Resistências epistemológicas feministas: subjetações emergentes como estéticas do existir

Jennifer Simpson

Edição electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/eces/1516>

DOI: 10.4000/eces.1516

ISSN: 1647-0737

Editora

Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra

Refêrencia eletrónica

Jennifer Simpson, « Resistências epistemológicas feministas: subjetações emergentes como estéticas do existir », *e-cadernos CES* [Online], 18 | 2012, posto online no dia 01 dezembro 2012, consultado o 14 novembro 2019. URL : <http://journals.openedition.org/eces/1516> ; DOI : 10.4000/eces.1516

RESISTÊNCIAS EPISTEMOLÓGICAS FEMINISTAS: SUBJETIVAÇÕES EMERGENTES COMO ESTÉTICAS DO EXISTIR*

JENNIFFER SIMPSON

FACULDADE DE ECONOMIA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Resumo: Mais do que uma produção teórica que vise estabelecer pensamentos de resistência, é preciso questionar o pensamento com o qual reivindicamos direitos. Não basta entender as engenharias da subalternidade, é necessário desnormalizar os discursos hegemônicos para desejar algo diverso do que é oferecido como único meio de se aspirar à justiça. Este artigo visa discutir a pluralidade dos estudos feministas em relação dialógica com a ética foucaultina e com os estudos pós-coloniais. O intuito é acentuar a emergência da inventividade ao questionarmos o pensamento e os modos de subjetivações na reivindicação de direitos.

Palavras-chave: epistemologias feministas, subjetivações emergentes, estéticas do existir.

INTRODUÇÃO

Parece que não há lugar para o novo. Parece que todas as respostas já foram dadas, sobretudo as que dizem respeito aos modos de agir, pensar e sentir. Os regimes normalizadores hegemônicos balizam não apenas os lugares, mas também as formas de movimentar-se nos espaços, compondo repertórios codificados de *onde* e *como* devemos estar. Colocar-se diante do desafio de questionar essas delimitações passa pela avaliação contínua das próprias subjetividades, buscando a abertura de outros contornos para a vida e para a prática da liberdade.

Olhar para essa realidade é ir além da mera ênfase nas relações assimétricas de poder, mormente no quadro da procura de direitos e justiça; é, sobretudo, apreender fatos e processos diferentes dos que são habitualmente oferecidos como único

* Agradeço à professora Maria Irene Ramalho pela leitura atenta deste texto e por me conceder a leitura de seu artigo, no prelo, "O feminismo como filosofia: introdução ao pensamento de Rosi Braidotti". Responsabilizo-me por todos os problemas que possivelmente permaneçam.

caminho de aspirar à justiça. Trata-se de considerar a dimensão ética e estética dessa luta, a quem não basta reivindicar visibilidade – é preciso também questionar que tipo de visibilidade queremos (Miskolci, 2007).

Essa questão passa pela redefinição da relação saber-poder-si que gera a reestruturação de possibilidades epistêmicas e subjetivas consideradas emergentes na dimensão feminina dentro do contexto biopolítico contemporâneo.

Para refletir acerca dessa problemática, estabeleço um diálogo com os conceitos foucaultianos relativos à *ética*, *resistência*, *subjetividade* e *estética do existir* à luz de estudiosas do feminismo como Eleonora Oliveira, Donna Haraway, Joan Scott, Lila Abu-Lughod, Margareth Rago, Maria Irene Ramalho, Sandra Harding, Sueli Carneiro e Virgínia Vargas. O intuito é acentuar a emergência da inventividade ao questionarmos o pensamento e os modos de subjetivações na reivindicação de direitos.

Na primeira parte deste artigo, faço uma breve incursão nos conceitos fundamentais acerca da ética foucaultiana: o conceito de *moral*, diferenciando o *código moral* da *moralidade*, e o conceito de *ética* como forma relacional, bem como seus quatro aspectos constituintes. Tal noção de ética tem como condição ontológica o exercício da *liberdade*, agregada ao problema da *subjetividade*, culminando no *cuidado de si* e na *estética da existência* como prática de resistência.

Na segunda parte, discorro acerca dos processos de subjetivações emergentes, ancorando-me em teorias pós-coloniais em relação dialógica com os estudos feministas, destacando aspectos invisibilizados e contraditórios instituídos pelas narrativas dominantes.

Na terceira parte, debruço-me sobre as questões epistemológicas e subjetivas da teoria crítica feminista que não apenas buscam resistir às técnicas de controle androcêntricas, mas que procuram, principalmente, pensar para além da hegemonia masculina, criando outro direito relacional que se expressa a partir de seu próprio perspectivismo. Tento demonstrar que essas discussões entram em consonância com o pensamento foucaultiano, desenvolvido especialmente nos seus últimos livros (*História da sexualidade II e III* e *Hermenêutica do sujeito*). Esta proposta está atrelada mais especificamente ao conceito de *estética da existência*, que perpassa o conceito de *resistência* como prática crítica das experiências nas relações de poder.

A QUESTÃO DA ÉTICA EM FOUCAULT

Em sociedades cada vez mais complexas e fragmentadas, já não sabemos ao certo onde está o poder, pois ele não vem apenas de fora e de cima. É um poder que se apropriou da vida, que a controla por dentro, em sua dimensão mais íntima, pois não

diz apenas o que se deve fazer, mas também o que se deve sentir e pensar, ou seja, atua como um formatador de subjetividades.

Como estratégia de fazer frente ao conceito de biopoder¹ desenvolvido na sociedade de controle, Foucault (2006b) elabora o conceito de *ética*² como uma relação entre os códigos morais (prescrições) e si mesmo, para dizer que é possível uma prática de liberdade desenhada subjetivamente nas fissuras dessa relação. Ou seja, há um espaço entre as prescrições de um código e a maneira de praticá-lo, e é justamente nesse “entre” que o indivíduo, além de agente moral, pode também se constituir como autor da ação.

Além de diferenciar ética de moral, o autor propõe um sistema ético quádruplo constituído pelos seguintes elementos:

a) *determinação da substância ética* – questiona qual parte de nós está mais implicada na postura ética, ou seja, pergunta qual é o objeto de reflexão moral;

b) *modos de sujeição* – a maneira como o indivíduo justifica que está ligado ao código moral. Por exemplo: por pertencer a um grupo ou a uma tradição, ou por tratar-se de uma ordem cosmológica ou de uma lei natural;

c) *elaboração do trabalho ético* – através de que meios o indivíduo torna-se sujeito ético? Por exemplo: a austeridade sexual pode ser praticada através de um longo trabalho de aprendizagem como um combate permanente ou, ainda, sob a forma de uma renúncia brusca e definitiva aos prazeres;

d) *teleologia* – interroga aquilo a que se aspira ao se comportar de acordo com determinado código moral. Por exemplo, o almejado pode ser considerado tornar-se puro, livre, imortal – segundo alguns códigos morais religiosos –, ou ainda ser mestre de si mesmo.

Assim, a ética foucaultiana pauta-se nas noções de curiosidade, reflexão e inventividade, seguindo-se um viés epistemológico que enfatiza e questiona as fronteiras demarcadas pelo conhecimento e pelo espaço, principalmente as que são apresentadas como necessárias, universais, obrigatórias. Propõe-se, dessa forma,

¹ Foucault apresenta o conceito de biopoder pela primeira vez no último capítulo, “Direito de morte e poder sobre a vida”, do primeiro volume da *História da Sexualidade, A vontade de saber*. Em seguida, o autor desenvolve o conceito de biopoder, bem como o de biopolítica, no curso “Em defesa da sociedade” e nos livros *O nascimento da biopolítica* e em *O governo de si e dos outros*. Foucault elabora o conceito de biopoder a partir da análise do livro *Leviatã*, de Hobbes, que investigou a soberania na Idade Média, quando o Estado era representado pelo soberano, que exercia o poder central sobre a vida de seus súditos através do direito de matá-los. Na sociedade contemporânea, o poder sobre a vida não é mais exercido por meio do poder sobre a morte, mas sim através do poder da vida pela vida, ou seja, a regulação ocorre de forma indireta, mas não menos agressiva, fazendo uso da vida para se controlar a si própria. Dessa maneira, o poder deixou de ser praticado apenas no indivíduo, para ser praticado também na população, como uma forma econômica de alcançar maior controle. Justificam-se, com isso, os discursos que buscam controlar a saúde, a higiene, a sexualidade, a natalidade, a longevidade, a “raça” (Foucault, 2006a, 2006b, 2006c, 2007a, 2007b).

² O conceito foucaultiano de ética é detalhadamente concebido a partir do segundo volume da *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres* (2009).

uma estranheza com o próprio cotidiano, uma ontologia crítica e uma atitude em relação à realidade contemporânea. Esse conceito está intimamente atrelado à ideia de liberdade, pois “o que é ética, senão a prática da liberdade, a prática refletida da liberdade”. Isso leva Foucault a declarar que “a liberdade é a condição ontológica da ética” (Foucault, 2006b: 279).

Pensar em uma liberdade ativa é uma tarefa difícil e, para alguns, impossível, assim como pensar na possibilidade de emancipação social. Porém, partindo-se do pressuposto de que não é um projeto impossível, pois os limites são mutáveis, e mesmo que ela nunca seja alcançada em sua integridade, sua noção serve como um projeto ético para guiar nossas ações. Essa liberdade é exercida através de uma prática refletida das verdades que nos são apresentadas, compondo uma prática de resistência por meio da experimentação de si. Essa experimentação de si, enquanto processo inovador, Foucault chamou de *estética da existência*, que configura a passagem do mundo determinado para o contexto indeterminado da liberdade. É nesse sentido de reavaliação do campo de possibilidades promovido pela prática da liberdade que a estética da existência se configura como mecanismo de resistência, sustentada no exercício reflexivo e contestador da realidade. Tal contestação recusa revoluções por meio comparativo de subjetividades, primando pelo modo criativo de manifestar-se.

SUBJETIVAÇÕES FEMINISTAS EMERGENTES

Ao também questionar sobre as formas hegemônicas de conhecimento, direito, poder e política vivenciadas nas sociedades capitalistas contemporâneas e no sistema mundial que as integra, Santos (2005) desenvolveu novos campos analíticos para mostrar como as várias formas de opressão geram também espaços para diálogos interculturais, para a autodeterminação e para a emancipação. Esse contramovimento hegemônico é exercido pelas *subjetividades emergentes*, caracterizadas pelas metáforas de *fronteira*, *barroco* e *Sul*. Quanto maior a intensidade e interiorização dessas metáforas, maior será a aproximação com o paradigma emergente.

A vida na *fronteira* é uma constante definição e redefinição de seus limites. O *ethos barroco*, ativado pelo enfraquecimento do poder central e consequente carência de leis universais, constitui um *metatopos* privilegiado para o desenvolvimento da imaginação e da criatividade vivenciadas nas margens. Essa imaginação não consiste no planejamento do futuro, mas em distorções do próprio presente, um investimento no particular e no provisório, gerando heterotopias. O *sul* proporciona a desfamiliarização, tanto em relação ao Norte imperial, quanto ao Sul imperial, assumindo uma incompletude cultural que se faz pelo processo de desaprendizagem

numa postura crítica e autorreflexiva. Essas metáforas compõem a *hermenêutica diatópica*, que consiste na disposição ao encontro através da interpelação radical da própria cultura, assumindo-a como incompleta e estruturada em saberes situados, a fim de estabelecer diálogos interculturais para se chegar diatopicamente à cultura do outro (Santos, 2005, 2009).

Na contramão das regulações sociais, os processos emancipatórios efetuam uma deslocção radical dentro do mesmo lugar. Esse projeto heterotópico constitui-se por meio de uma retórica dialógica que forma novos sentidos comuns emancipatórios. Desse modo, o paradigma emergente transforma o poder em autoridade partilhada; o direito despótico, em direito democrático; e o conhecimento regulação, em conhecimento emancipação. No entanto, para que isso ocorra, é necessário que as experimentações emancipatórias não sejam desvalorizadas *a priori* e que tenham condições de enriquecer sua relação com o mundo através das várias formas de experimentação social (Santos, 2005).

Entretanto, vivemos em um mundo relacional arquitetado para que nada mude, ou melhor, para que mude de acordo com o esperado, haja vista a dificuldade de regular-se composições subjetivas complexas e com alto grau de incerteza. Interferir nesse dilema é fazer-se ético, é exercitar-se como sujeito ativo que pratica sua liberdade, de maneira limitada, é claro, mas que, mesmo assim, busca incessantemente por linhas de fuga, por fissuras onde possa manifestar-se criativamente (Rago, 1998, 2008; Rago e Vieira, 2009).

As subjetividades emergentes (individuais e coletivas) são as principais protagonistas da transição paradigmática epistemológica e prática na qual nos encontramos, pois buscam e concebem alternativas emancipatórias frente às forças paralisantes do poder hegemônico ocidental (Santos, 2009). Recusar, anular ou mesmo dizer que são impraticáveis tais subjetividades são estratégias da racionalidade ocidental androcêntrica indolente, que busca não ir além de suas próprias matrizes organizadoras (Santos, 2006). Movimentar-se contra essa estrutura opressora é uma experiência social emergente, um posicionamento ético, uma política de subjetivação que descentraliza o poder e multiplica as resistências. Não se trata, por conseguinte, de procurar qualquer centralidade única que exprima a tensão poder-resistência, mas de reconhecer, desde logo, a multiplicidade das lutas, que abrem para a pluralidade de poderes e daí para a diversidade das formas emancipatórias, contingentes e parciais (Laclau, 2011).

Diante da ausência de brechas verdadeiramente emancipatórias na contemporaneidade, é preciso ativar as seguintes questões: como tomar posse de nossa própria potência de vida? Como assumir o que nos pertence? Esses

questionamentos não mobilizam uma resposta, mas um campo de batalhas. A problematização das subjetividades emergentes traz à tona essa arena de forças e seus vetores múltiplos. Pensar a política de outro jeito, com espaço para um novo direito intersubjetivo na contemporaneidade, é um desafio encarado por muitas estudiosas do feminismo que recusam a reiteração da lógica de uma razão una (androcêntrica, heteronormativa e com outros atributos que compõem a regulação e o retorno do fascismo) e buscam compor uma ética com seus próprios instrumentos epistêmicos, práticos, subjetivos (Vargas, 1992; Scott, 1995; Braidotti, 1998; Rago, 1998; Harding, 1993; hooks, 2000; Oyewùmí, 2005; Abu-Lughod, 2001; Haraway, 2009).

Mais do que uma produção teórica que vise a estabelecer pensamentos de resistência e entender as engenharias da subalternidade, o estudo de contextos específicos possibilita-nos (re)descobrir práticas e apontar novas direções a propósito da condição da mulher na sociedade (Hall, 2003; Appadurai, 2004; Santos, 2005, 2009; Quijano, 2009). Apesar da preocupação em enfatizar as realidades peculiares das mulheres, pouco é sabido sobre as que não correspondem à atual representação feminina dominante (Vargas, 1992; hooks, 2000; Oyewùmí, 2005; Abu-Lughod, 2012). A precária visibilidade das demandas dessas mulheres não só suscita discussões a respeito da pouca importância dada ao tema (eventualmente, para destacar outras narrativas), como gera questionamentos sobre o porquê e o como transformar tais demandas em teoria (Scott, 1995; Harding, 1993).

Muitos dos escritos feministas recentes dedicam-se ao reconhecimento da diferença por meio de parâmetros de individualização que consideram a política do lugar e os conhecimentos situados de aspectos culturais específicos das mulheres (Harding, 1993; hooks, 2000; Abu-Lughod, 2001).

Entretanto, algumas reivindicações feministas, como, por exemplo, a luta pelo espaço público, desconsideram as realidades diversas de algumas mulheres (Lisboa, 2007; Miranda, 2010). Além de haver aquelas que permanecem intensamente ligadas à esfera doméstica como condição estrutural de sobrevivência, há também as que nunca tiveram a dimensão privada como prioridade, conforme acentua a investigadora e feminista negra Sueli Carneiro:

Quando vocês dizem que estão lutando para que as mulheres rompam o confinamento doméstico e saiam ao público, de que mulheres estão falando? Se nós nunca estivemos fechadas em casa: fomos escravas, amamentamos os filhos e as filhas dos patrões, fomos vendedoras ambulantes, prostitutas, fomos tudo, menos estivemos fechadas em casa. (Carneiro, 2003: 27)

Em sentido semelhante, Abu-Lughod, ao ser questionada sobre o fato de as mulheres afegãs continuarem a usar o véu, responde: “esperávamos que, uma vez ‘livres’ do Talibã, elas iriam ‘retornar’ a camisetas curtas e jeans, ou tirar a poeira de seus trajes Chanel?” (2012: 456). Isso mostra a necessidade de uma revisão crítica da ideia de liberdade almejada (Ferreira, 2003). Diferentes mulheres manifestam desejos em processos de estruturação e reestruturação distintos. Por isso, a ideia de liberdade não pode ser considerada uma linha de chegada, semelhante à ideia de salvação, mas um ponto de partida, uma prática cotidiana que conjuga processos contraditórios, como os efeitos da paixão, da mágoa, da dor e da raiva. Há, pois, a necessidade de incorporar as emoções e as circunstâncias de vulnerabilidade como mais um fator constituinte de laços sociais e de projetos de vida que complexificam a noção de liberdade (Butler, 1990; Mendes, 2010). Mahmood pondera sobre essa questão:

O desejo pela liberdade e liberação é um desejo historicamente situado, cuja força motivacional não pode ser assumida *a priori*, mas precisa ser reconsiderada à luz de outros desejos, aspirações e capacidades inerentes a um sujeito culturalmente e historicamente localizado. (Mahmood *apud* Abu-Lughod, 2012: 464)

Desse modo, para pensar a liberdade de maneira não essencializada, é necessário destacar aspectos invisibilizados e contraditórios pelas narrativas dominantes, que, paradoxalmente, também são reproduzidos por algumas correntes de pensamento feminista.

Vale mencionar que é altamente contraditório e recorrente a resistência espelhar-se no alvo a ser combatido, ou seja, levar consigo o que recusa (Ribeiro, 2005). Assumir as armas e as estratégias do inimigo durante a guerra não é revolucionário, pois, mesmo ganhando a luta, conseguirá apenas mudar de lugar no esquema que produz e reproduz opressão. Nesse caso, trata-se de uma resistência restrita e incongruente, já que, fascinada e educada pelo biopoder, não assume o risco de desejar algo diverso do que é oferecido como único meio de aspirar por justiça (Quijano, 2009).

Seria, então, a tolerância mútua uma saída solidária para as divergências e as incompreensões perante o outro? A essa questão, Ramalho (2004) responde enfaticamente: “Tolerância: não!”, visto que a tolerância mútua gera uma ambiguidade paradoxal, pois a condição de sua existência e manutenção é a não reciprocidade. Indissociável das relações de poder, o ato de tolerar só é concedido a quem estiver em posição de vantagem na relação de força e desde que a perturbação estranha não

lhe seja ameaçadora. Além disso, quando se tolera alguém, assume-se que a pessoa está sendo tolerada *apesar* de alguma coisa e *para* alguma coisa. Assim, o “tolerante” fixa o lugar do outro numa margem de comiserção, buscando evitar conflitos desnecessários.

Para quem está no outro lado da relação de poder, as perguntas que se fazem são: tolerar o quê? A arrogância alheia ou sua própria submissão? Desse ponto de vista, aceitar a tolerância é assumir suas desvantagens no jogo de poder, pois só as fraquezas são toleráveis. A força não é tolerável. A força chama para a briga, impõe-se. Portanto, não se trata de aumentar a tolerância (em relação às mulheres indígenas, negras, pobres, entre outras e outros), mas de desafiar essa arrogância e considerar as nossas próprias responsabilidades perante as formas de injustiça global (Braidotti, 1998; Abu-Lughod, 2012).

Diante da impossibilidade da tolerância mútua, como ir ao encontro do outro sem imobilizá-lo? Como alternativa à prática paralisante da tolerância, a aposta recai sobre o trabalho de tradução como uma forma de privilegiar a diversidade linguística e cultural, fundando uma “comunidade-de-sentido” (Ramalho, 2004; Ribeiro, 2005; Santos, 2005).

Caminhar em direção à “comunidade-de-sentido” e discutir a dimensão ética (estratégias) e estética (formas) na luta por justiça significa refletir os dilemas dos processos de subjetivação feminina para além da reivindicação por direitos, enfatizando-se a importância de questionar o tipo de visibilidade almejada.

RESISTÊNCIAS EPISTEMOLÓGICAS FEMINISTAS

Conforme foi dito na seção anterior, os estudos críticos feministas expuseram conexões ocultas entre o privado e o público, permitindo que se observassem vínculos de poder antes desprezados nas tramas macro e micro das relações sociais. O reconhecimento dessa dimensão da desigualdade social, que pode atravessar diversas assimetrias de poder, acarretou vários modos de resistências epistemológicas, práticas e subjetivas, no sentido de tornar visível e inaceitável o que era considerado natural.

Um dos primeiros pressupostos para iniciar a discussão sobre a epistemologia feminista é conceber a questão do sexo como um dos elementos indispensáveis para compreender a realidade atual. Desconsiderar essa noção é preservar a dominação dos interesses masculinos. Para Joan Scott (1995), o conceito de sexo é socialmente construído na trama das disputas de poder; trata-se de “uma forma primordial de significar as relações de poder, ou melhor, é um campo no seio do qual ou por meio do

qual o poder é articulado” (Scott, 1995: 82). O discurso³ não está isento da marca do sexo, como acrescenta Scott. Logo, toda produção do conhecimento que se faz por meio de ferramentas discursivas está impregnada de tal noção, seja para aprisionar ou para emancipar.

Nesse sentido, Sandra Harding (1993) sugere explicitamente que se deve “aprender a aceitar a instabilidade das categorias analíticas, encontrar nelas a desejada reflexão teórica sobre determinados aspectos da realidade política em que vivemos e pensamos” e, mais ainda, “usar as próprias instabilidades como recurso de pensamento e prática”. Desse modo, é inevitável levar em consideração a instabilidade dessas categorias, pois o próprio mundo é instável e está em constante transformação (*ibidem*).

Em outro momento, Harding acentua que a primeira tarefa da teoria feminista foi não apenas estender os limites dos conhecimentos já existentes, mas, principalmente, pensar a partir de outras categorias, até então invisíveis ou desvalorizadas. A autora destaca que é preciso cuidado nessa tarefa para não repetir, desta vez em direção oposta, a opressão sofrida pelas mulheres, prestando atenção para não desvalorizar a experiência masculina. Assim, um dos papéis fundamentais da teoria feminista é pensar em alternativas próprias para os seus problemas e não usar as técnicas de controle das quais foram e, às vezes, continuam sendo reféns.

Haraway (2009) chama a atenção para que não nos atenhamos à discussão com teorias patriarcais, pois, ao tomá-las como ponto de partida, se corre o risco de tentar justificar-se a partir de bases conceituais herméticas que dificultam o processo inovador da reflexão. Além disso, o risco torna-se ainda mais sutil pelo fato de considerar, sobretudo, as experiências de mulheres brancas, heterossexuais, ocidentais e de classe social elevada, o que pode acarretar a reprodução de relações desiguais entre as próprias mulheres.

Nesse sentido, Adrienne Rich (*apud* Braidotti, 1998; Ramalho, 2012) elaborou o conceito de *politics of location* para pensar a estrutura de identidade a partir de contextos específicos, por meio de parâmetros de individualização que levem em consideração o lugar, a classe, a etnia, a nacionalidade, a idade, a preferência sexual. Esse conceito evita pensar em categorias amplas. Mais do que isso, ajuda a conceber as desigualdades de maneira aglutinada, pelo simples fato de estarmos inseridos em

³ No curso ministrado em 1970, no Collège de France, “A ordem do discurso”, Foucault (2004) mostra que o discurso não funciona apenas como um instrumento para manifestar-se, mas é o próprio objeto de poder. Como tal, é possível exercê-lo seguindo suas regras ou contrariando-as. Práticas de inversão, descontinuidade, especificidade e exterioridade do enunciado em relação ao contexto contribuem tanto para reiterar quanto para questionar e recusar a localidade e o funcionamento das engenharias do poder que são arquitetadas através de interesses discursivamente construídos.

diversas categorias ao mesmo tempo. A combinação dessas múltiplas categorias, somadas à produção de subjetividades individuais, requer modos alternativos para se pensar em possibilidades de manifestar-se, evitando que se cometa uma generalização conceitual.

Desse modo, a crítica feminista aponta para um aspecto em que o pensamento ocidental precisa ser revisto, ou seja, os estudos feministas têm contribuído com crítica à invisibilidade das relações assimétricas de sexo. Contribuem, sobretudo, para ampliar a perspectiva de como se vê e constrói o mundo e a si mesmo – fato que certamente gera desconfortos intelectuais e políticos, mas necessários para revermos as soluções até agora aceitas para os problemas com os quais nos deparamos. Portanto, quando nenhuma das alternativas nos convém, é necessária uma redefinição da relação saber-poder-si, que, por sua vez, provoca a reestruturação de possibilidades epistêmicas e subjetivas.

No uso da crítica como um instrumento para abertura do campo de possibilidade, Foucault (2010c) mostra como alguns dispositivos normalizadores, como a escola e a igreja, despotencializam práticas subjetivantes libertárias. Por exemplo, de entre os modos de subjetivação existentes no período helênico (estoicismo, epicurismo, cinismo, entre outros), o cristianismo apropriou-se de técnicas como a *parrhesía*,⁴ que consiste em falar a verdade, e transformou-a no ato de confessar-se, ou seja, a força motriz da ação, que antes partia do indivíduo e agora é gerada por jogos-verdades externos. Há uma diferença fundamental entre exame de consciência e confissão, pois o que deveria ser um movimento de criação libertária decompõe-se em submissão. Com isso, Foucault não pretende encontrar soluções para os nossos problemas em outro tempo e lugar, mas problematizar, através do método arqueogenealógico,⁵ como os desdobramentos de um fato foram historicamente construídos e pautados numa dada racionalidade, porém não necessária, para, assim, potencializar o desafio da questão: “o que se pode jogar e como inventar um jogo?” (Foucault, 2006b: 247).

Inventar um “novo jogo” passa pela crítica do que já existe. Nessa direção questionadora, Rago (2008) afirma que uma das principais críticas feministas contra a sociologia diz respeito às categorias de pensamento masculinas, que esta criou

⁴ *Parrhesía* é uma palavra grega que significa o franco falar, o falar corajosamente que assume riscos e que pode se dar em contextos públicos e privados. Opõe-se à retórica e à lisonja (Foucault, 2010c).

⁵ O método arqueogenealógico refere-se à combinação do método arqueológico (investiga verticalmente as práticas discursivas e não discursivas da relação ser-saber, com o objetivo de examinar como o indivíduo se constitui como sujeito do conhecimento) com o método genealógico (criado por Nietzsche, que analisa horizontalmente, de modo descontínuo ou não, a relação ser-poder; problematiza como se constitui o sujeito que atua sobre o outro). Em ambos os casos, a análise é sempre discursiva, examina “os jogos de verdade”. A arqueogenealogia, característica peculiar do “terceiro Foucault”, pesquisa tanto no sentido vertical quanto no horizontal a relação ser-consigo e questiona como o indivíduo se constitui como sujeito moral (Foucault, 2009).

deixando de fora de suas análises a experiência social das mulheres ou observou através de perspectivas e conveniências sociais dominantes. Como estratégia para escapar dessas categorias excludentes, que produzem simultaneamente ausências e negações, os discursos feministas operam de forma a rever essas discrepâncias de poder no processo de desconstrução e reconstrução do conhecimento; eles problematizam o caráter aparentemente assexuado das relações sociais, dando visibilidade, no plano macro e micro, a essas relações de poder. Portanto, é a partir do momento em que os fenômenos são problematizados que eles produzem realidades intencionais ou, ao menos, deixam de ser campos cegos do que é considerado real. Esse exercício crítico torna-se fundamental para contrariar o duplo conformismo paralisante de não acreditarmos na existência de outro mundo, mas também não acreditarmos neste, fato que despotencializa nossa capacidade de ação (Zourabichvili, 2000).

Diante da necessidade de reconhecer ou criar novas realidades, a partir do movimento de conectar o cotidiano às relações de dominação e de revelar estratégias foscas de controle, o feminismo preconiza uma postura ética de reflexão perante o que é considerado habitual, para, assim, escapar de fatalismos relacionais que dizem respeito ao modo de conceber a si mesmo, o outro e o mundo. Dessa forma, uma metodologia feminista é criada no sentido translativo do termo, isto é, no modo como se olha para o real, para as interações; esse novo olhar parte de outra perspectiva, de uma historiografia feminina, como acentua Rago (1998), acarretando todo um modo de conhecer que traz impregnada uma feminilidade que está sendo revista e reconstruída. Diante disso, o modo como as mulheres enfrentam as suas múltiplas subordinações, articulam suas experiências de vida, subjetividade e percepções e se reposicionam como indivíduos ativos em direção a uma potencialidade emancipatória é uma forma de fortalecer seus saberes e garantir seus espaços nas decisões políticas (Vargas, 1992).

Oliveira fala sobre os limites da ciência androcêntrica e apresenta uma opção de conhecer feminista que não reveste o jogo, mas amplia a discussão sobre as desigualdades.

A opção metodológica feminista que privilegia o cotidiano e a subjetividade está ancorada nas abordagens teóricas que reforçam a necessidade da reflexão hermenêutica crítica como estratégia analítica para transformar a ciência de um objeto estranho, distante de nossa vida, em algo familiar e próximo, com capacidade de nos comunicar suas falências e limites. Assim, os estudos feministas têm mostrado que o conhecimento é falível e a verdade é sempre

aproximada e provisória, provocando uma das mais importantes crises de paradigmas do século XXI quando colocam no âmbito do conhecimento que as múltiplas inteligibilidades do real são impulsionadas por práticas sociais externas. (Oliveira, 2008: 236)

No âmbito do desenvolvimento de uma epistemologia feminista, Oliveira (2008) pontua as principais contribuições do pensamento feminista à Sociologia, incluindo e destacando aspectos antes desprezados ou pouco valorizados.

Uma das mais importantes contribuições do feminismo às Ciências Sociais, mais precisamente às pesquisas, foi a construção de categorias de análise como o *cotidiano*, *a vivência* e *a emoção*: *cotidiano* para pensar o lócus onde aconteceram as relações pessoais, afetivas, de trabalho, de lazer e tantas outras; *a vivência* para pensar as diferentes experiências ao longo da vida das mulheres e dos homens que marcam o corpo e a sexualidade; *a emoção* como categoria negligenciada e obscurecida pelo positivismo, que torna possível uma consideração mais acurada e ideologicamente menos tendenciosa de como o conhecimento é e de como poderia ser construído. (Oliveira, 2008: 238, grifos da autora)

A teoria feminista tem o cuidado de não revestir em roupas novas os velhos conceitos. Por isso, necessita pensar em novas bases conceituais que estejam atreladas às instabilidades cotidianas relacionais, e não à positividade científica. Desse modo, ir além das conjecturas da masculinidade hegemônica é afirmar um perspectivismo feminino através do constante experimento de olhar a si mesmas sem os pressupostos normalizantes androcêntricos e, a partir disso, construir novas relações consigo próprias e com a alteridade.

Essas discussões entram em consonância com o pensamento foucaultiano, atreladas mais especificamente ao conceito de *estética da existência*, que perpassa o conceito de *resistência*. A resistência, como prática crítica das experiências nas relações de poder, aponta para o conceito de *estética da existência*, que concebe a estética não apenas como um produto alheio a nós, mas como uma existência, ou seja, pensa a própria vida como uma obra de arte. Foucault questiona o motivo de considerarmos objetos como algo dotado de critérios artísticos, mas não concebermos a nossa própria vida com tais dimensões estilísticas, e portanto, como uma forma passível de alterações que prima por um contorno belo. Logo, esse conceito enfatiza a necessidade de práticas criativas perante a própria vida, o que se faz por meio de

resistência. Isso significa que *estética da existência* é uma prática ética voltada a abrir espaços de liberdade (criativos) dentro dos regimes de poder concretos em que vivemos. As “artes da existência” podem ser definidas como:

Práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens não somente se fixam regras de condutas, como também procuram se transformar, modificar-se em seu singular e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo. (Foucault, 2006c: 293)

Foucault enfatiza que a busca por modos criativos de vida é produzida por meio do cuidado de si. Entretanto, enfatizar, atualmente, o caráter individual do modo de viver, ou seja, o ocupar-se de si mesmo, “é interpretado de modo suspeito, como narcisismo, individualismo exacerbado, sinal de vaidade ou egoísmo, em oposição aos interesses públicos e ao bem comum” (Rago, 2008: 24). Contudo, Foucault lembra-nos de que a noção de engajamento político foi criada no século XIX. Para desconvençermos dos jogos de verdades que julgamos necessários, ele faz um retorno à Antiguidade grega e romana, dizendo que, nessa época, existia outro modo de viver, em que era enfatizado o caráter individual das condutas, o cuidado de si, pois apenas quem demonstrasse esse cuidado adequado teria condições de cuidar da *pólis* e dos bens comuns. No entanto, o cristianismo inverte a lógica da relação de autocuidado e associa a salvação à renúncia de si, à negação dos desejos. Segundo Rago e Vieira (2009), a prática de cuidar de si foi progressivamente incorporando outros significados, o que levou a negar os prazeres, ao invés de usá-los para obter uma forma estilizada de vida.

Apesar de Foucault mostrar, por meio de uma descontinuidade histórica, que houve momentos em que os espaços de liberdade não só eram valorizados, como também incentivados, ele também destaca que as mulheres, assim como os escravos e estrangeiros, estavam fora dessa lógica. Nas palavras de Foucault:

As mulheres são adstritas, em geral [...], contudo, não é às mulheres que essa moral é endereçada; não são seus deveres, nem suas obrigações que são aí lembrados, justificados ou desenvolvidos. Trata-se de uma moral de homens: uma moral pensada, escrita, ensinada por homens e endereçada a homens, evidentemente, livres. (Foucault, 2009: 113)

Desse modo, deparamo-nos com o óbvio mais uma vez: a lamentável constatação de que as mulheres foram treinadas a obedecer e a renunciar a si mesmas durante

muito tempo. Apesar disso, é possível fazer uso da ideia foucaultiana de estética do existir para cogitar “devires revolucionários”, na expressão de Deleuze (*apud* Zourabichvili, 2000), pois as tensões relacionais são campos onde as subjetividades se movimentam com suas potências de liberdade e revolta e apontam para a urgência da compreensão diversa do sujeito, que se dá através da legitimação das diferenças, como bem enfatiza Foucault: “o ponto mais intenso das vidas, aquele em que se concentra sua energia, é bem ali onde elas se chocam com o poder, se debatem com ele, tentam utilizar suas forças ou escapar de suas armadilhas” (2010a: 208). Portanto, é nesse momento de tensões, de desconfortos com a repetição de uma realidade já saturada e infértil, que a epistemologia dos estudos feministas se constrói por meio de resistências e devires subjetivos, utilizando o próprio cotidiano como recurso de pensamento e prática, compondo uma ética criativa que busca incessantemente por práticas de liberdade.

INFLEXÕES

Retomando as estudosas abordadas neste ensaio, a epistemologia feminista revelou que todo o fenômeno social é sexualizado; incluiu o *cotidiano*, a *vivência* e a *emoção* em categorias explicativas de análise; relacionou identidade com instabilidade e movimento; questionou o mito político do chamado “nós”; rejeitou as matrizes binárias de dominação (público/privado, centro/periferia, natural/artificial, mente/corpo); renomeou situações de opressão às mulheres não apenas para ressignificar o fato, mas como luta política para tornar visível e inaceitável o que era considerado natural, construindo, assim, uma nova epistemologia através de argumentos e de uma historiografia que relevam suas próprias premissas. Nessa luta, Foucault contribui para clarificar os efeitos normalizantes das relações assimétricas de poder na construção da subjetividade, que regulam as condutas e restringem as práticas de liberdade.

Ao buscar por uma alternativa ética para o nosso presente, Foucault recorre aos conceitos de ética e *estética da existência* da Antiguidade grega e romana, o que o faz conceber o sujeito como forma, e não como substância. Logo, o sujeito precisa ser constituído, fato que pressupõe a existência de um indivíduo ativo que requer uma prática experimental consigo próprio, além de atitudes de resistência contra o poder normalizador de subjetividades. Com isso, a questão ética está ativada, pois perpassa o problema da liberdade, implicando uma constante vigilância das verdades que são ditas necessárias. Assim, a *estética da existência* compreende o trabalho de elaboração de si, num exercício criativo de conceber formas inéditas à própria vida.

A liberdade e a ética são questões comuns à teoria feminista e ao pensamento de Foucault, pois ambas questionam os silenciamentos de práticas, conhecimentos e

subjetividades. Foucault problematizou as teorias totalizantes sobre o sujeito que aprisionavam as identidades. A teoria crítica feminista não apenas denuncia a ideia de sujeito universal, como ainda delata os mecanismos de ocultamento da opressão patriarcal, ou seja, problematiza a categoria de sujeito a partir da relação androcêntrica, que desconsidera inúmeras experiências femininas, especialmente as que dizem respeito a práticas de resistências e processos de subjetivações emergentes que estão fora da lógica dominante atual. A epistemologia feminista particulariza e diz de onde fala; compreende que o conhecimento é sempre situado, específico, atuando contra a objetividade e a neutralidade. Para isso, inclui o papel das emoções, do cotidiano e do corpo na concepção do conhecimento científico. Portanto, a proposta foucaultiana de *estética da existência* ganha novos elementos com os alertas dos estudos feministas, que incluíram a politização de “pormenores” relacionais para refletir os dilemas da subjetividade e da ética na sociedade contemporânea.

Para Foucault (2010b), a subjetividade é entendida como individuações autoimpostas ou impostas pelo biopoder. Eu, por minha vez, diria que também há frequentemente uma composição, desequilibrada, desses dois movimentos e que a luta, característica principalmente das subjetividades emergentes, consiste em potencializar o aspecto autoindividualizante da subjetivação, mesmo sabendo que isso não ocorre de maneira isolada e não desconsidera as influências culturais e históricas.

A difícil e inconclusa prática de recusar as reduções subjetivas geradas pelas atuais engenharias de subalternização causa perturbação nos repertórios decodificadores que têm a finalidade de reiterar o que já existe. Admitir e provocar desconhecimento diante de intensidades que nos afetam seria acionar rebeliões *nonsense*, estar atento e sensível a si mesmo e não articular automaticamente ligações já balizadas entre circunstâncias e modos de operar, ou seja, seria questionar-se sobre as relações aparentemente necessárias e cognoscíveis que configuram modos de ser, de maneira a não sustentar os dispositivos que criam linguagens, sentimentos, papéis e identidades dominantes. Repensar os estrangulamentos biopolíticos contemporâneos passa, então, pela ativação da potência crítica que busca a beleza do inusitado, gera interrupções, pausas reflexivas, para que surjam subjetividades singulares-virtuais, emergentes.

JENNIFFER SIMPSON

Doutoranda em Sociologia pela Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra. Desenvolve atualmente uma tese acerca das formas e estratégias de sobrevivência mobilizadas por mulheres indígenas artesãs. Os seus interesses de investigação mais

recentes centram-se nas temáticas de estudos feministas, biopolítica e movimentos sociais.

Contato: simpson.jennifer@gmail.com

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abu-Lughod, Lila (2001), "Writing Against Culture" [ed. orig.: 1991], in Richard G. Fox (org.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe, NM: School of American Research Press, 137-162.
- Abu-Lughod, Lila (2012), "As mulheres muçulmanas precisam realmente de salvação? Reflexões antropológicas sobre o relativismo cultural e seus Outros" [ed. orig.: 2001], *Revista de Estudos Feministas*, 20(2), 451-470.
- Appadurai, Arjun (2004), *Dimensões culturais da globalização*. Lisboa: Teorema.
- Butler, Judith (1990), *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Braidotti, Rosi (1998), "A diferença sexual e o controverso conceito de cidadania europeia", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 50, 73-81.
- Carneiro, Sueli (2003), "Mulheres em Movimento", *Estudos Avançados*, 17, 7-31.
- Ferreira, Virgínia (2003), "Teorias das diferenças entre os sexos – A definição das mulheres e dos homens como coletivos sociais", *Relações Sociais de Sexo e Segregação do Emprego: Uma Análise da Feminização dos Escritórios em Portugal*. Tese de Doutoramento apresentada à Faculdade de Economia da Coimbra, 25-155.
- Foucault, Michel (2004), *A ordem do discurso* [ed. orig.: 1970]. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola.
- Foucault, Michel (2006a), "Foucault" [ed. orig.: 1984], in Manoel Barros Motta (org.), *Ditos e Escritos V: Ética, sexualidade, política*. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 234-240 [2.^a ed.].
- Foucault, Michel (2006b), "A ética do cuidado de si como prática da liberdade" [ed. orig.: 1984], in Manoel Barros Motta (org.), *Ditos e Escritos V: Ética, sexualidade, política*. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 265-287 [2.^a ed.].
- Foucault, Michel (2006c), "Uma estética da existência" [ed. orig.: 1984], in Manoel Barros Motta (org.), *Ditos e Escritos V: Ética, sexualidade, política*. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 288-294 [2.^a ed.].
- Foucault, Michel (2007a), *História da sexualidade I: A vontade de saber* [ed. orig.: 1976]. Tradução de Maria Thereza C. Albuquerque e José Augusto G. Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal [18.^a ed.].
- Foucault, Michel (2007b), *História da sexualidade 3: O cuidado de si* [ed. orig.: 1982]. Tradução de Maria Thereza C. Albuquerque. Revisão técnica de José Augusto G. Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal [9.^a ed.].

- Foucault, Michel (2009), *História da sexualidade 2: O uso dos prazeres* [ed. orig.: 1982]. Tradução de Maria Thereza C. Albuquerque. Revisão técnica de José Augusto G. Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal [13.^a ed.].
- Foucault, Michel (2010a), “A vida dos homens infames” [ed. orig.: 1977], in Manoel Barros Motta (org.), *Ditos e Escritos V: Ética, sexualidade, política*. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 202-222 [2.^a ed.].
- Foucault, Michel (2010b), *A hermenêutica do sujeito* [ed. orig.: 1982]. Tradução de Márcio Alves Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes [3.^a ed.].
- Foucault, Michel (2010c), *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II* [ed. orig.: 2009]. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes.
- Hall, Stuart (2003). *Da diáspora – Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Harding, Sandra (1993), “A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista” [ed. orig.: 1984], *Revista Estudos Feministas*, 1(1), 7-31.
- Haraway, Donna (2009), “Manifesto ciborgue – ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX”, in Hari Kunzru e Tomaz Tadeu (orgs.), *Antropologia do ciborgue: as vertentes do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 33-104.
- hooks, bell (2000), “Changing Perspectives on Power” [ed. orig.: 1984], in *Feminist Theory: From Margin to Center*. Cambridge, MA: South End Press, 84-95.
- Laclau, Ernesto (2011), *Emancipação e diferença*. Rio de Janeiro: EdUERJ.
- Lisboa, T. K. (2007), “Fluxos migratórios de mulheres para o trabalho reprodutivo: a globalização da assistência”, *Estudos Feministas*, 15(3), 805-821.
- Mendes, José Manuel (2010), “Pessoas sem voz, redes indizíveis e grupos descartáveis: os limites da teoria do actor-rede”, *Análise Social*, 196, 447-465.
- Miranda, Joana (2010), *Mulheres imigrantes em Portugal: Memória, dificuldade de integração e projectos de vida*. Estudos Observatório da Imigração, 35. Lisboa: ACIDI.
- Miskolci, Richard (2007), “Pânicos morais e controle social: reflexões sobre o casamento gay”, *Cadernos Pagu*, 28, janeiro-junho, 101-128.
- Oliveira, Eleonora Menicuci (2008), “O feminismo desconstruindo o conhecimento”, *Revista de Estudos Feministas*, 16, 219-244.
- Oyewùmí, Oyèrónké (2005), “Visualizing the Body. Western Theories and African Subjects”, in Oyèrónké Oyewùmí (org.), *African Gender Studies. A Reader*. New York: Palgrave, 137-151.
- Quijano, Anibal (2009), “Colonialidade do poder e classificação social”, in Boaventura de Sousa Santos; Maria Paula Meneses (orgs.), *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina, 135-197.
- Rago, Margareth (1998), “Epistemologia feminista, gênero e história”, in Joana Pedro e Miriam Grossi (orgs.), *Masculino, feminino, plural*. Florianópolis: Ed. Mulheres, 25-37.
- Rago, Margareth (2008), “Práticas feministas em novos modos de subjetivação”, *Maracanan Revista do Programa de Pós Graduação em História da UFRJ*, IV, 13-35.

- Rago, Margareth; Vieira, Priscila Piazzentini (2009), "Foucault, criações libertárias e práticas parresíastas", *Caminhos da História* (UNIMONTES), 14, 43-58.
- Ramalho, Maria Irene (2004), "Tolerância – não!", *Revista de História das Ideias*, 25, 13-26.
- Ramalho, Maria Irene (2012), "O feminismo como filosofia: introdução ao pensamento de Rosi Braidotti" (no prelo).
- Ribeiro, António de Sousa (2005), "A retórica dos limites. Notas sobre o conceito de fronteira", in Boaventura de Sousa Santos (org.), *A globalização e as ciências sociais*. São Paulo: Cortez, 81-115.
- Santos, Boaventura de Sousa (2005), *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. Porto: Afrontamento.
- Santos, Boaventura de Sousa (2006), *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. Porto: Afrontamento.
- Santos, Boaventura de Sousa (2009), "Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes", in Boaventura de Sousa Santos; Maria Paula Meneses (orgs.), *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina, 13-45.
- Scott, Joan. (1995), "Gênero: Uma categoria útil de análise histórica", *Educação e Realidade: Gênero e Educação*, 20(2), 71-99.
- Vargas, Virginia (1992), *Como cambiar el mundo sin perdernos. El movimiento de mujeres en Peru y America Latina*. Lima: Flora Tristán.
- Zourabichvili, F. (2000), "Deleuze e o Possível", in E. Alliez (org.), *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 48-71.