

Margareth Rago

A aventura de contar-se

.....

Feminismos, escrita de si e
invenções da subjetividade



A aventura de contar-se: feminismos, escrita de si e invenções da subjetividade

Margareth Rago

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

RAGO, L.M. *A aventura de contar-se: feminismos, escrita de si e invenções da subjetividade* [online]. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2013. ISBN: 978-85-268-1469-1. Available from: doi: [10.7476/9788526814691](https://doi.org/10.7476/9788526814691).



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

Reitor
JOSÉ TADEU JORGE

Coordenador Geral da Universidade
ALVARO PENTEADO CRÓSTA



Conselho Editorial

Presidente
EDUARDO GUIMARÃES

ESDRAS RODRIGUES SILVA – GUITA GRIN DEBERT
JOÃO LUIZ DE CARVALHO PINTO E SILVA – LUIZ CARLOS DIAS
LUIZ FRANCISCO DIAS – MARCO AURÉLIO CREMASCO
RICARDO LUIZ COLTRO ANTUNES – SEDI HIRANO

Margareth Rago

**A aventura de contar-se
feminismos, escrita de si e invenções da
subjetividade**

E D I T O R A U N I C A M P

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO
SISTEMA DE BIBLIOTECAS DA UNICAMP
DIRETORIA DE TRATAMENTO DA INFORMAÇÃO

R127a

Rago, Luzia Margareth, 1948-

A aventura de contar-se [livro eletrônico]: feminismos, escrita de si e invenções da subjetividade / Margareth Rago.

– Campinas, Sp: Editora da Unicamp, 2013.

1.943 Kb; ePUB

1. Michel Foucault, 1926-1984. 2. Filosofia francesa. 3. Feminismo. 4. Subjetividade. 5. Educação feminina. I. Título.

ISBN 978-85-268-1469-1

CDD 194
301.412
121.4
376

Índices para catálogo sistemático:

1. Michel Foucault, 1926-1984	194
2. Filosofia francesa	194
3. Feminismo	301.412

4. Subjetividade 121.4

5. Educação feminina 376

Copyright © by Margareth Rago
Copyright © 2013 by Editora da Unicamp

O presente trabalho foi realizado com o apoio da Capes, entidade do
Governo Brasileiro voltada para a formação de recursos humanos.

1ª reimpressão, 2014

Direitos reservados e protegidos pela Lei 9.610 de 19.2.1998.
É proibida a reprodução total ou parcial sem autorização,
por escrito, dos detentores dos direitos.

Printed in Brazil.
Foi feito o depósito legal.

Direitos reservados à

Editora da Unicamp
Rua Caio Graco Prado, 50 – Campus Unicamp
CEP 13083-892 – Campinas – SP – Brasil
Tel./Fax: (19) 3521-7718/7728

www.editora.unicamp.br – vendas@editora.unicamp.br

Introdução - Balizas

Em 1902, num texto intitulado “Cultura feminina”, o sociólogo berlinense Georg Simmel (1993), preocupado com o fenômeno da modernização e com as novas formas de interação social desenvolvidas no mundo urbano, perguntava-se pelos efeitos resultantes da entrada maciça das mulheres no mundo público. Observava que, num meio no qual as formas sociais, as atividades profissionais e as expressões artísticas haviam sido moldadas pelos homens, a expressão feminina não seria nada fácil. Considerando a criação literária, por exemplo, afirmava que a exteriorização da singularidade feminina seria difícil na escrita, já que as formas gerais da criação poética são produtos masculinos “e mostram, provavelmente por essa razão, uma reticência interna ao serem preenchidas por um conteúdo especificamente feminino” (Simmel, 1993, p. 78).

Simmel antevia, pelo menos, duas saídas, quando pensava nos efeitos da entrada feminina no mundo público: por um lado, a continuidade das práticas e dos modos já existentes, no que acreditava pouco. Ao participarem de todas as áreas profissionais e políticas, as mulheres repetiriam os mesmos jogos de poder, reproduziriam as formas da sociabilidade existentes, conservariam a organização social masculina, dando prosseguimento ao instituído? Talvez. Por outro, suspeitava de resultados mais positivos: elas inovariam e transformariam a cultura masculina, objetiva e racional, deixando suas marcas com tudo aquilo que lhes é próprio: a dimensão subjetiva, as emoções, a afetividade, os sentimentos, de modo a complementar e a melhorar a ordem masculina do mundo: “Porque as mulheres possuem, com sua constituição idêntica, uma ferramenta de conhecimento recusada aos homens” (1993, p. 76). Ferramenta que anunciava uma capacidade maior de perceber o mundo exterior e de sensibilizar-se diante dos sofrimentos, da dor do outro e das demandas sociais.

Desde então, mais de um século se passou e foram muitas as transformações na direção do que Simmel desejava e vislumbrava. O Brasil se tornou conhecido, dentre outras dimensões, por possuir um dos movimentos feministas mais importantes da atualidade. Desde os anos 1970, em meio à violenta ditadura militar que se estabeleceu no país entre

1964 e 1985, muitas mulheres se uniram e passaram progressivamente a criar novos modos de existir, ocupando os espaços públicos, desenvolvendo novas formas de sociabilidade, reivindicando direitos e transformando a vida social, política e cultural. Passados mais de 40 anos, é possível perceber essas profundas mutações em múltiplas direções, da política à subjetividade, da ciência à religião, desde os mais longínquos espaços geográficos do país até o centro do poder político, na conquista do posto da Presidência da República e de alguns ministérios.

Hoje, é possível constatar que o feminismo introduziu outras maneiras de organizar o espaço, outras “artes de fazer” (Certeau, 1994, p. 42) no cotidiano e outros modos de pensar, desde a produção científica e a formulação das políticas públicas até as relações corporais, subjetivas, amorosas e sexuais. Conferiu novos sentidos às ações das mulheres e à sua participação na vida social, política, econômica e cultural, tanto quanto na esfera privada. Aliás, desfez as tradicionais fronteiras instituídas entre essas dimensões da vida em sociedade, afirmando que os problemas domésticos deveriam ser denunciados como questões de domínio público, o que alterou profundamente a imagem de si mesmas que as mulheres podiam construir.

A crítica feminista foi — e tem sido — radical ao buscar a liberação das formas de sujeição impostas às mulheres pelo contrato sexual e pela cultura de massas, e, se num primeiro momento o corpo foi negado ou negligenciado como estratégia dessa recusa das normatizações burguesas, desde os anos 1980 percebem-se uma mutação nessas atitudes e uma busca de resignificação do feminino. De um lugar estigmatizado e inferiorizado, destituído de historicidade e excluído para o mundo da natureza, associado à ingenuidade, ao romantismo e à pureza, o feminino foi recriado social, cultural e historicamente pelas próprias mulheres. A cultura feminina, nessa direção, foi repensada em sua importância, redescoberta em sua novidade, revalorizada em suas possibilidades de contribuição, antes ignoradas e subestimadas.

Em nossos dias, poucos duvidam da profunda transformação cultural provocada pela maior inserção das mulheres na vida pública. É impossível não perceber o processo de feminização cultural que temos vivenciado, isto é, a maneira pela qual as ideias, os temas, os valores, as questões, as atitudes, as práticas e os comportamentos femininos foram incorporados na cultura masculina, considerada objetiva, racional e realista, como um

resultado muito positivo das pressões históricas do feminismo, num mundo que reconheceu a falência dos modos falocêntricos de pensar e agir¹.

Nessa direção, buscando a construção de um novo conceito de cidadania, Sonia Alvarez (1990) e Eleonora Menicucci de Oliveira (1990) mostraram como a atuação das mulheres e sua interferência na esfera pública, no Brasil das últimas décadas, forçaram a incorporação de suas demandas, levando a que se ampliassem seus espaços de atuação e representação. As mulheres passaram a participar de todos os campos da vida social e política: seus temas foram levados aos sindicatos, às centrais de trabalhadores, aos partidos políticos, aos coletivos e às universidades, e criaram-se instituições especificamente voltadas para as questões femininas e, posteriormente, para as de gênero. Evidentemente, são muitos os problemas que emergem a partir de então, mas, sem dúvida alguma, a visibilidade que a “questão feminina” ganha é um ponto de partida fundamental para qualquer diálogo ou negociação possíveis.

Mas não só do mundo público e da esfera política institucional ocuparam-se os feminismos, que também passaram a problematizar as concepções de subjetividade e as estratégias que têm mobilizado para criá-las. Várias feministas perguntaram e continuam perguntando pelas técnicas e práticas de produção de si propostas por um movimento que luta justamente para libertar as mulheres da colonização de seus corpos e psiques. Enfim, criticando a identidade Mulher como forma opressiva instaurada pela lógica masculina, os feminismos resistiram a determinadas formas de condução das condutas e promoveram novos modelos de subjetividade e novos modos de existência múltiplos e libertários para as mulheres. Basta lembrar que, algumas décadas atrás, estas eram divididas em “castas” e “públicas”. Este último termo designava um setor social estigmatizado e marginalizado, ligado à prostituição nos bairros do submundo das cidades. “Mulher pública” era sinônimo de “mulher alegre” ou “mulher da vida”, e todas essas expressões, apenas sussurradas, longe de remeterem às imagens positivas que insinuem, nomeavam as prostitutas, “esgotos seminais”, na triste e misógina definição de Agostinho.

Pode-se dizer, portanto, que os feminismos criaram modos específicos de existência mais integrados e humanizados, desfazendo as oposições binárias que hierarquizam razão e emoção, público e privado, masculino e feminino,

heterossexualidade e homossexualidade. Inventaram eticamente, ao defenderem outros lugares sociais para as mulheres e sua cultura, e operaram no sentido de renovar o imaginário político e cultural de nossa época, principalmente em relação aos feminismos do século XIX e do início do século XX.

Contudo, ao mesmo tempo, já de algum tempo os feminismos brasileiros também têm sido criticados por profissionalizarem-se e institucionalizarem-se na medida em que se expandiram e fortaleceram, em grande parte graças ao apoio financeiro das agências internacionais, e em que adentraram as instâncias do Estado em processo de democratização. Afirma-se que vários grupos feministas se transformaram em poderosas ONGs, distanciando-se, em certa medida, tanto das propostas iniciais de funcionamento como coletivos baseados em relações horizontalizadas, quanto da articulação com os movimentos sociais de base, deixando de ser construtores do movimento social para tornarem-se agentes promotores de políticas públicas (Thayer, 2010, p. 144). As reivindicações e demandas apresentadas seriam apropriadas e reelaboradas pelo Estado, deslocando-se desse modo a iniciativa do movimento feminista, que, assim, teria perdido sua radicalidade.

Essas críticas acenam para os limites e os perigos que significam as ameaças de captura e esvaziamento do potencial criativo dos feminismos pelas redes invisíveis do poder, pelos procedimentos e tecnologias da governamentalidade conceitualizados por Michel Foucault — para quem o poder deve ser pensado em termos estratégicos mais do que jurídicos (2008b, p. 258)² — e discutidos por Rafael de la Dehesa (2010) em relação ao movimento *gay* no Brasil e no México.

O presente trabalho não tem como objetivo avaliar essa crítica nem aprofundar essa discussão, tampouco visa estabelecer qualquer juízo de valor em relação aos processos paradoxais vividos pelos feminismos no Brasil contemporâneo. Ao contrário, pretende dar visibilidade a práticas e modos de ação política e cultural menos perceptíveis e analisados, mas não menos importantes e impactantes. Visa destacar e refletir sobre experiências que têm sido menos teorizadas e estudadas na área dos estudos feministas, experiências intensas, miúdas e constantes de construção de outros modos de pensar, agir e existir em prol da autonomia feminina.

Nesse sentido, vale dizer, considero os feminismos como linguagens que não se restringem aos movimentos organizados que se autodenominam feministas, mas que se referem a práticas sociais, culturais, políticas e linguísticas, que atuam no sentido de libertar as mulheres de uma cultura misógina e da imposição de um modo de ser ditado pela lógica masculina nos marcos da heterossexualidade compulsória. Como analisam importantes filósofas feministas, a exemplo de Elisabeth Grosz, ao discutir as perspectivas que pode ter o pensamento para “produzir futuros” — imprevisíveis e prazerosos, mas não temíveis —, uma das principais finalidades dos feminismos é libertar as mulheres da figura da Mulher, modelo universal construído pelos discursos científicos e religiosos, desde o século XIX. Nesse sentido, essa filósofa aponta, ao lado de Rosi Braidotti e de outras conceituadas teóricas feministas, para as inúmeras possibilidades de um “devir-mulher”, no sentido deleuziano, de um “devir-nômade” que tornaria a vida mais leve e alegre de ser vivida (Grosz, 2002; Braidotti, 2000).

Como se constroem esses feminismos que escapam às estratégias moleculares do poder, às sofisticadas tecnologias biopolíticas de produção da individualidade na “sociedade de controle” (Deleuze, 1992, p. 220) e onde eles podem ser percebidos são as questões que abordo neste livro. Pergunto, na esteira de Foucault e respaldada por Margaret McLaren, Nelly Richard e Leonor Arfuch, como se constroem “artes feministas da existência” (Rago, 2001), atendo-me à consideração da trajetória de algumas “feministas históricas”, pertencentes a diferentes áreas e atividades: Maria Amélia de Almeida Teles, a “Amelinha”, e Criméia Alice de Almeida Schmidt, ex-presas políticas e fundadoras da “União de Mulheres de São Paulo” (UMSP), associação feminista que luta pelos direitos das mulheres; Gabriela Silva Leite, líder do movimento das prostitutas brasileiras, fundadora da ONG Davida, no Rio de Janeiro; Ivone Gebara, filósofa e uma das principais expoentes da Teologia Feminista na América Latina, vinculada à associação feminista “Católicas pelo direito de decidir”; Maria Lygia Quartim de Moraes, socióloga, exilada política, fundadora do jornal feminista *Nós Mulheres*, professora livre-docente do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Estadual de Campinas; Norma de Abreu Telles, historiadora e antropóloga, professora do Programa de Pós-Graduação da Pontifícia Universidade Católica de São

Paulo por 30 anos e autora de vários livros e artigos nos quais traz importantes pesquisas feministas; Tânia Navarro Swain, historiadora e teórica feminista, professora do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação da Universidade de Brasília por 27 anos, editora da revista digital internacional *Labrys, estudos feministas*, já com dez anos de existência.

Mais do que me centrar em suas trajetórias de vida propriamente ditas, tomo como referência suas narrativas autobiográficas, abordando-as na chave aberta por Foucault quando discute a “escrita de si” como prática da liberdade constitutiva das “estéticas da existência” dos antigos gregos e romanos, como mostro ao longo do trabalho. Pretendo explorar os espaços que se abrem a partir da linguagem e da escrita como prática de relação renovada de si para consigo e também para com o outro.

Para tanto, colhi relatos autobiográficos em entrevistas gravadas por mim, ou já publicadas, e reuni os artigos e livros que essas militantes escreveram, além de processos penais, quando existiam, a fim de constituir um *corpus* documental pertinente. Desejo problematizar as narrativas vivenciais constitutivas da própria subjetividade e explorar a dimensão narrativa da construção do eu na objetivação da experiência, isto é, a maneira pela qual essas mulheres se constituem discursivamente como sujeitos feministas, como recortam o passado, que experiências valorizam ou silenciam (Salmerón e Zamorano, 2006, p. 12). Como observa Arfuch, crítica literária especialista em estudos de biografia e de autobiografia, “a narração de uma vida, longe de vir ‘representar’ algo já existente, impõe sua forma (e seu sentido) à própria vida” (Arfuch, 2007, p. 30).

Assim sendo, exploro os relatos autobiográficos produzidos por essas ativistas, considerando as narrativas nas quais reconstroem o próprio passado, avaliam as experiências vividas e dão sentido ao presente. Parto da concepção de que a linguagem e o discurso são instrumentos fundamentais por meio dos quais as representações sociais são formuladas, veiculadas, assimiladas, e de que o real-social é construído discursivamente. Como diz Nelly Richard (2002, p. 143), referindo-se à questão do gênero,

[...] o modo como cada sujeito concebe e pratica seu gênero está mediado por todo um sistema de representações que articula o processo de subjetividade através de formas culturais. Os signos “homem” e “mulher” são construções discursivas que a linguagem da

cultura projetada e inscreve na superfície anatômica dos corpos, disfarçando sua condição de signos atrás de uma falsa aparência de verdades naturais, a-históricas.

Compreender que esse sistema de imagens, representações e signos compõe o pensamento da lógica discursiva da identidade social dominante é fundamental para que os feminismos possam transformá-lo e abrir novas possibilidades de ser. Se entendemos que os feminismos abrem outras possibilidades de subjetivação e de existência para as mulheres, é necessário que levemos em conta a linguagem e o discurso, meios pelos quais se organizam a dominação cultural e a resistência. Não se trata de negar a “realidade” e a “experiência”, reduzindo-as à existência linguística, nem a ação social, ao determinar a “morte do sujeito”, como atacam os críticos do pós-estruturalismo, mas de desconstruir essas noções consideradas pré-discursivas, apontando para a sua historicidade, como analisa Joan W. Scott (1991), em relação à noção de experiência. Vale lembrar com Beatriz Sarlo que “justamente porque o discurso e a vida são incomensuráveis é que se coloca o problema da representação da vida no discurso” (apud Arfuch, 1995, p. 12). A experiência, portanto, deixa de ser vista como autenticidade do vivido, como evidência em si mesma, assim como o discurso deixa de ser considerado como mera abstração conceitual, reflexo da realidade, a partir de uma oposição binária que hierarquiza teoria e prática, pensamento e ação. Como explica Hayden White (1994, p. 8),

[...] enredar eventos reais como uma estória de tipo específico (ou como uma mistura de estórias de tipos específicos) é operar tropicamente esses eventos. Isto acontece porque as estórias não são vividas; não existe uma estória “real”. As estórias são contadas ou escritas, não encontradas.

Assim, seja no discurso autobiográfico publicado como livro, seja em entrevistas escritas e orais, nos relatos nos quais essas militantes narram suas vidas, nota-se que desfazem as linhas da continuidade histórica, questionam as identidades construídas e constituem-se relacionalmente como sujeitos múltiplos. Demonstram, assim, uma forte preocupação com a reinvenção de si e da relação com o outro, na perspectiva ética que abrem a partir das lutas feministas.

Escrever, observa Artières (1998), é inscrever-se, é fazer existir publicamente, o que no caso das mulheres assume uma grande importância, já que o anonimato caracterizou a condição feminina até algumas décadas

atrás. Pesquisas atuais revelam, aliás, as inúmeras estratégias a que recorriam as escritoras para colocarem-se no papel, a exemplo de George Sand, Júlia Lopes de Almeida, ou Virgínia Woolf, que abordou veementemente a questão em *Um teto todo seu* (1928). Mais do que isso, se recentemente aparecem biografias femininas escritas por mulheres, ainda são raras as autobiografias de mulheres transgressoras, seja as politicamente engajadas em movimentos sociais, seja as que se rebelaram de outros modos contra os códigos normativos hegemônicos, especialmente no Brasil.

Tendo em vista esse contexto, utilizo seus relatos orais e escritos como textos autobiográficos, apoiando-me nas teorizações de Philippe Lejeune (2008) e Jean Peneff (1990). Segundo o primeiro, “escrever e publicar a narrativa da própria vida foi por muito tempo, e ainda continua sendo, em grande medida, um privilégio reservado aos membros das classes dominantes”, o que estaria sendo compensado mais recentemente por relatos de vida gravados e publicados, que procuram transformar a palavra ouvida em escrita (Lejeune, 2008, p. 114). Esse autor se refere ao silêncio de operários, camponeses e de outras figuras sociais impedidas de escrever a própria vida — “a autobiografia não faz parte da cultura dos pobres”, argumenta. No entanto, nas últimas décadas, estes têm sido levados a produzir suas próprias leituras do passado por meio de entrevistas orais realizadas por pesquisadores.

Peneff (1990, p. 103) associa esse tipo de produção autobiográfica que exige a intervenção do pesquisador à tradição da Escola de Chicago, envolvida inicialmente com setores sociais marginais e com inúmeros conflitos resultantes das dificuldades de integração dos imigrantes. Procurando caracterizar a autobiografia e reconhecendo o enorme alargamento desse campo, diferencia-a das histórias ou dos relatos de vida, entendendo que, nestes, o narrador evoca o seu passado sem direção precisa, sem elaboração prévia e sem controle, enquanto o pesquisador não se preocupa em limitar a expressão da imaginação e a fantasia narrativa, nem rejeita as descrições ingênuas ou astuciosas, ou as manifestações as mais subjetivas dadas a um entrevistador, no contexto de um encontro frequentemente acidental. Ao contrário, na autobiografia trabalha-se com relatos elaborados e construídos segundo “um esquema preestabelecido, com uma duração consequente com as precisões e uma cronologia, relatos obtidos a partir de um esforço de pesquisa empreendido com a ajuda de um

sociólogo ou a iniciativa do narrador que entende fazer um documento demonstrativo” (Peneff, 1990, p. 102).

Em discussões mais recentes, contudo, essas diferenças que implicam os próprios questionamentos dos limites entre ficção e realidade são relativizadas, já que o gênero autobiográfico se expandiu muito, atingindo inclusive os grupos indígenas, o que exigiu que esse gênero recebesse novas conceitualizações e aberturas. A discussão é intensa e complexa, e, nos limites deste estudo, importa destacar que pretendo trabalhar com a noção de espaço autobiográfico, entendido a partir dos diferentes tipos de narrativas de si, entre memórias, depoimentos, entrevistas, correspondências, diários ou *blogs*, que permitem cartografar a própria subjetividade.

Para além do recorte de classe, é fundamental considerar a dimensão do gênero na avaliação da produção autobiográfica, lembrando que as biografias e autobiografias masculinas se encontram muito mais disponíveis nas livrarias, nas bibliotecas e nos arquivos do que aquelas escritas por mulheres e, mais ainda, das que assumem uma perspectiva feminista (Salmerón e Zamorano, 2006; Smith e Watson, 1998). Trata-se, portanto, de perceber a dimensão feminista na própria construção discursiva da subjetividade e na subversão dos padrões literários socialmente instituídos, a exemplo do gênero autobiográfico, tradicionalmente masculino.

Essas mulheres

Neste livro, procuro pensar os efeitos produzidos pela irrupção do feminino na cultura brasileira, nos últimos 40 anos, tendo como foco privilegiado de observação as experiências de invenção subjetiva e de inserção política dessas mulheres, nascidas entre os anos 1940 e o início da década seguinte. Jovens estudantes ou universitárias, no final da década de 1960 e início da de 1970, Amelinha, Criméia, Gabriela, Ivone, Maria, Norma e Tânia romperam, cada qual a seu modo, com os padrões tradicionais de conduta impostos às mulheres, com os valores e códigos morais estabelecidos, questionando o regime de verdades da época, à direita e à esquerda. Trilharam caminhos próprios, novos, dissidentes, dissonantes,

abertos com trabalho árduo e com as sofisticadas ferramentas das desbravadoras.

Assumidamente de esquerda, mas em ruptura com o que se convencionou chamar de “esquerda tradicional”, desconfortáveis com a estrutura político-partidária masculina, tiveram ativa participação política na luta contra a ditadura militar e continuam lutando no regime democrático. Algumas foram encarceradas, outras, exiladas. Feministas, denunciaram e continuam denunciando as inúmeras formas de violência sexual, física ou simbólica, que aniquilam as possibilidades de inscrição diferenciada das mulheres no mundo público e no privado. Na literatura, na produção acadêmica, na religião, nas lutas que promovem no movimento feminista organizado e fora dele, os espaços em que atuam foram construídos, ao longo dessas décadas, com “máquinas de guerra”³ e estratégias de combate mobilizadas contra o poder dos homens, dos partidos, do Estado, da Igreja e da ciência. Libertárias, a crítica às relações de poder na vida cotidiana e ao autoritarismo nos múltiplos espaços de sociabilidade ganha força em suas manifestações.

Educadas, entre os anos de 1950 e 1960, para a virgindade, o casamento monogâmico indissolúvel, a maternidade e os cuidados com a família e para a passividade e o silêncio, abriram caminhos próprios, singulares, sem contar com a referência de modelos anteriores, tanto em suas trajetórias profissionais quanto nas experiências vivenciadas em outras dimensões da vida pessoal. Com suas práticas concretas e com seus modos de pensar feministas, produziram importantes rupturas e sucessivos deslocamentos no imaginário social, especialmente no que tange às questões da moral, da sexualidade e dos modelos de feminilidade e corporeidade que lhes deveriam ter servido de referência. Criticaram e desconstruíram os modos tradicionais de produção da subjetividade e propuseram outros. Contribuíram e contribuem decisivamente para a construção de um pensamento crítico.

Ivone, Maria, Norma e Tânia optaram pelo trabalho acadêmico, que combinam com a militância feminista informal; Amelinha, Criméia e Gabriela fundaram suas associações e ONGs, dedicando-se a atividades sociais, especialmente com a população feminina pobre. Todas se voltam, portanto, para as questões políticas e sociais; escrevem ou escreveram em

algum momento de suas vidas, e foram de algum modo punidas, sendo mais ou menos afetadas também fisicamente.

Essas mulheres têm uma relação com a vida e consigo mesmas muito diferente umas das outras, embora todas registrem uma experiência de incômodo e inadaptação diante dos modelos tradicionais de feminilidade, um sentimento de estrangeiridade vivido desde cedo em suas vidas. Todas, então, tiveram de construir novos espaços subjetivos, sociais e de gênero, e o feminismo foi a grande porta de entrada para seus deslocamentos e reinvenções. Nesse sentido, suas experiências convergem, mantendo, ao mesmo tempo, suas dispersões.

Amelinha, alegre, cheia de vida, sorridente, mantém há anos os cabelos curtos, avermelhados e um *look* que combina militância política com pós-Modernidade. É ligada à experiência cotidiana, é uma mulher do ativismo político ininterrupto, dentro ou fora de casa. Aliás, é na parte da frente do terreno de sua residência que se localiza a União de Mulheres de São Paulo. Desse projeto político, tira inspiração e energia para prosseguir, para resolver impasses, superar obstáculos e manter sua eterna juventude. Gosta de andar, circular, participar de inúmeras atividades sociais e políticas, principalmente das que envolvem a luta pelos direitos das mulheres e a reparação contra os danos causados pela ditadura militar. Considera importante dialogar e cobrar dos poderes públicos suas responsabilidades, ao mesmo tempo em que deseja autonomia para si e para a UMSP. Sabe lidar bem com os limites entre o público e o privado, sabe como pôr os pés dentro e manter-se independente.

Criméia é circunspecta, alegre e muito irônica. Feminista radical, crítica do governo, do Estado, dos costumes, da moral, mais parece uma anarquista. Muito ativa, em constantes viagens para fins políticos, quando se trata da questão da justiça aos sobreviventes da Guerrilha do Araguaia, torna-se mais intimista e misteriosa. Tem uma experiência de vida também muito dolorosa, pela perda do companheiro, quando a vida mal se iniciava e quando tivera um filho, num momento em que as forças da repressão ditatorial causaram um curto-circuito numa relação de amor, de companheirismo e de constituição de uma família que poderia ter durado para sempre. Criméia fala de isolamento e solidão, de inexistência na clandestinidade, da luta para preservar uma identidade fortemente ameaçada entre os anos de 1960 e 1970. Mesmo na prisão, sua experiência é de maior

solidão do que a de outras não apenas por causa da gravidez, mas por confinamentos em solitárias, impondo menos relações de convívio e solidariedade.

Gabriela está longe de aparentar ser ou ter sido prostituta, ou, ainda, de ser uma das mais importantes lideranças do “movimento das prostitutas” no mundo, pioneira, no Brasil, na luta pelos direitos civis dessas mulheres e no combate à Aids entre elas. Pequena, tímida, delicada, sua rebeldia se exprime de maneira muito especial, nas atitudes, nas palavras, na fala ou na escrita. Emotiva, ri e chora sem constrangimento. Pública, não se preocupa em se esconder. Sua casa fica no alto e tem uma linda vista da cidade do Rio de Janeiro e do mar. Estável, sua relação com o companheiro vem de longa data. Lutadora incansável, mais recentemente resolveu enfrentar o mundo da política partidária institucional, depois de tantos anos de experiência na luta cotidiana dos movimentos sociais.

De origem sírio-libanesa, Ivone tem os olhos grandes e claros, trazendo uma expressão facial bem definida, como uma filósofa que sabe organizar o pensamento e traduzir as coisas difíceis com simplicidade. Firme e doce, ocupada com as questões religiosas e feministas, tenta abrir a Igreja e a religião para os problemas deste mundo, para escutar as vozes dos oprimidos, em especial as das mulheres. Escreve continuamente tanto textos teóricos, como uma filósofa, quanto poemas, que não gosta de mostrar. Simples e despojada, como se espera de uma freira, mas longe do que se imagina, é uma freira socialista e feminista. Assusta o entrevistador Antonio Abujamra, no programa “Provocações” da TV Cultura, por sua defesa da descriminalização do aborto e por suas posições políticas radicais. Mora em Camaragibe, município da Grande Recife, mas também no bairro da Aclimação, em São Paulo. Viaja constantemente para realizar palestras, seminários, reuniões, como uma boa militante política, envolvida com inúmeros grupos e movimentos populares, especialmente o de mulheres, na América Latina.

Maria me surpreendeu profundamente ao longo da pesquisa que originou este livro. Fui procurar a socióloga e militante feminista, envolvida com as questões sociais contemporâneas, que conhecia de longe, e encontrei uma mulher amorosa e emocionada, preocupada em criar um “feminismo sensível”. Também descobri sua enorme experiência em virar a página do passado e lidar com a dor, especialmente por ter perdido muito cedo o

primeiro e amado companheiro da juventude, com quem fez política, casou-se e teve uma filha. Maria viveu muitos anos no exterior, num primeiro momento em situação de exílio político, depois pelas redes construídas, pela paixão pelos deslocamentos geográficos e pela visita a novas paisagens. Teve uma sólida formação intelectual e marxista, reforçada pela presença constante do irmão filósofo e militante político experiente. Descobriu a importância de Althusser e de Freud; sem perder de vista a psicanálise e a literatura, transita entre a economia, a sociologia e a política.

Norma parece fazer da vida uma fonte de inspiração para sua criação e força imaginativa. Também fora dos parâmetros tradicionais desde cedo, encontra pontos de referência na literatura inglesa, mas também nas viagens, na psicanálise, nas experimentações corporais e mentais vivenciadas no Instituto de Esalen, nos textos de Gaston Bachelard e James Hillman. É intuitiva como ninguém, sensível aos fluxos de energia, atenta àquilo que escapa às palavras e que não se deixa compreender e explicar facilmente. Sua criatividade ganha forma na escrita e na arte. Na escrita, sempre traz figuras desconhecidas, como as escritoras, as artistas ou as viajantes do passado, de quem nunca tínhamos ouvido falar, ao menos no Brasil. Elas são, no entanto, suas velhas companheiras e antigas amigas. Sua arte se expressa na produção de livros-objetos, miúdos, coloridos, misteriosos, recortados, compostos por pequenos fragmentos e referências cultivados ao longo da vida. Seu espaço é intimista, mas abre-se para dentro: o caminho que, na casa, passa por bibliotecas lotadas de livros e de alguns vídeos, levando do escritório à ampla sala, desemboca num pequeno jardim, com gramas e plantas que sobem pelas paredes em torno de um espelho d'água retangular, onde as carpas, pequenas e grandes, se divertem.

Tânia expressa radicalmente o seu feminismo, estampado no próprio corpo, nas roupas, nos cabelos longos e soltos, agora brancos, no rosto sem maquiagem, mas também no gosto pelas aventuras e viagens. Escreve incansavelmente. São textos complexos de teoria feminista, em que se encontra e desliza com fluidez, mas também pesquisas históricas com mulheres diferentes como ela, que ousaram “virar a mesa”, desbravar novas terras, sem temer os riscos e os preconceitos. Desde a infância gosta do contato direto com a natureza, e, em sua ampla casa que se estende por um jardim, com árvores e um pequeno lago, cerca-se de muitas cadelas e gatas. Viagens são necessidades absolutas para sua maneira exploratória de viver,

viagens para lugares distantes, pouco visitados pelos brasileiros, às vezes, isolados, como o Alasca. Tânia gosta mesmo é de paisagens naturais, selvagens e deslumbrantes.

Considero a emergência dessa geração de mulheres como um “acontecimento”, isto é, como forças que irrompem e alteram o curso da história, como explicita Foucault, quando pergunta: “A que acontecimento ou a que lei obedecem essas mutações que fazem com que de súbito as coisas não sejam mais percebidas, descritas, caracterizadas, classificadas e sabidas do mesmo modo?” (Foucault, 1981, p. 231). Ou, em outras palavras, quando define o acontecimento como ruptura, como “entrada em cena das forças [...] o salto pelo qual elas passam dos bastidores para o teatro” (Foucault, 1979, p. 24). Nessa direção, pergunto pelas condições de possibilidade dessa emergência, com todas as suas poderosas implicações e sua procedência.

Uma vez que não focalizo um grupo organizado de mulheres, mas lido com uma multiplicidade de subjetividades, com dispersões de pensamentos e práticas, esse trabalho abre-se para várias áreas de expressão, das lutas feministas ao amor pela literatura, na tentativa de mapear interpretações de mundo e experiências diferenciadas, mas, de certo modo, simultâneas e atravessadas pelo desejo de transformação individual e coletiva. É possível afirmar que essas mulheres fazem parte de uma mesma geração, se levamos em conta não apenas as datas de seus nascimentos, mas a contemporaneidade de influências, processos sociais, acontecimentos políticos e rupturas subjetivas que marcaram suas experiências. Nesse sentido, a participação em uma série de acontecimentos — em especial, a luta contra a ditadura militar e, ao mesmo tempo, os impactos das bruscas transformações decorrentes de um acelerado processo de modernização vivido no país, desde os anos 1970 — cria um “tempo intersubjetivo”, em que se conforma um destino comum: “Um passado lembrado, um presente vivido e um futuro antecipado”, como sugere Reis (1994, p. 75).

Além disso, essas mulheres conhecem-se há muitos anos e, de maneira direta ou indireta, têm interagido entre si, já que praticam uma militância de esquerda, fora dos quadros tradicionais da militância político-partidária. Consideram-se feministas libertárias, o que implica uma atitude de insistente crítica aos micropoderes na vida cotidiana. O questionamento do estatuto da mulher e a fuga das identidades marcam suas próprias

interpretações de si mesmas, à exceção de certa identificação com um feminismo libertário de esquerda, mas em diferentes modalidades.

Essa questão suscita algumas ponderações. Alguns anos atrás, as feministas tinham em seus horizontes uma “comunidade imaginada” de mulheres, reunidas em torno de um mesmo objetivo e de uma mesma identidade (Ledoux-Beaugrand, 2005). Hoje, a discussão suscita outros olhares e tende a privilegiar as dispersões, as diferenças e as fragmentações, e não mais a unidade. Ainda assim, alguns aspectos comuns a essas mulheres podem ser destacados. Para além das posições ideológicas de esquerda e da opção feminista, pode-se dizer que a criatividade e a capacidade de invenção marcam intensamente seus modos de pensar, suas práticas e realizações, fazendo com que se destaquem em seu meio social, político e cultural ao cabo de algumas décadas e tornem-se objetos de estudos recentemente (Pedro, 2006).

Além do mais, é possível perceber um nomadismo constante em suas trajetórias, já que, vivendo constantes desterritorializações subjetivas, desenvolvem enorme potencial de transformação e de invenção de novos espaços pessoais, subjetivos e coletivos. Destaco, ainda, a maneira como trazem o corpo, a sexualidade e a subjetividade para o centro de suas produções, entre práticas discursivas e não discursivas, o que, de modo geral, caracteriza a chamada segunda onda do movimento feminista (Goldberg, 1987). A luta pelos direitos reprodutivos; contra o assédio sexual, a violência doméstica, o estupro; pela descriminalização do aborto, pelos direitos das “prostitutas”, pelos direitos ao corpo e ao controle da própria vida; a busca de construção de uma linguagem feminista corporificada; a crítica das hierarquias de gênero presentes nos modos modernos de organização social — são essas as principais bandeiras que as feministas levantam hoje, no Brasil e no mundo.

Finalmente, acredito, com Elaine Showalter (2002), que precisamos construir nossa memória coletiva, dando a conhecer nossos “ícones feministas” locais, figuras que marcaram incisivamente a história dos feminismos no Brasil e que evidentemente não se limitam às mulheres aqui estudadas. Afirma a autora:

À medida que chegamos ao fim de um século no qual as mulheres tiveram enormes ganhos, ainda carecemos de um sentido do passado feminista. Outros grupos celebram

suas figuras heroicas, mas as mulheres não têm feriados nacionais, dias de celebração de nascimentos e mortes de grandes heroínas. [...] necessitamos conhecer melhor os padrões de nossa própria tradição intelectual, comprometer-se e debater com as escolhas feitas por mulheres cujas vidas icônicas, incansáveis, aventureiras, fazem delas nossas heroínas, nossas irmãs, nossas contemporâneas. (p. 19)

Feminismos, artes do viver e escrita de si

Para o desdobramento destas reflexões, utilizo conceitos e problematizações de Foucault, especialmente quando discute a constituição do indivíduo ético e as “artes da existência” (1984, p. 15) dos antigos gregos e romanos, no contexto de suas reflexões sobre a governamentalidade, isto é, sobre as formas pelas quais se manifestam o governo das condutas e a luta pela autonomia (2004b, 2008c, 2011b). Vale lembrar que, para ele, o sujeito não é condição de possibilidade da experiência, não preexiste aos acontecimentos; ao contrário, constitui-se na ação e em redes de relações em que vivencia a experiência⁴. Nessa perspectiva, Foucault entende por “modos de subjetivação” os processos pelos quais se obtém a constituição de uma subjetividade, ao contrário dos “modos de sujeição”, que supõem obediência e submissão aos códigos normativos, como ocorre desde a ascensão do cristianismo e com a emergência da sociedade disciplinar, na Modernidade (Foucault, 1984, p. 28; 1994, p. 706).

Problematizando as formas modernas e contemporâneas de produção da subjetividade, e entendendo que o Estado investe fortemente no controle da vida do indivíduo, de seus gestos, condutas e crenças, esse filósofo-historiador pergunta pelas possibilidades de invenção de novos modos de existência, construídos a partir de outras relações de si para consigo e para com o outro, capazes de escapar às tecnologias do dispositivo biopolítico de controle individual e coletivo. Esses modos se distanciam da concepção cristã do indivíduo cindido em seu próprio eu, aquele em que a alma tem primazia sobre o corpo. Segundo Foucault, a constituição de uma ética de si talvez seja, hoje, “uma tarefa urgente, fundamental, politicamente indispensável, se for verdade que, afinal, não há outro ponto, primeiro e último, de resistência ao poder político senão na relação de si para consigo” (Foucault, 2004b, p. 306).

Ele, então, introduz o conceito de “estéticas da existência” ou “artes do viver” ao estudar a experiência de subjetivação dos antigos, os modos pelos quais investiram na produção da subjetividade, na formação dos jovens e na noção de cidadania de uma maneira surpreendentemente diferente da que prosperou na Modernidade e que vigora na atualidade. As “estéticas da existência” dos gregos e romanos eram constituídas por “técnicas de si”, como a meditação, a escrita de si, a dieta, os exercícios físicos e espirituais, a parrésia ou coragem da verdade, que envolviam o cuidado de si e do outro, isto é, por práticas relacionais de construção subjetiva como um trabalho ético-político.

Foucault marca com insistência essas diferenças que separam antigos e modernos, já que, ao contrário de visar à produção de “corpos dóceis” por meio de uma pedagogia do corpo e dos sentidos que ensina a passividade, a obediência e a submissão, como mostra em *Vigiar e punir* (1977) — e, hoje, a flexibilidade e a capacidade de adaptação —, a formação do cidadão implicava a promoção de condições especiais de vida, de modo que pudesse desenvolver suas aptidões e adquirir virtudes. Diz ele:

Sabe-se que o principal objetivo das escolas filosóficas gregas não consistia na elaboração, no ensino de teoria. O objetivo das escolas filosóficas gregas era a transformação do indivíduo [...] era dar ao indivíduo a qualidade que lhe permitiria viver diferentemente, melhor, mais feliz do que as outras pessoas. (Foucault, 2011a, p. 157)

A cidadania, naquele contexto, não era uma questão de adestramento do corpo e de renúncia aos prazeres, nem visava à formação de sujeitos destinados a repetir o regime de verdade dominante e a se submeterem a ele. Aliás, comparando antigos e modernos, M. A. da Fonseca afirma: “Pode-se dizer que esses dois indivíduos não só diferem entre si, mas opõem-se quanto à matéria integrante da constituição de cada um: em um, tal matéria é a norma, em outro, a ética” (2003, p. 139).

Portanto, os gregos e romanos desenvolveram técnicas de constituição de si baseadas em práticas da liberdade que envolviam a conquista da temperança, isto é, do equilíbrio entre o lado racional e o emocional do indivíduo por um meticuloso trabalho cotidiano de autotransformação. Ser belo significava ser temperante e ser capaz de agir com autonomia, sem ser governado pelo outro e sem submissão aos próprios instintos e paixões; portanto, diferencia-se radicalmente da “cultura do narcisismo” do mundo

contemporâneo, em que o indivíduo se torna incapaz de sair de dentro de si mesmo e de ter distância em relação ao mundo, tamanho o grau de projeção e identificação que estabelece com o mundo exterior (Lasch, 1983). Nem tirano, nem escravo, o indivíduo deveria ser capaz de governar-se a si mesmo para tornar-se um ser político apto a participar da vida na pólis. Na Antiguidade, a vontade de ser um indivíduo ético estava ligada, pois, à afirmação da própria liberdade e ao desejo de constituir uma vida exemplar, que pudesse ser reconhecida no presente e na posteridade. Nas palavras de Foucault (1994, p. 731):

Essa elaboração da própria vida como uma obra de arte pessoal, mesmo que obedecesse a cânones coletivos, creio eu, estava no centro da experiência moral, da vontade de moral na Antiguidade, ao passo que, no Cristianismo, com a religião do texto, a ideia de uma vontade de Deus, o princípio de uma obediência, a moral assumiu muito mais a forma de um código de regras.

A questão da formação de um “homem novo”, construído fora da lógica do mercado e dos valores capitalistas, também esteve presente nos projetos revolucionários desde o século XIX. Tratava-se de formar revolucionários, entre homens e mulheres, isto é, indivíduos justos, livres, íntegros, dotados de vidas exemplares, nos quais se poderia mirar. Nesse sentido, entendia-se que o trabalho de autoconstituição do indivíduo deveria ocorrer desde o interior do partido político revolucionário, visto como espaço da liberdade e da emergência de formas libertárias de sociabilidade. Contudo, essa proposta não se realizou da maneira como se desejou, muito embora tenha trazido a questão da ética para a esfera pública. Para muitos, essa experiência de vida política foi afetada pelo empobrecimento do mundo público, de modo que a dimensão disciplinar das práticas da militância nos grupos de esquerda acabou se sobrepondo às experiências e experimentações que possibilitariam a produção de subjetividades livres e de relações sociais pautadas pela ética e pelo respeito à diferença.

Na experiência histórica brasileira, não são poucos os testemunhos que convocam a perceber as práticas excludentes e hierárquicas desenvolvidas no interior dos partidos políticos de esquerda, a partir de um ângulo muito diferente do que pretendiam suas lideranças. O partido revolucionário instituiu-se como instância capaz de formular e abrigar a verdade científica de interpretação da chamada “realidade objetiva”, já que dotado da única

ciência “verdadeiramente revolucionária”, pois situada na perspectiva da classe revolucionária por excelência, o proletariado urbano. Os militantes deveriam, portanto, praticar uma série de investigações a respeito de si mesmos — a famosa “autocrítica” —, para abandonar velhos hábitos, concepções e crenças arraigadas, e incorporar o novo regime de verdades, superando o que se considerava “desvios pequeno-burgueses”. Assim, a militância se tornou uma forma de vida pronta e organizada para amplo consumo (Figueiredo, 1995).

Problematizando essas questões, ao discutir as técnicas de si elaboradas na tradição ocidental e as formas imaginadas de construção de outros modos de ser, Foucault aborda o tema da produção da “subjetividade revolucionária”. Ao historicizar essa experiência, sugere que, desde meados do século XIX, o antigo tema de um trabalho sobre si se conecta com a ideia da revolução política, da “conversão à revolução”. Em suas instigantes palavras:

Parece-me que é a partir do século XIX [...], seguramente por volta dos anos 1830-40, e justamente em referência àquele acontecimento fundador, histórico-mítico que foi (para o) século XIX a Revolução Francesa, que se começaram a definir esquemas de experiência individual e subjetiva que consistiriam na “conversão à revolução”. Parece-me ainda que não se pode compreender o que foi, ao longo do século XIX, a prática revolucionária, o que foi o indivíduo revolucionário e o que foi para ele a experiência da revolução se não se levar em conta a noção, o esquema fundamental da conversão à revolução. (Foucault, 2004b, p. 256)

Na sequência, Foucault aponta que, dentre os modos de subjetivação existentes na tradição greco-romana — as práticas de si dos estoicos, epicuristas ou cínicos, entre outros grupos filosóficos —, os movimentos revolucionários apropriaram-se daquele que foi reforçado pelo cristianismo, ponto sobre o qual falarei adiante. Mais do que isso, transformou-se o que deveria ser um movimento de criação libertária, a partir das próprias potencialidades do indivíduo, em submissão às verdades ditadas e impostas autoritariamente de fora e do exterior. Diz ele:

O problema então estaria em examinar de que modo introduziu-se este elemento que procedia da mais tradicional — [...] pois que remonta à Antiguidade — tecnologia de si que é a conversão, de que modo atrelou-se ele a este domínio novo e a este campo de atividade nova que era a política, de que modo este elemento da conversão ligou-se necessariamente, se não exclusivamente, à escolha revolucionária, à prática revolucionária. Seria preciso examinar também de que modo esta noção de conversão foi

pouco a pouco sendo validada — depois absorvida, depois enxugada e enfim anulada — pela própria existência de um partido revolucionário. E de que modo passamos do pertencimento à revolução pelo esquema de conversão ao pertencimento à revolução pela adesão a um partido. (Foucault, 2004b, pp. 256-7)

Vários autores, como Cornelius Castoriadis, Jacques Rancière, Claude Leffort e E. P. Thompson, criticaram veementemente a identificação imposta entre partido e massas, representantes e representados, alertando para a impossibilidade de falar pelo outro, e mostraram os perigos de confundir a história do partido com a experiência histórica da classe trabalhadora. Foram intensas e calorosas as discussões travadas nessa direção, entre meados da década de 1970 e de 1980, no Brasil e no exterior. Nesse contexto, com Foucault e também com Deleuze e Guattari, assim como com o pensamento feminista e a psicanálise, a crítica avançou e sofreu outras inflexões e desdobramentos, pois focalizou a dimensão da produção da própria subjetividade, a partir dos modos de objetivação e subjetivação postos em funcionamento nas práticas consideradas revolucionárias, até algumas décadas atrás.

Aliás, essas reflexões se articulam com outro momento das aulas de Foucault, quando problematiza a “governamentalidade de partido”, que considera uma forma de controle biopolítico dos indivíduos. Mais uma vez à semelhança de um velho anarquista, Foucault radicaliza a crítica às formas de controle e gestão da vida postas em prática pelo partido político. Em *Nascimento da biopolítica*, sustenta que a origem do Estado totalitário não deveria ser buscada numa inflação do Estado liberal, mas em outro lugar, em especial nessa forma política emergente no século XIX, o partido político. Em suas palavras:

[...] o Estado totalitário é uma coisa diferente. Há que buscar seu princípio, não na governamentalidade estatizante ou estatizada que se vê nascer no século XVII e no século XVIII, há que buscá-lo numa governamentalidade não estatal, justamente, naquilo que se poderia chamar de governamentalidade de partido. É o partido, é essa extraordinária, curiosíssima, novíssima organização, é essa novíssima governamentalidade de partido surgida na Europa no fim do século XIX [...] que está na origem histórica de algo como os regimes totalitários, de algo como o nazismo, de algo como o fascismo, de algo como o stalinismo. (Foucault, 2008b, p. 264)

A afirmação é contundente e, sem dúvida, mereceria uma atenção mais aprofundada, ao vincular diretamente a forma “partido” com os regimes

totalitários (Rago e Vieira, 2009). Contudo, não me estenderei nessa direção, que evidencia a posição claramente anarquista de Foucault, tão próximo de Bakunin ou Malatesta, avessos ao Estado e às instituições burocráticas. Aliás, vale lembrar que, desde o século XIX, os anarquistas acenavam para os perigos que a centralização do poder nas mãos de um grupo privilegiado de líderes, autoinstituídos como iluminados, poderia acarretar para as relações com as bases populares. Do mesmo modo também não serão poucas as militantes feministas que rejeitarão o partido pelos obstáculos colocados tanto à causa das mulheres quanto à própria expressão feminina em seu interior, como pretendo mostrar.

No momento, destaco a historicização dos modos de subjetivar que Foucault encontra no Ocidente, até então pouco percebidos e analisados. A constatação da existência de modos diferenciados de formação do indivíduo, tanto na relação com os códigos morais quanto na relação consigo mesmo, ao longo da história, permite problematizar e desnaturalizar as práticas modernas de produção de si, evidenciando sua dimensão normativa, despotencializadora e sedentarizante. Assim, como observa A. Alves, contra a produção de uma subjetividade submetida aos imperativos do trabalho e do lucro, moralizada e edipianizada no dispositivo familiar, pode-se perceber a emergência de “formas experimentais de relação consigo mesmo e com os outros, que podem ser entendidas como modalidades distintas de ‘estética da existência’” (A. Alves, 2009, p. 21).

Entendendo a transformação social não só como um projeto político, mas como um estilo de vida, uma “estética da existência” criada na experiência individual e social, Foucault busca fazer a história das “técnicas de si” e das “artes do viver”, uma história das experiências de construção da vida como arte. Certamente, essa busca está referenciada pelas questões da atualidade, pela necessidade de abrir saídas num mundo marcado pela reestruturação neoliberal do Estado e da produção, em que se sofisticam as tecnologias da governamentalidade, ou seja, as técnicas de “governo das condutas” do indivíduo e da população, tanto quanto pela falência dos projetos revolucionários voltados preferencialmente para a tomada do aparelho do Estado (Foucault, 2008c, p. 143). Numa rápida passagem de *A hermenêutica do sujeito*, ele reconhece a existência de inúmeras tentativas

históricas de fundação de um indivíduo ético e de novos espaços políticos e sociais. Segundo ele,

[...] podemos reler toda uma vertente do pensamento do século XIX como a difícil tentativa, ou uma série de difíceis tentativas, para reconstituir uma ética e uma estética do eu. Tomemos, por exemplo, Stirner, Schopenhauer, Nietzsche, o dandismo, Baudelaire, a anarquia, o pensamento anarquista, etc., e teremos uma série de tentativas [...] polarizadas pela questão: é possível constituir, reconstituir uma estética e uma ética do eu? A que preço e em que condições? Ou então: uma ética e uma estética do eu não deveriam finalmente inverter-se na recusa sistemática do eu? (Foucault, 2004b, p. 305)

É no contexto dessas reflexões que a “escrita de si” dos antigos gregos ganha destaque como uma das atividades constitutivas das “artes da existência”, isto é, como uma das tecnologias pelas quais o indivíduo se elabora nos marcos de uma atividade que é essencialmente ética, experimentada como prática da liberdade, e não como sujeição às práticas disciplinares (Foucault, 2004a). A “escrita de si” é entendida como um cuidado de si e também como abertura para o outro, como trabalho sobre o próprio eu num contexto relacional, tendo em vista reconstituir uma ética do eu. Portanto, mostra ele, a “escrita de si” dos antigos opõe-se à confissão, modo discursivo-coercitivo de relação com a verdade que se difunde desde o cristianismo e que se acentua na Modernidade. “Desde então nos tornamos uma sociedade singularmente confessanda [...] e o homem, no Ocidente, tornou-se um animal confidente”, conclui Foucault (1982, p. 59).

Desvendando as dimensões do poder que atravessam a prática confessional, o filósofo mostra que esta caracteriza um tipo de narrativa de si e de relação com a verdade que visa purificar o eu pela revelação da mais profunda interioridade diante de uma autoridade. Segundo ele, a “maquinaria da confissão” supõe um indivíduo culpado, pecador, que desconfia ininterruptamente de si mesmo e que deve encontrar os erros e desvios do seu caráter em seu comportamento sexual para corrigir-se, isto é, para adaptar-se às normas instituídas e ao regime de verdade dominante. Além do mais, essa decodificação subjetiva deve efetuar-se diante do olhar de um superior, detentor das normas e da verdade, capaz de auxiliá-lo na busca da salvação. Foucault aponta, então, para a armadilha do poder envolvida nesse movimento que ata o indivíduo à sua suposta verdade por meio de uma relação de dependência a outrem, a uma autoridade a quem se

teme. Nesse sentido, “a produção da verdade sobre o sujeito prescinde da relação consigo, sendo dependente de tecnologias imanentes aos mecanismos do saber-poder”, esclarece Candiotti (2010, p. 72). Na entrevista “Não ao sexo rei”, Foucault (1979, p. 230) evidencia seus perniciosos efeitos:

A confissão, o exame de consciência, toda uma insistência sobre os segredos e a importância da carne não foram somente um meio de proibir o sexo ou de afastá-lo o mais possível da consciência; foram uma forma de colocar a sexualidade no centro da existência e de ligar a salvação ao domínio de seus movimentos obscuros. O sexo foi aquilo que, nas sociedades cristãs, era preciso examinar, vigiar, confessar, transformar em discurso.

Portanto, ao contrário dos discursos confessionais — que, aliás, abundam especialmente na internet e em redes sociais, em *facebooks*, *blogs* ou *twitters* —, na escrita de si, não se trata de um dobrar-se sobre o eu objetivado, afirmando a própria identidade a partir de uma autoridade exterior. Trata-se, antes, de um trabalho de construção subjetiva na experiência da escrita, em que se abre a possibilidade do devir, de ser outro do que se é, escapando às formas biopolíticas de produção do indivíduo. Assim, o eu de que se trata não é uma entidade isolada, mas um campo aberto de forças; entre o eu e o seu contexto não há propriamente diferença, mas continuidade, já que “o indivíduo se autoconforma a partir da relação com os outros, em uma experiência voltada para fora”, como observa Orellana (2008, p. 480). Nessa perspectiva, as tecnologias de si que objetivam o sujeito são problematizadas como formas de sujeição, ao vincular o indivíduo estreitamente à sua identidade, enquanto nas técnicas de si aqui trabalhadas há um movimento ativo de autoconstituição da subjetividade, a partir de práticas da liberdade.

Na esteira dessas discussões e aproximando-as das questões do feminismo, focalizo as narrativas de si que essas mulheres constroem em depoimentos, em livros autobiográficos, ou em outros textos em que inscrevem e elaboram a própria subjetividade. A noção de “escrita de si” é fundamental, nesse contexto, para diferenciar os discursos autobiográficos dessas militantes das autobiografias confessionais tradicionais, em que o indivíduo parte para uma busca introspectiva de si, pela escrita, tendo em vista reencontrar sua verdade essencial supostamente alojada no fundo da

alma, na própria interioridade (Foucault, 2004a, p. 157). Aqui, ao contrário, trata-se de assumir o controle da própria vida, tornar-se sujeito de si mesmo pelo trabalho de reinvenção da subjetividade possibilitado pela “escrita de si”. Trata-se de tornar-se autor do próprio *script*, a partir de uma relação específica do indivíduo consigo mesmo, o que supõe ainda a prática política da parrésia (Foucault, 2011a, p. 11).

Ampliando essa busca para dar visibilidade e conceitualizar as práticas éticas existentes nos feminismos, a noção de parrésia dos antigos gregos me parece sugestiva. Diz Foucault que, ao contrário da retórica e da lisonja, a parrésia pode ser definida como o dizer a verdade, sem dissimulação, o falar francamente não importa para quem, mas que não se trata de qualquer enunciação da verdade e sim daquela que comporta um risco em relação à pessoa a quem se fala. O parresiasta não é um professor, nem um sábio ou profeta. Segundo ele,

[...] para que haja *parresía* é preciso que, dizendo a verdade, se abra, se instaure e se enfrente o risco de ferir o outro, de irritá-lo, de deixá-lo com raiva e de suscitar de sua parte algumas condutas que podem ir até a mais extrema violência. É portanto a verdade, no risco da violência. (Foucault, 2011a, p. 12)

Ela exige, então, certa dose de coragem daquele que enuncia a verdade, aquilo que pensa, pois pode pôr em risco não apenas a relação entre quem fala e aquele a quem se dirige a verdade, mas também a própria existência. É o caso de Sócrates, que levou até as últimas consequências o seu desejo de integridade, de coerência em suas ações e suas ideias, ou dos cínicos que lamentavelmente passaram para a tradição histórica como figuras pouco confiáveis, muito ao contrário daquilo que professavam, isto é, o ideal de viver a vida verdadeiramente, com total transparência. Para os gregos, a parrésia era uma prática política tanto quanto uma técnica de si, que se dava no contexto da democracia e ajudava a mantê-la, já que dizer a verdade era uma forma de cuidar da cidade e de constituir-se a si mesmo da melhor maneira possível, como indivíduo ético.

Em *A coragem da verdade* (2011a), Foucault faz reflexões surpreendentes sobre o modo de ser dos cínicos, destacando a escolha da vida como “escândalo da verdade”, o “viver verdadeiramente”, o fazer da própria vida um testemunho da construção de uma vida artista, despojada e livre. Mostra como essa aposta radical na vida crítica, combativa e próxima

da animalidade primitiva atravessou a história do Ocidente, chegando à prática da militância revolucionária no século XIX, especialmente naquilo que caracteriza a ruptura com o instituído, com os valores e hábitos sociais, com a busca de um modo de vida singular e com a coragem da verdade (2011a, p. 162).

Essas reflexões incitam a olhar diferentemente para essas feministas, sugerindo que poderiam ser nomeadas como as parresiasistas de nossa atualidade, levando em conta sua ousadia e coragem da verdade, mesmo correndo imensos riscos — de expulsão da cidade, de estigmatização, de marginalização ou de exílio, prisão e tortura, como mostro neste livro.

Trabalhando com as relações entre o pensamento de Foucault e o feminismo, McLaren (2002, p. 151) concorda que a noção de “escrita de si” como prática da liberdade em que o indivíduo se autoconstitui ativamente a partir de uma orientação ética pode ser útil para perceber e analisar “as práticas feministas de si”, nas quais a escrita e a parrésia desempenham um papel fundamental. A autora insiste em observar, porém, que nem todo texto autobiográfico feminino pode ser considerado uma “escrita de si” no sentido acima apontado, oscilando muitas vezes em sua dimensão confessional, logo, assujeitadora. Diz ela:

As autobiografias de mulheres dão voz a saberes assujeitados porque as perspectivas e experiências femininas até recentemente foram excluídas da história e da literatura. As narrativas autobiográficas geralmente constroem identidades multifacetadas e complexas, dinâmicas e não estáticas. [...] No entanto, a autobiografia também pode ser confessional. A autobiografia confessional reitera discursos normalizadores e ata o indivíduo à sua própria identidade. A autobiografia pode tanto ser um exercício de sujeição, se produzir a verdade requerida sobre si mesmo, como pode ser um processo de subjetivação, se se examina criticamente como a pessoa chegou a ser o que é, em relação aos discursos normalizadores. (McLaren, 2002, p. 152)

Isso posto, a “escrita de si” constitui uma chave analítica pertinente para pensar as práticas de resistência nas narrativas dessas feministas que se recusam a ser governadas. Nessa mesma direção, destaco o trabalho de Chloë Taylor, *The culture of confession: From Augustine to Foucault. A genealogy of the “confessing animal”* (2010). Após um longo percurso em que faz a “genealogia do animal confidente”, valendo-se das reflexões foucaultianas, Taylor aborda, no capítulo final do livro, as práticas alternativas à cultura da confissão. Dentre estas destaca, além do “*ethos*

cultural do silêncio” a que se refere o filósofo, as técnicas feministas de constituição da subjetividade, baseadas no cuidado de si e do outro, ponto no qual nossos trabalhos convergem. Contudo, diferentemente do meu estudo, que trabalha com as narrativas de algumas feministas brasileiras da atualidade, essa autora focaliza alguns quadros barrocos da pintora italiana Artemísia Gentileschi, como *Suzana e os velhos*, de 1610, e os que são produzidos em outras versões feitas pela mesma artista, lendo-os como discursos autobiográficos, isto é, como “práticas de autoconstituição”, nessa mesma chave interpretativa da “escrita de si” (Taylor, 2010, p. 205).

Taylor analisa essa obra, ao lado de outros quadros da artista italiana, não como autorretrato confessional, que comportaria uma relação de sedução entre a jovem e os velhos, como afirmaram os historiadores da arte do sexo masculino. Ao contrário, percebe-os como um gesto de autodefesa e denúncia do assédio sexual que sofre Suzana por parte dos velhos, solidarizando-se com a leitura das historiadoras feministas da arte. Segundo essa interpretação feminista, Artemísia estaria recontando a história a partir de sua própria versão, produzindo ao mesmo tempo uma contraimagem de si própria, detratada como sedutora e moralmente condenável em sua época e nas seguintes. “Além do mais”, prossegue Taylor (2010, p. 202), “a Susana de Artemísia poderia ser lida como uma resposta e uma crítica às descrições de Susana pintadas por seus contemporâneos homens [...] como uma declaração contra a vitimização sexual das mulheres e não apenas de Artemísia [...]”. Mas, ainda mais abrangente do que se poderia supor, o trabalho da autora canadense explora e contrasta diferentes leituras da obra e da figura de Artemísia no próprio campo do feminismo contemporâneo, perguntando a partir daí pelas “tecnologias de si” envolvidas nas análises das próprias historiadoras feministas da arte e das escritoras que recriaram, a partir de seus próprios desejos, uma “Artemísia feminista”⁵.

Neste livro, privilegio narrativas de si que evidenciam a luta contra a normatividade imposta sobre as mulheres, portanto como práticas discursivas efetivamente feministas, isto é, que enfatizam e se comprometem com as lutas contra as formas contemporâneas de controle biopolítico dos corpos e com as buscas de afirmação de novos modos de expressão subjetiva, política e social. Instaladas em novos territórios, apontam para a exposição de vivências que são grafadas, ditas e

esclarecidas como atitude crítica aos valores morais e às verdades instituídas, apontando tanto para um trabalho sobre si quanto para a luta em defesa da dignidade, da justiça social e da ética. Escrever-se é, portanto, um modo de transformar o vivido em experiência, marcando sua própria temporalidade e afirmando sua diferença na atualidade.

Diz Starobinski que uma autobiografia supõe uma ruptura subjetiva, um deslocamento do eu atual em relação ao eu passado, uma transformação interior radical que justifique esse tipo de escrita. Não é, portanto, apenas uma descrição objetiva dos fatos sucedidos na vida do indivíduo que narra as suas experiências, o que nos daria uma história e não um texto autobiográfico propriamente dito. Nem se espera que a partir do relato autobiográfico se obtenha uma reconstituição exata do que se passou. Não é este o ponto em questão. Aqui, “trata-se de traçar a gênese da situação atual, os antecedentes do momento a partir do qual se sustenta o ‘discurso’ presente. A cadeia de episódios vividos traça um caminho, uma via (às vezes, sinuosa) que leva ao estado atual do conhecimento recapitulativo” (Starobinski, 1970, p. 261).

Por sua vez, outro importante teórico da autobiografia, George Gusdorf, afirma que a decisão de escrever sobre si exprime um desejo de pôr em questão a própria existência, sob o efeito de uma necessidade íntima, de um desacordo do sujeito com a sua própria vida (Gusdorf, 1991, p. 11). Exprime uma necessidade de parar repentinamente, de repensar a própria trajetória, de avaliar suas ações e perguntar se valeu a pena, se o tempo não foi perdido em coisas inúteis, a ansiedade ou angústia suscitando a necessidade da revisão com um desejo latente de justificação.

Nos textos aqui analisados, se constato um distanciamento crítico em relação a um antigo modo de ser no trabalho de memorização das experiências vividas, a releitura do passado também traduz o desejo de renovação interna e de afirmação da liberdade de existir diferentemente no presente. A “escrita de si” impõe-se como necessidade de ressignificação do passado pessoal, mas também coletivo, de outra perspectiva, já que se inscreve num momento dramático da história brasileira, o período da ditadura militar, e prossegue nas décadas seguintes de reconstrução democrática⁶.

Ao contrário da necessidade de purificação pela escrita confessional que desenrola o filme da vida, como nas autobiografias clássicas masculinas, que visam zerar o passado e aliviar a alma, essas narrativas feministas visam romper o isolamento feminino na vivência da dor e, portanto, acentuam a dimensão do testemunho, apontando para a denúncia das violências sofridas pelo terrorismo do Estado, pelo autoritarismo do partido político, pela Igreja ou pelos preconceitos sexuais e sociais. Ao contrário de um *mea-culpa*, afirmam a necessidade e a importância das rupturas subjetivas realizadas e buscam legitimá-las, apesar das diferenças que caracterizam a maneira como olham para si mesmas e redesenham suas trajetórias pessoais.

Essas questões serão consideradas ao focalizar as narrativas vivenciais das militantes feministas reunidas neste livro. Lembro, ainda, que é importante entender como essas leituras subjetivas se inscrevem em marcos sociais e políticos. Vale ressaltar que a releitura do passado e a busca de reinvenção de si evidenciadas nas práticas discursivas consideradas passam pela construção de interpretações pessoais dos processos históricos vividos, especialmente no período da ditadura militar e no da redemocratização, a partir das referências que os diferentes grupos sociais constroem. Nessa direção, o conceito de “memória emblemática”, proposto por Steve Stern (2000, p. 12), apresenta uma reflexão instigante para pensar a construção dessas pontes que buscam articular o subjetivo e o coletivo, a transformação de si e a mudança social.

Refletindo sobre o período pós-ditatorial na América Latina, ele considera que as lembranças soltas podem conectar-se a interpretações que, partindo de diferentes setores sociais, entrecruzam-se, mesclam-se e tornam-se coletivas em função de determinado movimento histórico — no caso, os processos de luta pela redemocratização e por reparação e justiça que emergiram entre meados das décadas de 1970 e 1980. Enquanto as memorizações se restringem a espaços fechados, sendo compartilhadas apenas entre amigos e familiares, na esfera da intimidade, inviabiliza-se a construção de pontes para que se possam articular às memórias emblemáticas. Segundo ele,

[...] as memórias emblemáticas potenciais necessitam contar com uma elaboração e circulação mais ou menos públicas, seja nos meios públicos de comunicação de ampla

circulação, seja nos espaços de elaboração cultural e intelectual como as universidades. [...]. Se não há projeção, as memórias potencialmente emblemáticas ficam culturalmente enclausuradas como algumas recordações soltas a mais, pessoais e talvez arbitrarias e equivocadas, sem maior sentido coletivo. (Stern, 2000, p. 19)

No caso das ativistas pesquisadas, é de notar que suas memórias progressivamente passam a fazer parte de narrativas mais amplas que visam tanto dar conta de movimentos subjetivos ou de traumas pessoais vividos no contexto político autoritário quanto impedir que a esfera pública, esfera do visível e do dizível, seja circunscrita. Circulando publicamente, essas memórias individuais chegam a compor uma “memória emblemática”, coletiva, que permite o reconhecimento e a identificação de muitas outras mulheres — e não apenas de mulheres —, já que falam de um momento particularmente violento e dramático da vida política nacional.