização de pessoas na sociedade (Van Dijk, 2000a), mantendo-nos separados por classe, gênero, raça e etnia através de práticas sociais relacionadas às escolhas do vestuário. Portanto, as formações discursivas colocam a vestimenta como uma forma de subjetivação (Le Breton, 2007) que, na era digital, cria e atribui a comunicação de significações e suas mutações no meio social.

A compreensão disso também me possibilitou “**buscar intersecções entre práticas sociais, normas e regras de vestimenta e imagem corporal**”. Para isso, compreendi as práticas sócio-históricas e culturais rotineiras relacionam-se a normativas e regramentos de imagem corporal que são, ao mesmo tempo, embasadas na atualidade e na tradicionalidade. Funcionam como importantes recursos de disciplinamento e controle de corpos, moldando e regulando suas

capacidades (Foucault, 1987). Além disso, atrelam-se à necessidade social da aceitação (Butler, 2018b), constituindo-se em importantes estratégias de vestimenta que determinam as dinâmicas sociais (Lipovetsky, 2009) e as relações de poder (Foucault, 1987). Assim, estabelecemos formações discursivas que criam, moldam, formulam e reformulam os regramentos a serem seguidos com o intuito de alcançar uma padronização inalcançável (Butler, 2018b). Constituem-se e sustentam-se a partir de objetivos utópicos, explicitados como ‘verdadeiros’ que são separados dos ‘falsos’ (Baudrillard, 1991). Entretanto, esse é apenas um meio, pois quem o manipula são as pessoas através das práticas sociais (Foucault, 1996), o que culmina nas normativas de vestimenta. São elas que influenciam as nossas escolhas de como cobrir os nossos corpos quando estamos em público (Svendsen, 2010), o que se dá a partir de regras estéticas individuais e coletivas. Quando refletimos como isso ocorre através do tempo e quais os efeitos sociais que suscita, percebemos que a moda e a imagem corporal são fenômenos dinâmicos que se refletem em movimentos de continuidade ou ruptura (Ximenes, 2009). Daí surge a exploração de símbolos e signos, que resultam em significados culturais e sociais, moldando nossas identidades (Barthes, 1978). Ademais, introduzem uma ideia de realidade idealizada que distorce as percepções do real (Baudrillard, 1991), afetando nossa autoimagem, nosso consumo, nossa autoaceitação e as categorizações que estabelecemos para nos classificar.

Isso me instigou a “**investigar vivências e práticas de resistência às estruturas de poder instituídas e mantidas discursivamente em torno da vestimenta**”, quando constatei que não há práticas de resistência entre os perfis estudados. Não verifiquei posicionamentos e questionamentos que levassem a uma via alternativa com novas possibilidades às padronizações dominantes. Isso mostra que estamos todos imersos em normas disciplinares que regulam e direcionam as nossas percepções do que é socialmente aceitável (Butler, 2016). Em todos os perfis, verifiquei o reforço de normativas existentes, o que torna sua contestação um grande desafio, já que há uma adesão e vontade de pertencimento ao que está posto, principalmente no perfil de Magá, Camila e Thássia. Isso reforça a ideia da racionalidade de um sujeito autônomo visto como ‘essência’, e com um destino predeterminado, o que é incisivamente questionado no pós-estruturalismo (Derrida, 1995). Além disso, as significações que atribuímos às práticas sociais e às estruturas

de poder nunca serão fixas, relacionando-se diretamente às nossas vivências (Peters, 1999).

Considerando os perfis investigados, percebi uma adesão voluntária e a disseminação de formações discursivas que refletem as normativas dominantes atreladas aos conceitos de 'estilo', 'elegância' e 'sofisticação', não sendo observados posicionamentos destoantes disso. Essas regras são pregadas e disseminadas de forma coletiva como produto de uma disciplinarização que molda e regula os nossos corpos (Foucault, 1987) coletivamente. Isso se dá através do uso de estratégias discursivas que possibilitam a representação verbal, auditiva e visual de regramentos que mantêm as estruturas de poder em torno das escolhas de vestimenta. Atuam com base em atos repetitivos que sugerem práticas sociais performatizantes, possibilitando continuidades e rupturas em relação às normativas em torno do corpo (Butler, 2016). Desta maneira, não constatei *insights* que oferecessem possibilidades de resistência dentro do contexto que analisei, o que coloca a imagem corporal como disseminadora de normativas dominantes. Isso inclui uma diversidade de estilos, porém todos eles têm a mesma base, que são as influências sócio-históricas e culturais que moldam as dinâmicas hegemônicas do vestir na contemporaneidade. Talvez esse fato possa ser explicado com o evento que vivi no supermercado, uma vez que quem se utiliza de uma aparência destoante do normativo fatalmente é marcado e recebe um tratamento diferenciado em locais coletivos, questão que me instiga à realização de algumas investigações.

Por isso, para sermos aceitos e nos sentirmos pertencentes a um grupo, criamos códigos de ética que responsabilizam e legitimam as práticas sociais. Elas criam normativas padronizantes em torno de um corpo que nos aprisiona, já que “nenhum de nós age sem as condições para agir, mesmo que algumas vezes tenhamos que agir para instalar e preservar essas condições” (Butler, 2018a, p. 15). Entretanto, só temos discernimento para compreender como se dão as amarras sociais quando refletimos sobre as estratégias discursivas que nos aprisionam (Butler, 2018a), o que também ocorre através da utilização de elementos simbólicos de forma naturalizada (Trinchão, 2015). Isso se materializa na produção de diversos significados que se correlacionam nesse universo e culminam em nossas escolhas do que vestir (Barthes, 2007). É assim acontece a materialização discursiva, que relaciona o que é ou não considerado moda. Nestes termos, os manuais de

regramentos sociais servem como normalizadores de comportamentos, apresentando o que é ou não aceito e o que seria ou não ‘elegante’ para a nossa existência (Santos, I., 2015).

Vertentes como esta organizam nossas vidas da forma como elas são, já que a moda influencia não só na aparência dos corpos, mas também nossa cultura e em sua significação. Assim, compreendi que cada pessoa tem um entendimento diferenciado sobre ‘elegância’, o que nos faz anular ou aderir a regramentos atrelados ao vestuário (Lipovetsky, 1989) e ao comportamento. Em nossa cultura é comum o uso de cores vibrantes, porém, quando a moda diz que o elegante é usar cores neutras, aderimos à regra e a incorporamos em nossas vidas. O que pode ser constatado em todos os perfis investigados, mas por que será que fazemos isso? Porque nos apegamos a normativas e regramentos comportamentais que refletem a legitimação de hábitos dominantes. Isso influencia nosso comportamento, determina nossas ações e nossa vestimenta, utilizada como meio para destacar nossos corpos socialmente. *Glamourizamos* o imposto sem nos aprofundarmos sobre quais interesses estamos atendendo (Schmitt, 2021). E isso ocorre de forma sutil e, aparentemente, despreziosa, norteando nossas escolhas a ponto de moldar nossos desejos de ter, de ser e de existir (Caikoski, 2021, p. 49). É neste contexto que buscamos por pertencimento e nos submetemos às padronizações, às normativas, aos regramentos sociais. E, quando não temos acesso completo, fazemos igual a Joyce, que usa um vestido da ‘Shein’, mas completa o *look* com uma bolsa da ‘Louis Vuitton’ “*para dar um toque de riqueza ao figurino*”, conforme ela mesma diz.

Essas questões influenciam na maneira como construímos nossas formações discursivas, o que pode ser percebido no trajar coletivo, no andar, no ver e no pensar o mundo. A partir daí, toda tentativa de singularização é fracassada, uma vez que é moldada pelo coletivo e norteia os nossos interesses, fundamentando o desejo de pertencimento que todos nós temos (Santos, I., 2015, p. 114). Para isso, nos prendemos e ressignificamos as construções sociais, baseando-nos em formações discursivas que moldam os nossos corpos de forma a estabelecermos uma relação de ambivalência entre a apropriação do hegemônico e do normativo (Butler, 2019). Sem nos darmos conta, aderimos a práticas alienistas que nos controlam e nos oprimem (Foucault, 2001), resultantes da articulação discursiva que nos constitui e que nos subjetiva (Foucault, 2004). Esse processo não é inconsciente, uma vez que

estamos tão imersos e doutrinados que não damos valor a isso, usando cópias mais 'baratas' de grandes marcas. O objetivo maior é carregar o logotipo de uma grife de luxo, o que se relaciona às nossas condutas e norteia os nossos comportamentos do 'parecer ser' e não do 'ser efetivamente'.

Isso ocorre porque somos seres sociais, nos visualizamos na imagem que os influenciadores transmitem de amizade, de pessoas que querem nos 'ajudar' com dicas de como nos apresentaremos melhor. Entretanto, quando visualizamos isso através das lentes da Análise de Discurso Crítica, ficamos chocados, pois todos os influenciadores digitais têm um mesmo objetivo: vender algo, seja um produto, uma marca ou uma ideia e nós a aderimos com foco no desejo de pertencimento, de nos sentirmos aceitos. Para isso, eles colocam normas específicas, as defendem e nós as incorporamos, aderindo a um 'estilo elegante', a um 'visual sofisticado' ou a um '*look glamourizado*'. Mas o que será que faz de uma vestimenta uma 'peça' tão importante nesse processo? Será que é o que usamos que determina quem somos? Por que temos essa necessidade social de aprovação? Por que e para quem precisamos ter uma aparência 'adequada'? Para responder minimamente a essas questões é só relacionarmos as conceituações e significações dessas terminologias às relações de poder que norteiam a sociedade.

Assim, independentemente da terminologia utilizada, a linguagem e as formas de comunicação que estabelecemos são fundamentais. Inclusive, a maneira como apresentamos nossos corpos socialmente é uma forma de comunicar quem somos, nossos valores, nossas crenças. É o que os influenciadores fazem, cada um a seu modo, utilizando estratégias direcionadas ao público que querem atingir. E isso está errado? Não! Está correto? Também não! Tudo depende da forma como nos colocamos, como nos posicionamos nesse cenário atravessado por padronizações discursivas que nos são comunicadas. Apesar disso, uma questão é inegável: sempre compomos nossos *looks* com base em uma linguagem que comunica, que nos 'valoriza', mas valoriza o quê? Será que é uma roupa que nos fará pertencer a um ambiente? Sim! Em todos os locais há um *dress code* e para que consigamos acessá-los, precisamos aderi-lo. No entanto, essas questões são subjetivas e cada um as interpreta de uma forma diferente. Elas norteiam nossas ações e se fundamentam nas relações sociais que estabelecemos, embasando-se na linguagem em ação e nas formações discursivas que incorporamos para uma apresentação corporal 'adequada'.

Mas adequada ao quê e para quem? É como se nossa vestimenta tivesse o poder de dizer quem somos, nos apresentando ao mundo sem que precisássemos nos manifestar. E, ela tem esse poder, pois não conseguimos nos afastar dos discursos dominantes nos quais a vestimenta revela-se como um dos elementos essenciais na denotação do *status* de pertencimento. No entanto, não é só isso, pois há também inúmeras outras questões envolvidas, e todas elas se utilizam da linguagem e da comunicação para demarcar posições sociais nos relacionamentos que estabelecemos. Nestes termos, somos formados a partir de expectativas sociais que nos moldam e consolidam nosso diálogo com a cultura, sempre considerando que somos marcados por inúmeros atravessamentos que constituímos e que simultaneamente nos constituem (Foucault, 2013).

E não há como dizer que a roupa não tem relevância no contexto social, pois minha experiência evidenciou que tem. Não adianta questionar o motivo de se estudar o vestuário, pois ele já faz parte do nosso corpo, já que estamos vestidos o tempo todo. O que ocorre é que muitas vezes estamos tão imersos e os julgamentos que recebemos são tão sutis que nem percebemos, porém eles existem e na maioria das vezes não são ditos explicitamente, mas manifestados em ocorrências como a do supermercado. São elas que norteiam as relações de poder que estabelecemos, abrindo ou fechando possibilidades de acesso a cenários e contextos. Além do mais, colaboram na hierarquização que estabelecemos a partir das relações sociais, sempre considerando sua relação com nossa formação sócio-histórica e cultural. Partimos de perspectivas coletivas e dependemos de aspectos importantes que balizam nossa dependência social, o que pode nos impulsionar à ação ou ao silenciamento, reforçando ou resistindo às forças que nos atravessam. E isso volta-se à padronização que nos submete, que molda o nosso desejo de ser, de pertencer, de acessar determinados espaços, além de se relacionar à forma como apresentamos nossos corpos quando estamos em público. Esse processo também molda nossos pensamentos, sentimentos e emoções, já que o traje foi e é usado nos mais variados contextos, criando inúmeros cenários culturais que podem colaborar na reprodução das regras que nos oprimem. No entanto, não se trata de uma reprodução pura e simples, pois nunca seremos iguais e as normativas tradicionais norteiam e continuam cada vez mais vivas neste contexto.

É por isso que para sermos aceitos, nos submetemos e aderimos às imposições sociais do agir. Mesmo que não concordemos, nós as reproduzimos, de forma estratégica e performativa, o que, com o tempo, molda nossos desejos e vai delineando a constituição de nossas subjetividades (Butler, 2018a). Não é um processo inconsciente, mas consciente, pois temos a certeza do que estamos fazendo, ao passo que promovemos uma adesão voluntária à normativa dominante. Queremos ser, queremos existir, queremos aparecer e isso é realizado em nossas considerações sobre o mundo que nos cerca, o que embasa nossos critérios de escolha, pois sempre haverá um. Assim, antes dessa pesquisa eu achava que eu não tinha critério nenhum para escolher minhas roupas. No entanto, refletindo a partir das leituras que realizei, mesmo não sendo muito sintonizada às normativas, hoje compreendo que minhas escolhas se embasam em questões como o tipo de tecido, estampa, conforto e caimento das peças no corpo. Observo como isso moldou e molda nossa forma de ser e de estar no mundo. E é por isso que Costanza não explicita em seu perfil a ostentação de logotipos ou marcas de luxo, pois ela não necessita fazê-lo. Já eu, que sempre fiz minhas compras racionalmente, nunca tinha me atentado a logotipos e muito menos na simbologia que representam. Confesso que fiquei maravilhada com o que descobri, pois já devo ter comprado e usado cópias daquelas marcas sem ao menos saber o que usava. Após essa investigação percebi que estou mais atenta a alguns detalhes que a maior parte das pessoas não vê. Isso porque a vestimenta, a aparência corporal e as nossas escolhas do vestir, se constituem em um instrumento poderoso na modelagem de nossa subjetividade, embasando-se e fomentando nossas construções sócio-históricas e culturais. Nestes termos, não há como falar de pessoas e escolhas sem relacionarmos o nosso comportamento, já que não é possível falar sobre corpos na contemporaneidade sem relacionar as normativas atreladas à imagem. O visual nos marca e por isso estamos em vigilância constante sobre as regras que nos categorizam, velando-as para que continuem nos diferenciando (Ximenes, 2009).

É nesse patamar que estão os influenciadores digitais de moda e estilo que analisei. Fabíola e Alberto assumem um tom instrucional e professoral, não necessitando ostentar em todo momento logotipos ou mencionar marcas de luxo; Camila e Thássia assumem uma defesa reprodutivista de normativas tradicionais embasadas em marcas de luxo, que são vistas como o seu passaporte para a

instância social que almejam; assim como Magá, que luta por acessar espaços controversos e divergentes de sua origem, conforme ocorreu com Camila; Joyce faz o estilo 'amiga', que dá dicas e conselhos; Larissa é incisiva e revela suas crenças místicas; Alexandre e Jenniffer colocam-se como os detentores de verdades que eles mesmos construíram; Ju e Lettícia lutam pelo direito de pertencer do corpo gordo tentando inseri-lo nos espaços normativos; e Costanza exibe um estilo diferenciado e sem a exposição acentuada de logotipos de marcas de luxo, pois ela já não necessita disso, já faz parte de um espaço social privilegiado.

Neste sentido, é inegável que todos eles explicitam uma posição que destaca as lógicas de funcionamento da moda, remetendo, por meio de suas posturas, a uma autenticidade que as inserem no conjunto coletivo (Lipovetsky, 2009) das mídias sociais. Suas concepções são legitimadas através da articulação e exposição de suas vivências, o que produz as relações sociais que estabelecemos, moldando discursivamente nosso desejo de sujeição. Assim, apesar de o estilo e forma de abordagem serem diferenciados, todos os influenciadores fazem exatamente a mesma coisa: vendem algo e o que promovem sempre terá um custo e benefício financeiro ou social. Isso ocorre porque estamos imersos em um contexto relacional complexo que nós mesmos constituímos, com base em preceitos sócio-históricos e culturais (Butler, 2015). Tal posição é explicada a partir da adoção de uma posição social, cujo exemplo dos influenciadores destacou a importância de compreendermos as sistematizações humanas que interligam e dialogam com as inúmeras vertentes que nos constituem (Araújo, 2015). Portanto, somos seres sociais e é por isso que nossos discursos não são fixos, eles mudam constantemente, se aprimorando e culminando em novas constituições (Lincoln & Denzin, 2006). As ações que adotamos nos dão visibilidade, constituindo-se no resultado do embate que travamos ao longo de nossas vidas e também na expressão a que nos submetemos (Janesick, 2014). E isso não se refere somente à aparência física, mas estende-se aos gostos, comportamentos e ao respeito de um ser humano por outro (Colling, 2014).

Sendo assim, as considerações teóricas que eu havia levantado fizeram muito mais sentido depois da verificação empírica, a partir da qual percebi que realmente somos lançados em um emaranhado relacional complexo que nos molda. E isso tem grande relevância nesse processo de produção e manutenção das normas sociais relacionadas às escolhas que fazemos do que vestir, considerando que elas não são

só nossas, mas consistem no resultado do atravessamento de parametrizações normatizadoras (Butler, 2018a). Entretanto, não posso dizer que esses influenciadores se expõem diariamente em suas mídias somente para nos incentivar a consumir os produtos que lhes publicizam. Todos eles, sem exceção, apesar de venderem um produto, também tornam-se um produto a ser consumido, pois o seguidor pode consumir o que eles consomem ou simplesmente consumir o que eles publicam. Daí surge uma questão inegável: a moda produz e mantém normas que induzem ao consumo de itens que não têm apenas a função de proteger nossos corpos. Cada peça tem uma simbologia que o contexto determinará a forma como será utilizada, o que se embasa na sustentação social que as normativas produzem e fundamentam para o julgamento das pessoas. No entanto, trata-se de um processo complexo, pois sequer nos damos conta do nosso nível de engajamento e influência pelos ditames sociais propagados por esses influenciadores. É como um vício, achamos que estamos no controle, porém, se nosso comportamento for observado, alguém nos alertará que não somos tão conscientes assim. Estamos tão imersos que nem percebemos, sendo este o meu caso, pois quando dizia que não me importava com o que vestia, estava me referindo somente à minha falta de conhecimento sobre as normativas e regramentos atrelados ao vestir.

Além do mais, os algoritmos que personalizam as mídias sociais, privilegiando somente os assuntos que nos interessam, criam uma fragmentação discursiva que se juntam em normas formativas e moralistas que aderimos sem perceber. Quando compreendemos que os algoritmos blindam as formações discursivas defendidas pelos influenciadores digitais, atrelamos e direcionamos o nosso comportamento à norma dominante. Assim, as concepções defendidas por esses profissionais da imagem estão formando uma barreira quase impenetrável, já que o discurso já chega em nós como algo orgânico, naturalizado. Suas postagens criam uma sensação de conhecimento, de proximidade, de intimidade e de instrucionalidade, como se fôssemos amigos de longa data ou profissionais preocupados com o bem-estar de quem o segue. Isso porque, quando visitamos um perfil que nos agrada, é como se estivéssemos na casa de um amigo, nos identificamos e isso nos mantém fiéis e presentes. É por isso que não nos reconhecemos como consumidores e não percebemos que somos influenciados. Temos dificuldade em compreender que mesmo que os influenciadores não influenciem diretamente, pois eles também são

influenciados, eles induzem a comportamentos e moldam os nossos gostos a partir das normativas tradicionais do vestir.

O impacto de sua influência pode ser visto na promoção de uma relação de consumo diário que estabelecemos com suas postagens, o que nos atrela a uma rede de produção discursiva que nos posiciona e nos reposiciona nas posições de poder. E isso está diretamente ligado à nossa constituição subjetiva, que se dá coletivamente, visto o grande número de pessoas que seguem os influenciadores digitais e acompanham suas postagens diariamente. Os números expressivos revelam uma adesão voluntária, pois o poder só age sobre pessoas livres. Nos sentimos sujeitos autônomos, mas estamos tão imersos que não percebemos que em todas as relações sociais que estabelecemos há um poder que age. Nós não podemos vê-lo, mas conseguimos senti-lo em nossos corpos, em nossa vestimenta, nos efeitos sociais que ele nos acarreta.

REFERÊNCIAS

- Aguiar, E. C. (2020). *O fardo da farda: a administração da masculinidade na vivência de policiais gays*. Dissertação (Mestrado em Administração). Universidade Estadual de Londrina, Londrina, PR.
- Almada, L., & Mesquita, C. (2020). Projetos Uniforms de Andrea Zittel: linhas de força e de resistência no dispositivo moda. *dObra [s]: revista da Associação Brasileira de Estudos de Pesquisas em Moda*, 14(29), 335-351. doi: 10.26563/dobras.v14i29.1149.
- Almeida, R. D., Casotti, L. M., & Miranda, A. P. C. (2021). Negociações simbólicas das regras religiosas do vestir em postagens no Instagram. *dObra [s]: revista da Associação Brasileira de Estudos de Pesquisas em Moda*, 31, p. 237-261. doi: 10.26563/dobras.i31.1296.
- Alves, L. M. S. A., Araújo, T. R. D. S., & Sabino, E. B. (2022). Violência e o crime em legítima defesa: resistência e transgressão de Amélia dos Santos (1921). *Revista Teias*, 23(70), 114-128. doi: 10.12957/teias.2022.67448.
- Aragão, C. M. A., & Tavares, M. (2019). Ensaio sobre a roupa e dominação a partir da noção de cultura de Paulo Freire. In N. Colombo (Org.). *Diálogos entre moda, arte e cultura*. Ponta Grossa, PR: Atena Editora. doi: 10.22533/at.ed.9841923121.
- Araújo, M. A. L. (2015). A imagem, o imaginário e a imaginação como expressões transdisciplinares. In G. M. C. Trinchão (Org.), *Desenho & visualidades*. Salvador: EDUFBA; Feira de Santana: UEFS Editora.
- Bard, N. D., Antunes B., Roos C. M., Olschowsky A., & Pinho L. B. (2016). Estigma e preconceito: vivência dos usuários de crack. *Revista Latino-Americana de Enfermagem*, 24, e2680. doi: 10.1590/1518-8345.0852.2680.
- Barreto, C. (2015). Apresentação: desenho, moda e cultura. In G. M. C. Trinchão (Org.), *Desenho, moda e cultura*. Salvador: EDUFBA; Feira de Santana: UEFS Editora.
- Barreto, C., & da Silva, L. S. (2015). Moda: aspectos discursivos da aparência. *Revista Ideação*, 1(31), 39-57. doi: 10.13102/ideac.v1i31.1306.
- Barros, P. M. (2019). O Glam Rock brasileiro: Moda e comportamento andrógino na década de 1970. *Domínios da imagem*, 13(25), 65-88. doi: 10.5433/2237-9126.2019v13n25p65.
- Barthes, R. (1977). *Aula inaugural da cadeira de semiologia literária do Colégio de França*. São Paulo: Editora Cultrix.
- Barthes, R. (1978). *Sistema de la moda: Colección Comunicación Visual*. Urbana e Champaign: Editorial Gustavo Gili, S.A.

- Barthes, R. (2001). *Mitologias*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Barthes, R. (2004). *O grão da voz*. São Paulo: WMF Martins Fontes.
- Barthes, R. (2006). *Elementos de Semiologia*. 16. ed. São Paulo: Cultrix.
- Barthes, R. (2007). *Crítica e verdade*. São Paulo: Perspectiva.
- Baudrillard, J. (1991). *Simulacros e simulação*. Lisboa: Relógio d'Água.
- Baudrillard, J. (1995). *A Sociedade de Consumo*. Lisboa: Edições 70.
- Bento, B. (2017). *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*. (3a ed.). Salvador, BA: Editora Devires.
- Bidarte, M. V. D., Canto, L. G. S. & Rodrigues, M. B. (2023). Travestis e Transexuais na Reportagem Especial do Fantástico: as Unidades Prisionais Masculinas não são o "Show da Vida". *Organizações & Sociedade*, 30(104), 45-75. doi: 10.1590/1984-92302023v30n0002PT.
- Bonadio, M. C. (2002). Histórias debaixo dos panos: descobrindo a linguagem da moda-estudo sobre as mulheres das elites e classes médias paulistanas (1913-1929). *Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História*, 24. Recuperado de <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/10620>.
- Bononi, J., Domiciano, C. L. C. (2019). *Design de moda e as relações de prazer provocados pelo vestuário*. In N. Colombo (Org.). *Diálogos entre moda, arte e cultura*. Ponta Grossa, PR: Atena Editora. doi: 10.22533/at.ed.9841923121.
- Britzman, D. (2000). Curiosidade, sexualidade e currículo. In G. L. Louro (Org.). *O corpo educado: Pedagogias da sexualidade* (2. ed.). Belo Horizonte: Autêntica.
- Butler, J. (2000). Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do "sexo". In G. L. Louro (Org.). *O corpo educado: Pedagogias da sexualidade* (2a ed.). Belo Horizonte: Autêntica.
- Butler, J. (2002). Entrevista. In B. Prins, & I. C. Meijer. Como os corpos se tornam matéria: entrevista com Judith Butler. *Revista estudos feministas* 10(01) 155-167. doi: 10.1590/S0104-026X2002000100009.
- Butler, J. (2014). Regulações de gênero. *Cadernos Pagu*, 42, 249-274.
- Butler, J. (2015). *Relatar a si mesmo*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Butler, J. (2016). Corpos que ainda importam. In L. Colling (Org.). *Dissidências sexuais e de gênero*. Salvador: EDUFBA.
- Butler, J. (2017). *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

- Butler, J. (2018a). *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Butler, J. (2018b). *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Butler, J. (2019). *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Butler, J. (2021). *Discurso de ódio: uma política do performativo*. São Paulo: Editora UNESP.
- Caikoski, J. B. (2021). A linguagem dos objetos e das vestimentas: leituras (im) possíveis. *Revista Confluências Culturais*, 10(1), 46-54. doi: 10.21726/rcc.v10i1.802.
- Candiotto, C. (2007). Verdade e diferença no pensamento de Michel Foucault. *Kriterion: revista de filosofia*, 48(115), 203-217. doi: 10.1590/S0100-512X2007000100012.
- Cardoso, H. R., Jr. (2005). Para que serve uma subjetividade? Foucault, tempo e corpo. *Psicologia: reflexão e crítica*, 18(3), 343-349. doi: 10.1590/S0102-79722005000300008.
- Castro, A. L., Haddad, B. S. M. (2019). “Moda, eu faço a minha”: a circulação de símbolos globais de moda entre grupos de baixa renda. *Contemporânea*, 9(1), 229-252. doi: 10.4322/2316-1329.089.
- Castro, M. S. F., Martins, J. C. O., & Ferreira, K. P. M. (2019). A resistência na moda através do tempo: movimento punk e slow fashion. *dObra [s]: revista da Associação Brasileira de Estudos de Pesquisas em Moda*, 12(25) 165-183. doi: 10.26563/dobras.v11i25.859.
- Catálogo de Teses e Dissertações da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) (2023). Ministério da Educação: Brasil. Recuperado de <https://catalogodeteses.capes.gov.br/catalogo-teses/#/>.
- Cheney, G., Christensen, L. T., Conrad, C., & Lair, D. J. (2004). Corporate rhetoric as organizational discourse. In: D. Grant, C. Hardy, C. Oswick, & L. L. Putnam (Edit.). *The SAGE Handbook of organizational discourse* (79-104). London, UK: SAGE.
- Chouliaraki, L.; Fairclough, N. (1999). *Discourse in late modernity*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Christians, C. G. (2006). A ética e a política na pesquisa qualitativa. In N. K. Denzin & Y. S. Lincoln. *O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens* (2a ed.), (141-162). Porto Alegre: Artmed.

- Cintra, F. N., & Mesquita, C. F. (2021). Design, bordado e resistência: entre Zuzu Angel e Linhas de Sampa. *DAPesquisa*, 16, 01-26. doi: 10.5965/18083129152021e0019.
- Clegg, S. R. (1987). The language of power and the power of language. *Organization Studies*, 8(1) 61-70. doi: 10.1177/017084068700800.
- Clemente, M. B. (2021). Nos desfiles do cotidiano, diversos modos de estar “na Moda”: identidade e alteridade nos jogos de aparências. *dObra [s]—revista da Associação Brasileira de Estudos de Pesquisas em Moda*, 31, 329-351. doi: 10.26563/dobras.i31.1302.
- Coito, R. F. (2012). O corpo tatuado: a imagem de uma identidade em 3D. In I. Tasso, & P. Navarro (Orgs.). *Produção de identidades e processos de subjetivação em práticas discursivas* (57-77). Maringá, PR: Eduem.
- Colling, A. M. (2014). *Tempos diferentes, discursos iguais: a construção do corpo feminino na história*. Dourados, MS: Ed. UFGD.
- Conceição, V. S., & Nery, M. S. S. (2022). Pessoas com deficiência, roupa e autoestima: Quando a (falta de) representatividade toca os afetos. *Cadernos de Gênero e Diversidade*, 8(4), 108-133. doi: 10.9771/cgd.v8i4.51957.
- Costa, F. O. (2022). *Desfiles de moda: performances para consumo (s) na cidade-mídia*. São Paulo: Pimenta Cultural.
- Crane, D. (2006). *A moda e seu papel social: classe, gênero e identidade das roupas*. São Paulo: Editora Senac São Paulo.
- Cupolillo, M. V., & Freitas, A. B. M. (2007). Diferença: condição básica para a constituição do sujeito. *Psicologia Escolar e Educacional*, 11(2), 379-389. doi: 10.1590/S1413-85572007000200015.
- Czarniawska, B. (2004). Turning to discourse. In: D. Grant, C. Hardy, C. Oswick, & L. Putnam (Edit.). *The SAGE Handbook of organizational discourse* (399-404). London, UK: SAGE.
- Del Priore, M. (2004). Apresentação. In Del Priore, M. (Org.). *História das mulheres no Brasil* (7a ed.). São Paulo, SP: Contexto, 2004.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1995). *Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- Denzin, N. K., & Lincoln, Y. S. (2006). Introdução: a disciplina e a prática da pesquisa qualitativa. In Denzin, N. K., & Lincoln, Y. S. *O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens*, (2a ed.), (15-42). Porto Alegre: Artmed.
- Derrida, J. (1973). *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, Ed. Da Universidade de São Paulo.

- Derrida, J. (1995). *A escritura e a Diferença* (2a ed.). São Paulo, SP: Editora Perspectiva S.A.
- Drumond, A. C. (2021). Apresentação. In A. C. Drumond (Org.). *Roupa de cinema: o design de figurino no audiovisual pernambucano*. Recife: Vacatussa.
- Duque, T. (2016). "Com esse eu caso": homens trans, beleza e reconhecimento. In L. Colling (Org.) *Dissidências sexuais e de gênero*. Salvador: EDUFBA.
- Espiña, Y. (2011). A moda entre a estética e a ética: uma perspectiva global. In I. Cantista. *A moda num mundo global*. Porto, Portugal: Recurso Eletrônico.
- Esteban, M. P. S. (2010). *Pesquisa qualitativa em educação: fundamentos e tradições*. Porto Alegre: Artmed.
- Eulálio, A. (1987). Pano pra manga. In G. Mello e Souza. *O espírito das roupas: a moda no século dezenove*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Factum, A. B. S. (2015) Joalheria escrava: *design* de resistência – impermeabilidades. In G. M. C. Trinchão (Org.). *Desenho, moda e cultura*. Salvador: EDUFBA; Feira de Santana: UEFS Editora.
- Fairclough, N. (1996). *Language and power*. Edinburg: Addison Wesley Longman.
- Fairclough, N. (2001). *Discurso e mudança social*. Brasília: UnB.
- Fairhurst, G. T., & Putnam, L. (2004). Organizations as discursive constructions. *Communication Theory*, 14(1) 5-26. doi: 10.1111/j.1468-2885.2004.tb00301.x.
- Falei, M. K. (2004). Mulheres do sertão nordestino. In M. Del Priore (Org.). *História das mulheres no Brasil* (7a. ed.). São Paulo, SP: Contexto.
- Farias, R. C. P. (2010). Transubstanciação simbólica do uniforme de trabalho em signo de prestígio. *Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material*, 18, 263-284. doi: 10.1590/S0101-47142010000200007.
- Fernandes, C. A., & Fernandes, A., Jr. (2016). O corpo como heterotopias do sujeito. *Working Papers em Linguística*, 17(2) 6-18. doi: 10.5007/1984-8420.2016v17n2p6.
- Ferreira, A. A. L., Alves, B. N., Lins, E. R., & dos Santos, E. C. (2021). Diferenças e Interseccionalidades nas Organizações: Análise das Representações de Líderes nos Filmes Amor sem Escalas, O Diabo Veste Prada e Um Senhor Estagiário1. *REAd. Revista Eletrônica de Administração (Porto Alegre)*, 26(3) 819-850. doi: 10.1590/1413-2311.305.102062.
- Ferreirinha, I. M. N., & Raitz, T. R. (2010). As relações de poder em Michel Foucault: reflexões teóricas. *Revista de Administração Pública*, 44(2), 367-383. doi: 10.1590/S0034-76122010000200008.
- Florêncio, A. M. G., Magalhães, B., Silva, H. F., Sobr., & Cavalcante, M. S. A. O. (2009). *Análise do Discurso: fundamentos & práticas*. Maceió: Edufal.

- Flores-Pereira, M. T. (2010). Corpo, pessoa e organizações. *Organizações & Sociedade*, 17, 417-438. doi: 10.1590/S1984-92302010000300002.
- Foucault, M. (1979). *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- Foucault, M. (1984). *História da Sexualidade 2: o uso dos prazeres* (8a ed.). Rio de Janeiro: Edições Graal.
- Foucault, M. (1987). *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes.
- Foucault, M. (1988). *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- Foucault, M. (1995). O sujeito e o poder. In H. L. Dreyfus, & P. Rabinow. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Foucault, M. (1996). *Ordem do discurso*. Edições Loyola.
- Foucault, M. (2001). *Os anormais: curso no Collège de France (1974-1975)*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.
- Foucault, M. (2002). *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: NAU Editora.
- Foucault, M. (2004). *Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Foucault, M. (2006). *A hermenêutica do sujeito* (2a. ed.). São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.
- Foucault, M. (2008a). *A arqueologia do Saber* (7a ed.). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Foucault, M. (2008b). *Segurança, Território e População*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.
- Foucault, M. (2009). *Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema*. (2a ed.). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Foucault, M. (2011). *A Coragem da Verdade: o Governo de Si e dos Outros II*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.
- Foucault, M. (2013). *O corpo utópico: as heterotopias*. São Paulo: n-1 Edições.
- Freire, A. T. F., & Brito, S. M. (2021). Civilidade e técnicas de si como conceitos para análise sociológica das moralidades. *Interseções: Revista de Estudos Interdisciplinares*, 23(1), 92-112. doi: 10.12957/irei.2021.60648.
- Gamson, J. (2006). As sexualidades, a teoria *queer* e a pesquisa qualitativa. In N. K. Denzin & Y. S. Lincoln. *O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens* (2a ed.), (345-362). Porto Alegre: Artmed.

- Gergen, M. M.; Gergen, K. J. (2006) Investigação qualitativa: tensões e transformações. In N. K. Denzin & Y. S. Lincoln. *O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens* (2a ed.), (367-388). Porto Alegre: Artmed.
- Gomez, L. S. R., Olhats, M., Floriano, J., Vieira, M. L. H. (2011). O DNA da marca de moda: o processo. In I. Cantista. *A moda num mundo global*. Porto, Portugal: Recurso Eletrônico.
- Gonçalves, E. C. B. (2019). Construção discursiva do *ethos* da autoridade institucional: poder, vigilância e revoltas escravas na Bahia. *Letras De Hoje*, 54(3), 350–358. doi: 10.15448/1984-7726.2019.3.30947.
- González Rey, F. (2005). *Pesquisa qualitativa e subjetividade: os processos de construção da informação*. São Paulo: Pioneira Thomson Learning.
- Gouvêa, A. L. Neto, Neder, A. B., & Franco, G. P. (2021). Mulheres e Religião: do conservadorismo à resistência. *Caminhos-Revista de Ciências da Religião*, 19(3), 539-561. doi: 10.18224/cam.v19i3.8932.
- Greenwood, D., & Levin, M. (2006). Reconstruindo as relações entre as universidades e a sociedade por meio da pesquisa-ação. In N. K. Denzin & Y. S. Lincoln. *O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens* (2a ed.), (91-114). Porto Alegre: Artmed.
- Greiner, C., & Druet, L. (2023). Desorientar relações de poder para inventar modas. *dObra [s]: revista da Associação Brasileira de Estudos de Pesquisas em Moda* (38), 7-14. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=9088872>.
- Guba, E. G. & Lincoln, Y. S. (1994). Competing paradigms in qualitative research. In: Denzin, N. K. & Lincoln, Y. S. *Handbook of qualitative research*. London: Sage Publications, p. 105-117.
- Guimarães, D. A. (2008). Desenvolvimento tecnológico, padronização de comportamentos no trabalho e exclusão social. *Saúde e Sociedade*, 17(4), 81-92. doi: 10.1590/S0104-12902008000400009.
- Guimarães, T. M., & Chaves, A. M. (2018). Vestes e Espaço: um estudo simbólico no Tribunal de Contas do estado do Espírito Santo/Clothes and Space: a symbolic study at the Court of Auditors of the state of Espírito Santo. *Revista FOCO*, 11(2), 82-100.
- Hoff, T. M. C. (2021). Entrelaçamentos: moda plus size e biopolíticas do consumo para o corpo gordo. *dObra [s]–revista da Associação Brasileira de Estudos de Pesquisas em Moda*, 33, 56-74. doi: 10.26563/dobras.i33.1429.
- Jäger, S. (2003). Discurso y conocimiento: aspectos teóricos y metodológicos de la crítica del discurso y del análisis de dispositivos. In: R. Wodak & M. Meyer (Comp.). *Métodos de análisis crítico del discurso*. Barcelona: Gedisa.

- Janesick, V. J. (2014). Oral history interviewing: issues and possibilities. In: P. LEAVY (Edit.). *The Oxford Handbook of Qualitative Research*. Oxford: Oxford University Press.
- Klen, J., & Dazi, C. (2021). A moda como indicador social e detentora de memória: valorização e preservação: valorização e preservação. *Revista de Ensino em Artes, Moda e Design*, 4(3) 172-189. doi: 10.5965/25944630432020193.
- Kruse, M. H. L. (2004). Anatomia: a ordem do corpo. *Revista Brasileira de Enfermagem*, 57(1), 79-84. doi: 10.1590/S0034-71672004000100017.
- Lachi, P., & Navarro, P. (2012). O corpo moldado: corporeidade mediada e subjetivação. In I. Tasso, & P. Navarro (Orgs.). *Produção de identidades e processos de subjetivação em práticas discursivas* (17-40). Maringá, PR: Eduem.
- Ladson-Billings, G. (2006). Discursos racializados e epistemologias étnicas. In N. K. Denzin & Y. S. Lincoln. *O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens* (2a ed.), (259-280). Porto Alegre: Artmed.
- Larrosa, J. (1994). "Tecnologias do eu e educação". In T. T. Silva. *O sujeito da educação*. Petrópolis: Vozes.
- Lasch, C. (1983). *A cultura do narcisismo*. Rio de Janeiro: Imago.
- Le Breton, D. (2007). *A sociologia do corpo* (2a ed.). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Leal, R. (2007). A estética como elemento para compreensão da criatividade nas organizações. *Organizações & Sociedade*, 14(42), 67-82. doi: 10.1590/S1984-92302007000300004.
- Libretti, A. S., Moreira, R., & Amorim, M. C. (2018). *Dress Code*: das considerações teóricas às práticas nas organizações. *Pensamento & Realidade*, 33(1), 2-18. Recuperado de <https://revistas.pucsp.br/index.php/pensamentorealidade/article/view/3400>.
- Lincoln, Y. S., & Denzin, N. K. (2006). O sétimo momento: deixando o passado para trás. In N. K. Denzin & Y. S. Lincoln. *O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens* (2a ed.), (389-406). Porto Alegre: Artmed.
- Lincoln, Y. S., & Guba, E. G. (2006). Controvérsias paradigmáticas, contradições e confluências emergentes. In N. K. Denzin & Y. S. Lincoln. *O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens* (2a ed.), (169-192). Porto Alegre: Artmed.
- Lipovetsky, G. (1989) *A era do vazio*. Lisboa, Portugal: Editora Relógio D'Água.
- Lipovetsky, G. (2009). *O império do efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas*. São Paulo: Companhia das Letras.

- Lopes, R. B. O. (2020). *A Moda no Periodismo Português Oitocentista*. (Dissertação de Mestrado em História da Arte Patrimônio e Cultura Visual). Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, Portugal.
- Louro, G. (2000). Pedagogias da Sexualidade. In Louro, G. L. (Org.). *O corpo educado: Pedagogias da sexualidade* (2a ed). Belo Horizonte: Autentica.
- Louro, G. L. (1997). *Gênero, sexualidade e educação*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Luz, R. A. R., Schwarz, A., & Rosa, G. A. (2022). As (trans) vestes do humano: pluralidade e assujeitamento histórico. *ETD Educação Temática Digital*, 24(2), 258-274. doi: 10.20396/etd.v24i2.8659703.
- Magalhães, C. M. (2001). A Análise de Discurso Crítica enquanto teoria e método de estudo. In Magalhães, C. M. (Org.). *Reflexões sobre a Análise de Discurso Crítica*. Belo Horizonte: Faculdade de Letras, UFMG.
- Marques, A. C. S., & Mayrink, A. L. (2016). A potencialidade das roupas na expressão política e na subjetivação de mulheres trans. *Novos Olhares*, 5(2) 7-24. doi: 10.11606/issn.2238-7714.no.2016.117490.
- Martinez, C. (2021). Identidade, identificação e segregação: linchamentos virtuais e a Cultura do Cancelamento. *Leitura Flutuante-Clínica da Cultura e Elementos de Conexões entre Semiótica e Psicanálise*, 13(2) 77-94. doi: 10.23925/lf.v13i2.56340.
- Martins, C. I. C. (2016). Mulheres poderosas: gênero, raça, sexualidade, classe, nação e outras categorias nômadas na literatura contemporânea de mulheres africanas. In L. Colling (Org.). *Dissidências sexuais e de gênero*. Salvador: EDUFBA.
- Martins, F. R. (2012). O discurso organizacional como um instrumento de controle: a (des) construção de identidades sociais em uma montadora do ABC paulista. *Revista Eletrônica de Ciência Administrativa*, 11(2) 272-287. doi: 10.5329/RECADM.20121102007.
- Mello, J. (2020). Corpos enxutos, corpos desnudos: a moda na imprensa ilustrada carioca e a disseminação de uma nova estética corporal (1920-1940). *dObra [s]—revista da Associação Brasileira de Estudos de Pesquisas em Moda*, 14(29) 204-221. doi: 10.26563/dobras.v14i29.1144.
- Miranda, A. P. (2007). Consumo de marcas de moda: aspectos funcionais e simbólicos. *dObra [s]—revista da Associação Brasileira de Estudos de Pesquisas em Moda*, 1(1), 82-89. doi: 10.26563/dobras.v1i1.406.
- Mumby, D. K., & Clair, R. P. (2000). El discurso en las organizaciones. In T. A. van Dijk (Coord.). *El discurso como interacción social: estudios del discurso: introducción multidisciplinaria*, 2, 263-296. Barcelona: Gedisa.
- Nascimento, G. A. F., & Nunes, R. C. S. (2015). A discriminação estética na relação de emprego decorrente do uso de vestimentas religiosas e os limites ao poder

de direção do empregador. *Revista Jurídica*, 2(39), 54-87. doi: 10.26668/revistajur.2316-753X.v2i39.1304.

- Nascimento, M. C. R., Teixeira, J. C., Oliveira, J. S., & Saraiva, L. A. S. (2016). Práticas de segregação e resistência nas organizações: uma análise discursiva sobre os "rolezinhos" na cidade de belo horizonte (MG). *RAM, Revista de Administração Mackenzie*, 17(1), 55-81. doi: 10.1590/1678-69712016/administracao.v17n1p55-81.
- Olesen, V. L. (2006). Os feminismos e a pesquisa qualitativa neste novo milênio. In N. K. Denzin & Y. S. Lincoln. *O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens* (2a ed.), (219-258). Porto Alegre: Artmed.
- Paz, A. S., & Leão, A. L. M. S. (2012). Práticas Discursivas de uma Publicação de Moda Feminina de Classe Popular: Uma Análise Crítica do Discurso de Informação de Moda. *Comunicação Mídia e Consumo*, 9(25), 221-251. doi: <https://doi.org/10.18568/cmc.v9i25.321>.
- Pereira, A. S., Silva, A. P. N., Santana, A. L. S., Lima, F. H. R., Irineu, L. M. & Santos, S. F. (2020). Introdução à Análise de Discurso Crítica: os porquês. In Irineu, L. M., Pereira, A. S., Silva, A. P. N., Santana, A. L. S., Lima, F. H. R. & Santos, S. F. (Orgs.). *Análise de Discurso Crítica: Conceitos-Chave*. Campinas, SP: Pontes Editores.
- Pereira, A. S., Teixeira, L. M. S. & Pereira, R. S. (2020). Discurso. In Irineu, L. M., Pereira, A. S., Silva, A. P. N., Santana, A. L. S., Lima, F. H. R. & Santos, S. F. (Orgs.). *Análise de Discurso Crítica: Conceitos-Chave*. Campinas, SP: Pontes Editores.
- Pereira, J. R., Santos, J. V. P., & Oleto, A. F. (2023). "Eu respeito seu amém, você respeita meu axé?": um estudo etnográfico sobre terreiros de candomblé como organizações de resistência à luz de um olhar decolonial. *Cadernos EBAPE, BR*, 21(4), e2022-0149. doi: 10.1590/1679-395120220149.
- Perrone-Moisés, L. (2005). A prática da aula nos cursos do Collège de France. In Perrone-Moisés, L., & De Mello, M. E. C. (Orgs.). *De volta a Roland Barthes*. Niterói: EdUFF.
- Peters, M. (1999). (Posts-) modernism and Structuralism: affinities and theoretical innovations. *Sociological Research Online*, 4(3), 122-138. doi: 10.5153/sro.342.
- Pompeu, S. L. E., & Souza, E. M. (2019). A discriminação homofóbica por meio do humor: naturalização e manutenção da heteronormatividade no contexto organizacional. *Organizações & Sociedade*, 26(91), 645-664. doi: 10.1590/1984-9260912.
- Portal de Periódicos da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) (2023). Recuperado de <https://www-periodicos-capes-gov-br.ezl.periodicos.capes.gov.br/index.php/buscaador-primo.html>.

- Prado, K., Fo., & Trisotto, S. (2008). O corpo problematizado de uma perspectiva histórico-política. *Psicologia em estudo*, 13(1), 115-121. doi: 10.1590/S1413-73722008000100014.
- Preciado, P. B. (2011). Multidões queer: notas para uma política dos "anormais". *Revista Estudos Feministas*, 19(1), 11-20. doi: 10.1590/S0104-026X2011000100002.
- Preciado, P. B. (2014). *Manifesto contrassexual*. São Paulo: n-1 Edições.
- Preciado, P. B. (2022). Eu sou o monstro que vos fala. *Cadernos PET-Filosofia*, 22(1), 278-331. doi: 10.5380/petfilo.v22i1.88248.
- Quintas, F. (2007). A moda como representação social. In F. Quintas (Org.). *A civilização do açúcar*. Recife: Sebrae, Fundação Gilberto Freyre.
- Rainho, M. C. T. (2015). Prefácio: a roupa e a moda em desenhos, palavras e imagens. In G. M. C. Trinchão (Org.), *Desenho, moda e cultura*. Salvador: EDUFBA; Feira de Santana: UEFS Editora.
- Rampazo, A. V., Saraiva, L. A. S., Souza, E. M., Brewis, J., & O'Shea, S. (2022). Rompendo hegemonias sobre corpos e organizações. *Revista de Administração de Empresas*, 62(4). doi: 10.1590/S0034-759020220402.
- Reinke, C. A. (2017). Quando as roupas falam: debate sobre a moda como uma forma de linguagem. *Revista Práxis*, 1. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=525553742007>
- Revel, J. (2005). *Michel Foucault: conceitos essenciais*. São Carlos: Claraluz.
- Revel, J. (2009). Resistências subjetividades o comum. *Lugar Comum—Estudos de mídia, cultura e democracia*, 35-36, 107-114.
- Rocha, J. A. C. (2014). *Michel Foucault: crítico-esteta-cínico mitigado*. Campina Grande: EDUEPB.
- Rosa, A. R., & de Brito, M. J. (2010). "Corpo e alma" nas organizações: um estudo sobre dominação e construção social dos corpos na organização militar. *Revista de Administração Contemporânea*, 14(2), 194-211. doi: 10.1590/S1415-6552010000200002.
- Rowlinson, M. (2004). Historical analysis of company documents. In: C. Cassell & G. Symon. (Edit.). *Essencial guide to qualitative methods in organizational research*. London: Sage Publications.
- Saldaña, J. (2014). Coding and Analysis Strategies. In P. Leavy. *The Oxford Handbook of Qualitative Research*. New York: Oxford University Press.
- Santaella, L. (2016). Prefácio. In N. Villaça. *A edição do corpo: tecnociência, artes e moda* (2a ed.). Barueri, SP: Estação das Letras e Cores.

- Sant'anna, D. B. (2000). Descobrir o corpo: uma história sem fim. *Educação & Realidade*, 25(2), 49-58. Recuperado de <https://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/46832>.
- Santos, I. A. (2015). Tramas de afeto e saudade: objetos e práticas vitorianos no Brasil oitocentista. In G. M. C. Trinchão (Org.), *Desenho, moda e cultura*. Salvador: EDUFBA; Feira de Santana: UEFS Editora.
- Santos, J. C. B. (2015). Sentidos da roupa: do desenho de moda à ambiência sociocultural. In G. M. C. Trinchão (Org.), *Desenho, moda e cultura*. Salvador: EDUFBA; Feira de Santana: UEFS Editora.
- Santos, M. A. P., Galli, L. C. L. A., Galli, R. A., & Santos, D. F. L. (2014). Código de ética: os elementos essenciais na visão de uma empresa do setor sucroalcooleiro do interior de São Paulo. *GEPROS, Revista Gestão da Produção, Operações e Sistemas*, 1, 143-154. doi: 10.15675/gepros.v0i1.1115.
- Schmitt, J. (2021). *O luto nas páginas da revista A Estação: o que vestir, como vestir*. *Tempo*, 27(3), 755-773. doi: 10.1590/TEM-1980-542X2021v27i3.
- Schneider, T., & Pereira, L. P. (2015). As representações do consumo e da identidade nos principais blogs de moda do país. *ModaPalavra e-periódico*, 8(15), 249-268. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=514051496012>.
- Schwandt, T. A. (2006). Três posturas epistemológicas para a investigação qualitativa: Interpretativismo, hermenêutica e construcionismo social. In N. K. Denzin & Y. S. Lincoln. *O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens* (2a ed.), (193-218). Porto Alegre: Artmed.
- Scollon, R. (2003). Acción y texto: para una comprensión conjunta del lugar del texto en la (inter)acción social, el análisis mediato del discurso y el problema de la acción social. In Wodak, R., & Meyer, M. (Comp.). *Métodos de análisis crítico del discurso*. Barcelona: Gedisa.
- Scott, J. W. (2005). O enigma da igualdade. *Revista estudos feministas*, 13(1), 11-30.
- Seara, I. R. (2024). Poder, persuasão, exibição: análise de mensagens de “influenciadoras” na rede social Instagram. *Linha D'Água*, 37(1), 128-148. doi: <https://doi.org/10.11606/issn.2236-4242.v37i1p128-148>.
- Silva, A. N., & Saraiva, L. A. S. (2017). Grafitos e tabus nas organizações: um estudo iconográfico em banheiros. *Revista Pensamento Contemporâneo em Administração*, 11(1) 116-130. doi: 10.12712/rpca.v11i1.11294.
- Silva, A. S. J., Pinheiro, G. C. & Nascimento, I. S. (2020). Ideologia. In Irineu, L. M., Pereira, A. S., Silva, A. P. N., Santana, A. L. S., Lima, F. H. R. & Santos, S. F. (Orgs.). *Análise de Discurso Crítica: Conceitos-Chave*. Campinas, SP: Pontes Editores.

- Silva, E. D. & Tasso, I. (2012) Discurso e normalização dos sujeitos: imagens de exclusão/inclusão. In I. Tasso, & P. Navarro (Orgs.). *Produção de identidades e processos de subjetivação em práticas discursivas* (57-77). Maringá, PR: Eduem.
- Silva, G. F., & Machado, S. S., Jr. (2014). O discurso em Michel Foucault. *Revista Eletrônica História em Reflexão* 8(16). Recuperado de <https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/historiaemreflexao/article/view/3821>.
- Silva, M. R., Fonseca, L. R., Silva, S. W., & Pereira, G. M. (2023). Explorando valores organizacionais por meio de símbolos. *Revista Científica Hermes*, 33(1), 82-102. doi: 10.21710/rch.v33i1.635.
- Silva, R. N., Pires, M. L., Scisleski, A. C. C., & Hartmann, S. (2010). "Anormais escolares": a psiquiatria para além dos hospitais psiquiátricos. *Interface-Comunicação, Saúde, Educação*, 14(33), 401-410. doi: 10.1590/S1414-32832010000200013.
- Silva, T. C. (2006). Corpos deslocados em Mulheres Alteradas. *Revista Olhar De Professor*, 9(1), 131-141. Recuperado de <https://revistas.uepg.br/index.php/olhardeprofessor/article/view/1457>
- Silva, T. T. (2000). A produção social da identidade e da diferença. In Silva, T. T. (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Silveira, F. A., & Furlan, R. (2003). Corpo e alma em Foucault: postulados para uma metodologia da psicologia. *Psicologia USP*, 14(3), 171-194. doi: 10.1590/S0103-65642003000300012.
- Simmel, G. (2008). A moda. *IARA – Revista de Moda, Cultura e Arte – São Paulo*, 1(1), 1-21.
- Smith, L. T. (2008). *Decolonizing methodologies: research indigenous peoples*. London; Dunedin, New Zealand: Zed Books; University of Otago Press.
- Soares, H. B. (2019). Produção de subjetividade pelas práticas do vestir no Brechó de Troca: novos campos para a Psicologia Social. *PSI UNISC, Santa Cruz do Sul*, 3(1), 141-151. doi: 10.17058/psiunisc.v3i1.12605.
- Soares, M. C. G., Veloso e Souza, C., & Batinga, G. L. (2022). Simbolismos, Poder e Pertencimento: a Influência dos Blogs na Socialização do Consumo de Moda Feminino. *GESTÃO. Org: Revista Eletrônica de Gestão Organizacional*, 20(1). doi: 10.51359/1679-1827.2022.241993.
- Soler, R. D. V. Y. (2008). Uma história política da subjetividade em Michel Foucault. *Fractal: Revista de Psicologia*, 20(2), 571-582. doi: 10.1590/S1984-02922008000200019.
- Souza, E. M., & Bianco, M. F. (2011). Subvertendo o desejo no teatro das organizações: problematizações contemporâneas sobre o desejo e a expansão

- da vida nas relações de trabalho. *Cadernos Ebape, BR, 9(2)*, 394-411. doi: 10.1590/S1679-39512011000200010.
- Souza, E. M., Costa, A. S. M., & Pereira, S. J. N. (2015). A organização (in) corporada: Ontologia organizacional, poder e corpo em evidência. *Cadernos Ebape, BR, 13(4)*, 727-742. doi: 10.1590/1679-395118624.
- Souza, G. M. (1987). *O espírito das roupas: a moda no século dezenove*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Souza, M. M. P., & Carrieri, A. P. (2014). Análise do discurso em estudos organizacionais. In Souza, E. M. (Org.). *Metodologias e análises qualitativas em pesquisa organizacional: uma abordagem teórico-conceitual*. Vitória: Edufes.
- Svendsen, L. (2010). *Moda: uma filosofia*. São Paulo, SP: Editora Schwarcz-Companhia das Letras.
- Tedeschi, S. L., & Pavan, R. (2015). Os fundamentos da educação moderna sob suspeita: a crítica pós-estruturalista e a produção de identidades e diferenças. *Roteiro, 40(2)*, 357-376. doi: 10.18593/r.v40i2.6527.
- Trinchão, G. M. C. (2015). Apresentação da Coleção. In G. M. C. Trinchão (Org.). *Desenho, moda e cultura*. Salvador: EDUFBA; Feira de Santana: UEFS Editora.
- Van Dijk, T. A. (2000a). El discurso como interacción en la sociedad. In T. A. Van Dijk (Comp.). *El discurso como interacción social: estudios del discurso: introducción multidisciplinaria*. Barcelona: Gedisa.
- Van Dijk, T. A. (2000b). *Ideology: a multidisciplinary approach*. London, UK: SAGE.
- Van Dijk, T. A. (2008). *Discourse and power*. New York: Palgrave Macmillan.
- Van Dijk, T. A. (2009). *Society and discourse: how social contexts influence text and talk*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Veiga-Neto, A., & Lopes, M. C. (2007). Inclusão e governamentalidade. *Educação & Sociedade, 28(100)*, 947-963. doi: 10.1590/S0101-73302007000300015.
- Venturini, M. C., & Lachovski, M. A. (2016). O corpo no espaço urbano: entre o vigiar, o punir e o significar. *Linguagem em (Dis) curso, 16(2)*, 227-244. doi: 10.1590/1982-4017-160202-2815.
- Veyne, P. (2009). *Foucault o pensamento a pessoa*. Lisboa: Edições Texto e Grafia Ltda.
- Vicenzi, L. (2009). Sobre o corpo e a estética: como a medicina e a publicidade revelam o corpo. *Modapalavra E-periódico, 4*, 1-21. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=514051715005>.
- Vidich, A. J., & Lyman, S. M. (2006). Métodos Qualitativos: sua história na Sociologia e na Antropologia. In N. K. Denzin & Y. S. Lincoln. *O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens* (2a ed.), (49-90). Porto Alegre: Artmed.

- Vieira, S. M., & Gonçalves, L. P. (2010). "Plínio, com que roupa eu vou?!": as roupas como elemento unificador da ação integralista brasileira. *CES Revista*, 24(1), 187-200.
- Vieira, T. (2020). Moda na Baixa Idade Média: linguagem, consumo, poder e controle pelas leis suntuárias. *Revista Veredas da História*, 13(2), 8-36. doi: 10.9771/rvh.v13i2.47431.
- Vigarello, G. (2003). A história e os modelos do corpo. *Pró-posições*, 14(2), 21-29.
- Villaça, N. (2016). *A edição do corpo: tecnociência, artes e moda* (2a ed.). Barueri, São Paulo: Estação das Letras e Cores.
- Weeks, J. (2000). O corpo e a sexualidade. In Louro, G. L. (Org.). *O corpo educado: Pedagogias da sexualidade* (2a ed). Belo Horizonte: Autentica.
- Weizenmann, M. (2013). *Foucault: sujeito, poder e saber*. Pelotas: NEPFil online.
- Willig, C. (2008). *Introducing qualitative research in psychology: adventures in theory and method*. Berkshire, England: Open University Press.
- Ximenes, M. A. (2009). *Moda e arte na reinvenção do corpo feminino do século XIX*. Barueri, SP: Estação das Letras e Cores Editora LTDA.