

A CORAGEM FEMININA DA VERDADE: mulheres na ditadura militar no Brasil

Luzia Margareth Rago (*)

Resumo

Considerando as reflexões de Michel Foucault sobre a parresia, ou coragem da verdade e a ética na democracia, focalizo, nesse texto, as experiências de algumas militantes feministas envolvidas na luta contra a Ditadura militar brasileira, assim como na defesa dos direitos das mulheres. A partir das narrativas autobiográficas de Amelinha Teles, Crimeia Schmidt de Almeida, Gabriela Silva Leite e Ivone Gebara, destaco como a coragem da verdade, mesmo em situações de risco fez parte de suas construções subjetivas enquanto sujeitos éticos, permitindo articular subjetividade e política no próprio movimento das lutas sociais.

Palavras-chave: Foucault. Feminismo. Parresia. Subjetividade. Ética.

Abstract

Considering Michel Foucault's reflections on "parrhesia" or the courage of truth and ethics in democracy, I focus on the experience of some Brazilian feminist activists who fought against military dictatorship in Brazil as well as in defense of women's rights. I analyse the autobiographical narratives of Amelinha Teles, Crimeia Schmidt de Almeida, Gabriela Silva Leite e Ivone Gebara, highlighting the courage of truth-telling even in moments of extreme danger as processes of self-constitution as ethical subjects. Subjectivity and Politics are then articulated in the proper motion of the social struggles.

Keywords: Foucault. Feminism. Parrhesia. Subjectivity. Ethics.

Embora muitas feministas tenham questionado a utilidade dos conceitos de Michel Foucault para pensar a teoria e as práticas feministas, produções acadêmicas mais recentes revelam uma atitude mais aberta e atenta em relação ao filósofo, como se constata nos trabalhos de Margaret McLaren, Dianna Taylor e Karen Vintges, Chloe Taylor e, no Brasil, Tania N. Swain, Norma Telles, Diva Couto Gontijo, Ana Carolina Arruda de Toledo Murgel, entre muitas outras. Margaret McLaren, por exemplo, em seu livro *Feminism, Foucault and Embodied*

(*) Doutorado em História pela Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP. Prof. Titular do Depto. de História da UNICAMP. E-mail: marga_rago@uol.com.br.

Subjectivity (2002), propõe-se a mostrar como as ideias de Foucault a respeito do corpo e da subjetividade, para além das discussões sobre os mecanismos de funcionamento do poder podem fornecer importantes recursos teóricos para os feminismos. Caminhando nessa mesma linha de argumentação, o presente trabalho busca articular as reflexões foucaultianas sobre a *parresia*, a política e a ética para pensar e dar visibilidade às práticas das militantes feministas na contemporaneidade.

Em suas últimas aulas, Foucault desenvolve uma instigante releitura do cinismo, movimento filosófico atribuído a Antístenes, discípulo de Sócrates, na Grécia antiga, que pregava a independência pessoal dos bens materiais e a conquista de virtudes éticas. Segundo Onfray, a máxima do cínico era “*não ser escravo de nada nem de ninguém no pequeno universo em que alguém encontra o seu lugar*” (ONFRAY, 2009: 33). O filósofo questiona as razões do imenso silêncio, para não falar das incompreensões a respeito desse movimento em nossa tradição filosófica, já que, a seu ver, este inova radicalmente em vários pontos, a exemplo da importância conferida à vida filosófica como uma outra possibilidade e exigência de vida. Em poucas palavras, ele expressa seu grande incômodo ante a relação depreciativa que a história da Filosofia estabelece com os cínicos, associados à falsidade e à falta de pudor: “Pouca importância na história das doutrinas. Uma importância considerável na história das artes de viver e na história da filosofia como modo de vida” (FOUCAULT, 2009: 289).

Foucault destaca que o cinismo ressoou, ainda, na construção de novos estilos de vida nos movimentos revolucionários, desde o século XIX, inspirando comportamentos e atitudes de crítica ao mundo urbano-industrial emergente. Segundo ele, se o cinismo propõe a construção de uma vida outra, tem como condição de possibilidade “a constituição por cada indivíduo de uma relação de vigilância/cuidado consigo mesmo” (FOUCAULT, 2009: 289). A afirmação é, sem dúvida, bastante forte e nos faz pensar em nossas próprias práticas políticas, já que somos herdeiros diretos da tradição revolucionária do século XIX europeu, seja do marxismo, seja do anarquismo e do feminismo, entre outras correntes políticas de crítica ao capitalismo.

A conexão assim estabelecida entre diferentes temporalidades, assim como entre subjetividade e política convida a perguntar por algumas práticas observáveis no movimento feminista brasileiro, nas últimas décadas, especialmente no que concerne à luta pelos direitos das

mulheres e às mutações da subjetividade operadas no contexto das mobilizações e conquistas do espaço público. Vale observar que público e privado são, nessa medida, fronteiras que se diluem, já que a luta pelos direitos civis não se dissocia, no feminismo, das questões colocadas pela crítica do sujeito e pelas tentativas de criação de novos modos de existir no feminino.

Para o desenvolvimento desses temas, focalizo as narrativas vivenciais de algumas “feministas históricas”, produzidas em livros e em entrevistas orais, em que rememoram experiências traumáticas de ruptura, combate e rebeldia na afirmação de outras possibilidades de vida.¹ Não é demais notar o silêncio sobre a produção autobiográfica feminina, área relativamente recente, já que a teoria da autobiografia focalizava apenas os homens, de Agostinho a Montaigne, de Rousseau a Barthes (SMITH, 1998). Aos poucos, surgem novas reflexões sobre a subversão desse gênero literário tomado no feminino, já que as mulheres, ao narrar, borram as fronteiras entre ficção e realidade, intimidade e política, o eu e o mundo, especialistas que são na arte do questionamento dos mecanismos moleculares de sujeição. Com os feminismos, passam a desconstruir os discursos que controlavam suas vidas, buscando produzir novas cartografias existenciais.

Longe de relatos confessionais, essas narrativas de si não buscam uma revelação do que se oculta na consciência culpada, nem a autovalorização heróica do indivíduo, como costuma acontecer nas autobiografias masculinas; antes, questionam a força e os modos da linguagem que têm o masculino branco como referência e norma. Analiso, então, esses relatos autobiográficos como *escritas de si*, na esteira das reflexões de Foucault (1994), considerados como aberturas para o outro, como espaços intersubjetivos em que se buscam tanto a constituição de subjetividades éticas quanto a transformação social.

O conceito de *escrita de si* amplia-se com o da *parresia*, como práticas constitutivas das “estéticas da existência” ou “artes do viver” e são fundamentais para entendermos como as mulheres aqui apresentadas ousam mergulhar nas profundidades íntimas de suas experiências vividas e reinterpretá-las, e como questionam as marcas do poder e da violência impressas em seus corpos, recusando o destino supostamente biológico que lhes foi imposto, para construírem-

¹ Retomo aqui várias colocações apresentadas em meu livro *A Aventura de contar-se: feminismos, escrita de si e invenções da subjetividade* (UNICAMP, 2013), resultado da pesquisa que contou com o apoio do CNPq.

se autonomamente em sua singularidade. Instaladas em novos territórios, apontam para a exposição de vivências que precisam ser 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 política em defesa da dignidade, da justiça social e da ética. Escrever-se é marcar a sua própria temporalidade e afirmar a sua diferença na atualidade.

Starobinski observa que uma autobiografia supõe um estranhamento de si, uma ruptura subjetiva e o deslocamento do eu atual em relação ao eu passado, já que

trata-se de descrever a gênese da situação atual, os antecedentes do momento a partir do qual se constitui o ‘discurso’ presente. A cadeia de episódios vividos traça um caminho, uma via (às vezes sinuosa) que leva ao estado atual de conhecimento retroativo (STAROBINSKI, 1970: 261).

Gusdorf (1991), por sua vez, afirma que a decisão de escrever sobre si exprime um desejo de por em questão a existência, sob o efeito de uma necessidade íntima, de um desacordo do sujeito com a sua própria vida. Exprime a necessidade de parar repentinamente, repensar a própria trajetória, avaliar as próprias 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 relatos aqui considerados, a releitura do passado atesta um distanciamento crítico em relação a um antigo modo de ser e traduz um desejo de renovação interna e de afirmação da liberdade de existir diferentemente no presente. Se como observa Leonor Arfuch, “a narração de uma vida não vem ‘representar’ algo já existente, mas impõe sua forma (e seu sentido) à própria vida” (ARFUCH, 2002: 30), a escrita de si impõe-se como necessidade de ressignificação do passado pessoal, mas também coletivo, desde outra perspectiva, já que se inscreve num momento dramático da história brasileira, o período da última ditadura militar vivida no Brasil e das décadas seguintes.

Ao contrário da necessidade de purificação pela escrita que desenrola o filme da vida, como nas autobiografias clássicas masculinas, que visam zerar o passado e aliviar a alma, essas narrativas procuram romper o isolamento feminino na vivência da dor e afirmar os direitos das mulheres; 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 sociais.

- a coragem feminina da verdade

Diz Foucault que a *parresia*, ao contrário da retórica, pode ser definida como dizer a verdade, o falar francamente não importa para quem, mas que não se trata de qualquer enunciação da verdade, e sim daquela que comporta um risco. O parresiasta não é um professor, nem um sábio ou profeta.

Para que haja *parresia*, é preciso que, dizendo a verdade, abra-se, instaure-se, afrente-se o risco de machucar o outro, de irritá-lo, de deixá-lo em cólera e de suscitar de sua parte um certo número de condutas que podem ir até a mais extrema violência. É portanto a verdade, no risco da violência (FOUCAULT, 2009:12).

É inevitável lembrar de Ivone, Amelinha, Criméia e Gabriela. Nos anos noventa, a filósofa e teóloga feminista Ivone Gebara é enviada para a Bélgica pela Arquidiocese do Recife, por falar demais. Por ocasião de uma entrevista à revista *Veja*, publicada em 1994, posiciona-se favoravelmente à descriminalização do aborto. Por essa ocasião, já era bem conhecida por sua militância política e já havia trabalhado, por 17 anos, ao lado de Dom Helder Câmara, no Instituto de Teologia do Recife, fechado em 1989. Mas é o seu feminismo, que denuncia o poder patriarcal e a hierarquia das instituições religiosas, que contesta o nefasto poder da tradição nas interpretações da Bíblia e questiona a existência de Deus, que deve ser calado. Impedida de continuar ensinando e manifestar-se publicamente, é designada a aprofundar seus conhecimentos em teologia no exterior. Diz ela,

Eu tive que escolher ou sair da Congregação ou ir para um processo de reeducação, e eu escolhi ir para um processo de reeducação. Eu ainda hoje sou da Congregação Irmãs de Nossa Senhora Cônegas de Santo Agostinho. Aí fiquei um ano inteiro, eu gostei da Bélgica, porque já havia estado lá. Eu digo que os dois primeiros meses foram ruins, porque eu fui obrigada, tive que largar o meu trabalho, depois eu não sabia o que eu ia fazer, eu não tinha vontade de voltar, de sentar em banco de Universidade, estava ruim (GEBARA, 2008).

No início da década de 1970, Maria Amélia de Almeida Teles e Criméia Alice Schmidt de Almeida são encarceradas nas celas da ditadura militar por sua atuação política no PCdoB. Produzindo panfletos e textos considerados subversivos numa gráfica clandestina em São Paulo, Amelinha e seu companheiro Cesar são presos e silenciados pelos bárbaros métodos da violência policial. Quanto a Criméia, se consegue escapar do extermínio na guerrilha do Araguaia, ao contrário dos sessenta e nove companheiros/as mortos, dentre os quais o seu próprio parceiro, André Grabois, é obrigada a calar-se nas “solitárias” da OBAN de São Paulo, onde é confinada mesmo grávida, entre os anos de 1972 e 1973.

Mas também não havia sido fácil ser militante de um grupo de esquerda marcadamente masculino. No seu discurso autobiográfico, que é também uma forma de testemunho, as críticas se lançam contra as exigências do partido revolucionário, do qual fez parte por muitos anos, onde as mulheres eram destinadas a posições secundárias e precisavam lutar para provar sua capacidade de luta. Tendo participado ativamente da luta revolucionária no Araguaia, para onde se desloca em 1969, ela afirma:

Eu comecei a perceber que ser mulher era mais complicado bem antes de ser feminista. Porque quando eu fui para o Araguaia, o João Amazonas virou pra mim e me disse o seguinte: ‘*vai depender de você se virão outras mulheres, depende de como você...*’, porque eu fui a primeira. (...) Então ‘*vai depender de você*’... Os companheiros acham que os guerrilheiros têm que ser homem, porque as mulheres não dão conta, porque não sei o que.. ‘*Vai depender de você*’. Aí, eu falei assim: ‘olha, eu não aceito porque posso dar certo ou posso não dar e isso não quer dizer que a mulher pode dar certo ou não, está certo? Eu não represento as mulheres, eu sou uma mulher (ALMEIDA, 2009).

A luta continua na “abertura política” que se segue no país. No início dos anos oitenta, tendo fundado uma associação feminista, a *União de Mulheres de São Paulo - UMSP*, Amelinha e Criméia rompem definitivamente com a militância no PCdoB por afrontarem os líderes, ao afirmarem as suas verdades feministas e, dentre estas, a luta contra a violência doméstica e o direito ao aborto. Segundo Amelinha, referindo-se ao autoritarismo do partido,

Quando a gente falava em discutir a legalização do aborto, o Partido dizia que não era o momento, que eles não eram contra. (...) eles eram contra a

legalização do aborto, nessa época eles sofriam muita influência da Igreja católica. Havia muitos ex-seminaristas, cheio de padres e freiras também, por isso que nós temos cara de freira, a gente pegou daquele tempo.... Aí nós vimos a dificuldade, os metalúrgicos estavam em greve, a gente trabalhava muito na zona sul, na região de Santo Amaro e eu juntei um monte de mulheres para discutirem o aborto, porque ia ter o Congresso das Mulheres. Olha só a nossa preocupação, passou um homem que olhou nossa reunião; no outro dia, a direção do Partido me chama e me pergunta: “*que negócio é esse de reunir as mulheres para discutir aborto? A classe operária no embate contra o capitalismo, fazendo greve, e você discutindo o aborto!*”, quer dizer, as mulheres morriam de aborto, tinha uma mulher que estava muito mal, tendo hemorragia, eles (na tinham) a menor preocupação (TELES, 2006).

Vários autores, como Cornelius Castoriadis (1974), criticaram incisivamente a identificação imposta entre partido e massas, entre representantes e representados, alertando para os perigos de se fazer a história do partido, acreditando-se contar a experiência histórica dos trabalhadores. Foram intensas e calorosas as discussões travadas nessa direção, entre as décadas de setenta e oitenta, no Brasil e no exterior. Com Foucault, no entanto, a crítica avança e sofre outras inflexões, pois introduz a dimensão da produção da própria subjetividade, a partir dos modos de sujeição e subjetivação postos em funcionamento inclusive nas práticas ditas revolucionárias.

Essas reflexões articulam-se, ainda, com outro momento de suas aulas, quando problematiza a “governamentalidade de partido”, que considera uma forma de controle biopolítico dos indivíduos. Mais uma vez como um velho libertário, Foucault radicaliza a crítica às formas de captura, controle e gestão da vida, ou poder pastoral postas em prática pelo partido político. Em *O 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:

...o princípio dos regimes totalitários não deve ser buscado do lado de um desenvolvimento intrínseco do Estado e de seus mecanismos; em outras palavras, o Estado totalitário não é o Estado administrativo do século XVIII, o *Polizeistaat* do século XIX levado ao limite, não é o Estado administrativo, o Estado burocratizado do século XIX levado aos seus limites. O Estado totalitário é alguma coisa de diferente. É preciso buscar seu princípio não na governamentalidade estatizante ou estatizada que se vê nascer nos séculos XVII e XVIII, mas do lado de uma governamentalidade não-estatal, justamente, naquilo que se poderia chamar de uma governamentalidade de partido. E' o partido, esta tão extraordinária, tão curiosa, tão nova organização, é esta muito nova governamentalidade de partido que aparece na Europa no final 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, 2004a: 196).

Suas afirmações são contundentes e, sem dúvida, merecem uma atenção mais aprofundada, sobretudo ao vincular diretamente a forma partido com os regimes totalitários. Contudo, não me estenderei nessa direção, que evidencia sua posição claramente anarquista, tão próxima às de Bakunin ou Malatesta, avessos ao Estado e às instituições burocráticas, desde o século XIX. Aliás, vale lembrar que, desde então, os anarquistas acenavam para os perigos que a centralização do poder nas mãos de um grupo privilegiado de líderes, auto-instituídos como iluminados, detentores da verdade e únicos capazes de traçar os rumos da revolução social, poderia acarretar para as relações com as chamadas bases populares.²

No entanto, o que destaco aqui é a historicização dos modos de subjetivação que Foucault encontra nas práticas históricas do Ocidente, pouco analisadas até então. A constatação da existência de modos diferenciados de formação do indivíduo, tanto na relação com os códigos sociais quanto na relação consigo mesmo permite problematizar as práticas modernas de produção de si, evidenciando sua dimensão normativa, despoticizadora e sedentarizante.

Portanto, se podemos produzir outros modos de existir, como se discute em nossos dias, se desconstruímos a ideia da determinação biológica do caráter, do gênero ou da etnia, se discutimos as implicações assujeitadoras da militância política, junto com a “falência das esquerdas”, podemos passar para o desdobramento do tema de maneira mais consistente. Estabelecer novas relações de si para consigo e para com o mundo que potencializem as criações libertárias é tarefa urgente e supõe, ainda, a instauração de práticas feministas e filóginas, isto é, que valorizem e acolham a cultura feminina, tão desclassificada (RAGO, 2001). Em outras

² Criticando a “ditadura do proletariado” pelo partido, Bakunin afirma: “...o estabelecimento de uma ditadura universal, coletiva ou individual, de uma ditadura que faria, de certa forma, o trabalho de um engenheiro-chefe da revolução mundial, regulando e dirigindo o movimento insurrecional das massas, em todos os países, como se dirige uma máquina, (...) bastaria por si só para matar a revolução (...). Qual é o homem, qual é o grupo de indivíduos, por maior que seja seu gênio, que ousaria se gabar de poder sozinho abarcar e compreender a infinita multidão de interesses, tendências e ações tão diversos em cada país, em cada província, em cada localidade, em cada profissão (...)?” (BAKUNIN, 1989: 24).

palavras, trata-se de enfatizar a necessidade de refletir sobre as possibilidades de criação de vidas imaginativas, éticas, libertárias e feministas, em constantes devires.

Situando-se em outro espaço de contestação, a paulistana Gabriela Silva Leite, líder do movimento das trabalhadoras do sexo, que funda em 1987, é expulsa da casa e da cidade, a partir do momento em que rompe com os códigos normativos da sexualidade feminina, no final dos anos sessenta. Nas duas autobiografias que escreve, *Eu, Mulher da Vida*, em 1992 e *Avó, Mãe, Filha e Puta*, em 2009, ela examina as formas da exclusão e estigmatização que sofre por assumir-se prostituta alto e bom som.

Gabriela fixa na escrita os momentos de ruptura que demarcaram o tortuoso curso de sua existência. No primeiro livro, publicado pela editora feminista *Rosa dos Tempos*, cartografa o momento de sua crise existencial, destacando a passagem em que Otilia, estudante do curso de Ciências Sociais da Universidade de São Paulo, opta pela mudança radical, constatando que em sua vida “*não cabiam mais cartões de ponto, nem amores do tipo: ‘bom dia, meu bem’*” (LEITE, 1992: 9).

Num contexto de insatisfação pessoal, Otilia depara-se com uma figura feminina sensual e atraente, com a qual se identifica imediatamente, associando-a à imagem literária da famosa personagem do romance de Jorge Amado, *Gabriela, Cravo e Canela*, publicado inicialmente em 1958. Aos poucos, Otilia sai de cena, substituída por Gabriela. Na mudança de nome, o ato simbólico da liberação da identidade Mulher, construída pelos discursos vitorianos da Medicina, da Igreja e do Direito, ensaiando uma outra “hipótese de vida” (TELLES, 1997: 2). Gabriela inverte a narrativa tradicional dos romances do século XIX, ao romper com os cânones masculinos em que, no final, a prostituta é regenerada por algum homem, convertendo-se em boa mãe-esposa-dona-de-casa, quando não morre. Aliás, marcando a sua própria multiplicidade e inaugurando uma reconciliação interna, ela registra logo na apresentação da autobiografia:

Este livro é um presente amoroso de Gabriela para Otilia. Um duelo de vida entre as duas. Uma ponte incoerente, um teimoso passaporte que atravessa as alfândegas do meu pensamento. Uma autobiografia não-autorizada de *mins* mesmas (sic) (LEITE, 1992:11).

Discutindo o “estilo autobiográfico”, Starobinski explica que é necessário diferenciar nessa narrativa o eu passado do eu atual, que pode afirmar-se plenamente e reler o passado desse outro que foi, desse eu recusado. Não será contado apenas o que se passou naquele outro tempo, mas « *sobretudo, como, de outro que se era, a pessoa se tornou ela mesma*» (1970: 261). Trata-se, ainda, de contrapor às imagens que o poder impõe sobre o indivíduo, uma outra imagem de si, aquela pela qual se quer ser percebido.

Assim como em determinado momento Gabriela sente a necessidade de reler e publicizar a sua interpretação do passado, o resultado do exílio forçado de Ivone é um registro de si, que assume a forma de uma tese, sugestivamente intitulada *Le mal au féminin - Réflexions Théologiques à partir du féminisme* (GEBARA, 1999). Neste livro, traduzido como *Rompendo o silêncio. Uma fenomenologia feminista do mal*, ela diferencia o sentido do “mal” para os homens, considerado como um “fazer”, que sempre pode ser desfeito, daquele atribuído às mulheres, constitutivo de seu próprio ser.

Ser mulher já é um mal ou, pelo menos, um limite. Nesse sentido, o mal que elas fazem se deve a seu ser mau, um ser considerado mais responsável pela queda ou desobediência do ser humano a Deus. Há, portanto, uma questão antropológica de base que trai um conflito na própria compreensão do ser humano (GEBARA, 2000:31).

Ivone observa como nos textos sagrados, mas também no imaginário social, a palavra feminina é sempre escândalo, sendo o sangue masculino o único que “resgata e restaura a vida”, enquanto o feminino é percebido como sujo, impuro e perigoso. Embora este livro se dedique a examinar as experiências femininas da dor e do sofrimento na vida cotidiana, dando espaço aos discursos de inúmeras mulheres, ela também se insere explicitamente no texto, entendendo que refletir sobre a sua própria experiência do mal é uma forma de “solidariedade com as mulheres marginalizadas” (GEBARA, 2000: 84). A relacionalidade na escrita feminina de si ganha evidência, em detrimento do privilégio do sujeito unitário.

Minha palavra sobre o “meu mal” é portanto uma palavra que se busca no meio das lembranças e das interpretações. Ao expressar-me, revelo-me e me oculto ao mesmo tempo. Mostro alguma coisa e oculto tantas outras! Não tenho controle

total sobre os acontecimentos que escrevo e sobre minha análise (GEBARA, 2000: 85).

Em sua dimensão autobiográfica, o texto nos apresenta o olhar que a narradora constrói sobre si mesma, a partir de uma distância capaz de reavaliar os difíceis momentos de luta pela afirmação do elementar, a existência como mulher. A desvalorização do feminino revela-se nas primeiras páginas, que avaliam a presença do mal na vida das mulheres e na sua própria, tornando visíveis as marcas biopolíticas da produção da identidade e dos estigmas:

Os homens, sim, eles valem por eles mesmos, por seu esforço de autonomia (...). E eu, sem ser um homem, buscava meu valor, isto é, queria valer por mim mesma. Por isso era muitas vezes acusada de rebeldia e recriminada por perder meu tempo com livros, conferências, coisas absolutamente inúteis para as mulheres. Tornar-me eu mesma, valer por mim mesma foi uma forma de prazer e de orgulho, de desafio e de aventura, mas ao mesmo tempo uma cruz às vezes difícil de carregar, porque era preciso remar sempre contra a corrente” (GEBARA, 2000: 87).

Em 2005, Ivone publica uma autobiografia intitulada *As Águas do Meu Poço*, em que avalia a sua trajetória, marcando e justificando os momentos de ruptura radical.

Creio que o encontro com o feminismo, como crítica de uma história e de um pensamento masculino dogmático, abriu-me as portas para pensar minha vida de outra maneira. Atrevo-me a sair, não sem temor, da admirável perfeição do dogmatismo filosófico e teológico masculino no qual fui formada. Atrevo-me a sair das definições a que preciso adaptar-me, porque, segundo dizem, elas constituem a ordem do mundo, do mundo certo, justo, do mundo desejado por Deus. Ouso duvidar do que foi proclamado como verdade e liberdade. (...) sinto-me desbravadora de um caminho (GEBARA, 2005: 26).

O abandono das referências anteriores, dos antigos modelos de construção da subjetividade e de atuação também são evidenciados em seu texto: “Atualmente sinto-me em uma perspectiva de ‘fim de modelos’”, deixando para trás os códigos de conduta que vinham de fora e que lhe eram impostos por alguma autoridade reconhecida. Nesse contexto, ganha força o sentimento de ser estrangeira também na transgressão:

Aprendera tão bem que o pensamento era uma prerrogativa dos homens que por vezes sentia-me estrangeira em minha vocação de mulher filósofa. Mas tal

sentimento nunca durava muito.(...) Gostava das pessoas fora do comum, fora da norma reconhecida pela sociedade (GEBARA, 2005: 30).

Ivone é vista como contestadora, radical e transgressora, sobretudo dentro da Igreja, já que, até a década de 1980, havia muito poucas *parresiastas* feministas, ousando dizer e subverter publicamente o regime das verdades religiosas. A luta que aí se trava é das mais extraordinárias, porque questiona diretamente a figura e a autoridade divinas e lança uma crítica contundente aos modos tradicionais, masculinos e hierárquicos das instituições religiosas.

Critico o que faz da religião um espaço de dominação e domesticação das mulheres. Senti na carne a exclusão da liberdade devido à minha condição de mulher que escolheu pensar a vida, pois pensar é, sim, perigoso neste mundo hierarquizado onde só nos pedem que obedeçamos (GEBARA, 2005: 68).

Nos últimos momentos do curso de 1984, Foucault examina brevemente a passagem da *parresia* pagã para a cristã, destacando como de franco falar em situação de risco, passa-se no cristianismo a um pólo negativo, anti-parresiástico, segundo o qual a relação com a verdade não pode se estabelecer sem a obediência amedrontada e a reverência à verdade divina. Diz ele: “Ali onde há obediência, não pode haver parrésia. Encontramos o que já havia dito há pouco, a saber, que o problema da obediência está no coração desta inversão dos valores da *parresia*” (FOUCAULT, 2009: 307). Gostaria de sugerir, aqui, que se Ivone desafia o poder patriarcal, é porque não acredita num conhecimento de si fundado no medo e na submissão à vontade divina. Feminista, questiona aquilo mesmo que funda, nas palavras de Foucault, a desqualificação da antiga *parresia*, ousando defender a constituição de um novo modo de experiência de si e do mundo, corajoso, ousado, ético.

Essa crítica vai longe, ao denunciar “*a cumplicidade das religiões na produção da violência, particularmente contra as mulheres e a natureza*”, e sua obediência à lógica do sistema e a traição dos fundamentos que serviram de base para sua organização (GEBARA, 1997: 90). Estende-se, ainda, à Teologia da Libertação, que, se de um lado, teve o mérito de “*recuperar a situação dos pobres como uma questão teológica fundamental e a partir daí alimentar uma espiritualidade de libertação das diferentes opressões*”, de outro, não rompeu

com o androcentrismo da Teologia tradicional, aristotélico-tomista, responsável pela identificação do universal com o masculino e, portanto, pela exclusão das mulheres.

O medo de sua força, de seu corpo e capacidades vitais contribuiu para o desenvolvimento de diferentes formas de dominação, de revanchismo, de controle e de inferiorização. Basta lembrar do quanto a moral cristã enfatizou o fato de que as mulheres eram mais inclinadas ao pecado do que os homens, defendendo sua superioridade espiritual (GEBARA, 1997: 84).

Em entrevista realizada em 2008, reforçando suas posições contestadoras, ela afirma:

Porque o socialismo da Igreja nunca criticou as imagens masculinas; criticou a propriedade, mas não criticou a propriedade masculina; todas as teologias falaram da libertação, mas não criticaram a escravização das mulheres, por uma imagem masculina de Deus-pai-todo-odioso, que se reproduzia na família, no casamento, no controle do corpo (GEBARA, 2008).

- cuidado de si, cuidado com o mundo

A trajetória de vida de cada uma dessas mulheres, embora seguindo caminhos tão singulares, conflui em pelo menos duas direções: na luta para romper o isolamento do enunciado feminino da dor e para inscrever-se no contexto comum das questões sociais e políticas, marcadas pela violência de gênero. Durante a ditadura militar, elas integram os movimentos políticos de resistência no país; ao mesmo tempo, as dificuldades para encontrarem espaços adequados de expressão pública levam-nas a abrirem os seus próprios territórios. Assim, em ruptura com os grupos políticos de esquerda organizados, pouco abertos para as demandas feministas, elas criam outras frentes de manifestação na luta contra o regime ditatorial, especialmente nas lutas feministas que se prolongam no período da redemocratização.

Amelinha começa cedo a militância política, em parte herdada do convívio com o pai e, posteriormente, com a adesão ao feminismo. Saindo da prisão em 1973, engaja-se em trabalhos políticos com as mulheres da periferia de São Paulo, ainda vinculada ao PCdoB, mas logo as insatisfações com as posições autoritárias do partido radicalizam-se. Coloca-se a criação de um espaço próprio, feminista, à parte do partido político:

A União é fundada em 1981. Em 1980, São Paulo cria uma rede municipal de creches, pela primeira vez na história. A gente tinha esse grupo de mulheres nessa discussão de creches e pensamos que a gente tinha que ter um grupo para discutir os nossos problemas, porque no Movimento de rua por creches havia a discussão de implantar, onde, comissão para acompanhamento de implantação da creche, de estabelecer os critérios de quais crianças vão para as creches, as mães como terão relacionamento. Porque quando vinha o pai, vinha armado com revólver, porque vinham para brigar, para matar. A discussão ficou muito voltada para a criança e a creche e dizíamos: “e nós, mulheres?”, então fizemos esses grupos, as mulheres vão discutir nossa sexualidade, a questão do aborto, a questão da violência... Aí fizemos esse grupo de mulheres e foi um parto, uma coisa duríssima, porque o Partido queria ser dono da União de Mulheres (TELES, 2006).

Enquanto Ivone e Gabriela escrevem autobiografias, marcando os momentos da ruptura subjetiva, em busca de uma reconciliação interna e da posse do próprio eu, Amelinha e Criméia produzem testemunhos, com seus depoimentos e entrevistas, pois visam nesse ato da escrita de si denunciar as violências políticas, os traumas vividos, a dor e sofrimento causados pela tortura e pelo terrorismo de Estado a todo um grupo social. Reescrever o passado, reconstruir sua própria história adquire, portanto, um sentido político vital. A escrita de si, como lembra Foucault, não visa apenas garantir uma tranquilidade interior pelo reconciliamento consigo mesmo, mas consiste em uma tarefa política.

A memorização do vivido e a construção de um arquivo pessoal são modos de subjetivação que possibilitam o encontro de um lugar no presente, um abrigo para instalar-se e organizar a própria vida, especialmente no caso das experiências traumáticas, como a da clandestinidade e a do confinamento prisional. Permitem a afirmação da própria identidade, especialmente para quem lutou para garantir o direito ao próprio nome, como Criméia e Amelinha, obrigadas a ocultaram-se na clandestinidade, mas também como Gabriela que opta pela mudança do nome.

Relembrar o passado, especialmente quando traumático, traduzi-lo em palavras para o outro é uma maneira de processar a experiência, viver o luto, redimensionar o acontecimento, atribuindo-lhe novos sentidos, organizando aquilo que parece confuso, caótico e que insiste em ser lembrado. Na trajetória de Criméia, essa experiência dilacerante é reforçada pelas condições adversas da maternidade na prisão e da infância do filho João Carlos, mas também o é na de

Amelinha, separada dos filhos Edson e Janaína e do companheiro Cesar, que permanece encarcerado por mais cinco anos.

Contudo, como ensina Foucault, o cuidado de si não é uma prática solitária, é também um cuidado com o outro. Criméia, Amelinha, Ivone e Gabriela buscam, a partir da cartografia do próprio eu, refazer as pontes de conexão entre experiências pessoais e aquilo que Stern denomina de “memória emblemática”, referindo-se ao passado coletivo que se torna referência para a população (STERN, 2000). No caso das duas primeiras, reler o passado transforma-se em gesto de luta pelo direito à memória e à verdade, em especial, em relação a episódios trágicos de nossa história que o Estado gostaria de silenciar definitivamente, como os do Araguaia. Nesse sentido, Criméia afirma:

As primeiras matérias (sobre a Guerrilha do Araguaia) saem em 1978, 79, mas é o seguinte: qual o tamanho dessa guerrilha? Quais são os desaparecidos? Quem eram as pessoas? “Ah, não sei por que eu não sabia os nomes”. “Era o Zezinho, o Piauí, o Joca, o Juca”. O que é que é isso? Isso é história? Isso só vai se recompondo na medida em que você encontra o familiar do Joca, o familiar do Piauí, o familiar do Juca, aí você começa a saber que essas pessoas têm nome, que essas pessoas têm história (ALMEIDA, 2009).

Portanto, ela empreende um trabalho detetivesco junto a outros militantes e familiares, para reconstruir a história dos mortos e desaparecidos políticos, partindo dos pequenos rastros deixados pelo Exército, ou pelos dados da lembrança dos familiares e amigos. Na década de oitenta, Criméia integra a caravana constituída pelos membros da *Comissão dos Mortos e Desaparecidos Políticos*, que, durante dez dias, parte em busca dos vestígios das histórias silenciadas no sul do Pará. Nos municípios de Marabá, São João do Araguaia e Conceição do Araguaia, procuram os testemunhos dos moradores que presenciaram ou ouviram falar dos acontecimentos. Os elos com o passado são dolorosamente refeitos.

No Instituto de Medicina Legal da Universidade de São Paulo (IML), a Comissão encontra fotos de corpos abatidos e dilacerados, registros policiais, estranhos rabiscos sobre essas pessoas brutalmente eliminadas e classificadas como “membros do Terror”. Trava-se uma luta coletiva e pessoal, em que refazer as trajetórias de outras vidas conduzem imediatamente à sua própria história, à memorização pessoal e a um fortalecimento emocional. Criméia avalia esse

trabalho político, subjetivo e ético, em que se mesclam sentimentos de raiva, indignação e desejo de justiça:

São vários fatores, por um lado, você reconstitui a sua própria memória, que está fragmentada. Por outro lado, eu sempre me coloquei o seguinte: eu poderia ser um dos desaparecidos, então eu sei mais deles do que qualquer outra pessoa, desses, pelo menos, então eu tenho responsabilidade com a reconstituição dessa história, ela não é só minha, é a deles que perderam o direito de falar. Então eu acho que tem muitas coisas que vão interligando umas com as outras, que é memória. No fundo, o que é a história de um país? É isso, só que, vamos dizer, essa história que eu estou contando é muito traumática, é de muita dor, de muita perda, de muito sofrimento, mas a história do Brasil é isso, a história do mundo é isso (ALMEIDA, 2009).

Nesse caso, são histórias pessoais e coletivas ameaçadas de desaparecimento que os militares gostariam de calar e pelas quais é preciso lutar, impedindo o esquecimento e possibilitando a transmissão para as novas gerações. Como afirma Ricoeur, “É preciso primeiro lembrar que, entre todas as virtudes, a da justiça é a que, por excelência e por constituição, é voltada para outrem. (...) O dever de memória é o dever de fazer justiça, pela lembrança, a um outro que não o si” (2008: 101). Portanto, para além dos arquivos e espaços da memória capazes de guardar o rastro material dos fatos acontecidos, é fundamental manter o sentimento de dever em relação aos que se foram. Essa atitude se expressa visivelmente na conduta de Criméia, que se dedica a lutar arduamente para que a verdade seja dita e escrita e para que se garanta a transmissão do passado. Em 2009, é publicada a 2ª. edição do livro que organiza junto com outros companheiros de luta, intitulado *O Direito à Verdade. Os Mortos e Desaparecidos Político*. Amelinha, por sua vez, afirma sua luta pelos direitos das mulheres, dedicando-se, na UMSP, entre outras atividades, ao projeto das “Promotoras Legais Populares” (RICOLDI, 2005), em que se ensinam às mulheres pobres da periferia da cidade como cuidarem de si mesmas e das outras, como defenderem-se da violência doméstica e conjugal, como perceberem que merecem muito mais e que podem falar e agir num mundo pouco acolhedor para as mulheres.

Gabriela dedica-se à luta pelos direitos das prostitutas, em geral, mulheres pobres, que até então viviam em condições de absoluto abandono social. Fundada em 1992, a Ong “DaVida” afirma-se como respeitado espaço de reivindicação dos seus direitos. Publica o jornal “Beijo da Rua”, dirigido pelo jornalista Flávio Lenz e cria recentemente a grife “DASPU”, em irônica

alusão à confecção de alta costura denunciada por corrupção. Assim, as prostitutas são levadas a desfilar como modelos nos palcos da “Bienal de São Paulo”, ou em novelas de grande audiência, ou ainda em *fashion shows*, abrindo-se espaço para que se percebam diferentemente, entendendo que também podem exercer outras atividades, já que a prostituição não é uma essência alojada nos órgãos genitais, derivada do tamanho do quadril, como afirmavam os cientistas do passado.

Ivone, por sua vez, não teme suas contundentes declarações e críticas, que fazem parte do seu exercício cotidiano da liberdade e da sua invejável autonomia:

Toda essa vivência, bastante pesada, leva-me a pensar ou sonhar com outra coisa: e se Deus não fosse poderoso, mas apenas prazeroso!? E se o prazer fosse a constituição fundamental de nosso ser? E se estivéssemos neste mundo para gozar a existência? No começo, não estávamos todos no paraíso, segundo o mito relatado no Gênesis? O paraíso e a felicidade não seriam constitutivos de nossa origem? (...) E não somos dotados da nostalgia do paraíso perdido? (GEBARA, 2005: 185).

- Concluindo

Na última aula que profere Foucault, em 24 de março de 1984, o foco de sua análise aponta para a passagem de um grande investimento na construção da subjetividade ética no cinismo para o ascetismo cristão que, condenando a coragem da verdade em favor da desconfiança de si mesmo, afirma a relação temerosa a Deus e a idéia da obediência ao outro (FOUCAULT, 2009: 293). De Epiteto, dessa matriz do cinismo que se refere à idéia de uma forma de vida que é tanto reforma dos indivíduos quanto de todo o mundo, Foucault registra uma inflexão pela qual se chega ao princípio da obediência ao outro no cristianismo, como condição de acesso à outra vida, à verdadeira vida. Ponto capital de perda da autonomia e de destruição da tradição filosófica, acentua ele.

Foucault pondera que a transfiguração do mundo, segundo a matriz filosófica do cinismo, não poderá realizar-se se o mundo não reencontrar a sua própria verdade, movimento que passa pelo cuidado de si e pela alteração completa da relação de si para consigo. “*E é nesse retorno de si a si, é nesse cuidado de si, que se encontra o princípio da passagem a este mundo outro prometido pelo cinismo*” (FOUCAULT, 2009: 289).

Assim, se este filósofo visa enraizar o cinismo na tradição filosófica, devolvendo-lhe o lugar merecido, visto enraizar as práticas feministas numa tradição libertária, capaz de repensar o político e desfazer os nós cristalizados que perpetuam a naturalização da violência de gênero sobre os corpos femininos. Quando analisa a militância filosófica dos cínicos, Foucault afirma que, para eles, a verdadeira atividade política não se encontra na discussão de temas como a guerra e a paz, os impostos, as taxas e rendas da cidade, mas na consideração de questões essenciais como “felicidade e infelicidade, boa e má fortuna, servidão e liberdade”, enfim, no cuidado com o outro (FOUCAULT, 2009: 277). A meu ver, em nosso tempo, são especialmente as feministas aquelas que tomam esse trabalho nas próprias mãos, pois o feminismo ultrapassa os limites instituídos entre público e privado, corpo e alma, razão e emoção, essência e acidente, centro e periferia, importante e fútil, limites que as esquerdas infelizmente respeitaram. Daí que os militantes do sexo masculino jamais poderiam enxergar como ação política o trabalho do cuidado de si, menos ainda que este significasse inclusive zelar pela paz doméstica, como diz Foucault, a respeito da militância cínica. Parafraseando Epiteto, ele afirma:

Guardião universal, ele deve cuidar de todos, de todos os que são casados, de todos os que têm filhos. Ele deve observar aqueles que tratam bem suas mulheres e os que as tratam mal, ver ‘quais são as pessoas que têm diferenças entre si, quais são as casas que desfrutam da paz ou que não a desfrutam (FOUCAULT, 2009: 277).

Como não admirar a imensa coragem dessas mulheres que proferem discursos da verdade que lhes são próprios e que lhes custaram tão caro, não só correndo o risco da perda da própria vida mas também as dos seus filhos? Como não perceber o cuidado que dispensam a outras mulheres e também aos homens, cuidado que é ao mesmo tempo um cuidado de si e um grande amor pelo mundo, num esforço de construção de uma vida outra, como quer Foucault, como crítica permanente do mundo? Em nossos dias, o missionário da verdade, benfeitor, médico de todo o mundo, cuidador universal bem poderia ser traduzido no feminino.

Referências

- ALMEIDA, Criméia Alice Schmidt. *Entrevista a Margareth Rago*. São Paulo, 2009.
- ARFUCH, L. *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina S/A, 2002.
- _____. “Mujeres que narran. Memória y Trauma”, *LABRYS, estudos feministas*, n.15, 2009.
- BAKUNIN, M. *Escritos contra Marx. Conflitos na Internacional*. Tradução de Plínio Coelho. Brasília: Novos Tempos, 1989.
- CASTORIADIS, C. *L'expérience du mouvement ouvrier*. Vol.I, Paris:1018, 1974.
- DOSSIÊ DITADURA. *Mortos e Desaparecidos Políticos no Brasil, 1964-1985*. São Paulo: Instituto de Estudos sobre a Violência do Estado, Imprensa Oficial, 2009.
- FOUCAULT, M. *Le Courage de la Vérité. Le Gouvernement de soi et des autres*, vol.II. Paris: Gallimard/Seuil, 2009.
- _____. “L'écriture de soi”. *Dits et Écrits*. vol. IV. Paris: Gallimard, 1994, p.415-430.
- GEBARA, Ivone. *Teologia Ecofeminista*. São Paulo: Editora olho d'Água, 1997.
- _____. *Rompendo o silêncio. Uma fenomenologia feminista do mal*. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 2000.
- _____. *As águas do meu poço. Reflexões sobre experiências de liberdade*. São Paulo:Brasiliense, 2005.
- _____. Entrevista a Margareth Rago, 2008.
- _____. *Le mal au féminin - Réflexions Théologiques à partir du féminisme*. Paris: L'Harmattan, 1999.
- GUSDORF, G. *Les Écritures du Moi. Lignes de vie I*. Paris: Odile Jacob,1991.
- LEITE, Gabriela Silva. *Eu, mulher da vida*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1992;
- _____. *Avó, Mãe, Filha e Puta*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.
- MCLAREN, Margaret A. *Feminism, Foucault, and Embodiment Subjectivity*. Albany: State

University of New York Press, 2002.

ONFRAY, Michel. *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*. Trad. Alcira Bixio. Buenos Aires: Paidós, 2009.

RAGO, Margareth. “Feminizar é preciso. Por uma cultura filógina”, *São Paulo em Perspectiva*, Revista da Fundação Seade, vol.15,n.3, jul-set 2001, p.58-66.

_____. *A Aventura de contar-se: feminismos, escrita de si e invenções da subjetividade*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2013.

RICOEUR, P. *Memória, História e Esquecimento*. Campinas: UNICAMP, 2008.

RICOLDI, A. M. *A experiência das Promotoras Legais Populares em São Paulo: Gênero e Cidadania*, dissertação de mestrado, USP, 2005.

STAROBINSKI, J. “Le style de l’autobiographie”. *Poétique*. Revue de théorie et d’analyse littéraire, n.3. Paris: Seuil, 1970, p.257-265.

SMITH, S. *Women, Autobiography, Theory: a Reader*. Madison: Univ. of Wisconsin Press, 1998.

STERN, S. “De la memoria suelta a la memoria emblemática: hacia el recordar y el olvidar como proceso histórico (Chile, 1973-1998)”. In: GARCÉS, M. *et alli* (org.) *Memória para um nuevo siglo. Chile, miradas a la segunda mitad del siglo XX*. Santiago: LOM, 2000.

TELES, Maria Amélia de Almeida. *Entrevista a Margareth Rago*. São Paulo, 2006, 2008.

TAYLOR, Dianna; VINTGES, Karen (Eds.) *Feminism and the Final Foucault*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2004.

SWAIN, Tânia Navarro. “Todo homem é mortal. Ora, as mulheres não são homens; logo, são imortais”. In: RAGO, M.; VEIGA NETO, A. *Para uma vida nao-fascista*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, p.389-41.

TELLES, Norma. “Intuição do Instante”, 1997 (versão mimeografada).

_____. *A escrita como pratica de si*. In: RAGO, M.; VEIGA NETO, A. *Para uma vida nao-fascista*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, pp. 291-304.